



ÇÜTAD

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ / 2021



ÇÜTAD ÇUKUROVA
ÜNİVERSİTESİ
TÜRKÖLÜJİ
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

Cilt 6 Sayı 2
Aralık 2021

**Çukurova Üniversitesi Basımevinde çoğaltılmıştır.
Aralık / 2021**

İmtiyaz Sahibi

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

Editör

Prof. Dr. Ayşehan Deniz Abik

Editör Yardımcıları

Dr. Öğr. Üyesi B. Erdem Dağistanlıoğlu Dr. Öğr. Üyesi B. Tahir Tahiroğlu

Editör Kurulu

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

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Dilek Ergöneç Akbaba	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Emine Yılmaz	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan Boz	Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Erhan Aydın	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. F. Sema Barutcu Özönder	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Yıldırım	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma Açık	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Filiz Kılıç	Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Gülsüm Killi	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halûk Gökalp	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice Aynur	İstanbul Şehir Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice Sofu	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya Kasapoğlu Çengel	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Işıl Özyıldırım	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. İ. Çetin Derdiyok	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kerime Üstünova	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Leyla Karahan	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Özmen	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Melek Erdem	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mine Mengi	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Öner	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Naciye Yıldız	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Nevzat Özkan	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nurullah Çetin	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Osman Horata	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Osman Mert	Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Paşa Yavuzarslan	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Pervin Çapan	Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Sebahat Deniz	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Sedat Sever	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. S. Dilek Yalçın Çelik	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Zühal Ölmez	Yıldız Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Başak Karakoç Öztürk	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Evrim Ölçer	Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Yabancı Dil Editörleri

Almanca	Prof. Dr. Munise Aksöz	Çukurova Üniversitesi
İngilizce	Prof. Dr. Rana Yıldırım	Çukurova Üniversitesi
Rusça	Doç. Dr. Caştetin Turgunbayer	Dicle Üniversitesi

Redaktör

Nevin Mazman Çukurova Üniversitesi

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

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

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

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

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

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

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

ISSN : 2587-1900

E-ISSN : 2548-0979

Derginin Tarandığı Dizinler



Modern
Language
Association

MLA



Makalelerin Tarandığı İntihal Programı



BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abide Doğan	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Kartal	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşe Yücel Çetin	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Beyhan Kanter	Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Bülent Bayram	Kırklareli Üniversitesi
Prof. Dr. Ceval Kaya	Ardahan Üniversitesi
Prof. Dr. Ekrem Arıkoğlu	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Emine Yılmaz	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan Boz	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Yıldırım	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Habibe Yazıcı Ersoy	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Hanife Dilek Batislam	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hanife Koncu	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice Sofu	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice Şirin	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Özmen	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mine Mengi	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Muna Yüceol Özezen	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Argunşah	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Namık Açıkgöz	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Nesrin Karaca	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Nuran Öztürk	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Osman Mert	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Özlem Ercan	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Sera Yeşim Aksan	Toros Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık Yazar	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Şükrü Halûk Akalın	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Tanju Oral Seyhan	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Prof. Dr. Ziya Avşar	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Zühal Ölmez	Yıldız Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Zeki Güven	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Ayhan Karakaş	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Bahadır Güneş	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Başak Karakoç Öztürk	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Bekir Direkci	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Elçin Esmer	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Erhan Aktaş	Kırklareli Üniversitesi
Doç. Dr. Gülden Tüm	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Kaplan	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Mesut Gün	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Nagehan Uçan Eke	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Doç. Dr. Nagihan Gür	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Nigâr Oturakçı Orbay	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Sedat Bahadır	Artvin Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. Sema Çetin Baycanlar	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Sevgi Can Yağcı Aksel	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Şahin	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Yeter Torun Öğretmen	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Devrim Çetin Güven	Dokuz Eylül Üniversitesi

YAYIN İLKELERİ

Amaç

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

Yazım Dili

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

Makale Yayımlama Şartları

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

Makale Değerlendirme Süreci

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

Yazım Kuralları

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

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

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

c) Özet: En az 100 en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özeti sonunda bir satır altta, en az 3 en fazla 7 kelimedenden oluşan anahtar sözcükler

verilmelidir. Makale dilindeki özetten sonra İngilizce özet de verilmelidir. İngilizce ve diğer Türk dillerindeki makalelerde Türkçe özet de istenir. Özet, 7 punto ve tek satır aralığıyla (6nk) yazılmalıdır.

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

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

Örnekler:

Tek yazarlı kaynaklar:

(Aksan, 2000, s. 20)

Tek yazarın aynı yıl birden çok kaynağı:

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

Çok yazarlı kaynaklar:

(Vardar vd. 1988, s. 20)

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

Örnekler:

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

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

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

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

Yazıların Gönderilmesi

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

Yayın / Araştırma Etiği ve Yasal / Özel İzin Belgesi

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

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

Telif Hakkı

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

Değerli okurlar,

Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezinin (ÇÜTAM) süreli yayınlarından ÇÜTAD'ın 6. cildinin 2. sayısı ile Türkoloji çalışmalarına katkı sağlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Okurlarımız, ÇÜTAD'ın bu sayısına hem e-dergi hem de basılı dergi olarak erişebilecekler. Aralık 2017 (2. Cilt 2. Sayı) sayımızdan itibaren ÇÜTAD'da yayımlanan tüm makaleler DOI (Digital Object Identifier) hizmetinden yararlanmaktadır. *MLA Modern Language Association* ve *SOBIAD Sosyal Bilimler Atıf Dizini*'nde taranmakta olan ÇÜTAD, 2019 (4. Cilt) sayılarından itibaren *Ulakbim Tr-Dizin* tarafından da taranmaktadır.

ÇÜTAD, kuruluşunda karara bağlanan yayın anlayışı doğrultusunda *araştırma makalesi, çeviri, derleme, tanıtma yazısı ve biyografi (vefeyat)* gibi farklı türlerle akademiye katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Kuruluş tarihi olan 1996'dan bu yana farklı projelerle Türk dünyası araştırmalarına hizmet eden ÇÜTAM'ın <http://turkoloji.cu.edu.tr/> adresindeki makale veri tabanı, sizlerin de gönderdiği yayımlanmış bilimsel çalışmalarınızla her geçen gün genişlemektedir. Bu veri tabanında hâlihazırda 8085 yazarın 21407 makalesi erişime açık vaziyettedir. Ayrıca ÇÜTAM Kültür Evi'ndeki konferansların basılı yayın hâline getirildiği ÇÜTAM Kültür Evi Konuşmaları Dergisi (E-ISSN: 2651-4133), dijital ortamda yılda iki kez yayımlanmaya devam etmektedir. Haziran 2015'ten bu yana, kesintisiz her hafta sürdürülen ÇÜTAM Kültür Evi konferansları, 2020 Mart ayından itibaren yaşanan salgın sürecinde sanal ortama yönlendirilerek @cutam1996 Instagram sayfasından canlı yayınlı istifadelerinin sunulmuştur. Instagram'da canlı yayımlanan konuşmalar, ÇÜTAM'ın @cutam1996 adlı Instagram ve ÇÜ Türkoloji Araştırmaları Merkezi adlı Youtube sayfamızda yer almaktadır. 2021 Kasım ayında, ÇÜTAM konferansları yeniden ÇÜTAM Kültür Evi'nde gerçekleştirilmeye başlanmıştır. ÇÜTAM Instagram hesabından canlı yayımlanan konferansların kayıtları ÇÜTAM'ın Youtube sayfasına yüklenmektedir.

人

ÇÜTAD'ın Aralık 2021 sayısında araştırma makaleleriyle *Ali Doğaner, Başak Karakoç Öztürk, Betül Bayraktar, Caner Kerimoğlu, Cengiz Eken, Dilek Herkmen, Emel Nalçacıgil Çopur, Engin Çetin, Esra Gül Keskin, Hüsnü Çağdaş Arslan, İnan Gümüş, Mehmet Akif Yalçınkaya, Murat Hasanoğlu, Nurtaç Ergün Atbaşı, Nurtaç Ergün Atbaşı, Samet Onur, Seda Uysal Bozaslan, Sedat Balıyemez*; derlemeleriyle *Bedri Aydoğan, Cengiz Gökşen*; çevirileriyle *Gündoğan Alpay, Elmas Çokol Alpay, Şeyma Gezer* ve tanıtma yazısıyla *Muna Yüceol Özezen* yer alıyorlar. Bu sayıya çalışmalarlarıyla katkı sağlayan yazarlarımıza, titiz değerlendirmeleriyle destek olan hakemlerimize müteşekkirimiz.

Ayşehan Deniz Abik

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALESİ

- Aslantaş Barajı'nın Çukurova Halk Kültürüne Etkisi* 515-545
The Effect of Aslantaş Dam on Çukurova Folk Culture
Ali DOĞANER
- Yazma Becerisine Yönelik Etkinliklerin Süreç Temelli Yazma Yaklaşımı Açısından Değerlendirilmesi* 546-573
Evaluation of the Activities for Writing Skills in Terms of the Process-Based Writing Approach
Başak KARAKOÇ ÖZTÜRK
- İklim-Kurgu ve Distopik Bir Öykü Olarak "Günübirlikçiler"* 574-597
"Günübirlikçiler" as a Climate-Fiction and Distopic Story
Betül BAYRAKTAR
- Chomsky'nin Problemi: Dilin Evrimi* 598-614
Chomsky's Problem: Evolution of Language
Caner KERİMOĞLU
- Atatürk Dönemi Türk Romanında Boşanma Hadiseleri* 615-648
Temelinde Aile Hukuku ve Kadın
Family Law and Women on the Basis of Divorce Events in the Turkish Novel of the Atatürk Period
Cengiz EKEN
- Atış- ve Aytış- Sözcüklerinin* 649-661
Art ve Eş Zamanlı Değerlendirmesi
Diachronic and Synchronic
Assesment of Atış- and Aytış- Words
Dilek HERKMEN
- Tezat Sanatı Çerçevesinde Yunus Emre Öğretileri* 662-693
Yunus Emre Doctrines in the Framework of the Art of Contrast
Emel NALÇACIĞİL ÇOPUR
- Altun Yaruk Nüshalarındaki Söz ve Söz Dizimi Düzeyindeki Farklılıklar Üzerine -Altun Yaruk Yedinci Kitaptan Hareketle-* 694-709
On the Differences in Word and Syntax in the Altun Yaruk's Manuscripts -According to Altun Yaruk's Seventh Book-
Engin ÇETİN
- Kazak Türkçesinde jat- (yat-) Fiilinin Söz Varlığı: Türevler ve Kalıplaşmış Dil Birimleri* 710-745
The Vocabulary of the Verb of jat- (yat-) in Kazakh: Derivatives and Phrases
Esra Gül KESKİN

- Eski Uygur Mektuplarının Söz Varlığının Hakasça ile Karşılaştırılması (Ortak/İzlenebilir Sözcükler)* 746-787
The Comparing the Vocabulary of the Old Uighur Letters with Khakassian (Common/Traceable Words)
Hüsnü Çağdaş ARSLAN
- Dımaşki'nin Kitâbü'l-Âdâb ve's-Siyâse fî 'İlmi'n-Nazar ve'l-Firâse (Kıyâfet-nâme) Adlı Eserinin Süleymaniye Kütüphanesinde Kayıtlı Tercümesi Üzerine Bir İnceleme* 788-841
A Study on the Translation of Dımaşki's Kitâbu'l-Âdâb ve's-Siyâse fî 'İlmi'n-Nazar ve'l-Firâse (Kıyâfet-nâme) Registered in Süleymaniye Library
İnan GÜMÜŞ
- 16. Yüzyıl Şairlerinden Kara Fazlî'nin Tehniyet-nâme'si* 842-865
Tehniyet-nâme of Kara Fazlî, One of the 16th Century Poets
Mehmet Akif YALÇINKAYA
- Klasik Şiirde Tuzla ve Bazı Örnekler* 866-884
Salt Mine in Classical Poetry and Some Examples
Murat HASANOĞLU
- Yeniden-Yazma Örneği Olarak Erhan Bener'in Şahmeran'ı* 885-906
Erhan Bener's Şahmeran as an Example of Rewriting
Nurtaç ERGÜN ATBAŞI
- Harezm Türkçesi Özellikleri Gösteren Sıfatü'l-Kıyâmet Risalesi ve Harezm Türkçesi Üzerine Yeni Bir Teori* 907-946
The Risâlah Named Sıfat Al-Qayamat that Shows Features of Khwarezm Turkish and a New Theory on Khwarezm Turkish
Samet ONUR
- İki Kafiyeli Gazel ya da Bir Kafiyeli Kusuru Olarak Gazelde İki Kafiyeli* 947-958
A Two Rhymed Ghazal or Two Rhymes in the Ghazal as a Rhyme Defect
Seda UYSAL BOZASLAN
- Unsurları Yer Değiştirmiş İsim Tamlamalarının Yüklem Olduğu Cümleler Üzerine* 959-969
About the Sentences in which the Predicate is a Noun Phrase Comprised of Inverted Items
Sedat BALLYEMEZ
- DERLEME**
- Gazetelerin Arka Sayfalarından Başlayarak Türkçede Kendine Yer Açan Yabancı Bir Sözcük: Cool* 970-988
A Loanword That Makes a Place in Turkish, Beginning from the Back Pages of Newspapers: Cool
Bedri AYDOĞAN

Halet Çambel'in Osmaniye Halk Bilimi Çalışmalarına Sağladığı Katkılar 989-1005
Contributions of Halet Çambel to Osmaniye Folk Science Studies
Cengiz GÖKŞEN

ÇEVİRİ

Dil 1006-1031
Language
Franz Boas (Çev. Gündoğan ALPAY, Elmas ÇOKOL ALPAY)

Kabarlar ve Kara Macarlar 1032-1041
Kabars and The Black Hungarians
Tóth Sándor László (Çev. Şeyma GEZER)

TANITMA

Arapça ve Lehçeleri Üzerine Yeni Bir Yayın ve Türkçe Dil İlişkileri Bakımından Önemi 1042-1048
A New Publication on Arabic and Its Dialects and Its Importance in Turkish Language Relations
Muna YÜCEOL ÖZEZEN

Makale Künyesi (Araştırma): Doğaner, A. (2021). Aslantaş Barajı'nın Çukurova halk kültürüne etkisi. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 515-545.

<https://doi.org/10.32321/cutad.857773>

ASLANTAŞ BARAJI'NIN ÇUKUROVA HALK KÜLTÜRÜNE ETKİSİ

Ali DOĞANER¹

ÖZET

Baraj, su üzerine engel konularak engel gerisinde kalan geniş bir havzada suyun toplanması ve tutulması şeklinde oluşturulan yapıdır. Suyun toplanmasıyla; tarım alanlarını sulama, taşkınları önleme, enerji üretme, içme suyu temin etme gibi birçok amaca hizmet eden barajların 5000 yıllık bir geçmişe sahip olduğu bilinmektedir. Merkezî yönetimler tarafından insanlığa hizmet amacıyla inşa edilen barajlar, özellikle de kurulduğu bölgelerdeki insanları çeşitli yönlerden etkilemektedir. Araştırmamızın merkezini oluşturan Aslantaş Barajı'nın yaklaşık on yıl süren yapımı sırasında ve 1983 yılında hizmete girmesi sonrasında yöre insanlarında oluşturduğu etkiler, olumlu ve daha çok da olumsuz yönleriyle halk şiiirinde dile getirilmiştir. Bu etkiler tarlaların sular altında kalması sonucunda geçim sıkıntılarının başlaması, evlerin kaybedilmesiyle farklı yerleşim yerlerine göçlerin yaşanması, insanların âdeta kök saldıkları topraklardan koparılmasıyla maddî ve manevî sıkıntılara düşmesi şekillerinde olumsuz; elektrik üretimi, su kaynaklarının verimli kullanılması, çiftlik balıkçılığına elverişli olması, hoş bir manzara oluşturması, turizmi canlandırması gibi olumlu şekillerde örneklendirilebilir.

Anahtar kelimeler: Çukurova, Aslantaş Barajı, halk şiiiri, göç.

THE EFFECT OF ASLANTAŞ DAM ON ÇUKUROVA FOLK CULTURE

ABSTRACT

The dam is a structure created by placing an obstacle on the water to collect and hold back the water in a wide basin behind the obstacle. Serving many purposes with the collection of water such as irrigation of agricultural lands, preventing floods, generating energy

¹ Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi. adoganer80@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4600-8350>

and providing drinking water, it is known that dams have a 5000-year history. Dams built by central governments to serve humanity affect people in various ways, especially those in the regions where they are established. The effects of Aslantaş Dam, constituting the center of our study, on local people during its ten-year lasting construction and after its completion in 1983 were expressed in folk poetry with its positive and more negative aspects. The effects can be exemplified negatively, such as the beginning of livelihood difficulties as a result of flooding of the fields, the migration to the different settlements with the loss of homes, and the material and moral problems arisen from the loss of people's homes; and positively, such as the electricity generation, the efficient use of water resources, the suitability for farm fishing, creating pleasant landscape, and stimulating tourism.

Keywords: Çukurova, Aslantaş Dam, folk poetry, migration.

GİRİŞ

Su, yaşamın kaynağıdır. İnsanlarla birlikte tüm canlılar, hayatını sürdürürebilmek için suya ihtiyaç duymaktadır. İnsanlar yetiştirdikleri tarım ürünleri, besledikleri hayvanlar için de su gereksinimi duymuş ve bunu karşılayabilmek için su kaynaklarına yakın olmaya çalışmışlardır. Bunun yanı sıra kuyu açarak, su kanalları yaparak çeşitli malzemelerden ürettikleri borular vasıtasıyla ya da kaplarla ellerinde, omuzlarında ya da hayvan sırtlarında taşıma yoluyla su temin edebilmişlerdir.

Suyun sürekli temin edilebilmesi için depolanmasına da ihtiyaç duyulmuştur. Bu amaçla çeşitli araç gereçler üretilmiş, yapılar oluşturulmuştur. Bunlardan biri de akarsular üzerine set oluşturarak yapılan barajlardır. Anık'a göre; barajlar en az 5.000 yıldan beri içme ve sulama suyu temin ederek sayısız eski uygarlıkların ilerlemesine katkıda bulunan yapılardır (Anık, 1997, s. 31). Bunun yanında inşaat mühendisliğinin en çok dikkati çeken, muhteşem ve kompleks yapıları olan barajların; çevreye, doğal hayata ve insan yaşamına olumlu ya da olumsuz etkileri söz konusu olabilmektedir (Anık, 1997, s. 28). Çağlar'a göre; bulgular, genel olarak baraj projesinin yararlarının zararlarından çok daha fazla olduğunu göstermektedir (Çağlar, 2002, s. 47).

Maddi kültür unsuru olarak değerlendirilebilecek barajlar; halkın kendisinin yapmadığı, yapılmasına karar vermediği fakat yapımında işçi olarak çalıştığı, yapıldıktan sonra istihdam oluşturduğu, çevredeki yerleşim yerlerinin etkilendiği bir yapı özelliği taşımaktadır.

Barajların inşasında enerji elde etme, sulama, taşkınları önleme gibi amaçların gözetildiği bilinmektedir. Bunların yanında baraj

inşaatından sonra mesire alanlarının oluşması, balıkçılık yapılması, turizm geliri elde etme gibi sonuçlar da görülmektedir. Genel anlamda barajlar, olumlu sonuçlar elde etmek amacıyla inşa edilmektedir. Ancak, barajlar inşası sırasında ve sonrasında barajdan etkilenen halkın tarım arazilerini kaybetmesi, zorunlu ya da gönüllü göçe tabi tutulmaları ve bunların beraberinde getirdiği sosyo-ekonomik sıkıntılar, hastalıklar, bunahımlar gibi olumsuz sonuçlara da neden olabilmektedir.

Anık, barajların insanlar üzerindeki olumsuz etkilerini şu cümlelerle açıklamaktadır:

“Asırlardan beri buldukları yaşam ortamlarından insanların koparılıp başka yerlere yerleştirilmeleri barajların en büyük çevre sorunudur. Bu insanlar, başkalarına fayda temini için zorla göçe tabi tutulmanın verdiği psikolojik ezikliğin etkisi altındadırlar.” (Anık, 1997, s. 33).

Anık, baraj yapımından etkilenen insanlar için yapılması gerekenleri şöyle sıralamaktadır:

“Proje çevre bedeli olarak yüklenmek üzere, bu insanların yaşam seviyesini yükseltecek şekilde her türlü altyapı tesisleri ile donatılmış yeni yerleşim birimlerine yerleştirilmeleri baraj sahibinin en önde gelen görevi olmalıdır. Ayrıca, bu insanların genellikle eski uğraş konuları olan tarım alanında çalışmaları için modern tarım yapma imkânlarına kavuşturulmaları da yeni yerleşim biriminin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmelidir. Yeniden yerleşime tabi tutulmak istemeyenlerin mülkleri için ödenecek bedel de bu insanların yakın çevrede yeni konut almaya ve iş tutmaya yetecek seviyede olmalıdır.” (Anık, 1997, s. 33).

Anık'ın önerilerinin barajdan etkilenen insanların daha çok maddi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olduğu, bu önerilerde sosyo-psikolojik gereksinimlere ise doğrudan değinilmediği görülmektedir.

Türkiye’de Osmanlı döneminden kalma barajlar da bulunmaktadır. Baraj yapımı, kontrolü ve kullanımı uzun yıllar DSİ'nin sorumluluğunda sürdürülmüştür. 1993 yılında Türkiye Elektrik Anonim Şirketi (TEAŞ) kurularak DSİ'nin bazı sorumlulukları bu kuruluşa devredilmiştir (Öner, 2001, s. 16).

Türkiye’de ilk barajlar sulama, taşkın önleme, içme ve kullanma suyu için yapılmıştır. Elektrik enerjisi üretilebilecek barajların yapımına 1956 yılından sonra Ankara ili sınırları içinde, Sakarya Irmağı üzerinde kurulan Sarıyar Barajı ile başlanmıştır. Aynı yıl Adana’da Seyhan Barajı işletmeye açılmıştır (Yeni Resimli Bilgi Ansiklopedisi, 1983, s. 2235).

Bu çalışmada Aslantaş Barajı'yla ilgili literatür taraması yapılmış ve ardından gerçekleştirilen alan araştırmasında görüşme ve gözlem teknikleri kullanılmıştır. Elde edilen veriler iki başlık altında örnekler verilerek incelenmiştir.

1. ASLANTAŞ BARAJI VE KÜLTÜREL ETKİLERİ

Aslantaş Barajı'nın; üzerine kurulu olduğu Ceyhan Nehri, doğduğu yer olan Elbistan ilçesi sınırlarından, denize döküldüğü Akdeniz Deltası'na kadar 509 km'lik uzunluğa sahiptir. DSİ'nin ilgili biriminden alınan verilere göre Aslantaş Barajı'nın yapımına yönelik kamulaştırma çalışmaları 1973 yılında başlamış ve 1983 yılında tamamlanmıştır (Çağlar, 2002, s. 59). Ceyhan Nehri üzerine inşa edilen ilk baraj olan Aslantaş Barajı'ndan sonra aynı nehir üzerine Berke, Sır, Menzelet, Kılavuzlu gibi barajlar da inşa edilmiştir.

Aslantaş Barajı'yla birlikte toprakları sular altında kalacak olan yöre insanı, memnuniyetsizliğini dile getirmiş olsa da projede bölge ve ülke ekonomisine katkı gözetilmiştir. Bununla birlikte projede “nehir boyundaki köyleri taşkınlardan kurtarma ve sulama” (Çağlar, 2002, s. 49) gibi bölgesel faydalar da amaçlanmıştır.

Aslantaş Barajı'nın kurulduğu bölgede Türkiye'nin sayılı millî parklarından biri bulunmaktadır. Aslantaş Barajı'na da adını veren bu yer Karatepe Aslantaş Millî Parkı ve Açık Hava Müzesi'dir. Prof. Halet Çambel tarafından gün yüzüne çıkarılan bu bölge, yine Çambel'in katkılarıyla baraj altında kalmaktan kurtarılmıştır. “Çambel'in yoğun çabaları sonunda, baraj ilk tasarlanan gövde yüksekliğinden 12,5 m daha aşağıya çekilmiş ve böylece müze sular altında kalmaktan kurtulmuştur.” (Çağlar, 2002, s. 84).

Aslantaş Barajı'nın yapılması bölgedeki bazı tarihî yapıları olumsuz yönde etkilemiştir. Roma dönemine ait olan Kum Kalesi, Aslantaş Barajı altında kalmıştır (K.2, K.5, K.10).

Aslantaş Barajı'nın açılışına gelen zamanın başbakanı Süleyman Demirel'in Adana Milletvekili Selahattin Kılıç'a “Bu kadar araziyi sular altında bırakacağınıza, biraz daha yukardan tutsaydınız ya suyu. Yazık etmişsiniz bunca toprağa ve köylüye.” (K.1, K.3, K.4) ya da “Bu barajın bu kadar alanı kapladığını, bu kadar toprağın su altında kalacağını bilsem barajı yaptırmazdım.” (K.5) şeklinde serzenişte bulunduğu yörede hâlen anlatılmaktadır.

Aslantaş Barajı'nın yapımından olumlu ya da olumsuz etkilenebilecek hiçbir kesimle devlet yetkilileri görüşmemiş, onları bilgilendirmemiştir. Yerlerinden edilen veya yeniden yerleştirilen köylüler, karşılaşacakları olası durumlar, yeni yaşamları ve

alternatifler konusunda bilgilendirilmemiş, bilgi ve isteklerine başvurulmamış, planlama ve yeniden yerleştirilme sürecine katılmamış ve yeni yaşamlarına hazırlama gibi bir eğitim vb. yapılmamıştır (Çağlar, 2002, s. 56).

Aslantaş Barajı, 1996 yılına kadar sadece Adana ve Kahramanmaraş'ın Ceyhan Nehri kıyısında yer alan yerleşim yerlerini ilgilendirmekte iken 1996 yılında Osmaniye'nin Adana'dan ayrılıp il olmasıyla etki alanına Osmaniye de dâhil olmuştur. Barajın etki alanını şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

1. Baraj Gölü'nün yer aldığı alan: Osmaniye'nin Kadirli ve Düziçi ilçeleri ile Kahramanmaraş'ın Andırın ilçesinin Ceyhan boyundaki köyleri.

2. Aşağı Ceyhan Havzası: Bu bölge, barajın sulama ve taşkın önleme gibi olumlu etkilerinin hissedildiği bölgedir.

3. Orta ve Yukarı Ceyhan Havzası: Aslantaş Baraj Gölü'nün bitiminden itibaren Ceyhan Nehri üzerindeki diğer barajları da içine alan ve Ceyhan'ın kaynağına kadar yer alan bölgedir.

Çağlar, Aslantaş Barajı'ndan etkilenen yerleşim yerleriyle ilgili şu bilgileri verir:

“Baraj rezervuar alanında kalan arazinin bölgedeki toplam 18 köye ait olduğu tespit edilmiştir. Bu köylerden, yerleşim merkezleri ile arazilerinin toplamı su altında kalan köy sayısı 6'dır. Ayrıca bu 18 köye ait 18 mahalle (köy merkezleri hariç) de baraj rezervuar alanında kalmıştır. Diğer yerleşim merkezi su altında kalmamış olan köylerin (12 köy) arazileri, kısmen veya tamamen, rezervuar altında kalmış ve dolayısıyla kamulaştırmaya konu olmuştur.” (Çağlar, 2002, s. 61).

Aslantaş Baraj Gölü altında kalan köyleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Andırın'a bağlı Üzücek ve Düziçi'ne bağlı Çerçioğlu köyleri tamamen; Andırın'ın Kıyıkçı, Gökahmetli, Köleli, Dırdıbtılı (Erenler) köyleri ile Kadirli'nin Karatepe ve Düziçi'nin Pirsultanlı köylerinin yerleşim yerlerinin ve tarlalarının bir kısmı Aslantaş Barajı altında kalmıştır (Çağlar, 2002, s. 50, 51).

Aslantaş Barajı sebebiyle maddi kayba uğrayan halka, devlet; DSİ aracılığı ile iki seçenek sunmuştur: Birincisi hak ettikleri kamulaştırma bedellerini alarak başlarının çaresine bakmak, diğeri ise devlet tarafından yeniden yerleştirilmektir.

Sahada, köylerinden ayrılmayan; saha dışında da köylerinden ayrılmak durumunda kalan vatandaşlarla yaptığımız görüşmelerde maddi kayıplarının karşılanıp karşılanmadığı ile ilgili sorumuza,

tamamına yakınından olumsuz yanıt alınmıştır. Ödenen istimplâk bedellerinin hem değerinde ödenmediği hem de geç ödendiği belirtilmiştir. Niçin hak aramadıklarıyla ilgili sorulara ise verilen ortak cevapta; hem devleti kutsal görerek şikâyet etmek gibi bir düşünceye sahip olmadıklarını hem de hak aramak için hangi merciye, nasıl başvurulacağını bilmediklerini, kendilerine yol gösteren olmadığını belirtmişlerdir (K.3, K.4).

Barajdan etkilenen köylülerden bazıları su tutulmadan önce, bazıları da su tutulduktan sonra ya köylerinin yüksek kesimlerine ya da Kadirli, Düziçi, Osmaniye, Andırın, Kahramanmaraş, Adana gibi yakın şehirlere yerleşmişlerdir. Bunda asıl sebebin hem geçimlerini sağlama hem de memleketlerinden çok uzaklaşmama isteği olduğu bilinmektedir. Ulaşımın daha zor olduğu Kahramanmaraş ise yerleşim için çok fazla tercih edilmemiştir.

Andırın'ın Köleli, Kıyıkçı, Gökahmetli köyü ile Kadirli'nin Kızıusufu, Bahadırlı, Durmuşsofulu köyü sakinlerinden bir kısmı, köylerinin baraj suyu gelmeyen üst kısımlarına yeni bir yerleşim yeri oluşturmuş ve burada yaşamlarını sürdürmektedir. Köylerinde kalmayan az bir kesim; Bektaşlı, Tokmaklı (Yeşilova) gibi yakın köylere yerleşmiştir. Kendi imkânlarıyla göç edenler ise Kadirli, Düziçi, Osmaniye ve Adana'ya yerleşmişlerdir. Andırın'ın Göçmenler ve Gum Galası (Kum Kalesi) sakinlerinin tamamı köylerinden göç etmiş, köylerinde yeni bir yerleşim yeri oluşturmamıştır. Göçmenler köyünden göç edenlerin büyük çoğunluğu gönüllü olarak Ceyhan'ın Büyükmangıt köyü ile Adana Sarıçam'a yerleşmiştir. Gum Galası (Kum Kalesi) sakinleri ise Kadirli'ye yerleşmiştir. Düziçi tarafından tamamen su altında kalan Metlioğlu bucağı ile Çerçioğlu köyü sakinleri, Düziçi ve Osmaniye'ye yerleşmişlerdir (K.1, K.2). Göçmenler ve Gökahmetli'den zorunlu yerleşime tabi tutulanlar ise Kahramanmaraş'ın Ferhuş köyüne yerleştirilmiştir (Çağlar, 2002, s. 51).

Baraj, bölgenin iklim özelliklerini de değiştirmiştir. Hava sıcaklığının daha da artmasına bağlı olarak kış aylarında kar yağışı görülmemeye, su birikintileri buz tutmamaya başlamıştır. Barajın yakınındaki köylüler, yaz aylarının eskiye göre daha sıcak ve bunaltıcı olduğunu ifade etmektedir. İklimin değişmesi bitki örtüsünü de etkilemiştir. Bitkiler erken yaprak dökmeye, hastalık kapıp kurumaya başlamıştır (K.12).

Alptekin'in (2011, s. 308) tespitlerine göre, baraj suları oluşmadan önce bu alanlarda yerleşim yerleri vardı. Günün birinde bir yetkili gelerek buraların terk edilmesini istedi. Göçle birlikte altı ahır ve samanlık, üstü ev olan bina gibi maddi kültür değerleri geride

birakıldı. Hiçbir kıymeti yok gibi görünen evler, aslında halk mimarisinin bir kültür değeridir. Evlere asılan koç, keçi, kurt, at, köpek başı ve at nalı gibi nesnelere İslamiyet öncesinden süzülerek gelen bir kültür yatmaktadır.

Barajların yapımı bölgedeki konargöçerleri de etkilemiştir. Çukurova bölgesi konargöçerlerinin kışlak ya da konalga olarak kullandıkları yerlerden ve bu yerlere ulaşmak için kullandıkları göç yollarından bazıları ya da bunların bazı bölümleri baraj altında kalmış ve bu hayat biçimini sürdürenler farklı yer ve yol arayışına girmek zorunda bırakılmıştır (Doğaner, 2013, s. 46, 97, 136, 137). Aslantaş Barajı'yla birlikte, yüzyıllardır kullanılan ve Akyol (Ağ Yol) olarak bilenen ticaret ve göç yolu da sular altında kalmıştır (K.5).

Ersoy, barajdan etkilenen Karatepe köylüsünün sosyo-ekonomik durumundaki değişimi şu cümlelerle açıklamaktadır:

“Karatepe, Osmaniye il merkezine 30 km mesafede olup, doğusunda Düziçi ve Bahçe, batısında Kadirli ilçeleri bulunan; Millî Parkı, Açık Hava Müzesi ve Aslantaş Baraj Gölü ile çevrili şirin bir köydür... Tam olarak yerleşik hayat düzenine geçen Türkmenler, hayvancılığın yanı sıra zamanla tarımla da uğraşmayı öğrenip Anadolu köylüsü olmuşlardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve kalkınma hamlesinin başlamasıyla birlikte bölgeye bir baraj gölü yapılması kararı alınır. Bu durum Karatepe köylüsünün tarım arazisinin, Aslantaş Baraj Gölü altında kalmasına neden olur. Köylü için geride tek geçim kaynağı olarak küçükbaş hayvancılık kalır. Bir müddet sonra bölgede Anadolu Medeniyetleri araştırmaları kapsamında kazılar başlar ve bulunan medeniyet kalıntıları ile tabiat dokusunun bozulmaması gerekçesiyle bölge Millî Park alanı ilan edilir. Böylece Karatepe köylüsü tek geçim kaynağı olan küçükbaş hayvancılığı da yapamaz olur.” (Ersoy, 2003, s. 1, 4).

Andırın'ın Köleli köyünden olan Halil Aslantaş'ın “Aslantaş Barajı Neleri Yuttu?” adlı eserinde konuyla ilgili şu olumsuz ifadelerle yer verildiği görülmektedir:

“Yukarıdan bakıldığında, bir tarafında Akdeniz'e kadar uzanan verimli Çukurova toprakları, diğer tarafında Toros dağlarının eteğindeki yeşil ormanların arasında mavi boncuk gibi görünen Aslantaş Barajı, çekici renklere sahip zehirli yılanlar gibi, binlerce kilometrekarelik alandaki, tüm canlı ve cansızları bir daha dönmeyecek şekilde yutarak doymak bilmez midesine indirdi. Bununla da yetinmedi, binlerce insanın yetişmesine destek olan mazisini, gelecek nesillere aktaracağı ümidini, ataları ile çocuklarının bağını sağlayacak olan tarihini de yuttu. Benim ise kuş sapanımda kullandığım çakıl taşlarımı, misket yaptığım renkli taşlarımı, çirliçiplak içinde yüzdüğüm, susayınca suyunu içtiğim su kaynağımı,

güneşlendiğim kumsalımlı ve çiğneyerek suyunu emdiğim meyan köklerini yuttu.” (Aslantaş, 2015, s. 210).

Düziçili araştırmacı İşlek'in barajın yapılması hakkındaki görüşleri şöyledir:

“Aldığı gencecik kurbanların ahı mı tuttu, kurbanlara yakılan ağıtlardaki dualar mı yerini buldu nedir, baktık ki bir gün Ceyhan, Aslantaş Barajı'nın suları altında kalıvermiş ve kurban aldığı akrabalarımız gibi boğulmuş. Ceyhan'ın barajda boğulmasına da, akrabalarımızın Ceyhan'da boğulmasına üzüldüğümüz kadar üzölmüşük.” (İşlek, 2010, s. 23).

İşlek'e göre barajın yapımı sadece insanları değil; dağı, pınarı, bitkileri, kuşları da olumsuz yönde etkilemiştir:

“Barajla birlikte köydeki bütün büyü bozuldu. Hemen herkes akraba idi. İmkânı olanlar ilçeye göçtü. Düldülcük Dağıımız, Narlık'taki çift oluklu, başına çifte serviler diktiğimiz ve sularında 'Avarlık' (sebzeler) yetiştirdiğimiz pınarımız mahzun oldu. Cinli Mazi, Günyüzü, Karadut, İnceboyun mahzun oldu. Çukurova'nın en güzel pamuklarının yetiştiğı Bucak²'taki tarlalar ise, barajın altında kaldı. Tepeden tepeye söylenen Karacaoğlan, Dadaloğlu, Koroğlu, Elbeylioğlu türküleri sustu. Kekliklerle, Çukurova'nın öz kuşu turaçlar sustu. Davullar da sustu. Köy derin bir sessizliğe büründü.” (İşlek, 2010, s. 29).

Barajda su tutulmaya başlanmasıyla, yerleşim yerleriyle birlikte mezarlıkların da su altında kalacağı gerçeğı, köylüleri çeşitli arayışlara itmiştir. Mezarların taşınması konusunda halk, resmî makamlardan destek görmemiştir. “DSİ, mezarlıkların kamulaştırma bedelini köylülere ödediğini belirtmiştir. Ancak onların mezarlarının taşınması konusunda hiçbir hizmet verilmemiştir.” (Çağlar, 2002, s. 95).

Andırın'a bağı Köleli köyü sakinlerinden imkânı olanlar, suyun altında kalacak mezarlarını köyde yeni oluşturulan ve Küçük Babı (Totunlugöl) denilen yere taşımışlardır. Bunun yanında, bu köyde çok eskiden kalma Ulu Mezar olarak bilinen yerdeki mezarların hiçbirinin sahibi/yakını olmadığı için, Ulu Mezar barajla birlikte tamamen su altında kalmıştır. Köleli köyü sakinlerinden bir kısmı, barajın yapılacağı belli olduğu için, barajın suyu tutulmadan, yakın köylerden Anacık köyündeki Armutlu Mezarlığı'na, Somaklı köyündeki Şehitler Mezarlığı'na yakınlarını defnetmişlerdir. Günümüzde de bu mezarlıklara, Köleli köylülerinden defnedilenler olabilmektedir. Düziçi tarafından ise Metlioğlu bucağı denen yerleşim yeri ve bunların mezarları tamamen su altında kalmıştır. Gum Galası (Kum

² Metlioğlu bucağı, Düziçi tarafındadır ve tamamen baraj gölü altında kalmıştır.

Kalesi) denilen yer de tamamen su altında kalmıştır ve bunların mezarları zaten azdır ve Karatepe'ye taşınmıştır (K.1).

Yine Andırın'a bağlı Gökahmetli, Kıyıkçı köylerindeki mezarlardan bir kısmı Ümmetli köyü mezarlığına, baraj basmadan taşınmıştır. Bu köylerdeki mezarların büyük çoğunluğu su altında kalmıştır. Baraj baskınından sonraki defin işlemleri ise Kıyıkçı ve Gökahmetli'nin yeni oluşturulan yerleşim yerlerindeki yeni mezarlara yapılmaktadır. Göçmenler köyünün yerleşim yeri ve mezarlığı tamamen su altında kalmış ve buradaki mezarlar başka bir yere nakledilememiştir (K.2).

Aslantaş Barajı'nın altında kalan mezarlarla ilgili Köleli ve Gökahmetli; Kadirli'nin Hacıabdılar, Cennetler köyünden vatandaşlarla yaptığımız görüşmelerde, mezarlarını bazı ailelerin kaldırdığı, kaldırmayanların ise çoğunlukta olduğu bilgisine ulaşılmıştır (K.1, K.2, K.3, K.8, K.9, K.10, K.13).

Belki de ilk kez karşılaştıkları mezar taşıma konusunda halk, dinî hükümleri bilmediğinden ve gelenek de oluşmadığından kararsızlık yaşamıştır:

“Yapılan mülakatlarda, ev ve arazileri rezervuar alanında kalan Bulgaristan göçmeni Kıyıkçı Köyü Üzücek Mahallesi sakinlerinin mezarlarını rezervuar alanında bıraktıkları tespit edilmiştir. Sadece 2-3 kişi mezarlarını suyun ulaşmayacağı yere taşımıştır, diğerleri ise, kendileri ile yapılan mülakatlardan anlaşıldığı kadariyle, mezar taşımamanın mı yoksa taşımamanın mı günah olacağı konusunda bilgileri olmadığı ve bu konuda başkasından da bilgi almadıkları için mezarları taşımamanın daha uygun olacağına karar vermişlerdir.” (Çağlar, 2002, s. 95).

Devlet tarafından vatandaşlarına fayda sağlayacağı düşünülerak inşa edilen diğer yapılar gibi Aslantaş Barajı da olumlu düşüncelerle inşa edilmiştir. Çağlar, projeye hedeflenen faydaları şöyle açıklamaktadır:

“Projenin gerçekleşmesi halinde artacak tarımsal üretim yolu ile 12.000 çiftçi ailesine fayda sağlayacağı öngörülmüştür. Projenin 4.000 civarında aile için tarımsal faaliyetlerde bulunmak üzere 14.000 adam/yıl istihdam olanağı yaratacağı öngörülmüştür. Bu bağlamda projenin gelir dağılımının iyileştirilmesini sağlamaya çalışmakla birlikte, 1.000 civarında ailenin yerlerinden edilmesine neden olacağı da belirtilmiştir.” (Çağlar, 2002, s. 49).

Aslantaş Barajı'nın az da olsa olumlu etkileri olmuştur. Baraj bölgedeki turizm faaliyetlerini canlandırmıştır. Baraj kıyısına piknik alanları, kayıkhaneye yapılmış ve baraj gölü çeşitli su sporlarına mekân oluşturmuştur. Ayrıca, T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığına bağlı, 310

dönümlük bir alana konaklama imkânları da olan Aslantaş Gençlik Kampı inşa edilmiştir. Kamp, Türkiye'nin farklı yerlerinden katılan genç gruplara yılın her günü dönüşümlü bir şekilde hizmet vermektedir. Karatepe köyünden birçok vatandaş, baraj inşasında ve baraj tamamlandıktan sonra Aslantaş Barajı'nda görev alıp emekli olmuşlardır. Böylece hem geçimlerini sağlamışlar hem de sosyal güvenceye kavuşmuşlardır (K.13).

Aslantaş Baraj gölünde balıkçılık da yapılmaktadır. Aslantaş Barajı'nda avlanan balıkları haftanın birkaç günü Osmaniye'ye bağlı Hacı Dağı Fenk Yaylası'nda pazarlayan balıkçılar vardır (Koca, 2017, s. 61).

1973 yılında yapımına başlanan Aslantaş Barajı, film çekimlerinde mekân olarak kullanılmıştır. 1977 yılı yapımı olan "Selvi Boylum Al Yazmalım" filminin Osmaniye'deki çekimleri için filmin yapımcısı olan Abdurrahman Keskiner, Aslantaş Barajı'nda 80 kişilik yer ayırttığını ve aşağı yukarı kırk gün burada çalıştıklarını (Evren, 2012, s. 114) ifade etmiştir.

2. ASLANTAŞ BARAJI'NIN HALK ŞİİRİNDE KONU EDİLMESİ

Halk şiiri; içinde halka ait olan unsurları barındıran, halk dilinin kullanıldığı şiirlerdir. Aslantaş Barajı özellikle olumsuz etkileri ile halk şiirine yansımıştır. Aslantaş Barajı yapıldıktan sonra insanların sosyo-ekonomik durumlarında yaşanan değişimi halk şiirinde görmek mümkündür. Hacı Musa Tuncer'in Köleli Göl Altında 1 ve Köleli Göl Altında 2 adlı şiirlerinde, Hacı Mehmet Dereli'nin Aslantaş Barajı³ şiirinde ve İ. Muzaffer Çağlayan'ın Aslantaş Barajı (Çağlayan vd. 2000, s. 221) şiirinde baştan sona Aslantaş Barajı konusu işlenmiştir. Baraj gölü altında kalan köylere duyulan özlem de şiirlerde işlenmiştir. Abdullah Arslantaş'ın Andırın⁴ şiirinde bu türden bir özlem dile getirilmiştir.

Bunun yanı sıra bölgeyle ilgili halk şiirlerinde Aslantaş Barajı konusuna değinilmiştir. Makalemizde söz konusu şiirlerin tamamını

³ Şiir, Dırdıbtılı (Erenler) köyünden Hacı Mehmet Dereli'ye aittir. Ahmet Özdemir, bu şiiri Mehmet Erkoçak'a vermiştir. Mehmet Erkoçak da, şair Hacı Musa Tuncer'e (K.8) köyüyle ilgili olduğu için vermiştir. Saha çalışmamızda bu şiir, Hacı Musa Tuncer'den alınmıştır.

⁴ Andırın ilçesinin Köleli köyünden olan, Gondal Paşa lakabı ile bilinen Abdullah Arslantaş (K.1), kendi tabiriyle baraj kaçkınlarından. Çeşitli dörtlüklerini örnek olarak aldığımız şiirde hasret çekilen her şey, Aslantaş Barajı kaynaklıdır.

vermek yerine, yine barajla ilgili çeşitli yönlerde değinilen dörtlüklere örnek olarak yer verilmiştir.

1983 yılında Aslantaş Barajı'nın yapımı tamamlanmıştır. Barajın yapımı "kara kader" olarak nitelendirilmiştir:

"Tuncer uzak gitme, beri gel beri,
Seksen üçte aldın acı haberi,
Mevlâ'm layık görmüş kara kaderi,
Alnımda yazımdır nar'ın Andırın." (Hacı Musa Tuncer, Andırın).

Baraj yapımından doğrudan etkilenmeyen kişilerin ilgisizliğine dikkat çekilmiştir:

"Yıl seksen üç baraj bastı yurdumu,
Göçen köyler hiç zihnini yordu mu?
Komşu muhit merak edip sordu mu?
Çoşkun selden kaçmayalı çok oldu." (Hacı Musa Tuncer, Çok Oldu).

Tarlaları su altında kalıp göçmek zorunda kalan ve aileleri dağılan köylüler mutsuzdur. Bunları yaşamayıp sadece barajın faydalarını görenler ise durumdan hoşnuttur:

"Köyler zorla göçtü, göl oldu ova,
Dertler yumak yumak, dağıldı yuva,
Bu iş sana yarar, gül Çukurova,
Var mıdır bu işte kâr'ın Andırın?" (Hacı Musa Tuncer, Andırın).

Aşağıdaki dörtlükte barajın tamamlandığı tarih daha ayrıntılı verilmiş ve barajın tamamlanmasıyla insanların acı çekmeye başladığı anlatılmıştır:

"Seksen üç Kasım'ı belli bir gündür
Tamam oldu baraj, kapıyı indir.
Kasım'ın dokuzu, bu işler sonudur.
Gözyaşları akışmaya başladı." (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş Barajı).

Barajın yapımına karar verenler eleştirilmiştir:

"Baraj yapan beyler işlemiş haltı,
Verimli topraklar puturak, yıldı,
Biçmetaş'tan öte çamların altı,
Serilidir şimdi pür köyümüzde." (Hacı Musa Tuncer, Anadolu'da Bir Köy).

Kıyıkçı Köyü (Aslantaş Barajı'nın Ağdı 2'nin hikâyesinde Andırın'ın Kıyıkçı köyünün tarlaları barajla birlikte su altında kalır. Biri Kıyıkçı'dan olan iki yaşlı adam herkes gibi tarla parasını almak için 6. Bölge Su İşleri Müdürlüğüne gider. Birkaç kez gitseler de bir şey alamadan geri dönerler. En sonunda canı yanan adam; 1946'da Arslantaş Barajı'nın olduğu yere gelen, Karatepe adıyla da bilinen

yerde kazı çalışması başlatarak “Geç Hitit” dönemine ait eserlerin ortaya çıkarılmasını ve daha sonra bölgede 7000 dönüm arazinin milli park yapılmasına aracı olarak Karatepe’de açık hava müzesinin kurulmasını sağlayan Halet Çambel’e yönelik olduğu düşünülen bir ağıt söyler (Temiz, 2005, s. 693). Ağıdın ilk dördlüğü şöyledir:

“Barac barac derken geldi başıma,
Zeher gatdı ekme’eme aşıma,
Küfür etme yakışmıyor yaşıma,
İlehe gözlerin kör ola Halet” (Temiz, 2005, s. 693).

Andırın’ın ileri gelenlerinin baraj yapımına engel olmadığını vurgulayan şair bu durumdan yakınmaktadır:

“İleri gelenler olmadı engel,
Pekmezini kime satacak Döngel⁵?
Tuşa gelmez idin attılar çengel,
Belin kırık şimdi sarın Andırın...” (Hacı Musa Tuncer, Andırın).

Barajın yapılması, insanlara kurulan bir tuzak olarak görülmüştür:

“Kuzeydoğun Göksun, Maraş çok uzak,
Kadirli’ye göçtü yarın Andırın,
Aslantaş Barajı yapıldı tuzak,
Kalmadı ekecek yerin Andırın.” (Hacı Musa Tuncer, Andırın).

“Aslantaş Barajı tuzak mı bilmem,
Bu dert yer bitirir, bir zaman gülmem,
Gayri bir hayaldir kendime gelmem,
Yere göğe sığmaz, zâr’ın Andırın.” (Hacı Musa Tuncer, Andırın).

Karatepe’ye yapılan baraj, azgın Ceyhan Nehri’nin önünü çevirmiştir. Ket vurulan azgın su, ovaları doldura doldura gerisin geriye gelmektedir. Bundan etkilenen yerleşim yerleri üzgün, su altında kalan yerler ise bozgundur. Baraj altında kalma, “mezara girmek” olarak nitelendirilmiştir:

“Karatepe suyu çevirdi azgın,
Tokmaklı, Anacık, Üzücek üzgün,
Köleli köyüne uğradı bozgun,
Mezardan kalkamaz yarın Andırın.” (Hacı Musa Tuncer, Andırın).

Andırın’a bağlı Köleli köyünün karşı yamacı Düziçi’ne bağlı Metlioğlu bucağıdır. Metlioğlu ve Köleli birbiriyle akrabadır. Barajın tutulmasıyla Köleli ve Metlioğlu sular altında kalacaktır. Köleli

⁵ Döngel; Kahramanmaraş merkeze bağlı bir köydür. Bu köyün çerçileri meşhurdur. Bu çerçiler, Andırın’ın Ceyhan Nehri boyundaki köylere ürün satarak geçimlerini sağlamaktadır. Barajla birlikte Döngelliler de geçim kaynaklarını kaybetmişlerdir.

köyünden olan Mahmut Arık (Danacı Mahmut), hem Birinci Dünya Savaşı'na hem de Kurtuluş Savaşı'na katılmış bir kahramandır. Danacı Mahmut'un Osmaniyeli Rahime Hatun'u Fransız kurşunlarından kurtardığını, köylüleri onun anlatılarından bilmektedir. Vatan için savaşmış bir kişi olan Danacı Mahmut'un mezarı da suyun tutulmasıyla baraj gölü altında kalacaktır. Bu durum, köylüleri için ayrı bir hüznün sebebidir. Su gelmeye başlayınca Danacı Mahmut'un mezarı, akrabaları ve köylüleri tarafından yakın köylerden Anacık'ın Armutlu Mezarlığı'na taşınır (K.9).

“Metlioğlu bizim köyün yamacı,
Bu barajın nedir bilmem amacı,
Rüyamdan çıkmıyor Mahmut Danacı,
Çağırır imdada varın Andırın.” (Hacı Musa Tuncer, Andırın).

Baraj yapılmadan önce halkın çiftçilik yaptığı anlatılmaktadır. Barajla birlikte ırmağın göle dönüşmesi de son iki dizede anlatılmakta, baraj gölü deniz olarak adlandırılmaktadır:

“Elde ellik orak, ekin biçerdik,
Ceyhan suyun zembem diye içerdik,
Bazen yüzer bazen çemrer geçerdik,
Şimdi deniz oldu derin Andırın.” (Hacı Musa Tuncer, Andırın).

“Irmak iken göle dönmek” sözü, yaşanan değişimi çok güzel özetlemektedir:

“Andırın'da Köleli'dir köyümüz,
Irmak iken göle döndü suyumuz,
Vade yokken kazılırsa kuyumuz,
Dostlar dua etsin salıma gardaş.” (Hacı Musa Tuncer, Gardaşa Mektup 2).

Sariye Gök (K.6), 1983'te baraj tutulurken söylediği aşağıdaki dörtlükte, yıllardır ekip biçtikleri tarlaların sular altında kalmasından duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir:

“Ötmez oldu eski öten düdüğüm,
Anam babam ekmeğini yediğim,
Ekip biçip tarlasını sürdüğüm,
Dönüm dönüm su altında kalıyo.”

Barajla birlikte tarla ve bahçeler su altında kalmıştır:

“Atamız yatağı Köleli vardı.
Barajın altına sızarken gördüm,
Tarlası, bahçesi, Ceyhan'ı vardı,
Şimdi harmanları bozarken gördüm.” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl Altında 1).

Barajdan sonra köyünü terk edenlerin nerede ölecekleri, mezar yerlerinin neresi olacağı belli değildir. Verimli tarlaları göl altında kalacak ve geçimleri bitecektir:

Alnımıza haktan böyle yazılı,
Bilmem mezarımız nerde gazılı.
Etirafi selvi, kavak dizili
Altın kesen tarlaların göl oldu⁶ (K.11).

İnsanların evleriyle birlikte, hayvanları için yaptıkları yerler de su altında kalmıştır. Hayvanları böylece, sahiplerine yük olmuştur. Bir zamanlar yaşadıkları yerler, deniz canlılarının yuvaları olmuştur:

"Felek vurdu yıktı benim tüneğim,
Başıma yük oldu danam, ineğim
Ak sıvıklı kiremitli konağım,
Balıklara, tusalara yem oldu" (K.11).

İnsanlar, yurtlarını terk ederken evlerinin işe yarayabilecek kapı, pencere, demir, çinko gibi kısımlarını söküp götürmüşlerdir:

"Bomboş Kayaönü solmuş gülleri,
Köleli'den esmez olmuş yelleri,
Viran olup yıkılınca evleri,
Bağlanmış yolların kalmış Köleli." (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl
Altında 2).

"Masmavi sulara gömülmüş ovan,
Yıkılmış evimiz galmamış yuvan,
Gücün varsa gardaş dayan ha dayan,
Şimdi gırlıdı mı belin Andırın?" (Abdullah Arslantaş, Andırın).

Adil Gök (K.3), aşağıdaki dörtlüğü 1983'te baraj tutulurken söylemiş, üzüntüsünden gerisini getirememiş ve hüngür hüngür ağlamıştır. Dörtlüğün üçüncü dizesinde evlerin çatılarında kullanılan çinkonun ovada parladığı dile getirilmiştir:

Harpıl harpıl mor üçgülü yiyerek
Hoşur hoşur süt verirdi inekler.
Parıl parıl ovalarda parlarken
Takır takır sökülüyor konaklar.

⁶ Mehmet Keskin (K.11), kaynaklık ettiği üç dörtlükten oluşan şiiri nasıl öğrendiğini şöyle anlatmaktadır: "1981 yılında Haruniye tarafından Andırın tarafına kayıkla geçtik. Beşbucak köyüne gidecektik. Köleli'den öte yayan gidiyoruz. Kızılıkaya denen yere vardığımızda bir çoban gördük. Yolun kenarına oturmuş, eli kulağa atmış, bunu söylüyordu. Yanına oturduk. Ben de teyp gibi hafızama kaydettim, unutmadım."

Özel mülklerle birlikte cami, okul gibi kamu binaları da sökülüştür:

“Gökahmetli köyü göçtü ormana
Karşı gelinmiyor yüce fermana
Gayret edin, siz de gelin dermana
Cami, okul sökülmeğe başladı.” (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş Barajı).

Kur'an kursunun su ile dolması dile getirilmiştir:

“Baraj oldu Andırın'ın ovası
Kur'an Kursu'muz da balık yuvası
Çölde gezer zenginlerin devesi
Şıpa merkep yatışmaya başladı.” (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş Barajı).

Gökahmetli köyünün camisi baraj altında kalmıştır ve suyun üzerinde minarenin yarısı görülebilmektedir. Minarenin bu kısmı da yıldırım düşmesi sonucu yıkılmıştır:

“Köleli, Metl'oğlu, Erenler üzgün,
Üzücek, Göçmenler, Tahtalı bozgun,
Gökahmetli kayıp, göl olmuş azgın,
Camisiz minare uzarken gördüm.” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl Altında 1).

Sadece insanın mekâna özlemi değil, mekânın da insana özlemi sanatlı bir şekilde dile getirilmiştir. Ölen kişinin yasını baraj altında kalan konağı tutmaktadır. Baraj altında kalanların beli kırılmıştır; çaresizdir ve muhtaç durumdadır. Köleli köyünden saygın bir kişi olan Muhtar Ahmet'e ait konak da sular altında kalmıştır:

“Barajda yas tuttu ünlü konağın,
Kurulmuş kenara abdest yunağın,
Civiltısız kalmış bahçenle bağın,
Dillerde ağıtlar, kırık bel artık.” (Hacı Musa Tuncer, Kurtbeyoğlu – Demircioğlu).

İnsanlar üzüntü içerisinde ağlamaktadır:

“Masmavi göl olmuş köyler, ovalar,
Ağlıyor insanlar gözün ovalar,
Azgın dalga, bizi yurttan kovalar,
Üstünde kayıklar yüzerken gördüm.” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl Altında 1).

İnsanların hayalleri, geleceğe dönük planları yok olmuştur:

“Kayıp olmuş Metl’oğlu’nun bucağı,
Göç etmişler, tütmez olmuş ocağı,
Ceyhan, Sabun⁷ ile dolmuş kucağı,
Sular, hayalleri çalmış Köleli.” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl
Altında 2).

Baraj gölünün kapladığı alan ayrıntılı olarak anlatılmıştır:

“Silelenmiş Üzücek’in yazısı,
Zâten gitmiş Andırın’ın yarısı,
Tokmaklı’ya ulaşmasın darısı,
Ora uğrak yeri salmış Köleli.” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl Altında
2).

Baraj gölü, Andırın’ın ova kesimini âdetâ yutmuştur:

“Armutlu mezarlığı uludur ulu,
Andırın’ı yuttu barajın suyu,
Misafiri sever Köleli köyü,
Bir gece misafir olun turnalar.” (Abdullah Arslantaş, Turnalar).

Barajla birlikte tabiatın kokusu da güzelliğini kaybetmiştir:

“Kara Paşa, Çaylı çekti göçünü
Allah bağışlasın olan suçunu
Mundar üleş aldı gölün içini
Balçık, çamur kokuşmaya başladı” (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş
Barajı).

Göçmek zorunda kalan insanların toplumsal statüleri değişmiş ya
da yok olmuştur:

“Nere gitti bu köylerin beyleri?
Traktörle sürülürdü yerleri,
Üzdü amma Hacı Musa Tuncer’i,
Bakıp beti benzi solmuş Köleli” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl
Altında 2).

Barajın insanların ekonomik durumuna etkisi konu edilmiştir.
Köylülerin aldığı istislaık bedelleri çabucak bitmiştir:

“Ilca’yla Aslantaş’ın arası,
Azdı gayrı bu köylerin yarası,
Tükenince istislaığın parası,
Anladım bir kötü ‘hâl’miş Köleli.” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl
Altında 2).

⁷ Sabun: Düziçi tarafından gelip Ceyhan Nehri’ne karışan akarsuyun adı.

Barajın yapılması, ulaşım biçimi ve araçlarını da etkilemiştir. Ceyhan Irmağı üzerinde Andırın'ın ova kısmındaki köyleri ile Düziçi-Osmaniye arasındaki ulaşım, Aslantaş Barajı'ndan önce gemi adı verilen taşıt ile sağlanmaktaydı. Aslantaş Barajı'nın yapımı ile gemicilik bitmiş ve Geminin Ağzı denen yer de sular altında kalmıştır:

“İsim şöyle idi; ‘Geminin Ağzı’
Mevkisi Üzücek, uğrardım bazı,
Orda yaşam başka, alırdım hazi,
Yazıyı yabancı kazıp geçtiler.” (Hacı Musa Tuncer, Umut Gemisi).

Gemi, köyleri baraj altında kalan son yolcusunu da ırmağın karşısına geçirdikten sonra yıllardır yerine getirdiği görevini tamamlamıştır:

“Bu gemi son göçe kürek salladı,
Kalana, gidene selâm yolladı,
Yâreni yâr bildi, dostu kolladı,
Barajla düzeni bozup geçtiler.” (Hacı Musa Tuncer, Umut Gemisi).

Artık gemi batmış, anılarda kalmıştır:

“Elma erik bahçeleri söküldü,
Talan oldu yaprakları döküldü,
Gemi battı tahtaları бүküldü,
Tecirli⁸ ye⁸ geçmeyeli çok oldu.” (Hacı Musa Tuncer, Çok Oldu).

Ulaşım güzergâhı da barajla birlikte değişmiştir:

“Hazıranda ekinleri biçerdik,
Yaz gelince yaylasına göçerdik,
Kar yiyerek soğuk suyun içerdik,
Tarihe garıştı yolun Andırın.” (Abdullah Arslantaş, Andırın).

Halk şiirinde, haberci bir kuş özelliğiyle yer verilen turlalara insanların kullandığı güzergâh takip ettirilir. Turlalar artık baraj altında kalan Köleli'yi ancak sorarak bulabilecektir:

“Osmaniye üstü Harnı'ya varın,
Boyalı'ya varınca Köleli'yi sorun,
Barajın gölünde bir mola verin,
Gondal Memmet⁹ evde mi, sorun turlalar.” (Abdullah Arslantaş, Turlalar).

Bunun yanında turlaların uğrayacağı yerlerden birisi de baraj gölü olmuştur:

⁸ Eskiden Andırınlılar, Düziçi'ne bir aşiret ismi olan Tecirli derlerdi.

⁹ Şairin amcası olan Gondal Memmet, evi baraj altında kaldığından köyün yeni kurulan yerleşim yerine bir ev yaptırmış ve köyde yaşamaya devam etmiştir.

“Yorulmayın Karatepe yolunda,
Fazla eğleşmeyin baraj gölünde,
Sizi bekleyen var Maraş elinde,
Hasretle gözyaşı saçın turnalar” (Âşık Feymânî, Turnalar), (Âşık Feymânî, 2015, s. 161).

Yakınlarına ait mezarların su altında kalması insanları oldukça üzmüştür:

“Gökahmetli'yi koymam sıradan,
Dursun Ağa göçtü, gitti buradan,
Sabır versin yeri göğü yaradan,
Göl altında kaldı ölüm Andırın.” (Abdullah Arslantaş, Andırın).

Baraj altında kalan Köleli köyü mezarlığının yeri değişerek yeni mezarlık yeri, Küçük Babı adı verilen mevki olmuştur:

“Köyler nasıl almış intizarını?
Deryaya gark oldu çekti zârını,
Duâ ettiğimiz tüm mezarını,
Tâ Küçük Babı'ya kazarken gördüm.” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl Altında 1).

Gurbete ölenlerin cenazelerini memleketine defnetmek bir gelenektir. Köyler baraj altında kalınca bu mümkün olamamıştır:

“Sılaya umuttu, gurbete köprü,
Üstünden geçene öğretti sabrı,
Çoğunun yâd ele kazıldı kabri,
Geride kalanı üzüp geçtiler.” (Hacı Musa Tuncer, Umud Gemisi).

Aşağıdaki dörtlükte geçen Armutlu, baraj basmayan köylerden Anacık'ın mezarlığıdır. Şairin birçok köylüsü, baraj nedeniyle buraya defnedilmiştir. Şairin annesi ise Osmaniye'nin mezarlığı olan ve yörede Alhanlı adıyla bilinen asri mezarlığa defnedilmiştir. Kendi köyüne defnedilememesi yakınlarını oldukça üzmüştür:

“Babı'da yatana yazarım hece,
Armutlu'ya duam varır her gece,
Alhanlı'da anam, gidiyor güce,
Dağıldı geçmişim sorun Andırın.” (Hacı Musa Tuncer, Andırın).

Mezarlıkları baraj altında kalan köylüler, ölen yakınlarını farklı mezarlıklara defnetmek zorunda kalmıştır. Mezar yerlerinin de insanlar gibi çeşitli yerlere dağılması üzücü bir durum olarak şiirde yer almıştır:

“Yeter Garip Paşa'm bu kadar yeter,
Söyledikçe derde derdimi katar,
Her köylüm bir yerde mezarda yatar,
Hepsinin hatrını sorun turnalar.” (Abdullah Arslantaş, Turnalar).

Baraj altında kalacak mezarlardan bazıları sökülerek taşınmıştır:

“Sökdük mezarı da kazdık kabiri
Hocalar da okur devir kebir
Ebu Bekir Sıddık, İslam'ın piri
Münafıklar çekişmeye başladı.” (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş Barajı).

Barajla birlikte bazı köylerin ismi haritadan bile silinmiştir:

“Doğrusu kalmamış köylerin tadı,
Haritadan bile silinmiş adı,
İşte böyle oldu buranın yâdı,
Tuncer'i destanlar yazarken gördüm.” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl Altında 1).

Köyü baraj altında kalanların “Nerelisin?” sorusuna verebilecekleri cevap, “Ceyhan Nehri'nin yatağı” olmuştur artık:

“Bana 'nerelisin' diyen gardaşım,
Ben Ceyhan Nehri'nin yatağındamım.
Yurdum viran oldu belalı başım,
Şimdi baykuşların öteğindenim.” (Hacı Musa Tuncer, Açık Adresim).

Barajın yapılması bölgedeki insanlar dışında diğer canlı türlerini de etkilemiştir. Turaç, cüklül, cücük gibi kuşlara artık eskisi kadar rastlanmadığı anlatılmıştır:

“Göl oldu arazi giremez araç,
Ücelerde kaldı bir avuç kıraç,
Kepirin kıyında ötmüyor turaç,
Cüklül, cücük uçmayalı çok oldu.” (Hacı Musa Tuncer, Çok Oldu).

Çukurova ile özdeşleşen turaç kuşu, başına gelecek olumsuz durumları hissetmiş gibi ötmektedir. Artık kendisinin büyüyüp uçabileceği bir mekân kalmamıştır:

“Yeşil yurdumuz da hep oldu gölek
Hidayet sendedir yaradan felek
Baskında yurdumuz, biz nerde galak?
Yavru turaç ötülmeye başladı.” (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş Barajı).

Bu kuşların yerini, gölde yaşayabilen martı, ördek ve kaz türünden kuşlar almıştır:

“Kul Mehmet'im der de bitti mi sözün?
Bozuktur teller de ötmüyor sazın
Dört mevsimde belli baharın, yazın
Martı, ördek yüzüşmeye başladı.” (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş Barajı).

“Uçuşur barajda sıralı kazlar
Seyrana çıkmış da gelinler, kızlar
Gamlı gönüllerde yaşlıdır gözler
Damla damla akışmaya başladı.” (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş Barajı).

Barajın yapılması göçe sebep olmuş, göç de gurbet duygusunu doğurmuştur. Yön artık gurbete dönmüştür:

“Baraj ile tüm emekler dağıldı,
Yaşayan has sevda gölde boğuldu,
Yön gurbete döndü, dertler yığıldı,
Gerçek hayal oldu, gezip geçtiler,” (Hacı Musa Tuncer, Umud Gemisi).

Göçle birlikte sülaleler, geniş aileler dağılmış; farklı yerleşim yerlerine göçmek zorunda kalmıştır:

“Baraj belasından göç etti köyüm,
Çaresiz gurbete dağıldı soyum.
Dadaloğlu emmim, Avşardır boyum,
Namerde baş eğmez otağınanım.” (Hacı Musa Tuncer, Açık Adresim).

Göçmek zorunda kalan insanların nereye yerleşebilecekleri de büyük bir sorundur. Kıyıkçı Köyü (Aslantaş Barajı)'nın Ağdı 1'de bu konunun işlendiği görülmektedir. Andırın'ın Kıyıkçı köyü, Arslantaş Barajı'nın su tutmaya başlamasıyla su altında kalmaya başlar. Bir gün evinde hanımıyla oturan Aşık Süleyman Ateş, evine dalgalar vurmaya başlayınca bir ağıt söyler. Ağıtta, hanımına kendi köylerine göçme fikrini açar. Hanımı ise kardeşlerinin de çok iyi durumda olmadığını, köyünde bol ve çeşitli tarım ürünü elde edilemediğini, işlerinin daha da zorlaşacağı için yaşadığı köyü terk etmek istemediğini dile getirir (Temiz, 2005, s. 691, 692). Ağıt şu dizelerle başlar:

“Allah'ım ya Rabbim nasıl olurum?
Tarlama baraj basıyor nerde galırım?
On çocuğunan acımdan ölürüm,
Avrat senin vatana göçelim, buradan kaçalım.” (Temiz, 2005, s. 691).

Aşağıda verilen dörtlükte geçen Yazlak Damı; hayvanların otlatıldığı, Köleli köyünün baraj altında kalmayan yüksek kesimidir. Barajın yapılmasından sonra köyden göçmeyen birkaç hane, yeni yerleşim yeri olarak burayı seçmiştir:

“Birer birer dağılımlar her yana,
Düşünürsen acı gelir insana,
İnek güttüğümüz Yazlak Damı'na,
Şirin bir Köleli düzerken gördüm.” (Hacı Musa Tuncer, Köleli Göl Altında 1).

Nereye göçüleceği kişilerin ekonomik durumuna göre değişiklik göstermiştir:

“Uruşan Göçmen’de karşı karşıya
Fakir olan göçemiyor çarşıya.
Muhtaç olduk acı suvan, turşuya
Yandı yürek, tutuşmaya başladı.” (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş Barajı).

Baraj altında kalacak yerlerin, evlerin listesi belli olmuştur. Jandarma zaman zaman gelip köylülere baraj altında kalmamaları, evlerini taşımaları hususunda uyarılar yapmaktadır. Andırın’da geçim kaynağı bulma umutları kalmayan köylüler, en yakın yer olarak Kadirli’yi kendilerine yerleşim yeri olarak belirlemişlerdir:

“Andırın’dan kısmetimiz kesildi.
Göç listesi geldi, hemen asıldı.
Göçün diye, bir bir köyler basıldı,
Kadirli’ye doğru, bize yol oldu” (K.11).

Göç, birtakım insani değerlerin de kaybolmasına yol açmıştır:

“Artık çok azaldı hal hatır soran,
Geçmişe biz gibi yok kafa yoran,
Heybetiyle her dem ardında duran,
Şol Dülbul Dağı’nın eteğindenim.” (Hacı Musa Tuncer, Açık Adresim).

İnsanlar arasındaki dostluğun yerini küslükler almıştır:

“Ekerdik pamuğu, dikerdik fıstık
Kime ne demeli, kadere küstük
Bırak komşuyu da akraba, dostuk
Geç kalmadan küşümeye başladı.” (Hacı Mehmet Dereli, Aslantaş Barajı).

Göç ve hasretlik duygusu insanların canını oldukça sıkıştır:

“Barajla yitirdim bütün anımı
Yaban ele göçtüm sıktım canımı
Hasretlik morarttı her bir yanımı
Feleğin vurduğu köteğindenim.” (Hacı Musa Tuncer, Açık Adresim).

Göç etmek zorunda kalan kişilerde çeşitli psikolojik rahatsızlıklar ortaya çıkmıştır:

“Kış günü çoşardın, sellerin nerde,
Baykuşlar mı konu şo bizim yurda?
Bütün köylülerim tutuldu derde,
Çok perişan oldu hâlin Andırın.” (Abdullah Arslantaş, Andırın).

Baraj, köylülere göre beladır ve hastalıkların da başlıca sebebidir. Hastalıklara doktorlar, ilaçlar da çare olamamaktadır:

“Akdeniz’e varır suyuyun ucu,
Aslantaş’ta giydin belalı tacı,
Doktor verdi fayda vermez ilacı,
Tükendi tákâdım, hâlim Andırın.” (Abdullah Arslantaş, Andırın).

Göçmek zorunda kalanlar, yeni yerleştikleri yerde yalnızlık çekmiştir:

“Gıvrım gıvrım dağdan aşan yolları,
Mart, nisan ayında çoşan selleri,
Baraj bastı çok perişan hâlları,
Garip kaldım şu ellerin içinde.” (Abdullah Arslantaş, İçinde).

Barajın topluma etkisinin yanı sıra bireye etkisi üzerinde de durulmuştur. Şiirde anlatılan Alaman Haşim’in hayatı baraj yapıldıktan sonra oldukça değişmiştir:

“Baraj bastı Düziçi’ne yerleşti,
Tüccarlık eyledi, hayat zorlaştı,
Hatır gönül menfaatte birleşti,
Dururdu sözünde Alaman Haşim.” (Hacı Musa Tuncer, Alaman Haşim).

Baraj gölünde balık tutmak için kayıklar, sandallar gezmektedir. Bu unsurlar zamanın geçtiğini, devrin döndüğünü de göstermektedir:

“Barajda ring atar kayıkla sandal,
Kökümüz ayındır Hasanca, Gondal,
Andırın’a Reis seçildi Hindal¹⁰,
Koltuğum kabardı şol köyümüzde.” (Hacı Musa Tuncer, Anadolu’da Bir Köy).

Artık, baraj gölü altında kalan köy arazisinin olduğu yerde balık avlanmaktadır:

“Göç etsek de ordan sanma madara
Çok şükür kimseye olmak mudara,
Aslantaş, İlica yeri kadara,
Tor serip oltayı ger köyümüzde.” (Hacı Musa Tuncer, Anadolu’da Bir Köy).

¹⁰ Baraj gölü altında kalan Köleli köyünden olan Hindal Bozkurt, Andırın’da iki dönem belediye başkanı seçilmiştir. Bu durum, köylüleri için gurur kaynağı olmuştur.

Köylüler baraj yapımının doğurduğu sonuçlara zamanla alışmak, durumu kabullenmek zorunda kalmıştır. Şiirlerde barajın faydalarından da bahsedilmeye başlanmıştır:

“Yaz günü çapaya koşardık atı,
Sıra sıra idi pamuğun hatı,
Niyazi sahile dikiyor katı,
Kumsalda baraja gir köyümüzde.” (Hacı Musa Tuncer, Anadolu'da Bir Köy).

Gurbet elde köylüler, akrabalar bir araya gelmeye başlamıştır:

“Yabancı ellere göçtük yerleştik,
Gene şükür bir yerlerde birleştik,
Köyden konu açtık, sorduk, dertleştik,
Verilmez herkese sır köyümüzde.” (Hacı Musa Tuncer, Anadolu'da Bir Köy).

Yeni yerleşilen yerin ve barajın övgüsü yapılmıştır:

“Karatepe tarih, ayrı bir müze,
Aslantaş Barajı su verir düze,
Her yeri kaledir rastlanır ize,
Şahittir tarihe sır Osmaniye.” (Hacı Musa Tuncer, Yiğit Osmaniye).

Barajın sağladığı faydalar art arda sıralanmıştır:

“Yeşil orman olmuş kıraç yöreler
Cennete çevrilmiş o mesireler
Amansız ırmaklar, deli dereler
Sükûna kavuşmuş, baraj gölünde.” (Âşık Halil Karabulut, Baraj Gölünde), (Karabulut, 1999, s. 188).

“Turist gelir, döviz çeker peşini
Bol ettiler ekmeğini aşını
Fakir fukaranın gözü yaşını
Siler iken gördüm ben bu barajı” (İ. Muzaffer Çağlayan, Aslantaş Barajı), (Çağlayan vd. 2000, s. 221).

Kadirli şehri tanıtılırken Aslantaş Barajı da sayılır:

“İki barajı var Kesik Aslantaş
Her yanı suladı bak yavaş yavaş
Çevresi bağ bahçe seyret arkadaş
Şeftali portakal nar Kadirli'de” (Âşık Feymânî, Kadirli'de), (Âşık Feymânî, 1989, s. 45).

“Baraj yaptık kuru toprak yaşardı
Kıraç dağlar çamlık oldu yeşerdi
Yöre halkı ne yaptıysa başardı
Her yönüyle ticarete kavuştu.” (Âşık Feymânî, Kadirlimiz), (Âşık Feymânî, 1989, s. 89).

Baraja yüksek yerlerden bakıldığında güzel bir görüntüyle karşılaşılmaktadır. Ozan Duranoğlu'nun doğum yeri olan Andırın'ın Beşbucak köyü, Aslantaş Baraj Gölü'nün görülebileceği hâkim bir yerde kurulmuştur. Şiirlerine bu durum şöyle yansımıştır:

“Ceyhan nazlı akınca,
Aslantaş'a çökünce,
Yücelerden bakınca,
Poz gibi şimdi, poz gibi.” (Ozan Duranoğlu, Yaz Gibi Şimdi),
(Doğaner, 2019, s. 146).

“Duranoğlu geldiğinde güzleri,
Bazen ağlar bazı güler gözleri,
Yükseklerden seyrederken düzleri,
Bizim göller ne güzeldi ne güzel...
Aslantaş da ne güzeldi ne güzel...” (Ozan Duranoğlu, Ne Güzel),
(Doğaner, 2019, s. 178).

Baraj, halk şiirinde bir metafor olarak da kullanılmaya başlanmıştır:

“Sabır taşım çatlar oldu,
Yeter evlat kendine gel.
Baraj bendim patlar oldu,
Yeter evlat kendine gel.” (Ozan Duranoğlu, Evlat), (Doğaner, 2019, s. 176).

Aslantaş Barajı Ağıdı (Gökahmetli köyü)¹¹ barajla ilgili halkın düşüncelerini, barajın bölge insanı üzerindeki etkilerini göstermesi açısından önemlidir. Gökahmetli köyünden olup Bektaşlı köyünde ikamet eden, Ballı Hatın olarak bilinen Belkıs Taş (K.7) yaptığımız görüşmede şunları söylemiştir:

“Gökahmetli ünlü, şanlı bir köydü. Olmaydı keşke bu baraj.
Keşke bu barajı az daha yukarı tutsalardı. Oralarda arazi de yoktu.
Berke Barajı'nın yapıldığı yerde arazi yok, köy yok. Zamanında oraya yapsalardı, bu kadar insan perişan olmazdı. Barajdan sonra biz, buraya (Bektaşlı) geldik. Tarla yok, takım yok. Elin ortaklığına gidilmiyor, başağına gidilmiyor. Alışmamışız.

¹¹ Derlediğimiz bu ağıt, “Gökahmetli Köyü (Arslantaş Barajı)nün Ağıdı” adıyla bazı farklılıklarla Temiz'in yüksek lisans tez çalışmasında da yer almaktadır. bkz. (Temiz, 2005, s. 694, 695). Bütünlüğünü bozmamak ve örnek bir metin verebilmek amacıyla ağıdın tamamı verilmiştir.

Baraj tutulmaya başlayınca Hasibe Hatın¹² beni çağırmiş. Oğlu Hacı ile haber yollamış. Ben söyleyeyim de Ballı bellesin, demiş. Vardım yanına önce ben söyledim:

Ballı Hatın:
Söylesene Hasib' abla,
Baraj da geldi eline.
Düşünmene gerek yok ki
Düzülür gelir diline.

Bunun üzerine o, eli kulağa attı, başladı.

Hasibe Hatın:
Çağırın gelsin Ballı'ya,
Ben söyleyem o belliye.
Baraj bizi ayırıyor,
Yaşım da değdi elliye.

Oturdum da ben ağlıyom,
Ağ gonağım bozulurkan,
Gökahmetli harab oldu,
Tarihlere yazılırkan.

Yürü bre ulu cami
Herkes sana güveniyo.
Başında ayı yıldızı
Minaremez cıyanıyo.¹³

Ucdan ala Guran Kursu,
Hocalar veriyor dersi,
Hocam hutbede oturur,
Başında gırmızı fesi.

Okuryazarlığım olsa,
Galem alıp yazıcıyım.
Havas güves duttuğum gonak,
Elleheme bozucuyum.

Oturdum da ben ağlarım,
Ağ konağım bozulurken.
Gökahmetli harap oldu,
Tarihlere yazılırken.

¹² Hasibe Hatın, bilinen halk şairi Hasibe Hatın değildir. Ancak, bu ismi, Belkıs Taş'ın anlatımına göre bizzat Hasibe Hatın'ın kendi vermiştir: "Hasibe, Hasibe Hatın'ın kucağına doğmuştur. Kendi adını da bizim Hasibe'ye verip ağzına da bir kere tükürmüştür. İyi ki de tükürmüş ağzına. Onun kadar güzel şiirler söyledi, onun gibi hatın oldu. Tam adı da Hasibe Gök. Kocasının adı Baddal Gök. Kendi de kocası da rahmatlık oldu."

¹³ cıyanıyo: süzülüyor.

Hocalar da okur Guran,
Yoğumuş arayan soran.
Tarihlere yazılırken,
Gökahmetli oldu viran.

Köylüler şehirli oldu,
Ay(ı)rana hasret galdı.
Ginamasın eller bizi,
Memlekete sular doldu.

Geçmiş olsuna gelmedi,
Darınsı halam gızına.
Baraj kendini de basa,
Ateşler düşe özüne.

Kimlerinden komşu ollum?
Belli olmaz elin huyu.
Geldi odalara doldu,
Olmaz olsun baraj suyu.

Ceyhan, emmimi yutdu,
Aklım da başımdan getdi,
Olmaz olasıca baraj,
Bize edeceeni etdi.

Ballı Hatın:

Hasibe ablam, dediklerini bitirince bu sefer ben attım eli kulağa.

Neçe çıkdım neçe indim,
Barac gelmiyecı sandım,
Ağ gonağım gırmız'evim,
Babam ölük gimı yandım.

İtler içesice barac,
Ayağıma gelir gendi,
Mevlama duva ederim,
İnşallah yıkılır (delinir) bendi.

Babamoğlu Gadir Hoca,
Eviyin de yeri üce,
Olmaz olasıca Barac
Halımız n'olacak nice.

Camının güzel yazısı
Taman babamın eseri,
İki gözüm gan ağlıyor,
Eller vurdukca keseri.

Babam gızı göçmüş Çala,
Ağlıyarak düşdüm yola,
Gınamasın eller bizi,
Memleket gediıyor sele.

Emmimin oğlu Efendi,
Benim de ciyerim yandı,
Gadanı alayım bacı,
Babam yurdu nasıl oldu?

Geçmiş olsuna gelmedi,
Darısı halam gızına
Barac kendini de basa,
Ataşlar düşe özüne.

Gavırımış gavır barac,
Geldi odalara doldu.
Gurban olam babam gızı,
Babam yurdu nasıl oldu?"

SONUÇ

Barajlar arazi sulama, insanların su ihtiyacını karşılama, elektrik elde etme, su taşkınlarını önleme gibi birçok sebeple insanlık yararına yapılmaktadır. Aslantaş Barajı da Türkiye Cumhuriyeti devleti tarafından Çukurova'nın sulama ihtiyacını karşılamak amacıyla Ceyhan Nehri üzerine kurulmuş barajlardan ilkidir.

Barajların yapılması, bir yandan ülke ekonomisine katkı sağlarken diğer yandan özellikle arazileri su altında kalan insanların hayatını olumsuz yönde etkilemiştir. İnsanlar, yüzlerce yıldır yaşadıkları yurtlarından, geçim kaynaklarından mahrum bırakılarak gönüllü veya zorunlu göçe itilmeleri neticesinde yeni bir hayata uyum sorunuyla karşı karşıya bırakılmıştır. Bununla birlikte göç edenler, kendi kültürlerini yeni yerleşim yerlerine taşımışlar, dâhil oldukları yeni kültürden de etkilenmişlerdir.

Aslantaş Barajı'nın irili ufaklı on sekiz yerleşim yerini etkilemesi, bunlardan bazılarının arazilerinin tamamen, bazılarının da kısmen su altında kalması; bundan etkilenen insanların duygularını dışa vurmaya itmiştir. Bu dışa vurumlardan biri de ağıt yakma veya şiir yazma şeklinde kendini göstermektedir. Söz konusu edebî ürünlerde barajın daha çok olumsuz etkileriyle konu edildiği görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında eser sahiplerinin doğrudan olumsuz durumu yaşamaları ya da buna şahit olmaları etkili olmuştur.

Barajdan olumsuz manada etkilenmeyen halk şairleri eserlerinde konuya olumlu yönleriyle değinmişler, barajın sağladığı faydalardan,

oluşturduğu doğal güzellikten bahsetmişlerdir. Halk şiiri örneklerinden yola çıkarak insanların zamanla barajı kabullenmek zorunda kaldığı görülmektedir.

Gerek bölgesel gerekse küresel ölçekteki toplumu ilgilendiren olaylar halk edebiyatı ürünlerine, özellikle de halk şiirine gecikmeden yansımaktadır. Sözlü kültür tarihi çalışmaları açısından halkın olaylara tepkisini, halkta oluşan duygu ve düşünceleri gösteren edebî ürünler büyük önem taşımakta, araştırmacılara önemli veriler sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alptekin, A. B. (2011). Baraj suları altında kalan somut olmayan kültürel miras. *Halk bilimi araştırmaları* içinde 307-315, Ankara: Akçağ.
- Anık, F. (1997). Barajlar ve çevre. *Türkiye Mühendislik Haberleri*, 392, 27-34.
- Aslantaş, H. (2015). *Aslantaş barajı neleri yuttu*. İstanbul: Cinius.
- Âşık Feymânî (1989). *Ahu gözüm*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Âşık Feymânî (2015). *Zamanı geldi* (S. M. Taşkaya, Haz.). Kadırlı Kaymakamlığı.
- Çağlar, A. (2002). Barajların sosyal etkileri: Ceyhan-Aslantaş barajı örneği. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 2, 47-103.
- Çağlayan, A. ve Çağlayan, M. (2000). *Kadırlı'de Çağlayanlar II*. Kadırlı Hizmet Birliği.
- Doğaner, A. (2013). *Çukurova bölgesi konar-göçerlerinde halk kültürü ve halk edebiyatı*. Yayımlanmamış doktora tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Doğaner, A. (2019). *Ozan Duranoğlu (hayatı-sanatı-şiirleri)*. Adana: Karahan.
- Ersoy, R. (2003). Yerelden evrensel maddi kültür unsurları ve kooperatifçilik Osmanlı Karatepe Kızıusuf köy kooperatifi örneği. İstanbul Üniversitesi, Motif Halk Oyunları Eğitim Derneği, Gençlik ve Spor Kulübü, İstanbul, 12-14 Aralık 2003 <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/ruhi_ersoy_kooperatif.pdf f Erişim tarihi: 07.01.2021>.
- Evren, B. (2012). *Apo gardaş Abdurrahman Keskiner*. Adana: Altın Koza.

- İşlek, B. (2010). *Bir cerene av olmak*. İstanbul: Çatı.
- Karabulut, H. (1999). *Şiire adanan ömür*. Kadirli Hizmet Birliği.
- Koca, N. (2017). *Doğal ve sosyo-ekonomik özellikleri açısından Osmaniye yaylaları*. Ankara: Pagem.
- Öner, İ. (2001). Barajların yaşam seyri sürecinde yapılan sosyal çalışmalara, muhtemel afetlere hazırlık açısından bir bakış. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 8 (1-2), 1-34.
- Yeni resimli bilgi ansiklopedisi 7* (1983). İstanbul: Baskan.
- Temiz, M. (2005). *Andırın ağutları*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

SÖZLÜ KAYNAKLAR

- K.1: Abdullah Arslantaş, 1953-Andırın doğumlu, ortaokul mezunu, emekli işçi ile 19.05.2020 tarihinde Osmaniye'de yapılan görüşme.
- K.2: Namık Gök, 1961-Andırın doğumlu, yüksekokul mezunu, emekli sağlık memuru ile 26 Eylül 2020 tarihinde Yeşilova kasabasında yapılan görüşme.
- K.3: Adil Gök, 1940-Andırın doğumlu, ilkokul mezunu, emekli ile 26 Eylül 2020 tarihinde Gökahmetli köyünde yapılan görüşme.
- K.4: Dursun Özdemir (Variyanlı Dursun), 1939-Andırın doğumlu, okuryazar, emekli ile 5 Ekim 2020 tarihinde Erenler köyünde yapılan görüşme.
- K.5: Mustafa Erdem, 1966-Kadirli doğumlu, lise mezunu, fotoğrafçı ile 5 Eylül 2020 tarihinde Düziçi'nde yapılan görüşme.
- K.6: Sariye Gök, 1946-Andırın doğumlu, okuryazar, ev hanımı ile 26 Eylül 2020 tarihinde Gökahmetli köyünde yapılan görüşme.
- K.7: Belkıs Taş, 1945-Andırın doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 26 Eylül 2020 tarihinde Bektaşlı köyünde yapılan görüşme.
- K.8: Hacı Musa Tuncer, 1964-Andırın doğumlu, yüksekokul mezunu, emekli polis memuru ile 25 Eylül 2020 tarihinde Adana'da yapılan görüşme.
- K.9: Ebubekir Aslantaş, 1950-Andırın doğumlu, ilkokul mezunu, emekli ile 29.12.2020 tarihinde yapılan telefon görüşmesi.
- K.10: Seyfullah Türkmenoğlu, 1962-Kadirli doğumlu, yüksekokul mezunu, emekli ile 02.01.2021 tarihinde yapılan telefon görüşmesi.
- K.11: Mehmet Keskin, 1967-Haruniye doğumlu, okuryazar, şoför ile 05.01.2021 tarihinde yapılan telefon görüşmesi.
- K.12: Mahmut Eynallı, 1956-Beşbucak köyü doğumlu, üniversite mezunu emekli öğretmenle 07.01.2021 tarihinde yapılan görüşme.
- K.13: Süleyman Türkmenoğlu, 1967-Kızıyusufly köyü doğumlu, üniversite mezunu öğretmenle 02.01.2021 tarihinde yapılan telefon görüşmesi.

ETİK KURUL ONAYI

Evrak Tarihi ve Sayısı: 04.02.2021-E.4124



T.C.
OSMANGAZİ KORKUT ATA ÜNİVERSİTESİ
Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu

Sayı : E-59754796-050.99-4124
Konu : Karar

Sayın Dr. Öğr. Üyesi Ali DOĞANER
Türk Dil ve Edebiyatı Bölümü Başkanlığı - Öğretim Üyesi

İği : 22.12.2020 tarihli ve 980 sayılı yazıdır.

İği sayılı yazının ekinde yer alan başvuruda istinaden alınan 29.01.2021 tarih ve 2021/2/3 sayılı Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu kararını ekte sunulmaktadır.
Bilgilerinizi rica ederim.

Prof. Dr. Eyyup TEL
Kurul Başkanı

Etk Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Kararı 2021/2/3 (1 sayfa)

Öz bilgi, gizlilik ve emniyet hususlarına ilişkin uyarılar
Bu belge, gizlilik emniyeti gereği hazırlanmıştır. Bilgi Paylaşım Politikası: [https://www.osmangazi.edu.tr/uzen/bilgi-paylasim-politikasi](#)
Bu belge, sadece yetkili kişiler tarafından kullanılmalıdır. İzinsiz olarak yayımlanması, kopyalanması, değiştirilmesi veya başka amaçlarla kullanılması yasaktır. İzinsiz kullanımların sorumluluğu kullanıcıya aittir. İzinsiz kullanımların tespiti halinde yasal yollara başvurulacaktır. İzinsiz kullanımların önlenmesi için gerekli önlemler alınacaktır. İzinsiz kullanımların önlenmesi için gerekli önlemler alınacaktır. İzinsiz kullanımların önlenmesi için gerekli önlemler alınacaktır.

Evrak Tarihi ve Sayısı: 30.01.2021-377

OSMANGAZİ KORKUT ATA ÜNİVERSİTESİ BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİĞİ KURULU TOPLANTI KARARI

Karar Tarihi	Toplantı Sayısı	Karar Sayısı
29.01.2021	2	2021/2/3

Saat: 10:00

Toplantı Yeri: COVID-19 tedbirleri kapsamında, toplantı elektronik ortam üzerinden yapılmıştır.

Osmanlıya Korkut Ata Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu 29.01.2021 tarihinde elektronik ortam üzerinden toplandı ve aşağıdaki karar aldı:

Karar 3. Osmanlıya Korkut Ata Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dil ve Edebiyatı Bölümünde görev yapan Dr. Öğretim Üyesi Ali DOĞANER'in, 22.12.2020 tarih ve E-860 sayılı yazı ekinde yer alan 22.12.2020 tarihli başvuruda konu olan "Çukurova Bölgesindeki Barajların Halk Kültürüne ve Edebiyatına Etkisi" başlıklı araştırmasını yayımlanmasını Osmanlıya Korkut Ata Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yürürlük hükümlerine uygun olduğu kanıtlanarak verilmek üzere aşağıdaki "Etik Kararı Öneri Belgesi" olarak değerlendirilmesini toplantıya katılan üyelerimizin oylarının birliği ile karar verilmiştir.

Sonuç olarak, Ali DOĞANER'in 22.12.2020 tarih ve E-980 sayılı yazı ekinde yer alan 22.12.2020 tarihli başvurusunda belirtilen, "Çukurova Bölgesindeki Barajların Halk Kültürüne ve Edebiyatına Etkisi" başlıklı araştırmasını yayımlanmasını Osmanlıya Korkut Ata Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yürürlük hükümlerine uygun olduğu kanıtlanarak verilmek üzere aşağıdaki "Etik Kararı Öneri Belgesi" olarak değerlendirilmesini toplantıya katılan üyelerimizin oylarının birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Eyyup TEL	Başkan	Kabul
Prof. Dr. Çiğdem ÖZALP	Başkan Yardımcısı	Kabul
Prof. Dr. Çiğdem ALİTINTAŞ	Üye	Kabul
Prof. Dr. Zeynep ULUKANLI	Üye	Kabul
Prof. Dr. Serkan ÇOŞKUN	Üye	Kabul
Prof. Dr. Adem TUTAR	Üye	Kabul
Prof. Dr. Mahmut Hamit NAZİK	Üye	Kabul

Prof. Dr. Eyyup TEL
Başkan

Prof. Dr. Çiğdem ÖZALP
Başkan Yardımcısı

Prof. Dr. Osman ALİTINTAŞ
Üye

Prof. Dr. Zeynep ULUKANLI
Üye

Prof. Dr. Serkan ÇOŞKUN
Üye

Prof. Dr. Adem TUTAR
Üye

Prof. Dr. Mahmut Hamit NAZİK
Üye

Bu belge, 8074 sayılı Elektronik İmza Kanununa göre Gözetilmiş Elektronik İmza ile imzalanmıştır.
Evrak kimliğini belirlemek için aşağıdaki adresimizde daha ayrıntılı bilgi için başvurabilirsiniz.



Makale Künyesi (Araştırma): Karakoç Öztürk, B. (2021). Yazma becerisine yönelik etkinliklerin süreç temelli yazma yaklaşımı açısından değerlendirilmesi. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 546-573.

<https://doi.org/10.32321/cutad.918778>

YAZMA BECERİSİNE YÖNELİK ETKİNLİKLERİN SÜREÇ TEMELLİ YAZMA YAKLAŞIMI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Başak KARAKOÇ ÖZTÜRK¹

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, ortaokul Türkçe ders kitaplarında yer alan yazma becerisini geliştirmeye yönelik etkinlikleri süreç temelli yazma yaklaşımının aşamaları açısından incelemektir. Bu amaç doğrultusunda beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci sınıf Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerini süreç temelli yazma yaklaşımının hangi aşamalarına yer verildiği araştırılmıştır. Doküman incelemesi yönteminin kullanıldığı çalışmada; ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinlikleri incelenen dokümanları oluşturmuştur. Bu çalışmada 2019-2020 eğitim-öğretim yılında; ortaokul için hazırlanan, Millî Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu'nun ders kitabı olarak kabul ettiği Türkçe ders kitapları doküman olarak kullanılmıştır. Çalışmada ölçüt örnekleme yöntemi yoluyla Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerine odaklanılmıştır. Ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinlikleri, etkinlik yönergesinden yola çıkılarak temalaştırılmış, süreç temelli yazma yaklaşımının aşamalarını içeren bir kontrol listesi oluşturulmuş ve yazma etkinlikleri bu kontrol listesi kullanılarak incelenmiştir. Elde edilen veriler içerik analizi yoluyla analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda süreç temelli yazma yaklaşımının ilk aşaması olan hazırlık aşamasına ders kitaplarındaki etkinliklerin büyük çoğunluğunda yer verildiği saptanırken, ders kitaplarının tüm sınıf düzeylerinde öğrencilerin yazma öncesinde taslak oluşturmalarına yönelik az sayıda etkinliğe yer verildiği tespit edilmiştir. Ayrıca ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinde öğrencilerin taslak metinleri gözden geçirip düzenlemelerine yönelik etkinliklere yer verilmemiş, bunun yerine öğrencilerden verilen konuda veya verilen yönerge doğrultusunda metin yazmaları istenmiştir. Redaksiyon/düzeltilme aşamasına ve yayımlama/paylaşma

¹ Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı,
Doç. Dr. bkarakoc@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5783-3471>

aşamalarına yönelik bulgular incelendiğinde ise Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinde bu aşamalara yeterince yer verilmediği görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Türkçe öğretimi, yazma becerisi, süreç temelli yazma, Türkçe ders kitabı.

EVALUATION OF THE ACTIVITIES FOR WRITING SKILLS IN TERMS OF THE PROCESS-BASED WRITING APPROACH

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the main topics of the education-based writing lesson to improve writing skills in secondary school Turkish coursebooks. For this purpose, it was investigated which stages of the process-based writing lesson were included in the writing activities in the fifth, sixth, seventh and eighth grade Turkish coursebooks. In the research in which the document review method was used; writing activities in secondary school Turkish coursebooks constituted the examined documents. In this research, in the 2019-2020 academic year; Turkish coursebooks prepared for secondary school and accepted as coursebooks by the Ministry of National Education, Board of Education and Discipline were used as documents. The study focused on writing activities in Turkish coursebooks through the criterion sampling method. The writing activities in the secondary school Turkish coursebooks were themed based on the activity directive, a checklist containing the stages of the process-based writing approach was created and the writing activities were examined using this checklist. The data obtained were analyzed through content analysis. As a result of the research, it was determined that the preparation stage, which is the first stage of the process-based writing approach, was included in the majority of the activities in the coursebooks, while it was found that the textbooks included a small number of activities for students to prepare drafts before writing at all grade levels. In addition, the writing activities in the textbooks did not include activities for students to review and edit the draft texts, instead, the students were asked to write texts in the direction of the given topic or the instruction given. When the findings regarding the redaction / editing stage and the publishing / sharing stages were examined, it was seen that these stages were not adequately included in the writing activities in Turkish coursebooks.

Keywords: Turkish education, writing skills, process-based writing, Turkish coursebook.

GİRİŞ

Dil öğretiminde temel amaç, öğrencilerin okuduklarını, dinlediklerini, izlediklerini anlamalarını, kendilerini etkili bir şekilde yazılı ve sözlü olarak ifade edebilmelerini sağlamaktır. Bu bağlamda dil öğretimine yönelik çalışmalar anlama ve anlatmaya dayalı olarak gerçekleştirilmekte, dört dil becerisinin geliştirilmesine yönelik çalışmalar dil öğretim sürecinin temelini oluşturmaktadır. Bu süreçte birçok araştırmacı (Demirezen, 1994; Göçer, 2011; Hyland, 2002; O'Brien, 2004; Raimes, 2008) dil becerilerinden olan yazma becerisini geliştirmenin oldukça önemli olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Yazmanın duygu, düşünce, hayal ve izlenimlerin ifade edilmesinde ve iletişim kurmada başvurulabilecek yollardan biri olması bunun temel sebeplerindedir. Bununla birlikte yazmak günlük hayatta kullanılan bir beceri olmasının yanı sıra kişisel ve psikolojik nedenlerle başvurulabilecek bir eylemdir.

Yazma becerisi doğası itibarıyla geliştirilmesi zor olan ve uğraş gerektiren bir dil becerisidir. Bu bağlamda Harmer (2004, s. 31) yazma becerisinin öğretilmesinin ve geliştirilmesinin diğer becerilerden daha farklı olduğunu belirtmiş, bunun yazmada doğruluk ihtiyacından ve öğrencinin yaşadığı zihinsel bir süreç olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Yazma konuşma becerisi gibi anlatmaya dayalı bir dil becerisi olmakla birlikte kendine özgü niteliklere sahiptir. Raimes'in (1983, s. 3) söylediği gibi yazmayı öğrenmek konuşmayı öğrenmenin doğal bir uzantısı değildir. Yazma ile birlikte ortaya bir ürün çıkarma mecburiyeti ve bu ürünün muhtemel hatalar açısından konuşma sırasında olduğundan daha fazla gözle görünür olması yazmayı birey açısından daha çok zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte yazma, konuşma becerisi gibi okul öncesinde doğal bir şekilde kazanılmayıp genellikle okul ortamında kazanılmakta ve geliştirilmektedir.

Bireylerin kendini yazılı olarak anlatma becerisi, konuşmaya göre zor olmasının yanı sıra daha uzun bir zamanda geliştirilebilmekte, yazma çalışmalarının hazırlık aşamasından düzeltme ve değerlendirme aşamasına kadar titizlikle yapılması ve sağlam bir öğretmen öğrenci etkileşimi olması gerekmektedir (Temizkan, 2013). Yazma becerisinin hem kendi yapısından kaynaklanan içsel karmaşık bir süreç olması hem de uygulama sürecinde değerlendirme, dönüt ve düzeltme süreçlerinin yeteri kadar izlenememesi, sınıfların öğrenci yoğunluğu veya öğretmenden kaynaklanan dışsal sorunlar sebebiyle diğer dil becerilerine göre daha yavaş geliştiği veya yeteri kadar geliştirilemediği söylenebilir (Karatay, 2011, s. 22). Ülkemizde yapılan bazı yazma uygulamaları da öğrencilerin yazmaya karşı

olumsuz tutum geliştirmelerine ve bunun sonucu olarak yazmayı zor bir beceri olarak algılamalarına neden olmaktadır (Maltepe, 2006). Oral'a (2008) göre yazı yazarken çoğu kez sıkı kurallara bağlı kalma zorunluluğu, kâğıt temizliği, harflerin nasıl çizilmesi gerektiği ve yazının düzgün olması çocukların yazma tekniğini öğrenmelerini sağlarken yazı yazmaktan da uzaklaşmalarına yol açabilmektedir. Böylece öğrenciler yazmaya yönelik olumsuz tutum geliştirmektedirler. Ayrıca öğrencilerin daha önce yaşadıkları deneyimler, yazmanın zor ve geç kazanılan bir beceri olması nedeniyle birçok öğrenci yazma hakkında olumsuz düşüncelere sahiptir (Bruning ve Horn, 2000). Yazma çalışmaları, öğrenciler tarafından çoğunlukla sıkıcı, tekdüze ve zahmetli olarak algılanmaktadır (Boscolo ve Gelati, 2007). Yazma eylemi kendi içinde okuma, düşünme ve düzgün ifade etme becerilerini içerdiği ve uygulaması zor bir eylem olduğu için öğrenciler bu etkinlik türünden uzak durma eğilimi içindedirler (Ungan, 2007, s. 462). Kurudayoğlu ve Karadağ'a (2010) göre de öğrencilerin çoğunluğunun yazmaktan sıkıldığı, yazmaya karşı istekli olmadığı, yazarken zorlandığı bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda ülkemizde ve dünyada yapılan bazı araştırmalarda ve yazma eğitiminin ele alındığı ilgili alan yazınında (Akbayır, 2010; Aşlıoğlu ve Özkan, 2013; Çiftçi, 2006; Evans, 2001; Göçer, 2014; Harris, Graham ve Mason, 2003; Taha ve Ünlü, 2013; Tabatabaei ve Assefi, 2012; Tok ve Ünlü, 2014; Gezmiş, 2020) yazma becerisinin zor bir beceri olduğu kabul edilmiş ve yazma eğitiminde sorunlar yaşandığı saptanmıştır.

Yazma becerisi fiziksel bir eylem olduğu kadar düşünsel bir eylemdir. Yazma fikirleri keşfetme, onları nasıl ifade edeceği hakkında düşünme ve paragraflar hâlinde okurun anlayabileceği şekilde düzenleme işidir (Nunan, 2003). Bireyin yazma becerisi geliştikçe, bilgiyi aktarma ve düşünceleri düzenleme becerileri de daha etkili bir şekilde gelişmektedir. Daha etkili algılayma ve anlama becerisi ile iyi yazma becerisi birbiriyle doğrudan ilişkilidir (Akyol, 2008, s. 99). Nitekim yazma, üst düzeyde düşünme aracı ve düşünme üzerinde düşünmedir (Güneş, 2007, s. 161). Dolayısıyla yazmanın bilişsel bir süreç olduğu gerçeğinden hareketle yazma eğitiminde yapılan çalışmaların düşünme becerilerinin gelişmesine hizmet etmesi gerekmektedir. Bu bağlamda öğrencilerin belli düzeyde yazma yetkinliği kazanabilmeleri ve yazma becerisine yönelik kazanımlara ulaşabilmeleri için yazma eğitimi sürecinde yapacakları yazma etkinliklerinin niteliği son derece önem kazanmaktadır.

SÜREÇ TEMELLİ YAZMA YAKLAŞIMI

Yazma becerisi, öğrencilerin iletişim kurma açısından yetkinleşmelerine ve diğer dil becerilerindeki gelişimlerine katkı sağlayan değerli bir dil becerisidir. Bununla birlikte yazma becerisi öğrencilerin yaşamaları gereken birbirinden farklı aşamaları içermektedir. Brookes ve Grundy (2000, s. 7) yazmayı ne yazacağını düşünme, düşüncelerini cümle ve paragraflar hâlinde sıralama gibi çeşitli süreçleri içeren bir etkinlik olarak tanımlamışlar, bu nedenle yazmanın bitirmek için yeterli zamana ihtiyaç duyan bazı adımları olduğunu belirtmişlerdir. Bu aşamalara yönelik olarak her bir öğrencinin nasıl bir farkındalık yaşayacağı ise bireysel olarak farklılık göstermektedir. Zamel'e (1983) göre ise yazma, öğrencilerin anlam inşa etmek ve aynı zamanda değerlendirmek için düşüncelerini araştırabilecekleri ve keşfedebilecekleri bir süreçtir. Yazmanın çeşitli aşamaları içeren bir süreç olarak görüldüğü süreç temelli yazma yaklaşımı, yazmanın doğasını ve yazmanın öğretilme yolunu anlama üzerinde büyük bir etkiye sahiptir (Hyland, 2003). Nunan (2001) bu sürecin geleneksel ürün odaklı yaklaşımdan ne kadar farklı olduğunu açıkça belirtmektedir. Ürün temelli yazma yaklaşımı, öğrencinin öğretmen tarafından sağlanan metin örneklerini taklit ettiği, kopyaladığı ve dönüştürdüğü adımlara odaklanır. Ürün temelli yazmanın temel amacı hatasız ve tutarlı bir metindir. Süreç temelli yazma yaklaşımı ise hiçbir metnin mükemmel olamayacağı gerçeğine izin verir, ancak bir yazar üretmek, üzerine düşünerek, bir metnin ardışık taslaklarını tartışarak ve yeniden düzenleyerek mükemmelliğe yaklaşacaktır. İyi ürün iyi sürece bağlıdır (Akt. Sun ve Feng, 2009, s. 151).

Leki'ye (1995) göre de yazma eğitiminde süreç yaklaşımı sonuçta ortaya çıkan üründen çok yazma sürecinin aşamalarının öğretilmesine önem verir. Bu aşamalar doğrusal olmayıp aşamalar arasında dönüşler yapılabilmektedir. Örneğin hazırlık ve taslak aşamalarından sonra metni yazmaya başlayan bir öğrenci bu aşamada yeni bir fikir aklına geldiğinde taslağa dönüp değişiklikler yapabilir ve sonra tekrar metni yazma aşamasına dönebilir. Yazma eylemini bir süreç olarak kabul eden süreç temelli yazma yaklaşımı bu süreci beş aşamada ele almaktadır. Bu aşamalar şunlardır: hazırlık, taslak oluşturma, gözden geçirip düzenleyerek yazma, redaksiyon / düzeltme, yayımlama ve paylaşım (Johnson, 2008, s. 179; Akyol, 2008; Karatay, 2011; Özdemir, 2019; Tabak ve Göçer, 2013; Zeng, 2005).

Hazırlık aşaması yazılı anlatımın inşasında hayati bir rol oynamaktadır. Bu aşamada konu seçimi, yazma amacını belirleme, hedef kitleyi belirleme, metin türünü belirleme, konu ile ilgili

düşünceleri belirleme gibi çalışmalar yapılmaktadır. Yazmaya hazırlık aşamasında öğrencilerin bu becerileri kazanmalarını sağlamak yazma becerilerinin geliştirilmesi açısından oldukça önemli olacaktır. Karatay'a (2011, s. 31) göre hazırlık aşamasında öncelikle yazma amacı belirlenmelidir. Yazma amacı konuya ve okuyucu özelliğine göre değişebilir. Yazılı anlatım türü öğretmen ve öğrenci işbirliğiyle oluşturulduktan sonra yazma konusu tartışılmakta ve konu sınıflandırmasına gidilmektedir.

Taslak aşaması, öğrencilerin hazırlık aşamasında düşündüklerini herhangi bir noktalamaya veya yazım hatasına odaklanmadan kâğıda geçirdikleri aşamadır. Bu aşamada öğrenciler yaptıkları çalışmanın son çalışma olmadığını, bazı hataların olabileceğini bilmelidirler; taslak metne yeni fikirler ekleyebileceklerini, bazı düşünceleri çıkarabileceklerini kavramalıdır (Akyol, 2010). Öğrenciler yazdıklarının dilbilgisi açısından doğruluğunu dikkate almadan fikirlerini kaba taslaklar hâline getirmelidirler (Widodo, 2008). Öğrencilerin hazırlıkta yaptığı çalışmalar sonucunda belirledikleri anahtar sözcükleri, ana ve alt kavramları konu ve yazma amaçları olan ana düşünceyi dikkate alarak bir yazılı anlatım planı oluşturmaları sağlanır. Öğrencilerden, yazılarının bölümlerine ve alt başlıklarına, ana düşünceyi destekleyen yardımcı düşüncelere karar vermeleri ve bunları nerede işleyeceklerinin taslağını oluşturmaları istenir (Karatay ve Aksu, 2017, s. 318).

Gözden geçirip düzenleyerek yazma aşaması, öğrencilerin oluşturdukları taslağı yeniden okudukları aşamadır. Bu aşamada öğrenciler öğretmenleriyle taslakları hakkında görüşüp, yazdıklarını sınıf arkadaşları veya gruplarıyla paylaşırlar. Aldıkları geri bildirimler doğrultusunda içeriği yeniden düzenleyip tekrar yazabilirler (Akyol, 2008; Cavkaytar, 2010). Öğretmenin öğrencilerle yaptığı görüşmeler öğrencilerin nasıl bir taslak oluşturdukları ve konuyu nasıl ele aldıklarıyla ilgili olmalı, öğretmen öğrencilerin taslaklarını daha anlaşılabilir ve planlı hâle getirmek için "Bu bölümde söylemeye çalıştığım en önemli şey ne? Konuyla ilgili başka neler söyleyebilirsin?" gibi sorular sormalıdır. Bu tür sorularla öğrencilerin gerekiyorsa önceki aşamalara giderek eksiklerini tamamlaması beklenir (Karatay, 2011).

Redaksiyon/düzeltilme aşamasına kadar metnin içeriği ve anlamı üzerinde bir çalışma söz konusuken bu aşamada yazım ve noktalamaya, sayfa düzeni gibi biçimsel özelliklerin incelenmesine odaklanılır. Widodo'ya (2008) göre bu aşamanın amacı, öğrencilerin yazdıkları metinlerdeki biçimsel ve dilbilgisine yönelik hataları düzelterek

okumalarıdır. Ayrıca amaç öğretmene teslim etmeden önce iyi yazılmış metinler üretmektir.

Süreç temelli yazma yaklaşımının son aşaması yayımlama ve paylaşımıdır. İçerik ve biçim özellikleri bakımından son şekli verilen ve tamamlanan metin bu aşamada hedef kitleyle paylaşılır. Öğrencilerin son hâlini verdikleri metinlerini sınıf ortamında sözlü şekilde paylaşmaları sağlanabilir. Bununla birlikte yazılan metinler sınıf panolarında, duvar veya okul gazetesinde, dergilerde, sosyal medyada yayımlanabilir.

Süreç temelli yazma yaklaşımı, bir metinde bulunması gereken dil ve anlatım özellikleri, yazım ve noktalama kurallarını uygulama becerilerini metinde gösterme açısından değil; yazma sürecini planlama, geliştirme ve düzeltme, yani yazma sürecini kendi kendine yürütme, öz düzenleme becerileri kazanma açısından ele almaktadır (Karatay ve Aksu, 2017). Bu yaklaşımda öğretmenin; ön bilgilerin harekete geçirilmesi, düşüncelerin düzenlenmesi ve değerlendirme gibi temel yazma aşamalarını öğretmesi beklenmektedir. Bu aşamalar, öğrencilerin stratejik bir yazar olarak gelişmelerini sağlamak; böylece kendi düşüncelerini planlayabilme, değerlendirebilme ve düzenleyebilme yeteneği kazanmalarına yardımcı olmak amacıyla öğretilmektedir (Tompkins, 2004). Bu yönüyle yaklaşım, öğrencileri yazacakları hakkında düşünme, fikir üretme, taslaklar oluşturma, metni yazıp gözden geçirme ve düzeltme aşamalarının her birinde daha aktif hâle getirmektedir. Pennington'un (1995) belirttiği gibi süreç temelli yaklaşım sınav odaklı değil öğrenci merkezlidir.

Türkiye'de ve yurt dışında yapılan bazı araştırmalar sonucunda süreç temelli yazma yaklaşımının yazma becerisinin geliştirilmesini olumlu yönde etkilediği saptanmıştır (Gillespie ve Graham, 2014; Graham ve Sandmel, 2011; Kaldırım, 2014; Karatay, 2011; Seban, 2012; Sever ve Memiş, 2013.) Bununla birlikte süreç temelli yazma yaklaşımının öğrencilerin yazmaya ilişkin tutumlarını olumlu yönde artırdığı da ortaya konmuştur (Erdoğan ve Yangın, 2014).

Özetle yazma becerisinin süreç içerisinde, çeşitli aşamalardan geçerek geliştirilmesi gerektiğini kabul eden süreç temelli yazma yaklaşımı yapılandırmacı kurama dayanmaktadır. Türkiye'de son yıllarda Türkçe dersi öğretim programlarında benimsenen yapılandırmacı kuramla birlikte yazma eğitiminde süreç temelli yaklaşım önem kazanmıştır. Altıncı sınıflarda 2006 yılında uygulanmaya başlanan Türkçe dersi öğretim programıyla birlikte yazma becerisinin geliştirilmesine yönelik olarak ürüne dayalı uygulamaların yanı sıra sürecin izlenmesi ve değerlendirilmesi vurgulanmıştır. Türkçe dersi öğretim programında 2015 yılında

yapılan güncellemeyle birlikte de yazma eğitiminde süreç temelli yazma yaklaşımının benimsendiği açıkça belirtilmiştir. Söz konusu programda “Yazma öğrenme alanında süreç temelli yazma modeli esas alınmıştır. Yazma kazanımları, birbiriyle ilişkili birçok becerinin art arda kullanılmasıyla gerçekleşen bir süreç şeklinde tasarlanmıştır. Hazırlıktan başlayıp paylaşmaya / yayımlamaya uzanan süreç, birkaç haftayı bulabileceği gibi daha uzun zaman da alabilir. Önemli olan, öğrenciye süreç temelli yazmanın aşamalarıyla ilgili beceriler kazandırmaktır.” (MEB, 2015, s. 7) ifadeleri kullanılarak yazma sürecine vurgu yapılmıştır. 2019 Türkçe dersi öğretim programında ise yazma becerisine yönelik kazanım açıklamalarında süreç temelli yazma yaklaşımının aşamalarına dair izler göze çarpmaktadır. “Öğrencilerin konu ve ana fikri belirlemeleri, buna göre giriş, gelişme, sonuç bölümlerinde yazacaklarının taslağını oluşturmaları ve ilk paragrafta amaçlarını ifade etmeleri sağlanır.” ile “Öğrenciler yazdıklarını sınıf ve okul panosu ile sosyal medyada paylaşmaya teşvik edilir.” açıklamaları hazırlık, taslak, yayımlama ve paylaşım aşamalarını içinde barındırmaktadır.

“Süreç temelli yazma yaklaşımı etkinlik konusuna odaklanmaktadır (Olson, 1999). Öğrencilerin yazıya ait temel becerileri ve yazı diline ait temel yapıları uygulamalı olarak öğrenmelerini sağlamaktadır. Örneğin, öğrenci kendi duygu ve düşüncelerini bir plan çerçevesinde yapılandırır, ardından kendi cümle ve üslubuyla kâğıda geçirir, metni tamamladıktan sonra hatalarını kontrol eder ve bunları düzelterek yazım kurallarını da öğrenmiş olur. Bu noktada, öğrencinin yaparak yaşayarak yazılı metin oluşturmaya öğrenmesi ve mantığını kavraması sağlanmaktadır” (Özdemir, 2019, s. 554-555).

Yazma etkinlikleri en temelde Türkçe dersi öğretim programında yer alan yazma kazanımlarına ulaşmayı ve öğrencilerden beklenen bilgi ve becerileri geliştirmelerini sağlayacak, bireysel farklılıklara, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına hitap edecek bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca öğretmenlerin öğrencilere yaptıkları yazma etkinlikleriyle yazmanın doğasından kaynaklanan zorluğu azaltmaları ve öğrencilerin yazmaya ilişkin olumlu tutumlar geliştirmelerini sağlamaları, bir yandan da yazma yoluyla düşünme becerilerinin gelişmesine katkıda bulunmaları gerekmektedir. Bununla birlikte etkinlikler çağdaş öğretim yaklaşımlarına uygun olarak tasarlanmalıdır. Yazma becerisinin geliştirilmesine yönelik olarak hazırlanan yazma etkinlikleri açık veya örtük bir şekilde benimsenen yazma yaklaşımının izlerini taşımaktadır. Ancak yapılan bazı araştırmalarda (Aşıkcan ve Pilten, 2016; Tabak ve Göçer, 2013) uygulanan Türkçe dersi öğretim programı süreç temelli olmasına rağmen yazma eğitiminde geleneksel ürün odaklı uygulamaların var olduğu

vurgulanmıştır. Bu bağlamda 2019 Türkçe dersi öğretim programı doğrultusunda hazırlanan ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinin süreç temelli yaklaşımın gerektirdiği aşamaları yansıtıp yansıtmadığı önem taşımaktadır.

Bu önemden yola çıkarak yapılan araştırma ile ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinin süreç temelli yazma yaklaşımının izlerini taşıyıp taşımadığının araştırılabileceği, böylece etkinliklerin süreç temelli yazma yaklaşımının hangi aşamalarını içerdiğinin ve yer verilmeyen aşamaların olup olmadığının saptanabileceği düşünülmüştür. Araştırma sonucunda yazma etkinliklerinin niteliğinin bu açıdan tespit edilmesiyle etkinliklerin yeniden yapılandırılmasına veri kaynağı olunabileceği umulmaktadır. Bununla birlikte araştırmanın yazma becerisinin geliştirilmesinde önemli bir rolü olan Türkçe öğretmenlerine yazma eğitiminde rehberlik edebileceği ve yazma eğitiminin etkili bir şekilde yapılması yolunda önemli veriler sunabileceği düşünülmektedir. Ayrıca araştırmanın Türkçe ders kitapları ve yazma eğitimi alanında yapılacak çalışmalara da katkı sağlayacağı ümit edilmektedir. Bu gerekçe ve önemden yola çıkılarak yapılan araştırmanın amacı, ortaokul Türkçe ders kitaplarında yer alan yazma becerisini geliştirmeye yönelik etkinliklerin süreç temelli yazma yaklaşımının aşamaları açısından incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda şu sorulara yanıt aranmıştır:

- Beşinci sınıf Türkçe ders kitabındaki yazma etkinliklerinde süreç temelli yazma yaklaşımının hangi aşamalarına yer verilmiştir?
- Altıncı sınıf Türkçe ders kitabındaki yazma etkinliklerinde süreç temelli yazma yaklaşımının hangi aşamalarına yer verilmiştir?
- Yedinci sınıf Türkçe ders kitabındaki yazma etkinliklerinde süreç temelli yazma yaklaşımının hangi aşamalarına yer verilmiştir?
- Sekizinci sınıf Türkçe ders kitabındaki yazma etkinliklerinde süreç temelli yazma yaklaşımının hangi aşamalarına yer verilmiştir?

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Araştırma nitel araştırma olarak desenlemiştir. Doküman incelemesi yönteminin kullanıldığı araştırmada; ortaokul Türkçe ders

kitaplarındaki yazma etkinlikleri incelenen dokümanları oluşturmuştur. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ve olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2005, s. 187-188). Başarılı bir doküman incelemesinin temel şartı, konuya ilişkin belgelerin bulunması, incelenmesi ve belli durumları ortaya çıkarmak için gerekli değerlendirmelerin yapılabilmesidir (Karasar, 2007).

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu araştırma kapsamında kullanılan dokümanlardır. Bu çalışmada 2019-2020 eğitim-öğretim yılında; ortaokul 5, 6, 7 ve 8. sınıflar için hazırlanan, Milli Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu'nun ders kitabı olarak kabul ettiği Türkçe ders kitapları doküman olarak kullanılmıştır. Araştırmada ölçüt örnekleme yöntemi yoluyla Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerine odaklanılmıştır. Ölçüt örnekleme yöntemindeki temel anlayış önceden belirlenmiş ölçüte veya ölçütlere göre çalışma grubunun seçilmesidir. Bu ölçüt veya ölçütler araştırmacı tarafından belirlenebileceği gibi önceden hazırlanmış ölçütler de kullanılabilir (Yıldırım ve Şimşek, 2005). Bu çalışmada temel ölçüt, dört temel dil becerisine yönelik etkinlikler içerisinde metin yazmaya yönelik etkinliklerin seçilmesi ve incelenmesidir.

Araştırma kapsamında incelenen ortaokul Türkçe ders kitaplarına yönelik bilgiler Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Ortaokul Türkçe Ders Kitaplarına Yönelik Bilgiler

Sınıf Düzeyi	Yayın Evi	İncelenen Etkinlik Sayısı
5. Sınıf	Anıttepe Yayıncılık	30
6. Sınıf	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları	45
7. Sınıf	Özgün Matbaacılık	34
8. Sınıf	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları	26

Tablo 1'de görüldüğü gibi 5. sınıf Türkçe ders kitabı Anıttepe yayıncılıkta, 7. sınıf Türkçe ders kitabı Özgün matbaacılıkta basılırken; 6. ve 8. sınıf Türkçe ders kitapları Milli Eğitim Bakanlığı yayınlarından çıkmıştır. Beşinci sınıf Türkçe ders kitabında incelenen etkinlik sayısı 30, 6. sınıfta 45, 7. sınıfta 34 ve 8. sınıfta 26'dır.

Verilerin Toplanması ve Analiz Edilmesi

Ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinlikleri, etkinlik yönergesinden yola çıkılarak temalaştırılmış ve süreç temelli yazma yaklaşımının aşamalarını içeren bir kontrol listesi oluşturulmuştur. Hazırlanan kontrol listesindeki aşamalar hazırlık, taslak oluşturma, gözden geçirip düzenleyerek yazma, redaksiyon, yayımlama ve paylaşımından oluşmaktadır. Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki 135 yazma etkinliği süreç temelli yazma yaklaşımının hangi aşamalarını içerdiği açısından kontrol listesi kullanılarak araştırmacı tarafından incelenmiş ve etkinlikler içerik analizi yöntemi yoluyla analiz edilmiştir. Nitel araştırmalarda dokümanların incelenmesi sürecinde içerik analizi kullanılmaktadır (Merriam, 1998). Araştırma kapsamında yapılan içerik analizi sonucunda elde edilen bulgular süreç temelli yazma yaklaşımının teorik içeriği bağlamında değerlendirilmiştir.

Nitel araştırmalarda, araştırma sürecinde üzerinde durulan kavramların ve ulaşılan sonuçların içerikle bir bütünlük sağlayıp sağlamadıkları iç geçerlik açısından önemlidir. Yapılan araştırmada belirtilen kavramların içeriğe uygun olup olmadığı ve içerikle bulguların tutarlılık gösterip göstermediği iç geçerlilik kapsamı içerisindeydir. Dış geçerliğin sağlanmasında önemli olan ise örneklemin araştırma yapılacak olaya uygunluğudur. Nitel araştırmalarda örneklem amaçlı bir şekilde araştırma sorularına ve incelenen olaya uygun olarak seçilir (Maxwell, 1992). Bu araştırmada iç geçerliği sağlamak için ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinden elde edilen verilerin süreç temelli yazma yaklaşımıyla ilişkisi ortaya konularak bulgular tartışılmıştır. Dış geçerliğin sağlanması için araştırma amacı doğrultusunda ortaokulun tüm sınıf düzeylerindeki Türkçe ders kitaplarına ulaşılmış, ders kitaplarındaki yazma etkinlikleri seçilmiş ve araştırmanın modeli, çalışma grubu, verilerin toplanması ve analizi açıklanmıştır. Nitel araştırmaların bu alanda uzman olan kişilerle paylaşılması ve onlardan geri bildirim alınması araştırmanın güvenilirliğini artırmaktadır (Glesne ve Peshkin, 1992 Akt. Yıldız, 2016). Bu bağlamda araştırma kapsamında güvenilirliği sağlamak için Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerini araştırmacı dışında bir Türkçe Eğitimi alan uzmanının da incelemesi sağlanmış, geri bildirimler dikkate alınmıştır.

BULGULAR

Bu bölümde ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinlikleri sınıf düzeylerine göre analiz edilmiş, elde edilen bulgular süreç temelli yazma yaklaşımının her bir aşaması açısından sunulmuştur.

Tablo 2. Beşinci Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Yazma Etkinliklerine Yönelik Bulgular

Yazma Etkinliği	Süreç Modelinin Aşamaları					
	Hazırlık	Taslak Oluşturma	Gülden Geçirip Düzenleyerek Yazma	Redaksiyon	Yayımlama ve Paylaşım	
Verilen konuda olay yazısı yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen sözleri kullanarak metin yazma	✓	✓	-	-	-	-
Şiir tamamlama	✓	-	-	-	-	-
Verilen konuda bilgilendirici metin yazma	✓	✓	-	-	-	-
Şiiri hikâyeleştirme	✓	-	-	-	-	-
Mektup yazma	✓	-	-	-	-	-
Film senaryosu yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen konu hakkında hikâye yazma	✓	-	-	✓	-	-
Gezi yazısı yazma	✓	✓	-	-	-	-
Serim bölümü verilen hikâyeyi tamamlama	✓	-	-	-	-	-
Dinlenen şirden hareketle metin yazma	✓	-	-	-	-	-
Bilgilendirici metin yazma	✓	-	-	-	-	-
Görselden yola çıkarak verilen konuda şiir yazma	✓	-	-	-	-	-
Metindeki olayı yeniden kurgulama	✓	✓	-	-	-	-
Röportaj yazma	✓	-	-	-	-	-
Hikâye yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen konuda e-posta	✓	-	-	-	-	-

yazma						
Tartışılan bir konu hakkında duygu ve düşüncelerini yazma	✓	-	-	-	-	-
Dilekçe yazma	✓	-	-	-	-	-
Araştırma sonucunda şiir yazma	✓	-	-	-	-	-
Dinlenen metinden yola çıkarak yeni metin oluşturma	✓	-	-	-	-	-
Giriş bölümü verilen fıkrayı tamamlama	✓	-	-	-	-	✓
Bilgilendirici metin yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen konuyla ilgili düşüncelerini yazma	✓	✓	-	✓	✓	-
Fabl yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen konuda şiir yazma	✓	-	-	-	-	-
Serim ve çözüm bölümleri verilen öyküye düğüm bölümü yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen konu ile ilgili düşüncelerini yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen konudan ve görsellerden yola çıkarak düşüncelerini yazma	✓	-	-	-	-	-
Sınıfça tartışılan bir konudan yola çıkarak duygu ve düşüncelerini yazma	✓	-	-	-	-	-

Beşinci sınıf Türkçe ders kitabındaki yazma etkinlikleri süreç temelli yazma yaklaşımı açısından değerlendirildiğinde hazırlık aşamasına tüm etkinliklerde yer verilirken taslak oluşturma, redaksiyon ile yayımlama ve paylaşım aşamalarına yer verilen etkinlik sayısının oldukça az olduğu tespit edilmiştir. Gözden geçirip düzenleyerek yazma aşamasına yönelik olarak ise hiçbir etkinliğin bulunmadığı saptanmıştır. Yazma etkinlikleri nitelik açısından incelendiğinde öğrencilere genellikle belli bir konunun ders kitabında hazır olarak verildiği, verilen konuyla ilgili farklı türlerde metin yazma çalışmalarının yaptırıldığı ancak farklı konular içinden öğrencilere istediği konuyu seçme imkânının sunulmadığı görülmüştür.

Tablo 3. Altıncı Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Yazma Etkinliklere Yönelik Bulgular

Yazma Etkinliği	Süreç Modelinin Aşamaları				
	Hazırlık	Taslak Oluşturma	Gözden Geçirip Düzenleyerek Yazma	Redaksiyon	Yayımlama ve Paylaşma
Verilen bir yönergeden yola çıkarak hikâye edici metin yazma	✓	-	-	✓	-
Verilen kelimelerden yola çıkarak hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-
Verilen hikâye unsurlarından yola çıkarak hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-
Okunan şiirden yola çıkarak verilen konuda şiir yazma	✓	-	-	-	-
Verilen konuda bilgilendirici metin yazma	✓	-	-	-	-
Akrostiş şiir yazma	✓	-	-	-	-
Özdeyişten yola çıkarak bilgilendirici metin yazma	-	-	-	-	-
Anı türünde metin yazma	✓	-	-	-	✓
Verilen konuda bilgilendirici metin yazma	✓	-	-	-	-
Özdeyişten yola çıkarak bilgilendirici metin yazma	-	-	-	-	-
Verilen konulardan birini seçerek şiir yazma	✓	-	-	-	✓
Görselden yola çıkarak hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-
İzlenen filmde yola çıkarak mektup yazma	✓	-	-	-	-
Verilen konuda hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-
Verilen konuda e-posta yazma	✓	-	-	-	-
Akrostiş şiir yazma	✓	-	-	-	-
Hikâye tamamlama	✓	-	-	-	-
Hikâye tamamlama	✓	-	-	-	-
Hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-
Hikâye öğelerini	✓	✓	-	-	-

belirleyerek hikâye yazma					
Verilen konuda hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-
Gezi yazısı yazma	✓	-	-	-	-
Seçilen kelimeleri kullanarak bilgilendirici bir metin yazma	✓	-	-	-	-
Reklam metni yazma	✓	-	-	-	-
Yarım bırakılan metni tamamlama	✓	-	-	--	-
Sonuç paragrafı verilen metne giriş ve gelişme paragrafı yazma	✓	-	-	-	-
Verilen fotoğraftan yola çıkarak hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-
Yemek tarifi yazma	✓	-	-	-	-
Yarım bırakılan metni tamamlama	✓	-	-	-	-
Akrostiş şiir yazma	✓	-	-	-	-
Mektup yazma	✓	-	-	-	-
Dinlenen türküden hareketle hikâye yazma	✓	-	-	-	-
Verilen başhtan yola çıkarak bilgilendirici metin yazma	-	-	-	✓	-
Seçilen kelimelerden hareketle hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-
Hayal gücünü kullanarak bir tasarımı yazma	✓	-	-	-	-
Grupla konuşma metni yazma	✓	-	-	-	-
Verilen konuda bilgilendirici metin yazma	-	-	-	-	-
Haber metni yazma	✓	-	-	-	✓
Bir deyimden yola çıkarak hikâye edici metin yazma	-	-	-	-	-
Tiyatro metni yazma	✓	-	-	-	✓
Hikâye tamamlama	✓	-	-	-	✓
Konuşma metni yazma	✓	-	-	-	✓
Verilen konuda şiir yazma	✓	-	-	-	✓
Bir şarkıdan yola çıkarak hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-
Hayal gücünü kullanarak bir metin yazma	✓	-	-	-	-

Altıncı sınıf Türkçe ders kitabındaki yazma etkinlikleri süreç temelli yazma yaklaşımı açısından değerlendirildiğinde hazırlık aşamasına etkinliklerin büyük çoğunluğunda yer verildiği saptanmıştır. Tablo 3'te görüldüğü gibi taslak oluşturmaya sadece bir etkinlikte, redaksiyon aşamasına sadece iki etkinlikte yer verilmiştir. Bu bağlamda süreç temelli yazma yaklaşımının iki aşamasına etkinliklerin büyük çoğunluğunda yer verilmemesi dikkat çekici bir bulgudur. Yayınlama ve paylaşım aşamasının da benzer şekilde az sayıda etkinlikte bulunduğu tespit edilmiştir. Gözden geçirip düzenleyerek yazma aşamasına ise hiçbir etkinlikte yer verilmediği saptanmıştır. Bununla birlikte ortaokul sınıf düzeyleri içinde en fazla yazma etkinliğine altıncı sınıfta yer verildiği görülmüştür. Yazma etkinlikleri incelendiğinde bazı etkinliklerde tek bir konunun verildiği farklı konulardan birini seçme konusunda serbestlik sunulmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 4. Yedinci Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Yazma Etkinliklere Yönelik Bulgular

Yazma Etkinliği	Süreç Modelinin Aşamaları					
	Hazırlık	Taslak Oluşturma	Gözden Geçirip Düzenleyerek Yazma	Redaksiyon	Yayınlama ve Paylaşım	
Verilen sözcüklerden hareketle şiir yazma	✓	-	-	-	✓	
e-posta yazma	✓	-	-	-	-	
Olay yazısı yazma	-	-	-	✓	✓	
Görsellerden yola çıkarak kompozisyon yazma	✓	-	-	-	✓	
Mektup yazma	✓	-	-	-	✓	
Verilen sözcüklerden hareketle şiir yazma	✓	-	-	-	✓	
Yarım bırakılan fablı tamamlama	✓	-	-	-	-	
Verilen sözden hareketle yazı yazma	✓	-	-	✓	✓	
Dilekçe yazma	✓	-	-	-	-	
Gezdiği bir yere dair yazı yazma	-	-	-	-	-	
Verilen bir konuda metin yazma	✓	-	-	-	-	
Verilen bir cümleden yola çıkarak düşüncelerini yazma	✓	-	-	✓	✓	
Yarım bırakılan olay hikâyesini tamamlama	✓	-	-	-	-	
Verilen konuda kompozisyon	✓	-	-	-	-	

yazma						
Bilgilendirici bir yazı yazma	✓	✓	-	-	-	-
Verilen konuda e-posta yazma	✓	-	-	-	-	-
Tartışılan bir konu hakkında duygu ve düşüncelerini yazma	✓	-	-	-	-	-
Dilekçe yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen sözden yola çıkarak düşüncelerini yazma	✓	-	-	✓	✓	-
Yarım bırakılan olay hikâyesini tamamlama	✓	-	-	-	-	-
Verilen konuda kompozisyon yazma	✓	-	-	-	-	✓
Bilgilendirici bir yazı yazma	✓	-	-	-	-	-
Görsellerden yola çıkarak tanıtım yazısı yazma	✓	✓	-	-	-	-
Verilen hikâye unsurlarından yola çıkarak hikâye yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen sözü açıklama	-	-	-	-	-	-
Verilen değerlerden yola çıkarak şiiir yazma	✓	-	-	-	-	-
Kişilik özelliklerinin anlatan bir yazı yazma	-	-	-	-	-	-
Verilen sözcüklerden yola çıkarak hikâye yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen görselden hareketle görüşlerini açıklayan bir yazı yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen konuyla ilgili düşüncelerini yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen konuyla ilgili düşüncelerini yazma	✓	-	-	✓	-	-
Verilen konuyla ilgili düşüncelerini yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen sözden hareketle bir yazı yazma	✓	-	-	-	-	-
Verilen konuda kısa bir metin yazma	✓	-	-	-	-	-

Tablo 4'te görüldüğü gibi yedinci sınıftaki yazma etkinliklerinde süreç temelli yazma yaklaşımının aşamalarından hazırlık aşamasına iki etkinlik dışında tüm etkinliklerde yer verildiği saptanmıştır. Süreç temelli yazma yaklaşımının diğer aşamalarından taslak oluşturma aşamasına sadece iki etkinlikte yer verilirken, redaksiyona beş etkinlikte, yayımlama ve paylaşım dokuz etkinlikte yer verildiği görülmüştür. Gözden geçirip düzenleyerek yazma aşamasına ise hiçbir etkinlikte yer verilmediği tespit edilmiştir. Yedinci sınıf düzeyindeki yazma etkinliklerinde verilen konuyla ilgili duygu, düşünce veya görüşlerini yazma, kompozisyon yazma, yazı yazma, verilen sözü

açıklama biçimindeki ifadeler göze çarpmaktadır. Öğrencilere bu ifadeler kullanılarak yönergeler verilmiş ancak hangi metin türünde yazacakları belirtilmemiştir.

Tablo 5. Sekizinci Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Yazma Etkinliklerine Yönelik Bulgular

Yazma Etkinliği	Süreç Modelinin Aşamaları					
	Hazırlık	Taslak Oluşturma	Gözden Geçirip Düzenleyerek Yazma	Redaksiyon	Yayımlama ve Paylaşma	
Verilen kavramlardan birini seçerek bilgilendirici bir metin yazma	✓	✓	-	✓	-	
Okunan hikâyenin ana fikrinden yola çıkarak yeni bir hikâye yazma	✓	-	-	✓	✓	
Okunan dördülden hareketle bilgilendirici bir metin yazma	✓	✓	-	✓	-	
Verilen değerler içinden seçilen bir değerle ilgili öyküleyici metin yazma	✓	✓	-	-	-	
Verilen temalardan seçim yaparak şiir yazma	✓	-	-	-	✓	
İncelenen broşürden ve yapılan araştırmadan faydalanarak verilen konuda bilgilendirici metin yazma	✓	-	-	-	-	
Okunan şiirden yola çıkarak öyküleyici bir metin yazma	✓	-	-	-	-	
Serim bölümü verilen hikâyeyi tamamlama	✓	-	-	-	-	
Verilen bir sözden yola çıkarak bilgilendirici metin yazma	-	-	-	-	-	
Okuduğu şiirin uyandırdığı duygulardan hareketle yeni bir şiir yazma	✓	-	-	-	-	
Günlük yazma	✓	-	-	-	-	
Okunan metinden hareketle bilgilendirici metin yazma	✓	-	-	-	-	
Hikâye edici metin yazma	✓	-	-	-	-	
Serim bölümü verilen hikâyeyi tamamlama	✓	-	-	-	-	
Görsellerin hissettirdiklerinden yola çıkarak şiir yazma	✓	-	-	-	✓	

Gezi yazısı yazma	✓	-	-	-	-
Verilen konuda hikâye yazma	✓	-	-	-	-
Verilen konuda bilgilendirici metin yazma	✓	-	-	-	-
Verilen konuda hikâye yazma	✓	-	-	-	-
Verilen sözcüklerden seçerek şiir yazma	✓	-	-	-	✓
Yapılan araştırmadan yola çıkarak bilgilendirici metin yazma	✓	-	-	-	-
Haber metni yazma	✓	-	-	-	-
Verilen afişten yola çıkarak bir metin yazma	✓	-	-	-	-
Okunan şiirden hareketle bilgilendirici bir yazı yazma	✓	-	-	-	-
Araştırma sonucu yazma	✓	-	-	-	-
Verilen haritadan ve tablodan yola çıkarak bilgilendirici metin yazma	✓	-	-	-	-

Tablo 5'te görüldüğü gibi sekizinci sınıf yazma becerisine yönelik bir etkinlik dışında tüm etkinliklerde hazırlık aşamasına yer verildiği saptanmıştır. Süreç temelli yazma yaklaşımının taslak oluşturma, redaksiyon, yayımlama ve paylaşım aşamalarının ise etkinliklerin büyük çoğunluğunda bulunmadığı tespit edilmiştir. Taslak oluşturma aşamasına iki etkinlikte, redaksiyon aşamasına üç etkinlikte, yayımlama ve paylaşım aşamasına yalnızca dört etkinlikte yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte gözden geçirip düzenleyerek yazma aşamasına ise herhangi bir etkinlikte yer verilmediği saptanmıştır.

TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Ortaokul Türkçe ders kitaplarında yazma becerisini geliştirmeye yönelik etkinliklerin süreç temelli yazma yaklaşımının aşamaları açısından incelendiği araştırmada 5, 6, 7 ve 8. sınıflar düzeyinde bazı ortak bulguların olduğu saptanmıştır. Araştırma sonucunda süreç temelli yazma yaklaşımının ilk aşaması olan hazırlık aşamasına ders kitaplarındaki etkinliklerin büyük çoğunluğunda yer verildiği saptanmıştır. Araştırma kapsamında elde edilen bu sonuç bağlamında, öğrencilerin her zaman yazmaya hazır olmayabileceğini göz önünde bulundurarak yazacakları konu hakkında fikir üretmelerine yardımcı olan, psikolojik ve zihinsel olarak yazmaya hazır hâle gelmelerine katkı sağlayan hazırlık aşamasına yazma öncesinde yer verildiği ve yazma etkinliklerinde süreç temelli yaklaşımın temel aşamasının dikkate alındığı söylenebilir. Yazma becerisinin geliştirilmesinde hazırlık aşamasının oldukça önemli bir rolü olmasına rağmen yazma

öncesinde hazırlık aşaması, Akyol'un, (2008) belirttiği gibi en çok ihmal edilen aşama olmaktadır. Ancak Murray'a (1982) göre yazmaya ayrılan zamanın %70'inin bu aşamaya harcanması gerekmektedir. Yapılan bazı araştırmalarda yazma öncesinde hazırlık aşamasının ve yapılan etkinliklerin yazılı anlatım becerilerini geliştirdiği, yazma sürecini tüm metin türleri için kolaylaştırdığı saptanmıştır (Brodney, Revves ve Kazelskis, 1999; First ve MacMillan, 1995; Tekşan, 2001).

Araştırma sonucunda elde edilen önemli bulgulardan biri taslak oluşturma aşamasına yöneliktir. Ortaokul Türkçe ders kitaplarının tüm sınıf düzeylerinde öğrencilerin yazma öncesinde taslak oluşturmalarına yönelik az sayıda etkinliğe yer verildiği tespit edilmiştir. Taslak oluşturma etkinliklerinde yazı taslağı başlığı altında öğrencilerden konu, ana fikir ve metnin giriş, gelişme, sonuç bölümlerinin planlanmasına yönelik yönergeler verilmiştir. Yazma sürecinde yazma öncesindeki aşamalar oldukça önemlidir, çünkü bu aşamada öğrenciler içerik ve yapı hakkında fikir üretme fırsatına sahip olurlar (Hyland, 2003). Yazma öncesinde hazırlık ve taslak oluşturma aşamaları planlama içinde yer almakta, bu aşamalar fikir üretme ve düzenleme işlevi görmektedir (Flower ve Hayes, 1981 Akt. Kellog, 1999). Yazma öncesinde planlamanın yetersizliği zayıf bir yazma performansının ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilir (Bourdin ve Fayol, 2000). Bu nedenle bütün sınıf düzeylerindeki Türkçe ders kitaplarındaki her temaya yönelik yazma etkinliklerinde hazırlık aşamasına yer verildiği gibi taslak oluşturma aşamasına yönelik etkinliklere de daha fazla yer verilmeli, öğrencilerin çeşitli taslak metinler üzerinde çalışmalarına imkân sağlanmalıdır. Öğretmenin taslak aşamasında model olması öğrencilerin yazma kaygılarını azaltmada ve yazmaya yönelik olumlu tutumlar edinmelerinde yardımcı olabilir. Öğretmen model olmak için yazmaya başlamadan önce, öğrencilerine yazmayla ilgili görüşlerini anlatabilir. Hazırlık aşamasında belirlediği konuyu nasıl kâğıda aktaracağını sesli olarak öğrencilere açıklayabilir. Öğretmenin model olma süreci olarak da adlandırılabilir bu süreçte öğretmen, öğrencilere olası sorunları nasıl çözmeye çalıştığını öğretmelidir. Öğretmen öğrencilerinden de yardım almayı öğretimin bir parçası olarak görmelidir (Reimer, 2001 Akt. Cavkaytar, 2010).

Araştırmanın bir diğer sonucu süreç temelli yazma yaklaşımının gözden geçirip düzenleyerek yazma aşamasına yöneliktir. Ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinde öğrencilerin taslak metinleri gözden geçirip düzenlemelerine yönelik etkinliklere yer verilmemiş, bunun yerine öğrencilerden verilen konuda veya verilen yönerge doğrultusunda metin yazmaları istenmiştir. Araştırma sonucunda, Türkçe ders kitaplarında, öğrencilerin içeriğe yönelik

düzenlemelerini öğretmenleriyle görüşerek veya arkadaşlarından geri bildirim ararak yazdıkları metne son hâlini vermelerini sağlayacak gözden geçirip düzenleyerek yazma etkinliklerinin olmadığı saptanmıştır. Gözden geçirip düzenleyerek yazma aşaması, öğrencilerin taslaklarını gözden geçirip yeniden okudukları, metni nasıl kurguladıklarını, eksiklerinin veya düzeltmeleri gereken bölümlerin olup olmadığını düşündükleri, yazım ve noktalama gibi biçimsel özellikler yerine içeriğe odaklanarak düzenlemeler yaptıkları yazma yaklaşımı da taslak üzerindeki gözden geçirme çalışmalarının önemli ve karmaşık bir aşaması olarak kabul edilmektedir. Çünkü üstbilişsel farkındalık gerektirmektedir. Öğrenciler üstbilişsel farkındalıklarındaki yetersizlik nedeniyle kendi yazılarını gözden geçirip düzenlemeyi zor bulmaktadır. Süreç temelli yazma yaklaşımı da taslak üzerindeki gözden geçirme çalışmalarının değerini vurgulamaktadır (McGarrell ve Verbeem, 2007). Ayrıca yazma taslağını gözden geçirmede amaç, öğrencilerin kendi yazdıklarını eleştirel bakış açısıyla değerlendirme becerileri edinmelerini sağlamaktır (Karatay ve Aksu, 2017). Bu nedenlerle yazma sürecinin vazgeçilmez ve metin oluşturmaya büyük bir katkısı olan gözden geçirip düzenleyerek yazma aşamasına yönelik etkinliklere farklı sınıf düzeylerinde yer verilmelidir. Gezmiş (2020) tarafından lisans öğrencilerinin süreç temelli yazma yaklaşımının hangi aşamasında veya aşamalarında zorlandıklarını belirlemek amacıyla yapılan araştırma sonucu da bu öneriyi destekler niteliktedir. Söz konusu araştırma sonucunda öğrencilerin en çok zorlandıkları aşamaların taslak oluşturma ve gözden geçirme aşamaları olduğu saptanmıştır. Dolayısıyla bu aşamalara yönelik etkinliklere Türkçe ders kitaplarında daha fazla yer verilerek ortaokul düzeyindeyken karşılaşılan zorlukların belirlenmesi ve giderilmesi sağlanabilir.

Araştırma sonucunda redaksiyon / düzeltme aşamasına yönelik bulgular incelendiğinde, bu aşamaya ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinde yer verilmesine rağmen oldukça az sayıda yer verildiği tespit edilmiştir. Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinde redaksiyon / düzeltme aşamasına yönelik “Yazdığınız metni yazım ve noktalama kuralları yönünden gözden geçiriniz.” gibi yönergelerin bulunduğu saptanmıştır. Öğrenciler redaksiyon aşamasında yazdıkları metni paylaşmadan önce sözcük seçimi ve doğru yazımı, noktalama ve yazım kuralları gibi özellikler açısından son kez incelerler ve gerekliyse düzeltmeler yaparlar. Çünkü yazılı metnin doğru ve etkili, açık ve anlaşılır bir anlatıma sahip olabilmesi için yazım kuralları ve noktalama işaretlerinin doğru kullanılması gerekir. Ayrıca redaksiyon/düzeltilme aşamasında yazım kurallarına yönelik olarak yapılan eğitim, bağımsız yapılan eğitimden daha etkili olmaktadır (Calkins, 1980; Graves, 1994; Routman, 1996

ve Weaver, 1996 Akt. Akyol, 2008). Bu bağlamda süreç temelli yazma yaklaşımının redaksiyon/düzeltilme aşamasına yönelik etkinliklerin nitelik ve nicelik olarak gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Süreç temelli yazma yaklaşımının son aşaması yayımlama ve paylaşımıdır. Araştırma sonucunda Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinde bu aşamaya da yeterince yer verilmediği görülmüştür. Özellikle 5. ve 8. sınıflarda yayımlama ve paylaşımına yönelik etkinlik yönergesinin oldukça az olduğu saptanmıştır. Bu aşama, yazılan metnin sözlü veya yazılı olarak hedef kitleyle paylaşılmasını içermektedir. Yazılanların paylaşılması öğrenciler için yazmanın etkili bir iletişim aracı olarak görülmesine yönelik iyi bir yol olması yanı sıra öğrencileri yazmaya karşı güdülemekte de etkili olmaktadır (Lehr, 1995 Akt. Cavkaytar, 2010, s. 137). Ayrıca bu aşama öğretmen ve akran değerlendirmelerinin de dahil edildiği, her ikisinin de süreç dayalı yazma öğretiminin başarılı bir şekilde uygulanmasında merkezi rollere sahip olduğu yazım sonrası aşamadır. Daha da önemlisi, bu tür etkinliklerde, öğrencilerin yazdıkları metinleri geliştirme fırsatları vardır, daha iyi yazmak için motive edilebilir ve eleştirel düşünmek için eğitilebilirler (Widodo, 2008).

Sonuç olarak 2006 yılından beri Türkçe öğretim programlarında süreç temelli bir yaklaşım ön plana çıkmasına rağmen programın uygulanmasında önemli bir rolü bulunan Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinin süreç temelli yazma yaklaşımının tüm aşamalarını içermesi bakımından yetersiz olduğu yapılan araştırma ile tespit edilmiştir. Bu sonuç yürürlükteki program süreç temelli iken yazma çalışmalarının geleneksel yöntemlerle sürdürüldüğü sonucuna ulaşmış olan bazı araştırmalarla (Aşıkcan ve Pilten, 2016; Tabak ve Göçer, 2013) da benzerlik göstermektedir. Oysa ki yazma eğitimi alanında istenilen hedeflere ulaşılması için araştırmalarla da etkililiği kanıtlanmış süreç temelli yazma eğitime ağırlık verilmesi gerekmektedir (Tabak ve Göçer, 2013, s. 164). Süreç temelli yazma yaklaşımı yoluyla yazma eğitiminin aşamalı olarak yürütülmesi, öğrencilerin yazma ürünlerinin niteliğinin artmasına yardımcı olmakta, eksiklerini fark etmelerini sağlamakta, öğrencilere geri bildirim verme, taslakları üzerinde düşünme, düzenleme ve yanlışlarını düzeltme imkânı vermektedir. Brown'a (2001, s. 336) göre süreç temelli yaklaşım öğrenciye yazarken düşünme fırsatı sunarak öğrencinin kendi yazma sürecini yönetmesini sağlamaktadır. Bu yaklaşımın en olumlu yanlarından biri de yazma sürecinin başından sonuna kadar bir yazar olarak öğrencinin yazma sürecini yönetme özgürlüğüne sahip olmasıdır. Süreç temelli yazma yaklaşımı öğretmenin rolü açısından da dikkate değer özellikler

vergulamaktadır. Yaklaşımına göre bir öğretmen öğrenciler için kaynak, kolaylaştırıcı, motivasyon sağlayıcı, geri bildirim verici ve yazılı metni değerlendirici gibi roller üstlenmektedir. Yazma eğitiminde kaynak olarak öğretmen, öğrenciler için yararlı görevler veya etkinlikler seçerek öğrenciler için öğrenilebilir ve anlaşılabilir bir öğrenme ortamı oluşturur (Harmer, 2007).

Araştırma sonucunda Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinliklerinin süreç temelli yazma yaklaşımının aşamalarını içermesi bakımından yetersiz olması nedeniyle bu bulgudan yola çıkarak yazma eğitiminde önemli bir role sahip olan öğretmenlere yönelik de bir öneride bulunulabilir. Bu bağlamda öğretmenlere süreç temelli yazma yaklaşımı ile ilgili nitelikli hizmet içi eğitimlerin verilmesi gerektiği söylenebilir. Bu eğitimlerde süreç yaklaşımının aşamaları ve her aşamada yer verilecek etkinlik örnekleri tanıtılabilir. Böylece öğretmenler ders kitaplarında süreç temelli yazma yaklaşımının bazı aşamalarına yönelik eksik etkinlik olduğunu fark ettiklerinde bu aşamaya veya aşamalara yönelik etkinlikler geliştirebilirler. Bununla birlikte Türkçe ders kitaplarındaki yazma etkinlikleri süreç temelli yazma yaklaşımının aşamaları göz önünde bulundurularak tekrar gözden geçirilebilir. Yazma sürecinde taslak oluşturma ve gözden geçirip düzenleyerek yazma aşamalarının yazılacak metnin niteliğine katkı sağlayacağı dikkate alınarak bu aşamalara yönelik farklı etkinlikler özenle tasarlanabilir.

KAYNAKÇA

- Akbayır, S. (2010). *Nasıl yazabilirim*. Ankara: Pegem Akademi.
- Akyol, H. (2008). *Yeni programa uygun Türkçe öğretim yöntemleri*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Aşıkcı, M. ve Pilten, G. (2016). Sınıf öğretmenlerinin yazılı anlatım çalışmalarının süreç temelli yazma modeli odaklı değerlendirilmesi. *Turkish Studies*, 11(3), 255-276.
- Aşlıoğlu, B. ve Özkan, E. (2013). Ortaokul öğrencilerinin yazma kaygılarının bazı değişkenler açısından incelenmesi: Diyarbakır örneği. *Journal of Academic Social Science Studies*, 6(6), 83-111.
- Boscolo, P. and Gelati, C. (2007). Best practices in promoting motivation for writing. In *Best practices in writing instruction* 202-222 (S. Graham, C. A Macarthur and J. Fitzgerald, Eds.). New York: The Guilford Press.

- Bourdin, B. and Fayol, M. (2000). Is graphic activity cognitively costly? A College of Education developmental approach. *Reading and Writing: An Interdisciplinary Journal*, 13, 183-196.
- Brodney, B., Reeves, C. and Kazelskis, R. (1999). Selected prewriting treatments: effects on expository written by fifth-grade students. *The Journal of Experimental Education*, 68(1), 5-20.
- Brown, H. D. (2001). *Teaching by principles: an interactive approach to language pedagogy*. New York: Addison Wesley Longman.
- Bruning, R. and Horn, C. (2000). Developing motivation to write. *Educational Psychologist*, 35(1), 25-37.
- Cavkaytar, S. (2010). İlköğretimde yazılı anlatım becerilerinin geliştirilmesinde yazma süreci modelinden yararlanma. *Journal of International Social Research*, 3(10), 133-139.
- Demirezen, M. (1994). *The essentials of composition and short essay writing*. Ankara: Adım Publications.
- Erdoğan, Ö. ve Yangın, B. (2014). Süreç temelli yaratıcı yazma uygulamalarının yazılı anlatıma ve yazmaya ilişkin tutuma etkisi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14(1), 438-459.
- Evans, J. (2001). *Introduction: learning and teaching the complexities of writing. writing in the elementary classroom: a reconsideration*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- First, C. G. and Macmillan, B. (1995). Writing process versatility. *Intervention in School & Clinic*, 31(1), 21-27.
- Gezmiş, N. (2020). Difficulties faced by the undergraduate students in the process writing approach. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 16(2), 565-579.
- Gillespie, A. and Graham, S. (2014). A meta-analysis of writing interventions for students with learning disabilities. *Exceptional children*, 80(4), 454-473.
- Göçer, A. (2014). *Yazma eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Graham, S. and Sandmel, K. (2011). The process writing approach: a meta-analysis. *The Journal of Educational Research*, 104(6), 396-407.
- Güneş, F. (2007). *Türkçe öğretimi ve zihinsel yapılandırma*. Ankara: Nobel Yayıncılık.

- Harmer, J. (2004). *How to teach writing*. England: Pearson Education Limited.
- Harmer, J. (2007). *The practice of English language teaching* (4th ed.). Essex: Pearson Education.
- Harris, K. R., Graham, S. ve Mason, L. H. (2003). Self-regulated strategy development in the classroom: part of a balanced approach to writing instruction for students with disabilities. *Focus on Exceptional Children*, 35(7), 1-16.
- Humphris, R. (2010). Developing students as writers through collaboration. *Changing English*, 17(2), 201-214.
- Hyland, K. (2002). *Teaching and researching writing*. Harlow: Longman.
- Hyland, K. (2003). Genre-based pedagogies: A social response to process. *Journal of Second Language Writing*, 12, 17-29.
- Johnson, A.P. (2008). *Teaching and reading writing: a guidebook for tutoring and remediating students*. Plymouth, U.K: Rowman and Littlefield Education.
- Kaldırım, A. (2014). *6+1 analitik yazma ve değerlendirme modelinin ortaokul altıncı sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerilerine etkisi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Kütahya.
- Karasar, N. (2007). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Karatay, H. (2011). 4+ 1 planlı yazma ve değerlendirme modelinin öğretmen adaylarının yazılı anlatım tutumlarını ve yazma becerilerini geliştirmeye etkisi. *Turkish Studies*, 6(3), 1029-1047.
- Karatay, H. (2011). Süreç temelli yazma modelleri: planlı yazma ve değerlendirme modeli. *Yazma eğitimi içinde* 21-43 (M. Özbay, Ed.). Ankara: Pegem Akademi.
- Kellog, R. T. (1999). *The psychology of writing*. Oxford: Oxford University Press.
- Kurudayıoğlu, M. ve Karadağ, Ö. (2010). İlköğretim öğrencilerinin yazılı anlatımlarının konu seçimleri açısından incelenmesi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(13), 192-207.

- Leki, I. (1995). *Academic writing. Exploring processes and strategies.* (2nd ed.) New York: St. Martin's Press.
- Maltepe, S. (2006). *Yaratıcı yazma yaklaşımı açısından Türkçe derslerindeki yazma süreçlerinin ve ürünlerinin değerlendirilmesi.* Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Maxwell, J. A. (1992). Understanding and validity in qualitative research. *Harvard Educational Review*, 62, 279-300.
- McGarrell, H. and Verbeem, J. (2007). Motivating revision of drafts through formative feedback. *ELT Journal*, 61(3), 228-236.
- MEB. (2015). *Türkçe dersi öğretim programı.* Ankara: Mili Eğitim Bakanlığı.
- Merriam, S. B. (1998). *Qualitative research and case study applications in education. Revised and expanded from case study research in education.* USA: JB Printing.
- Murray, D. M. (1982). Teaching the other self: the writer's first reader. *College Composition and Communication*, 33.
- Nunan, D. (2003). *Practical English language teaching.* International Edition, McGraw-Hill, Singapore, 88.
- O'Brien, T. (2004). Writing in a foreign language: teaching and learning. *Language Teaching*, 37, 1-28.
- Oral, G. (2008). *Yine yazı yazıyoruz* (3. baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Özdemir, O. (2019). Yazma Eğitiminde Süreç, Tür ve Süreç-Tür Temelli Yaklaşımların Kullanımları. *GEFAD*, 39(1), 545-573.
- Pennington, M. C. (1995). The teacher change cycle. *TESOL Quarterly*, 29(4), 705-731.
- Raimes, A. (1983). *Techniques in teaching writing.* Oxford: Oxford University Press.
- Raimes, A. (2008). *Keys for writers.* Princeton, N.J: Recording for the Blind & Dyslexic.
- Seban, D. (2012). Yazarlık döngüsünün üçüncü sınıf öğrencilerinin yazmaya karşı tutum, algı ve yazma becerilerine etkisi. *Eğitim ve Bilim*, 37(164), 147-158.

- Sever, E. ve Memiş, A. (2013). Süreç temelli yazma modellerinin ilkökul dördüncü sınıf öğrencilerinin yazım-noktalama becerisine ve yazma eğilimine etkisi. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(9).
- Sun, C. and Feng, G. (2009). Process approach to teaching writing applied in different teaching models. *English Language Teaching*, 2(1), 150-155.
- Tabak, G. ve Göçer, A. (2013). 6-8. Sınıflar Türkçe dersi öğretim programının ürün ve süreç odaklı yazma yaklaşımları çerçevesinde değerlendirilmesi. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14(2), 147-169.
- Tabatabaei, O. and Assefi, F. (2012). The effect of portfolio assessment technique on writing performance of EFL learners. *English Language Teaching*, 5(5), 138-147.
- Tağa, T. ve Ünlü, S. (2013). Yazma eğitiminde karşılaşılan sorunlar üzerine bir inceleme. *Turkish Studies*, 8(8), 1285-1299.
- Tekşan, K. (2001). *Yazılı anlatımı geliştirmede ön hazırlığın etkisi*. Yayınlanmamış doktora tezi, On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Temizkan, M. (2013). İlköğretim 6-8. sınıf Türkçe öğretmen kılavuz kitaplarındaki yazma yöntemleri üzerine bir inceleme (MEB yayınları örneği). *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi*, 2(5), 95-124.
- Tok, M. ve Ünlü, S. (2014). Yazma becerisi sorunlarının ilkökul, ortaokul ve lise öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda karşılaştırılmalı olarak değerlendirilmesi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(50), 73-95.
- Tompkins, G. E. (2004). *Teaching writing: balancing product and process* (4th ed.). Upper Saddle River, NJ: Merrill/Prentice Hall.
- Ungan, S. (2007). Yazma becerisinin geliştirilmesi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23, 461-472.
- Widodo, H. P. (2008). Process-based academic essay writing instruction an EFL context. *Bahasa Dan Seni*, 36(1), 101-111.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2005). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (5. bs.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

- Yıldız, D. (2016). Uluslararası dil dergilerinde yayımlanan makalelerin amaç/konu ve yöntem açısından incelenmesi. *GEFAD*, 36(2), 399-425.
- Zamel, V. (1983). The composing process of advanced ESL students: six case studies. *TESOL Quarterly*, 17(2), 165-87.
- Zeng, D. (2005). The process-oriented approach to ESL/EFL writing instruction and research. *Teaching English in China*, 28(5), 67.

Makale Künyesi (Araştırma): Bayraktar, B. (2021). İklim-kurgu ve distopik bir öykü olarak “Günübirlilikçiler”. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 574-597.

<https://doi.org/10.32321/cutad.973589>

İKLİM-KURGU VE DİSTOPİK BİR ÖYKÜ OLARAK “GÜNÜBİRLİKÇİLER”¹

Betül BAYRAKTAR²

ÖZET

Bu araştırmanın amacı distopik bir iklim-kurgu olan “Günübirlilikçiler” öyküsü aracılığıyla edebiyatta *iklim değişikliği* konusunu Türkçe alanyazında gündeme getirmektir. Araştırmanın kuramsal çerçevesi ekoeleştirel kuramlara dayanmaktadır. Yöntem, içerik analizi olup elde edilen veriler belirli kategorilere / temalara ayrılarak ekoeleştiri ve iklim değişikliği bağlamında yorumlanmaktadır. Bilindiği üzere kapitalist çıkarlar doğrultusunda endüstrileşme ozon tabakasının incelmeye, bu da iklim değişikliğine neden olmuştur. Küresel çapta sıcaklık artışı yakın bir gelecekte kuraklık, susuzluk, kıtlık, salgın hastalıklar gibi sorunları yaygınlaştıracaktır. Bu bağlamda farkındalık çağrıları sadece bilim insanları tarafından değil edebî eserler verenlerce de yapılmaktadır. Bu eserlerde iklim değişikliği ve çevre sorunları gibi konulara eğilen temalar *eko-eleştiri kanonu* çerçevesinde değerlendirilmektedir. Doğaya hükmeden insanın çevreye olumsuz etkisinin vurgulandığı bu eserler tabiat temelli kurgular olup bu kurgularda bazen sevgi ve hoşgörü merkezli temalar bazen de mahşerî [apokaliptik] temalar yer alır. Apokaliptik bağlamdaki eserler distopya edebiyatına dâhil edilip bu eserlerde mevcut sorunlardan yola çıkılarak olumsuz bir gelecek tasvir edilir. İklim değişikliğinin distopya türü bağlamında ele alındığı örneklerden biri de 2000 sonrası Türk edebiyatı yazarlarından Aslı Perker’in “Günübirlilikçiler” öyküsüdür. Öyküde gelecek kurgusu İstanbul’daki sıcaklık ve kuraklık üzerine inşa edilmektedir. Marmara Denizi’nin suları çekilmiş, sıcaklık aşırı yükselmiş ve zenginler yaşamak üzere başka bir gezegene taşınmıştır. Çalışmada İstanbul’un şimdinden bir önlem alınmazsa karşı karşıya kalabileceği susuzluk, yüksek sıcaklık, kuraklık ve salgın hastalıklara distopik kurgunun temelleri bağlamında işaret edildiği ortaya konmaktadır. Böylece

¹ Bu çalışma 3-5 Haziran 2021’de “Uluslararası İklim Değişikliği Kongresi”nde sunulan bildirinin genişletilmiş hâlidir.

² Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Dr. 35betulbayraktar@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4057-9147>

iklim değişikliğine yönelik farkındalıkta anlatı sanatının ve distopya edebiyatının rolü vurgulanmaktadır.

Anahtar kelimeler: İklim değişikliği, iklim-kurgu, eko-eleştiri, distopya, postmodern öykü, İstanbul.

“GÜNÜBİRLÜKÇİLER” AS A CLIMATE-FICTION AND DISTOPIC STORY

ABSTRACT

The aim of this research is to bring up the issue of climate change in literature through the dystopian and climate-fiction story “Günübirlükçiler”. The theoretical framework of the research is based on ecocritical theories. The method of the research is content analysis and the data obtained are divided into certain categories / themes and interpreted in the context of ecocriticism and climate change. As it is known, industrialization in line with capitalist interests causes the depletion of the ozone layer, which in turn causes climate change. Global temperature increase will spread problems such as drought, thirst, famine and epidemic diseases in the near future. In this context, awareness calls are made not only by scientists but also in literary narratives. Themes dealing with issues such as climate change and environmental problems in literary works are evaluated within the eco-criticism canon. These nature-based fictions, in which the negative impact of the human being who dominates nature is emphasized, sometimes love and tolerance-centered themes and sometimes apocalyptic themes take place in these fictions. Fictions in the apocalyptic context are included in dystopian literature and a negative future is depicted in these works based on current problems. One of the examples in which the issue of climate change is handled in the context of dystopia is the story “Günübirlükçiler” by Aslı Perker, one of the post-2000 Turkish literature writers. The fiction of the future in this story, which is included in the book called *Istanbul 2099*, is built on the heat and drought in Istanbul. The waters of the Sea of Marmara have receded, the temperature has risen excessively and the rich have moved to another planet to live. In this study, it is revealed that the thirst, high temperature, drought and epidemics that Istanbul may face if no action is taken are pointed out in the context of the foundations of dystopian fiction. Thus, the role of narrative art and dystopian literature in awareness of climate change is emphasized.

Keywords: Climate change, climate fiction, eco-criticism, dystopia, post-modern story, Istanbul.

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, tüm dünyayı etkisi altına almaya başlayan iklim-değişikliği konusunu postmodern bir Türk öyküsü üzerinden Türkçe alanyazın içerisinde gündeme getirmektir. Söz konusu edebî eser Aslı Perker’in *Günübirlükçiler* adlı öyküsü olup bu eserde olaylar

İstanbul’da neredeyse hayatın kalmadığı, mahşerî [apokaliptik] ve distopik bir ortamda geçmektedir. Eserin ekoeleştiriyeye dayalı tematik analizine geçmeden önce bu giriş bölümünde “iklim değişikliği nedir?” sorusunun cevabını vermek üzere kısa bir girişin yapılması uygun görülmektedir. Ardından *iklim değişikliği anlatıcılığı*, *iklim-kurgu* gibi kavramlara yer verilecek ve edebiyat biliminde bu çalışmanın öneminde söz edilecektir.

Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli’nde açıklandığı üzere iklim değişikliğinin temelinde insan faktörü vardır (Bushell ve diğerleri, 2017, s. 39). Bilindiği üzere Sanayi Devrimi’nden sonra atmosferin yapısında ortaya çıkan bozukluklar neticesinde sıcaklık artmaya başlar. Temelde CO₂ [Karbondiyoksit], metan, CH₄ [Karbon tetra hidrür], NO [azot oksit] gibi sera gazları yer küreden gelen ışınları tutup onların atmosfer içinde kalmasına neden olarak atmosferde sıcaklık artışına yol açar. Kemal Öztürk’e göre (2002, s. 51) 20. yüzyılda bu artış 0,8 C°’dir. Öte yandan sıcaklık artışı küresel ısınma ifadesiyle alanyazına girer ve sıcaklık “dünyanın aldığı güneş ışığı miktarı, dünyanın yansıttığı güneş ışığı miktarı, sıcaklığın atmosfer tarafından tutulması, su buharının evaporasyonu ve yoğunlaşması” faktörleri bağlamında belirlenir (Aksay vd. 2005, s. 31).

Söz konusu sıcaklık artışının temel nedenleri yakından incelendiğinde sanayileşmenin etkisi görülecektir. Zira atmosferi saran mevcut sera gazları; ulaşım, sanayi, enerji üretimi ile zararlı atıklar ve tarımsal faaliyetlerden kaynaklanıp kömür, petrol, doğal gaz gibi fosil yakıtların bu anlamda büyük etkisi vardır (Öztürk, 2002, s. 52). Ormansızlaşma, tropik ormanlara yönelik aşırı tahribat da bu nedenler arasında sayılmaktadır.

İklim değişikliği tüm dünyada hem insan sağlığını hem diğer canlıları olumsuz etkileyen pek çok sonuca neden olmaktadır. Sıcaklığın artışı, beraberinde çölleşme, kuraklık, su kaynaklarının azalması, ekosistemlerin bozulması bu sonuçlardandır. Bunlar elbette sosyo-politik sonuçları da beraberinde getirecektir (Demir, 2009, s. 37). Tüm sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda çeşitli iklimleri bir arada barındıran Türkiye de küresel iklim değişikliğinden en fazla etkilenen ülkelerdendir (Öztürk, 2002, s. 48). Yine Kemal Öztürk’e göre (2002, s. 48) çeşitli etkenler ile daha çok etkilenen bölgeler şu şekildedir:

“Doğal olarak üç tarafından denizlerle çevrili olması, arızalı bir topografyaya sahip bulunması ve orografik³ özellikleri nedeniyle, Türkiye’nin farklı bölgeleri iklim değişikliğinden farklı biçimde ve değişik boyutlarda etkilenecektir. Örneğin, sıcaklık artışından daha çok çölleşme tehdidi altında bulunan Güney Doğu ve İç Anadolu gibi, kurak ve yarı kurak bölgelerle, yeterli suya sahip olmayan yarı nemli Ege ve Akdeniz bölgeleri daha fazla etkilenmiş olacaktır”

Bu olumsuz gelişmelere karşı farkındalık çalışmaları yapılmakta ve söz konusu yakın geleceğe işaret edilmektedir. Bilimsel ve sosyal çalışmaların dışındaki farkındalık çalışmalarından biri de anlatı düzleminde yapılmaktadır. Bunlar İngilizce alanyazında *iklim değişikliği anlatıları* [climate change fictions], bu anlatıları yeniden üretmek de *iklim değişikliği anlatıcılığı* [climate change storytelling] olarak ifade edilmektedir (Moezzi vd, 2017, s. 4). Sanatın çeşitli dallarında yeniden üretilen bu anlatılar genelde *iklim-kurgu* olarak adlandırılmaktadır. “İklim değişikliği kurgusu *cli-fi* olarak etiketlendi ve kendi başına bir kurgu türü olarak tanımlandı”⁴ (Johns-Putra, 2016, s. 267). Yine Adeline Johns Putra’ya göre iklim-kurgu kendisi bir tür olmasa bile çağdaş edebiyatın kategorilerinden biri olup distopya, bilim-kurgu, fantezi, gerilim, romantizm gibi edebiyatın başka türleriyle de ilişkilidir. İklim-kurgularda entrik kurgu genellikle iki çeşit olur (s. 270). Bunlardan ilki distopik bir yerde insanların o çevrede yaşanan kötü olaylar karşısındaki durumunun anlatımıdır. İkincisi yaşanan iklim değişikliği karşısında bilim insanları ya da diğer insanların sevdikleri hakkındaki endişelerine yönelen psikolojik yanı ağır basan eserlerdir.

Bu araştırmada ülkemizi ve tüm dünyayı sarmakta olan, hatta çok yakında su savaşlarından bile söz edilebilen iklim değişikliği meselesinin distopik bir öyküdeki yansımaları üzerinde durulmaktadır. Araştırmanın inceleme nesnesi, *İstanbul 2099* adını taşıyan ve İstanbul’un 2099’da ne durumda olabileceği sorunsalı üzerine yoğunlaşan öykü derlemesi kitapta yer alan “Günübirlikçiler” adlı öyküdür. Bu öykünün seçilme nedeni iklim değişikliğinin alt başlıklarının pek çoğuna metin içinde konu olarak yer verilmesi ve öykünün Türk edebiyatında böylesi bir farkındalık açısından büyük önem arz etmesidir. Ayrıca eser Robinsonadeler üzerine yapılan bir çalışmada (Güven, 2018) söz edilen eserlere bazı yönleriyle⁵

³ Yamaç boyunca yükselen havanın soğumasıyla oluşan yağışlara denir.

⁴ Çeviri yazara aittir.

⁵ Robinsonadelerde genellikle okyanus ortasında bir adada yaşam mücadelesi verilirken Avrupa dışı bu topraklara Avrupa medeniyetini getirmek isteyen sömürgeci güçler bulunur. Bkz. Güven, 2018, s. 150. *Günübirlikçiler*’de böylesi

benzediği için *mağşeri bir distopik anlatı* olması yönüyle de önemlidir. Tüm bunlar kapsamında ekoeleştiriye dayandırılan çevre konulu edebî eserlere bir de distopya açısından bakılabilecek ve iklim değişikliği bu bağlamda yorumlanabilecektir. Ayrıca toplumu yansıtan edebiyatın toplumu derinden etkileyen ve belki de yaşamın sonu olabilecek böylesi bir meseleye duyarsız kalmadığı bir kere daha vurgulanacaktır. Bu noktada edebî eserlerin karakter tasviri, duygu ve çevre betimlemesi gibi hususlardaki gücü ortaya konmuş olacak, meseleye edebî yaklaşımın önemi belirtilecektir.

Çalışmanın birinci bölümünde anlatı sanatının önemi, çeşitli söylemlerin yeniden üretilmesi bağlamında vurgulanmaktadır. Anlatıların iklim değişikliği meselesinde insanları uyuracak etkili bir yöntem olduğu düşünülmektedir. Bu noktada ekoeleştirisinin ne olduğuna değinilmektedir. Zira ekoeleştirel anlatılar bugün bahsettiğimiz iklim-kurguya giden süreçte önemli bir kanon oluşturmaktadır (Johns-Putra, 2016, s. 267). Burada doğanın insandan ayrı bir parça olarak düşünülmemesi gerektiğini vurgulayan ekoeleştirisinin bilim insanlarının çağrısını destekleyen anlatılar olduğu belirtilmekte ve Türk edebiyatındaki öneminden söz edilmektedir. İkinci bölümde ekoeleştirel metinlerin bir kısmının distopya türünde olduğu belirtilip distopya kavramı kısaca açıklanmakta ve bunun iklim-kurgu ile ilişkisi ortaya konmaktadır. Son bölümde ise kategorize edilen temalar ile “Günübirlikçiler” adlı öykünün içerik analizi yapılmaktadır. Buna göre önce öyküde vurgulanan alt başlıklar tespit edilmiş ardından bu başlıklar iklim değişikliği bağlamında açıklanmış, sonra öyküden elde edilen veriler bu konular bağlamında yorumlanmıştır.

1. ANLATI SANATI VE EKO-ELEŞTİRİ

Eski çağlarda tahkiye metodu ile aktarılan anlatılar sonraki nesillere nasıl hayatta kalınır, ne, nasıl yapılır sorularına dair önemli ipuçları vermekte, ahlaki açıdan çeşitli mesajlar iletmektedir. Böylece hafızalarımız belirli anlatılar, mitler vb. ile şekillenirken birtakım söylemler üretilip yaygınlaştırılır. Yüzyıllar geçtikçe iletişim araçları gelişerek anlatı sanatı farklı formlara bürünür ve çeşitli alanlarda varlığını göstermeye başlar:

“Dünyada sonsuz sayıda anlatı vardır. Her şeyden önce şaşılacak kadar tür söz konusudur. Anlatı sözlü ya da yazılı olarak, görüntüyle, davranışlarla ve bütün bunların karışımıyla verilebilir. Mitte, efsanede, fabлда, masalda, öyküde, destanda, tarihte, trajedide, dramda,

bir emperyal güç olmamakla beraber, eserin mağşeri ve distopik yönleriyle robinsonadeları andırdığı belirtilebilir.

güldürüde, pandomimde, tabloda, vitrayda, sinemada, çizgi resimlerde, günlük gazete haberlerinde, konuşmalarda anlatı hep vardır. Üstelik neredeyse sonsuz sayıdaki bu biçimler altında anlatı her zaman her yerde ve her toplumdadır” (Barthes, 1983, s. 124).

Günümüzde Marshall McLuhan’ın tabiriyle *küresel bir köy* haline gelen dünyada anlatı ve mitleştirme sonsuz formlarda görülmekle beraber anlatı kavramı bu çalışmada özel olarak kurmaca nesir için kullanılmaktadır. Bu minvalde anlatı, “hayali (kurmaca) bir nesir anlatısı, karakterlerin ve hareketlerin gerçek dünyayı temsil ettiği ve bütün bunların bir entrik içerisinde ve belli bir uzunlukta sunulduğu anlatıdır” (Demir, 1992, s. 20). Entrik kurgu, anlatma esasına bağlı metinlerde olay örgüsü kavramı ile açıklanır. E. M. Forster’a göre (1985) *entrik kurgu* olayların neden-sonuç ilişkisi içerisinde anlatıldığı dizgiye denir. Anlatılar; belirli bir olay örgüsü, karakterler, mekân, zaman, bakış açısı gibi temel unsurlara sahiptir (Aktaş, 2000). Yapıya ait tüm bu unsurlar birtakım söylemleri karşı tarafa didaktik bir biçimde anlatmaktan daha etkilidir. Anlatılarda dikkati çeken temel bir husus iletilen mesajların bir göstergeler dizgesi oluşturması ve böylece belirli bir söylemi iletmesidir.

Öte yandan iklim değişikliği konusu sadece bilim insanlarını değil entrik kurgusu olan anlatı sanatını da ilgilendiren bir durumdur. Çoğu insan bilimsel bir çalışmayı baştan sona okumak yerine iklim değişikliğinin belirli bir kurgu içinde belli bir zaman, mekân ve olay örgüsü içinde kurgulandığı anlatılarla ilgilenmeyi tercih edebilir. Nitekim son zamanlarda bu bağlamda üretilen filmler çok fazla rağbet görmektedir. Medya ve iletişim bilim dallarında konuyla ilgili çalışmalar rastlanmaktadır. Edebiyatta iklim değişikliği konusu üzerine yapılan ilk çalışma ise 2011’de gerçekleştirilmiştir (Trexler and Johns-Putra, 2011). Johns-Putra’nın 2016’da (s. 266) iklim-kurgu, ekoşiir, ekotiyatro, ekoeleştirme ve iklim değişikliği kavramları hakkındaki çalışmasında dile getirdiği üzere yıllar içinde iklim değişikliğine yönelik ilgi artmış ve edebiyatta yeni bir çalışma alanı olarak varlık göstermeye başlamıştır. İklim değişikliği ve araştırmaları politikalarındaki fiziki, teknik ve ekonomik baskınlığın yerini son zamanlarda hikâye anlatıcılığı almıştır (Moezzi vd. 2017, s. 1). Yine aynı çalışmada yazarlar farklı disiplinlerden bilim insanlarının çevre ve iklim değişikliği konusuna odaklanırken anlatı sanatının meseleyi daha fazla insanın kavraması için önemli olduğunu vurgularlar.

“Enerji ve iklim değişikliği araştırmalarında hikayeleri ve hikâye anlatımını ciddiye almak, olasılıkları, güçlü yönleri ve tuzakları hakkında gerçekçi olmak ve aynı zamanda çok sayıda yaklaşımı,

hedefi ve yazarı bir araya getirmek için pragmatik bir oyun alanı geliştirmeye yardımcı olmayı umuyoruz” (Moezzi vd. 2017, s. 2).⁶

Bu gelişmelerin nedeni dünya genelinde iklim değişikliğinin de artık kültürel bir fenomen olarak görülmesidir.

Bu noktada çevre anlatıları gündeme geldiğinden ekoeleştiriyeye değinmek gerekmektedir. Nitekim iklim-kurgu konusundaki ilk çalışmada da iklim değişikliği çalışmalarının ekoeleştirisi başlığı altında yapıldığı ifade edilmektedir: “İklim değişikliği literatürüne ilişkin araştırma ve metodolojik tartışmaların çoğu, geniş ekoeleştirisi grubu altında yapılmıştır” (Trexler and Johns-Putra, 2011, s. 192)⁷. Ekoeleştirisi sayesinde iklim-kurgularda doğanın ne kadar önemli olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak 1972’de Bükreş’te düzenlenen *Üçüncü Dünyanın Geleceği Konferansı*’nda Arne Naess tarafından *Derin Ekoloji* kavramı vurgulanır. Eko eleştirinin başlıca temsilcileri Terry Tempest William, Aldo Leopold, Edward Abbey, John Muir ve Henry David Thoreau olarak sıralanabilir. Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji, Ekofeminizm ve Ekopsikoloji gibi alt dalları bulunan ekoeleştiri de temelde insan-doğa birlikteliği vurgulanır ve çevre farkındalığı oluşturulmaya çalışılır. Bu farkındalık çalışmaları sadece sosyal bilimlerde değil edebiyatta da söz konusudur ve bu anlatılar *ekoeleştirisi kanonundaki* eserlerde değerlendirilmektedir. Ekoeleştirel edebiyat William Ruekert’e göre ekolojinin prensiplerinin edebiyata uyarlanmasıdır (aktaran Bulut, 2007, s. 2). Yine Ruekert insan ve doğa ilişkisinin önemine değinerek insanın doğayı kendisinden ayrı bir varlık olarak gördüğü müddetçe felaketlere neden olabileceğini söyler. Bu nedenle anlatı sanatından faydalanılması ve insanlarda doğa bilincinin edebî eserde de uyandırılması gerekmektedir.

Ekoeleştirel anlatılarda doğa ön plana çıkar, asıl mekân doğa olur. Burada genellikle diğer bitki ve hayvanlarla beraber insan da görülmektedir. Bu insanlar bazen doğaya zarar verir ve bu zararların sonuçları gösterilirken bazen de insan ve doğanın bir bütün olduğu ve birlikte yaşadığı temalar da yer almaktadır. Toprak, su, ağaç gibi doğal habitatlar belirli bir olay örgüsü içerisinde sunularak doğanın önemi vurgulanmaktadır. Dolayısıyla ekoeleştiri, çevre ve edebiyat arasındaki ilişkiye yoğunlaşan ve edebî metinleri bu kapsamda inceleyen yeni bir eleştiri biçimidir (Opperman, 1996). Ekoeleştirininde üzerinde durduğu sorular şu şekilde özetlenebilir (Glotfelty’dan aktaran Arıkan, 2011, s. 46):

⁶ Çeviri yazara aittir.

⁷ Çeviri yazara aittir.

“Doğa bu sonede nasıl gösterilmiştir? Fiziksel mekânın bu romanın olay örgüsündeki rolü nedir? Bu oyunda yer alan değerler ekolojik erdemle uyumlu mudur? Toprakla ilgili eğretilmelerimiz (metaforlarımız) ona nasıl davrandığımızı ne şekilde etki eder? Doğa yazınının bir edebî tür olarak özellikleri nelerdir? İrk, sınıf, cinsiyete ek olarak yer yeni bir eleştirel kategori olabilir mi? Erkekler doğa hakkında kadınlardan farklı mı yazmaktadırlar? Okuryazarlık insanların doğal dünyayla olan ilişkisini hangi yollarla etkiler? Vahşi yaşam kavramı zaman içinde nasıl değişmiştir? Çevre krizleri günümüz edebiyatına ve popüler kültürüne hangi yollarla sızmakta ve etkisi nasıl olmaktadır? (...) Ekoloji biliminin edebî çalışmalar üzerindeki etkisi nedir? Bilim, edebiyat incelemesine ne şekilde açıktır? Edebiyat çalışmaları ve çevre söylemleri ile tarih, felsefe, psikoloji, sanat tarihi ve etik gibi disiplinler arasında karşılıklı etkileşimler ne şekilde olasıdır?”

Türk edebiyatında ekoeleştirel metinlerin varlığı kavramın gündeme geldiği 20. yüzyıl ortalarından çok eskilere dayanmaktadır. İnsanın su, toprak ve hayvanla bir ve beraber hissetmesi ve kendisini onlardan ayırt etmemesi gerektiği mitolojiler ve *Dede Korkut* hikâyelerinden halk şiirine, destanlardan modern romana dek anlatılagelmiştir. Sanayileşmeden sonra elbette doğaya verilen zararların artması neticesinde, uluslararası farkındalık konferansları ve benzeri çalışmalar edebiyatı daha ziyade etkilemektedir. Dolayısıyla edebiyat bilimcilerin söz konusu anlatıları merkeze aldığı çevre ve edebiyat ilişkisi merkezli çalışmalar son yıllarda artış göstermektedir. Örneğin “Edebî Metin Çözümlemesi ve Ekoeleştiri” başlığını taşıyan çalışmada (Arıkan, 2011) çevre ve insan birlikteliğine değinilerek edebî eserde bu temanın önemi anlatılırken, bir başka çalışmada (Alpay, s. 2018) Yaşar Kemal’in *Hüyükteki Nar Ağacı* eseri ile Cengiz Aytmatov’un *Beyaz Gemi* adlı eseri ekoeleştirel bağlamda değerlendirilmektedir. Bu iki eserden daha yeni olan günümüz yazarlarına ait anlatılar da inceleme nesnesi olarak ele alınmaktadır. Örneğin Buket Uzuner’in romanları bir çalışmada (Doğan, 2017) Mustafa Kutlu’nun öyküleri bir başka çalışmada (Bayraktar, 2015) söz konusu kuram ışığında değerlendirilmektedir. Tüm bunlar çevre ve insan ilişkisi üzerinde duran ve edebiyatın da bu noktadaki önemine dikkat çeken çalışmalar olup insanların çevre bilincini kazanmasını sağlamada anlatı sanatının da önemli olduğunu vurgulayan araştırmalardır. İzleyen bölümde iklim değişikliği meselesi ile edebiyat, distopya edebiyatı bağlamında değerlendirilmektedir.

2. DİSTOPYA VE İKLİM-KURGU

*Bu büyük çağdaş kaygının romanları,
oyunları, şiirleri, şarkıları, librettileri nerede?*⁸
(Macfarlane, 2005)

İklim değişikliği anlatıları edebiyatın farklı türleriyle de ilişkili olup bunlardan biri de distopyadır. “İklim değişikliği romanlarda fütüristik distopik ve / veya kıyamet sonrası ortamın bir parçası olarak görünür”⁹ (Johns-Putra, 2016, s. 269). Distopya kavramı edebiyatta belirli bir tür olup gelecek zamanın olumsuz kurguları şeklinde özetlenebilir. Esasında *karşı-ütopya* olarak da ifade edilebilen distopya, günümüzde mevcut bazı problemlerin kurgu düzleminde anlatıldığı eserler olup dikkat edilmezse gelecekte insanlığı bekleyen tehlikeleri ortaya koymaktadır. İlk defa 1747’de Henry Lewis Young tarafından kullanılan ütopya kavramı (Milner, 2012, s. 89-90) 17. yy. sonrası edebiyatlarda mevcut olmayan bir ideal ülke için kavramlaştırılmıştır. Olmayan yeri tasvir eden ütopyalar¹⁰ çeşitli şekillerde idealize edilerek insanlığın varmayı amaçladığı bir ülkeyken distopyalar olumsuz kurgulardır ve kaçınılması gerekmektedir. 21.yy.’da dünya savaşları, atom bombasının kullanılması, bireyselleşmenin olumsuz sonuçları, modernizmin vaat ettiklerinin geçikleşmemesiyle sayıları artan distopyalar kapsamında özellikle baskıcı siyasi rejimlerin merkezde olduğu eserler kaleme alınır ve bu eserler anti-ütopya şeklinde kurgulanır.

Türk edebiyatında ütopya, Servet-i Fünun dönemindeki karamsarlıktan sonra ideal bir dünya düzeni olarak görülmeye başlanırken 1965’ten itibaren karşı-ütopyalar, bir diğer ifadeyle distopyalar az da olsa artmaya başlamıştır (Canbaz Yumuşak, 2012, s. 47). Firdevs Canbaz Yumuşak’ın “Ütopya, Karşı-Ütopya ve Türk Edebiyatında Ütopya Geleneği” (2012) başlıklı çalışması, Türk edebiyatında ütopyaların neden Batı edebiyatına göre daha az olduğu, bunun tarihçesi ve karşı ütopyalar hakkında geniş bir *arkeolojik* çalışma olması bakımından önemlidir. Yazara göre Türk distopya edebiyatında temel temalardan biri kadın-erkek eşitsizliğidir. Söz konusu romanlarda ele alınan diğer konular; insani ilişkilerin tükenmesi, totaliter devlet rejimleri, ailenin yok oluşu ve toplumsal bellek yitimi gibi sorunlardır. Bu çalışmada ve Cumhuriyet dönemi

⁸ Çeviri yazara aittir.

⁹ Çeviri yazara aittir.

¹⁰ Yunanca *topos* mekân anlamındayken *ou* da olumsuz bir şeye işaret eder. Böylece ütopya kelimesi *olmayan yer* olarak tanımlanır Bkz. Canbaz Yumuşak, 2012, s. 48.

distopya edebiyatımızda tematik analiz yapan İpek Demir’e (2020) ait bir araştırmadaki temalara bakıldığında iklim değişikliği konusu üzerine eğildiği söylenen herhangi bir edebî eserin bulunmadığı anlaşılmaktadır.

İklim-kurgu anlatıları mevcut çağda yaşanan problemlerin eğer dikkat edilmezse ileride çok büyük sorunlara yol açabileceğini vurgular. İklim değişikliğinin yol açabileceği felaketlerle *insanlığın sonu*¹¹ temalı eserler de bu bağlamda değerlendirilmektedir. Özellikle dünyanın sonu temalı tarzdaki anlatılar iklim değişikliğinin önüne geçilmezse neler olabileceğini vurgulamaktadır.

“350.org gibi çeşitli kâr amacı gütmeyen kuruluşlar, iklim değişikliğinin insan ve doğamızdaki etkilerinin tehlikesini ve bunu önlemek için acilen harekete geçme gereğini iletmek için “Dünyanın Sonu” anlatısı geliştirdi. Bu tür anlatıların temel planı, geçmiş ve şimdiki insan eyleminin (veya eylemsizliğinin), insanlar iklim değişikliğini azaltmak için davranışlarını değiştirmedikçe, gelecekteki bir iklim felaketi olayını riske atmasıdır”¹² (Bushell ve diğerleri, 2017, s. 43).

Alanın ilk çalışmalarından birinde iklim değişikliğinin farkında olmadan kısa vadeli hazcı yaklaşımlarımızla aslında uzun vadede bize fayda sağlayan şeyleri yok ettiğimiz belirtilmektedir (Milner, 2009, s. 835). Bu bağlamda Milner’in çalışmasında değerlendirdiği romanlardan biri de George Turner’in *The Sea and Summer* romanı olup Turner’in şu ifadelerine yer verilmektedir:

“Çocuklarımıza daha iyi bir dünya bırakmaktan bahsediyoruz ama aslında günlük sorunlarla baş başa kalmaktan biraz daha fazlasını yapıyoruz ve uzun vadeli felaketlerin asla olmayacağını umuyoruz” (Turner’den aktaran Milner, 2009, s. 835).

İşte iklim değişikliği meselesinden haberdar olmama ya da farkındalığı olmayan insanlara farkındalık çağrısı yapmakta iklim-kurguların önemi büyüktür. İklim-kurgu eserleri dünya edebiyatında kısmen artış göstermiştir. Bu eserlerde yüksek sıcaklığın neden olabileceği kıtlık, ormansızlık, susuzluk, salgın hastalıklar gibi

¹¹ Türkçe’de *kıyamet sonrası* olarak tanımlanan *post- apokaliptik* edebiyat gelişmemiştir. Ancak bir açıklama yapmak gerekirse şunlar söylenebilir. Söz konusu eserlerde kıyamet sonrası yeni bir düzen içindeki yaşayış ele alınmaktadır. “Bu yaklaşım ile bağıntılı olarak postapokaliptik filmler ele alındığında, gizemli bir virüs, deprem, uzaylı istilası, doğa verimsizliği, küresel ısınma vb. bir gerçekçyle insanlığın büyük bir kısmının, örneğin yüzde %99’unun ortadan kalktığı düşünesi, insanlığı ya da canlılığı belirli bir sayı ya da orana indirgemektedir” Bkz. Özdemir, 2019, s. 36.

¹² Çeviri yazara aittir.

problemler olay örgüsünün merkezine yerleştirilmektedir. Dünya edebiyatında özellikle 2000 sonrası postmodern anlatılarda kaleme alınan eserlerde fabrikalardan doğaya verilen zararlar vurgulanır, *ekosuçlular* tasvir edilir.

Dünya edebiyatındaki kadar örneği olmasa da elle sayılabilecek kadar az olan Türk distopya anlatıları içerisinde iklim-kurgu eserlerin varlığı yeni yeni baş göstermeye başlamıştır. Türk edebiyatında distopya anlatılarında iklim değişikliği meselesine pek rastlanmamakla beraber Oya Baydar’ın *Köpekli Çocuklar Gecesi* adlı eseri bu bağlamda değerlendirilebilir (Ergeç, 2021). Geniş bir eser listesinin bulunmamasının nedeninin iklim-kurgu olarak anılan bu türün hem dünya edebiyatında hem Türk edebiyatında yeni bir tür olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu çalışmanın inceleme nesnesi olan “Günübirlikçiler” adlı öykü bu minvalde ekoeleştirel bir metin olması ve onun alt dallarından iklim değişikliğine vurgu yapması yönüyle büyük öneme sahiptir.

3. “GÜNÜBİRLİKÇİLER”DE İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ TEMASI

Aslı Perker’in “Günübirlikçiler” öyküsü, içinde yer aldığı *İstanbul 2099* adlı editörlü öykü derlemesi kitabın ilk öyküsü olup iklim değişikliği temasıyla öne çıkar. Türk edebiyatının çağdaş yazarları tarafından kaleme alınan on altı öykü arasında “Günübirlikçiler”de İstanbul’da çok yakın bir gelecekte karşılaşılabileceğimiz sıcaklığa bağlı değişiklikler dikkate sunulur. Öykünün olay örgüsüne dikkat edildiğinde insanları bekleyen felaketlerin çok da uzak olmayan bir gelecekte yaşanabileceği görülmektedir. Buna göre dünya, özelde İstanbul, artık aşırı sıcaktan yaşanmaz hale gelmiş ve zenginler başka bir gezegene göç etmiştir. Medeniyetlere ev sahipliği yapan, kültür turizmine bir dönem başkentlik eden İstanbul’da fakirlik, hatıralar vb. nedenlerden dolayı bazı insanlar kalmaya, yaşamaya çalışmaya devam etmektedir. Öyküye adını veren günübirlikçiler ifadesi, diğer gezegenden bir tur şirketiyle İstanbul’a gelip gezenleri işaret etmektedir. Bu kişilerin arasında yer alan başkarakter Zeyn’in bakış açısıyla yaşanan felaketler anlatılmaktadır.

Öykünün kurgusu, botanik profesörü Su Hanım’ın dünyada artan susuzluğa şahit olup Zeyn’e hamile olan kızıyla beraber başka bir gezegene taşınması ve Zeyn’in yıllar sonra elinde küçük bir kapsüldeki Marmara Denizi suyunu Su Hanım’ın İstanbul’da kalan kardeşi Alaz’a teslim etme niyetiyle tur şirketiyle anlaşılıp İstanbul’a gelmesi üzerine inşa edilmiştir. Alaz’ın telefonda anlattığına göre İstanbul’da hayat namına hiçbir şey kalmamıştır. “İstanbul ne haldeydi anlatacağı pek bir şey yoktu. Sıcaktı, kuraktı, açtı, susuzdu,

çirkindi, bir ölümler şehriydi” (Perker, 2019, s. 18). Uzun yıllar Doğu Roma’ya ardından Osmanlı Devleti’ne başkentlik eden, medeniyetlerin geçiş güzergâhında olan ve kendine has bir kent olarak 2010’da Avrupa Kültür Başkenti seçilen, çeşitli hayatlara ve kültürlere ev sahipliği yapan İstanbul iklim değişikliğinden sonra, hakkında anlatılacak bir şeyin kalmadığı bir şehre dönmüştür. Sıcaklığa bağlı olarak şehirde kalanlar aç ve susuz, birer ölü gibi yaşamaktadır. Cıvıl cıvıl ve hayat dolu bilinen İstanbul bu nedenden göç vermiştir. Kalanlarının ise adeta birer zombiye dönüşmesiyle sessizdir ve arada kulağa gelen tek ses insan iniltileridir.

Tüm bunlar *İklim Değişikliği Konferansı*’nda da vurgulandığı gibi insan faktörlü olup öyküde de bu duruma işaret edilmektedir. Zeyn İstanbul’u gördükten sonra anneannesi ne demek istediğini daha iyi anlar. ““Doğanın karşısında bir hiçsin anlıyor musun? Bir hiçiz’ deyişinin sebebini. ‘İstediyini yaparsın, yapamazsın değil ama o senden intikamını bin misli alır. Buna hazır mısın?’” (Perker, 2019, s. 31). Bu ifadeler ekoeleştirisinin temel düşüncelerinden birini hatırlatmaktadır. Arne Naess’in *Derin Ekoloji* başlığıyla öne sürdüğü kuramdaki *ekolojik benlik* olarak da anılan *benlik geliştirme* kavramına göre insan sadece bencilce kendini düşünmemeli, doğanın diğer unsurlarıyla birlikte olduğunu unutmamalıdır. Aksi takdirde doğayı yok etmek, kendini yok etmekle sonuçlanabilir (Naess’den aktaran Bulut, 2008). Öyküde de botanik profesörü olduğu için farkındalığı diğerlerinden daha yüksek olan *Su Hanım* torununa doğa karşısında insanın konumunu özetlemekte ve ona tavsiyeler vermektedir. Dikkat edilirse karakterin ismi olan su ile yaşamın temel kaynağı vurgulanmaktadır. *Su Hanım*’ın intikam olarak belirttiği şey, insanların geçici hedonist hırsları yüzünden doğaya verdikleri zararın yine bir şekilde aslında kendilerine zarar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ekoeleştirel çalışmalarda da belirtildiği gibi insanla doğa aynı döngünün içinde yer almakta, dolayısıyla karşılıklı etkileşim bu konuda büyük önem arz etmektedir. Oysa insan kendisini bu döngüde görmediği, özellikle Aydınlanma sonrasında kendisini doğaya hükmeden efendi olarak tanımladığı için doğaya yapılan zulümler aynı şekilde kendisini de etkilemektedir. Özellikle neoliberal iktisadi politikaların benimsendiği İstanbul’un da içinde bulunduğu yönetimlerde doğal kaynaklar özelleştirmeye açılarak herhangi bir denetime tabi tutulmamaktadır. Ekoeleştiri açısından bakıldığında doğanın ötekileştirildiği ve bilinçsizce sömürüldüğü anlaşılmaktadır (Opperman, 2009, s. 5). Doğa karşısında her türlü tasarrufu elinde bulunduran insan kendi yaptıklarıyla kendi sonunu getirmektedir. Fabrika bacalarından çıkan gazların filtrelenmesi denetlenmemekte ve buradan salınan gazlar sera etkisini oluşturmaktadır. Öyküde yakın bir

geleceğin ve söz konusu intikamın tasviri şu an yaşananlara “dur” demek için bir çağrı niteliği taşır.

3.1. Yüksek Sıcaklık

Öyküde iklim değişikliği bağlamında ilk olarak söz konusu edilmesi gereken husus yüksek sıcaklıktır. Zira diğer tüm problemlerin temelinde sıcaklığın aşırı artışı yer almaktadır. Bilindiği üzere yüksek sıcaklık göl, deniz ve akarsuların buharlaşıp kurumasına, tarım arazilerinin susuz kalmasına ve dolayısıyla kuraklığa, yine suyla beslenemeyen ağaçların yok olmasına neden olmaktadır. Günümüzde umarsızca kullanılan su kaynakları sıcaklığın artışından dolayı çok yakın bir gelecekte petrol gibi pahalalanacak, hatta bunun için savaşlar bile gerçekleşebilecektir. “Küresel Isınma ve İklim Değişikliğinin Su Kaynakları Üzerine Etkileri” (Karaman ve Gökalp, 2010, s. 60) başlıklı bir çalışmada dile getirildiği üzere atmosferdeki sıcaklık artışı şu şekilde yorumlanmaktadır:

“Akarsu havzalarındaki yıllık akımlarda oluşabilecek azalma sonucu kentlerde su sıkıntıları başlayacak, su gereksinimi artacaktır. İklim değişikliği nedeniyle su kaynaklarındaki azalma tarımsal üretimde olumsuz etki yapacaktır. Kurak ve yarı kurak alanların genişlemesine ek olarak yıllık ortalama sıcaklığın artması çölleşme, tuzlanma ve erozyonu arttıracaktır. Mevsimlik kar ve kar örtüsünün kapladığı alan azalacak, karla örtülü dönem kısaltacaktır. Kar erimesinden kaynaklanan akış zamanı ve hacmindeki değişiklik su kaynakları, tarım, ulaştırma ve enerji sektörlerini olumsuz etkileyecektir.”

Yüksek sıcaklık öyküde tur şirketi ile İstanbul’a gelen grubun dikkatini çeken ilk şey olur. Zaten gelmeden önce, 65 dereceyi bulan sıcaklıkta sığağa bağlı ölümlerden turizm şirketinin sorumlu olmadığına dair bir form imzalamışlardır. Rehber turistlerin sığağa karşı tepkilerini anlamaktadır:

“İner inmez sıcak dalgası bütün vücudunu yalıyor. Bir anlığına mekiğin motorundan mı geliyor acaba diye düşünüp sağına soluna bakmıyor. Rehber bu reaksiyonu daha önce de görmüş olmalı. ‘Mekiğin motorundan değil, havanın durumu bu’ diyor, ‘Üstelik henüz saat çok erken. Gün içerisinde iyice artacak’ (Perker, 2019, s. 19).

Bunun üzerine keten ve açık renk kıyafetler getirmesi tembihlenen yolculardan Zeyn telaşlanır ve getirdiği giysilerin bu sıcaklık için kalın olmasından ve güneş kreminin yetip yetmeyeceğinden endişe eder. Hiçbir ağacın ve gölgenin bulunmadığı İstanbul’da güneşin zararlı ışınlarından korunmak için güneş kremi büyük önem taşımaktadır. Aksi takdirde çeşitli cilt yanıkları

oluşabilmektedir. Daha şimdiden kol altlarında geniş halkalar oluşan Zeyn kıyafetlerini değiştirmek ister (Perker, 2019, s. 19). Görüldüğü gibi sıcaklık aşırı yüksektir ve insanlar sürekli kıyafet değiştirmek durumunda kalmaktadır. Bu da öyküde neden başka bir gezegene göç edildiğini gösteren verilerden biridir.

Yüksek sıcaklıkta hareketin hızlı olması daha fazla terlemeye neden olmaktadır. Beden hareket ettikçe artan ısıyla vücudun içindeki ve dışındaki sıcaklık ter ile dengelenmeye çalışılır. Bu fizyolojik dengenin sağlandığı mekanizma sayesinde hayat sürer. Öyküde rehber hızlı hareket eden turistleri uyararak bu hızın onları çok terletebileceğini, daha yavaş yürümeleri gerektiğini belirtip bol su içmelerini tavsiye eder (Perker, 2019, s. 20). Öte yandan yüksek sıcaklık nefes alıp vermeyi de zorlaştırmaktadır.

“Sıra Taksim Meydanı’nda diyor rehber. Tekrar arabaya biniyorlar. Zaten dışarının sıcaklığına en fazla dayanabildikleri on beş dakika. Sonra nefes alabilmek için arabanın içine tıkmaları lazım. Sokakta yaşayan bu insanlar nasıl nefes alabiliyorlar, anlamıyorlar. Aralarından biri tam olarak bu düşüncesini söylüyor. ‘Nasıl nefes alıyorlar?’ ‘Zaten bir tek yapabildikleri o’ diyor rehber” (Perker, 2019, s. 24).

Geziye gelen turistler nefes alabilmek için arabaya dolar. Zira arabada yeni keşfedildiği anlaşılan *klima* adında bir alet vardır. Bu alet sayesinde ortam sıcaklığı düşülebilmektedir. Böylece insanlar kapalı ortamlarda daha serin hissedebilmektedir. Turistler ise bu keşiften ilk defa haberdar olmaktadır. Rehber onlara klimalı araç temin ettiklerini söylediğinde anlam veremezler. “Klima ne bilmiyorlar. Rehber açıklama gereği duymuyor. O kadar mekanik bilgiye de sahip değil zaten. ‘İnternette bakarsınız’ deyip onları geçiştiriyor (Perker, 2019, s. 21). Dünya sıcaklığının artışıdan dolayı yerküreden ayrılan bu insanlar uzun yıllardır kullandığımız klimaların ne olduğunu bilmemektedir. 2099’u ele alan bir distopya anlatısında hali hazırda kullandığımız klimaların sosyal zaman olarak günümüze işaret etmesi de o distopyanın içinde zaten yaşıyor olduğumuza işaret etmektedir.

3.2. Susuzluk

İklim değişikliğinin en önemli başlıklarından biri de susuzluktur. Araştırmalara göre çok yakın bir gelecekte “2 ila 2.5 C° düzeyinde bir sıcaklık artışıyla birlikte, 2.4 ila 3.1 milyar insanın temiz su kaynaklarına ulaşma konusunda risk altında olaca”[ktur] (EC-DGE, 2005’den aktaran Doğan ve Tüzer, 2011, s. 31). Türkiye’de acil önlemler alınmadığı takdirde kurak ve yarı kurak bölgelerdeki su kaynakları azalacak ve içme suyuna ihtiyaç artacaktır (Öztürk, 2002: 60). Bir başka araştırmaya göre “2050’de Türkiye’de bir yılda kişi

başına düşen su miktarı 700 ila 1910 metreküp arasında olacak[ır]” (Aksay vd. 2005, s. 39). İşte çok uzak olmayan bir gelecekte yaşanacak bu felaketler ekoeleştiril bir metin olan öyküde gözler önüne serilmektedir. Su Hanım henüz dünyayı terk etmeden önce şahit olduğu susuzluğu Zeyn’e şöyle anlatır:

“Her şey birdenbire oldu (...) Dünyanın soluşunu gördü. Güzelim bahçelerimiz kurudu, tek tük kalan yeşil, boza döndü. Biraz kulak kabartsak belki de içlerindeki suyun çekildiğinin sesini duyacaktık. Sadece doğa mı? Biz de susuz kaldık. Bilmiyor değildik, biliyorduk. Bir felaket senaryosunu anlatıyorlardı, ama nasıl bir şey bu, ne tür bir deliliktir insanınki, sadece bekliyorduk, bir şey yapamıyorduk. Biz görmeyiz diyorduk. Öyle güzeldi ki dünya. İstanbul 2000’de, ben doğduğumda bile bitmek üzereydi, son demlerini yaşıyordu. Ama yazları babaannemin evine Foça’ya giderdim. Bir cennetti. Hepsi bitti” (Perker, 2019, s. 17).

Su Hanım’ın devrinde yaşayan insanlar felaketin kendi başlarına gelmeyeceğini düşünmekte ve hiçbir önlem almamaktadır. Günümüzde bizler de iklim değişikliği anlatılarını gerek haberler gerek filmlerden duyuyor ancak bunun başımıza gelebileceğini düşünemiyoruz. İşte bu tür ekoeleştiril edebî eserler farkındalığımızı artırmaktadır. Su Hanım’ın cümlelerinde geçen *doğaya kulak kabartmak* ifadesi bu noktada çok önemlidir. Esasında doğayı dinleyebilen ve ondaki değişikliği fark edebilen insanlık bu sorunu daha fazla büyümeden önleyebilecektir. Yine ifadelerde İstanbul’un o dönemde son demlerini yaşadığı kendi anneanneminin evinin bulunduğu Foça’nın bir cennet köşesi gibi kaldığı ancak bu yeryüzü cennetinin de tamamen yok olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada şunu da belirtmek fayda vardır. Anlatıcının, sözü yaşlı bir karaktere verip torununa deneyimlerine aktarması dikkat çekmektedir. Geleneksel tahkiye metodunda da sözü bilge kişiler alır ve tecrübelerini gençlere aktararak onlara nasıl davranmaları gerektiği hususunda yol gösterir. Su Hanım da Zeyn’i benzer şekilde doğa ile ilgili uyarılmaktadır. Toruna yapılan bu çağrı aslında okurlara ve tüm insanlığa yapılmıştır.

Öyküde susuzluğun çok ciddi bir sorun olduğu farklı bulgular üzerinden vurgulanmaktadır. Zeyn’in kaldığı otelde çok az akan suyun aslında İstanbul’a başka bir ülkeden getirildiği belirtilmektedir. Öyleyse Türkçe’de bir deyim olarak kullanılan *sudan ucuz* ifadesinin 2099’un İstanbul’unda tam tersi bir anlama büründüğünü söylemek mümkündür. Nitekim iklim değişikliği nedeniyle çok yakın gelecekte su, azlığından dolayı çok değerli bir meta haline gelebilecek belki de ülkeler yaşam mücadelesi için su uğruna savaşıacaktır. Öyküde suyun yaşam mücadelesindeki önemi şöyle anlatılır:

“Dışardakilerin, sokaktakilerin yaşamları başka memleketlerin insafına kalmış. Verdikleri kadarıyla yetinecekler. Suya erişebilenler hayatta kalacak. Ölümün bir insanlık gerçeği olduğuna ikna olmuş insanlık sonunda (Perker, 2019, s. 34).

Yaşamın temel ihtiyacı olan su azaldığı takdirde insanlar eskisi gibi uzun da yaşayamayacaktır. Su az olduğunda hem gıda üretimi azalacak hem de içilmesi gereken günlük asgari su miktarı azalacak, böylece damarlara kan akışı çok az olup çeşitli hastalıklar da ortaya çıkabilecektir. Günübirlikçiler İstanbul’daki ortalama yaşam süresinin geçmişten çok farklı olduğunu duyduklarında şaşırır: “Bir zamanlar insanların neredeyse doksan yaşlarına kadar yaşayabildiklerini duyup hayret ediyorlar. Kırkı görebilmek bile büyük mucize şimdilerde” (Perker, 2019, s. 34). İnsan vücudunun yüzde 60’ının sudan oluştuğu, vücuda günlük alınması gereken suyun 2-3 litre olduğu düşünüldüğünde bu suya erişemeyenlerin ciltlerinin de nem oranının düştüğü ve kurulaştığı bir gerçektir. Yine öyküde susuz kalan insanların da benzer şekilde ciltlerinin kuruduğu belirtilmektedir. Cildi sıcaktan ve susuzluktan kırısan bir adamı gören Zeyn gayri ihtiyari çantısından çoktan ısınmış olan suyunu çıkarıp içmeye başlar. “Bedenindeki suyun bir anda çekilmesinden, şu adam gibi buruşup kalmaktan kork[ar]” (Perker, 2019).

Susuzluk öyküde insanların nadir kalan sulak yerleri yağmalamasına da neden olur. Yerebatan Sarmıcı¹³,’ni ziyaretlerinde turistlerden biri Medusa¹⁴ kaidesini göremeyince bunun nerede olduğunu sorar. “Ha o mu diyor rehber. ‘Her yerde su bittiğinde burada hala varmış, o yüzden millet buraya akın etmiş. İçerisi savaş alanına dönmüş. O arada onu da uğursuz deyip parçalamışlar” (Perker, 2019, s. 23). Görüldüğü üzere temel ihtiyaç olan su kıtlaştığında insanlar yaşamak için mevcut su kaynaklarını talan etmektedir. Öte yandan burada dikkati çeken bir husus daha vardır. İnsanlık doğal kaynakların tükenmesinde asıl sorumlunun kendisi olduğunun hala farkında değildir. Susuzluğun sorumlusu olarak Yunan mitolojisinde günah keçisi kılınp cezalandırılan Medusa’yı gören insanlar onu yeniden günah keçisi kılmaktadır. Bu yönüyle burada günümüz insanların sorumluluk üstlenmedikleri, kaynakların tükenmesini çeşitli hurafelere bağladıkları düşüncesine gönderme yapıldığı düşünülmektedir. Söz konusu insanlara ayna tutan eser, temelde

¹³ İstanbul Ayasofya’nın güneybatısında yer alan büyük kapalı sarnıç, Bizans İmparatoru I. Justinianus (527- 565) tarafından inşa ettirilmiştir.

¹⁴ Yunan Mitolojisinde güzelliği dillere destan olan ölümlü Medusa Atena’nın kocası Poseidon tarafından tecavüze uğrayınca Atena’nın lanetiyle lanetlenir. Medusa artık çirkinleştirilmiştir ve baktığı kişiyi taşa çevirmektedir.

gerçek sorumlunun kim olduğu sorusunu sormakta ve farkındalık uyandırmaya çalışmaktadır.

3.3. Deniz ve Göllerin Kuruması

İklim değişikliğine bağlı olarak artan küresel sıcaklık başta buzulların erimesine ardından mevcut suların da zamanla çekilmesine, deniz, göl ve akarsuların kurumaya başlamasına neden olmaktadır. Öyküde bu sorun Marmara Denizi'nin yok olması şeklinde tezahür etmektedir. Rehber bu kadar yüksek sıcaklık beklemeyen yolcuları sakinleştirmek için *en azından* nem olmadığını belirtir. “O kadar da kötü değil, idare edersiniz. En azından eskisi gibi nem yok. Çöl iklimi, kuru bir hava d[er]. Denilene göre İstanbul'u eskiden çekilmez yapan nemmiş. Denizden dolayı. Eskiden şu taraftaymış. Şimdi gidip göreceğiz” (Perker, 2019, s. 19).

Turistler Marmara Denizi'nin çekilmesiyle oluşan boşluğa bakarlar. Masmavi denizin yerinde artık sarı, çatlamış toprak mevcuttur:

“Zeyn daha önce sarının bu kadar farklı tonunu bir arada görmediğini düşünüyor. Gökyüzünün sarı olabileceğini hiç düşünmemişti mesela. Bir keresinde insanların Ortaçağ'dan önce mavi rengi bildediklerini okumuştular bir yerlerde. Deniz mavi değildi onlara göre, gök de. Yoktu mavi, yok. Burada doğan çocuklar da bilmeyeceklerdi o rengi. Bir zamanlar görmüş olanlar? Unutmuş olmalıydılar” (Perker, 2019, s. 19).

Renkler üzerinden başkarakterin gözüyle Marmara Denizi'nin kurduğunu anlatan bu tasvir aslında bugün yaptıklarımız ve yapmadıklarımızın neden olacağı bir sonucu gözler önüne sermektedir. Marmara Denizi'nin çekilmesiyle ortaya çıkan geniş sarı renkli çukur Zeyn'i derin düşüncelere sevk eder. Renkler üzerinden yaptığı karşılaştırmada insanların kadim dönemlerde maviyi bilmemesiyle bugün insanlığın maviyi bilmemesini bağdaştırır. Öyleyse insanlık ilerleme kaydetmek yerine aslında gerilemiştir, denebilir. Mavinin soyut çağrışımları düşünüldüğünde denizle kaybolan rengin aslında beraberinde yaşama sevincini ve umudu da götürdüğü düşünülmektedir.

Diğer taraftan başkarakter Zeyn'in anneanesi Su Hanım'ın diğer gezegene gitmeye karar vermesi Marmara Denizi'nin iyice alçalmaya başlaması dönemine denk gelir.

“Ne zaman ki deniz bitmişti, balığa çıkmak, suyun altına dalmak, sahilde kendini kuma gömmek, denizin tuzunu altın sarısı saçlarında hissetmek imkânsızlaşmıştı, o zaman hayata küsmüştü” (Perker, 2019, s. 17).

Görüldüğü üzere adı *Su* olan bu karakter deniz ile yaşamı birleştirmiştir. Deniz onun için sadece orada duran mavi bir kütle değildir. Onunla haşır neşir olmak, dalmak, balık tutmak, yüzme sonrası kuma gömülmek ve aile ya da arkadaşlarla yapılan faaliyetlerin artık yokluğu onun için hayatın da bittiği anlamına gelmektedir. Nitekim sonrasında denizden kalan çok az suyu da yanına aldığı bir kapsüle dolduran Su Hanım su bittiği için yaşamın da sona erdiği İstanbul’u terk edip kızı ve henüz doğmamış torunuyla başka bir gezegene taşınmıştır.

Öykünün olay örgüsünü oluşturan son kısımda söz konusu kapsül tekrar ortaya çıkar. Nitekim olayların temelinde de Zeyn’in söz konusu kapsülü İstanbul’da kalan Alaz dayıya götürme hedefi vardır. Bu minvalde kurgunun son kısmında Zeyn’in rehberden yardım alarak Alaz dayının evini bulmaya gittiği bölümde entrik kurgunun gerilimi artar. Zeyn’in etrafta güvenilir olmayan kimselere rağmen kapsülü dayıya götürmesi gerekmektedir. Buluşma gerçekleşir ve ardından Zeyn ayrılır. Alaz Dayı’nın kapsüldeki deniz suyuna yönelik hisleri ise gelecekte yaşanabilecek bir durumu özetler gibidir:

“Dayı’nın eline aldığı şeyi ancak o gittikten sonra açtığını, zar zor mutfığa yürüdüğünü, kapağını orada çevirdiğini, önce kokladığını, sonra avucuna döktüğü deniz suyuyla yüzünü yıkadığını ve gözyaşlarının tuzunun, denizin tuzuna karıştığını bilmeyecek” (Perker, 2019, s. 29).

Anlatıcının bu ifadeleri şimdi görmezden geldiğimiz denizin suyunu gün gelip de nasıl özleyebileceğimizi vurgulamaktadır.

3.4. Kıtık, Ağaçsızlık

İklim değişikliği sebze meyve çeşitliliğini de etkilemektedir. “Su kaynaklarının zarar görmesine karşın oluşabilecek aşırı kuraklık, toprağın doğal yapısını yitirmesine, tuzlanma, çoraklaşma gibi birtakım olaylarla canlıların gerek yaşama alanı gerekse tür bakımından çeşitliliğini tehlikeye sokacaktır” (Demir, 2009, s. 48). Bitki türlerinin azalması insanların sağlıklı beslenmek bir yana karınlarını doyurmak için bile bulabilecekleri bir şey olmayacağı anlamına gelmektedir. “Ülkemizdeki doğal ekolojik sistemlerin bileşimini ve üretkenliğini bozacağı ve biyolojik çeşitliliği azaltacağı kaçınılmaz olacaktır” (Öztürk, 2002, s. 59). Yine Öztürk’e göre (s. 59) tahrip edilen ormanlarımız da iklim değişikliğinden en çok zarar görecektir. Tarımsal faaliyetlerin azalması ve ormansızlaşma da öyküde değinilen hususlardandır. Tarım arazilerinin yok oluşuyla İstanbul’da yaşayanlar gıdasızlıkla yüzleşmektedir.

“Galata Kulesi yanıyor. Duvarları ateş. Neler gördük geçirdik, bu kadar fenasını yaşamadık der gibi. Gölgesinde onlarca evsiz. Üç kuruluşluk medeniyetin dağıttığı su, yoğurt yanlarına yığılmış. Tek öğün yemekle günü kapatırlarsa şanslılar” (Perker, 2019, s. 24).

İlk olarak Bizanslılar tarafından 500’lü yıllarda yapılan, ardından 14. yüzyılda Cenevizliler tarafından yeniden inşa edilen ve Osmanlı Devleti döneminde meşhur İstanbul yangınları sırasında onarılan Galata Kulesi kişileştirilerek yaşanan bu sıcaklık ve kuraklığın daha önceki hiçbir felakete benzemediği anlatılmaktadır. İşte bu kuraklık sebze ve meyvenin de yetişmesini önlemektedir. Medeniyetlere ev sahipliği yapan Galata Kulesi’nin altında gölge bulmaya çalışan dermansız, iniltiler çıkaran insanların yanında bulunan su ve yoğurtlar da başka ülkelerden temin edilmiştir. Bunlar da bir öğün olarak addedilmekte ve bunu bulmuş olmaları onların şanslı olduğu anlamına gelmektedir. Bu tasvirler günde üç öğün yemek yenen, açık büfe salonlarda gıda israflarının devam ettiği günümüzde çok uzak görünse de iklim değişikliği konusunda dünya çapında önemli değişiklikler yapılmadığı takdirde bu son tüm insanlığı beklemektedir.

İklim değişikliği söz konusu olduğunda biyolojik çeşitlilik ve ağaç türlerinin azalması hatta yok olması da söz konusudur. “Küresel İklim Değişikliğinin Biyolojik Çeşitlilik ve Ekosistem Kaynakları” başlıklı çalışmada belirtildiği üzere ormanlar yağış miktarı ve zararlılardan kolayca etkilenen yapılarıyla ekolojik dengeyi temel unsurlarından olup ormanlarla beraber mera ve çayırlara verilen zararlar çok yakında Türkiye için büyük sorun oluşturacaktır (Demir, 2009, s. 51).

Öyküde İstanbul’da hiç ağaç kalmadığı görülmektedir. Oysa Su Hanım’ın çocukluğunun geçtiği yıllar olan 2010’larda henüz İstanbul’da ağaç vardır ve kendisi de botanik bilimine merak salmıştır. “İlk kez küçük bir çocukken yeşile merak sarmış. Anlatılanlara göre elinde hep ufak bir kap, içlerinde kopardığı bitkileri koyar, eve geldiğinde kendince incelemiştir” (Perker, 2019, s. 16). Çocukluğunda ağaçları gören ve bu bilime merak salan Su Hanım, hayatının ilerleyen vakitlerinde ağaçsızlığı da görmüştür. Ağaçsızlığın başlangıç dönemi olarak da kendi çocukluğuna denk gelen bir tarihi sürece gönderme yapmaktadır. Bu dönemin ağaçların kesildiği, yerlerine beton dökülüp dev binalar ve alışveriş merkezleri yapıldığı bir dönem olduğu anlaşılmaktadır. Sonraları şehirde ağaçların kesildiği ifade edilmekte ve Gezi Parkı Olayları Su Hanım’ın perspektifinden anlatılmaktadır:

“Su Hanım ona adım adım olayları anlattı. Gezi Parkı’nda yaşananları torununa anlatan yine o. ‘On üç yaşındaydım. Annemle babam benim gitmeme izin vermediler ama kendileri her akşam oradaydı. Biz Alaz’la evde oturuyorduk. Her şey ağaç meselesiyle

başladı. Hep başka yerlere çekmeye çalıştılar ama gerçekten de ağaç meselesiydi” (Perker, 2019, s. 25).

Zeyn İstanbul turu sırasında anneannesinden duyduğu Gezi Parkı’nı rehberine sorar. Rehber eliyle işaret edip kendi neslinden kimsenin o parkı görmediğini belirtir. O sırada turistler sıcaktan o kadar bunalmışlardır ki bir ağaç olsa da gölgesinde dinlenseydik diye düşünürler:

“Hiç fena olmazdı şimdi orada bir ağaç olsaydı. Gölgesinde otursalardı. Güneşten kaçacak tek bir delik yok. Bir zamanın yaşam kaynağı şimdi gaddar bir gardiyana dönüşmüş. Her an tepelerinde. Aslında hiç sevilmeyen bir aile büyüğünün çocukları kolları arasında sıkıştırması gibi, sevimsiz bir hali var” (Perker, 2019, s. 25).

Artık büyük yapraklarıyla insanlara güneşin sıcaklığında büyük gölgeler sunan ağaçlar yoktur. Dolayısıyla güneşin de anlamı değişmiştir. Önceleri *yaşam kaynağı* addedilen güneş şimdi *gaddar bir gardiyan* ve *sevilmeyen bir aile büyüğü* olarak tasvir edilmektedir. Zira sıcaklıktan kaçacak bir ağaç gölgesi kalmamıştır.

Ağaç Türk mitolojisinde en önemli unsurlardan biri olmasına rağmen tamamen ağaçtan mahrum bir coğrafyadan bahsedilmektedir. “Gölgeli büyük ağacın kesilmesin” (Ergin, 2008, s. 36) duasını eden Dede Korkut’un ardından gelen nesillerin ağaca o dönemdeki kadar önem vermediği yangınlar ya da kesim işlemleriyle kendilerine zulmedip ağaç gölgesinden mahrum kaldıkları düşünülmektedir.

Öykünün sonuna doğru Zeyn Alaz dayının evinin bulunduğu sokağa ulaşır. Burada da yine hiç ağaç kalmamıştır. “Anneannesinin anlattığı sokaktalar. Burada bir zamanlar bir tane bile ağaç olduğunu düşünemiyor. Yeni doğan çocuklar yeşil denen rengi biliyorlar mı acaba?” (Perker, 2019, s. 34). Her yeri saran kuraklığın rengi olan sarı ve binaların rengi olan gri hâkim renk iken yeşil de mavi gibi yok olup gitmiştir. Doğada artık bulunmayan yeşili yeni doğan çocukların bilemeyeceği belirtilmektedir.

3.5. Salgın Hastalıklar ve Haşereler

İklim değişikliğine bağlı olarak salgın hastalıkların artacağı öngörülmektedir. Bunun su kaynaklarının azalması ve farklı böcek türlerinin ortaya çıkması gibi çeşitli nedenleri vardır. Ağaçlar zararlı böceklerle karşı kendilerini savunmak için çeşitli salgımlar üretir. Aşırı sıcakların hâkim olduğu bölgelerde ağaçlar bu işlevlerini yerine getiremediği (Doğan ve Tüzer, 2011, s. 32) için zararlı böcekler yaygınlaşır ve taşıdıkları salgımlarla insanlara hastalık bulaştırır. Yine bir başka araştırmada belirtildiği gibi vektör (pire, kene, sivrisinek

gibi haşerelerden insanlara hastalık yayılması), yiyecek ve su yoluyla hastalıkların bulaşmasında belirleyici olan hava ve iklimdir (Çelik vd. 2008, s. 19).

Öyküde hiçbir ağaç kalmamış ve aşırı sıcaklarla değişen iklim farklı böcek türlerinin üremesine neden olmuştur. Bu nedenle hazırlanan katalogta turistler bu böceklerle karşı uyarılmaktadır. “İklim değişikliği sonucu bütün ülkede, şehirlerde bile çok fazla görülür, zehirlidir, dikkat edilmelidir” (Perker, 2019, s. 20). Ayrıca İstanbul’u ziyaret eden Zeyn sıcaklığın hastalıklara neden olabileceğini düşünüp rehber bunlardan nasıl korunduklarını sorar. Rehber ise korunamadıklarını belirtir. Diğer gezegenden illegal yollarla aşı getirmeye çalışanlar olsa da güvenlik önemlerine takılmaktadırlar. Ayrıca hastalıklara karşı tedavi de mümkün değildir. “Kimin ne zaman hangi mikrobu kapacağı belli değil, hastalandık mı biliyoruz ki öleceğiz. Bir iyi yanı nüfus bir hayli azaldı.’ Bir kakhaha patlatıyor. Ölümle barışmış, belli” (Perker, 2019, s. 22). 2000’lerin başında bu senaryoları tahmin etmek zor iken insanlar iklim değişikliği neticesinde ortaya çıkan çeşitli sorunlarla baş etmeye çalışmakta ve ne yazık ki ölümlerin sayısı o kadar artmaktadır ki artık ölüm sıradan bir hale gelmektedir.

SONUÇ

İngilizce edebiyat araştırmalarında edebiyatın yeni çalışma alanlarından sayılan iklim-kurgunun ne olduğu ve distopyayla arasındaki ilişkisinin ele alınıp postmodern bir Türk öyküsünün değerlendirildiği bu araştırmada birtakım sonuçlara varılmıştır.

İklim-kurgu olarak “Günübirlikçiler” distopik bir eser olduğundan doğa temasının ön plana çıktığı değil, doğanın tahrip edildikten sonraki halini yansıtmaktadır. Dolayısıyla öyküde asli mekân doğa değil, doğanın insan eliyle bozulduktan sonraki felakete uğramış halidir. Bu şekilde bir mekân tercihinde distopik eserlerin daha çarpıcı ve insanları uyarma etkisinin doğa fonlu ve hoşgörü merkezli kurgulardan daha güçlü olduğu düşünülmektedir. Öyküde mekânın kurak topraklara, aşırı sıcağa sahip bir yer olarak seçilmesi böyle devam edilirse bizleri bekleyen sonu çarpıcı bir biçimde vurgulamaktadır.

Öykünün analizinden sonra ekolojik erdeme dair bazı sonuçlara da varılmaktadır. Aslında eser distopik olduğundan tüm felaketlere yol açan sorumsuzluklara yer verilmemiş, aksine olmuş bitmiş faaliyetlerin sonuçları ortaya konmuştur. Ancak flash back [geriye dönüş] tekniği ile Su Hanım’ın ağaç yapraklarını toplayıp derlediği geçmiş yaşantısından ve yaşamak için başka bir gezegene taşınacak

raddeye gelmesinden ekolojik erdemlere çok az insanın sahip çıktığı anlaşılmaktadır.

Öyküde ayrıca farkındalığı yüksek karakter olan Su Hanım’ın bir profesör olarak kurgulanması da dikkat çekicidir. Doğaya duyarlı bir karakter olan profesörün karşısında ise hurafelere inanan kendi eylemlerini görmezden gelen doğaya yönelik hiçbir farkındalığı olmayan insanlar yer almaktadır. Bir tarafta gündün güne yok olan İstanbul’u gözlemleyen biri, diğer tarafta ise sadece anlık hazlarını tatmin eden ve geleceği hiç düşünmeden doğal kaynakların zarar görmesine ve azalmasına göz yuman kitleler vardır. Bu karşılıklı sorumluluk almayan, hazlarının peşinde giden ikinci tarafın bu hazlar doğrultusunda İstanbul’u ve aslında kendilerini felakete sürükledikleri anlaşılmaktadır.

İklim-kurgunun tematik bir incelemesinin yapıldığı bu çalışmada edebiyatta iklim değişikliği meselesinin önemi vurgulanmış olup bu minvalde sonraki çalışmalar için yararlı olacağı düşünülen birtakım önerilere de değinmek gerekmektedir. Türkçe’de eko-eleştiri çalışmaları özellikle son on yılda varlık göstermeye başlamıştır. İklim-kurguya dâhil olan eserler de bu başlık altında değerlendirilmeli ve bu yöndeki çalışmalar artırılmalıdır. Sadece tematik çalışmalar değil aynı zamanda mekânın olgusal ve fiziksel olarak ne yönde kurgulandığı, karakterlerin nasıl inşa edildiği gibi anlatma esasına bağlı metinlerde yapı unsurları da iklim-kurgu çalışmalarında önemli bir yöntem olabilir. Bu metinlerde *kart karakterlerin*, *baş karakterin* ve *norm karakterlerin* doğa ile ilişkisi ortaya konabilir, doğal ya da doğadan uzak mekânların karakterlerin psikolojisi ile ilişkisi kurulabilir. Yapı incelemesi dışında söylem analizi de bir diğer yöntem olarak seçilebilecektir.

KAYNAKÇA

- Aksay, C. S., Ketenoğlu, O. ve Kurt L. (2005). Küresel ısınma ve iklim değişikliği. *Selçuk Üniversitesi. Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 29-41.
- Aktaş, Ş. (2000). *Roman sanatı ve incelemesine giriş*. Ankara: İmgö Kitabevi.
- Alpay, İ. (2018). Yaşar Kemal Hüyükteki Nar Ağacı ile Cengiz Aytmatov Beyaz Gemi üzerine bir ekoeleştiri denemesi. *Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, 1, 147-157.
- Arıkan, A. (2011). Edebi metin çözümlemesi ve ekoeleştiri. *Mediterranean Journal of Humanities*, 1, 43-51.

- Barthes, R. (1983). Anlatıların yapısal çözümlemesine giriş. (Rifat, M., Çev.). *Yazko Çeviri*, 2(11), 123-127.
- Bayraktar, B. (2015). Birey-doğa ilişkisi temelinde kendisi ol(ama)ma: mustafa kutlu öykülerini ekoeleştirel okumak. *Turkish Studies*, 10(12), 137-154.
- Bulut, D. (2007). *Çevre ve edebiyat: yeni bir yazın kuramı olarak ekoeleştiri*. Erişim Tarihi: 30.05.2021. http://www.littera.hacettepe.edu.tr/TURKCE/17_cilt/dilek.htm
- Bushell, S., Buisson, G. S., Workman, M. and Colley, T. (2017). Strategic narratives in climate change: towards a unifying narrative to address the action gap on climate change. *Energy Research and Social Sciences*, 28, 39-49.
- Canbaz Yumuşak, F. (2012). Ütopya, karşı-ütopya ve Türk edebiyatında ütopya geleneği. *Bilgi*, 61, 47-70.
- Çelik, S., Bacanlı, H. ve Görgeç, H. (2008). Küresel iklim değişikliği ve insan sağlığına etkileri. Erişim Tarihi: 01.07.2021. <https://www.mgm.gov.tr/FILES/genel/saglik/iklimdegisikligi/kureseldegisikligietkileri.pdf>
- Demir, A. (2009). Küresel iklim değişikliğinin biyolojik çeşitlilik ve ekosistem kaynakları üzerine etkisi. *Ankara Üniversitesi Çevrebilimleri Dergisi*, 1(2), 37-54.
- Demir, Y. (1992). Anlatı biliminin temel terimleri üzerine. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7(1), 23-27.
- Demir, İ. (2020). *Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında distopik romanların kuramsal analizi ve tematik çerçevesi (1990-2019)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ordu Üniversitesi, Ordu.
- Doğan, S. ve Tüzer, M. (2011). Küresel iklim değişikliği ve potansiyel etkileri. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 12(1), 21-34.
- Doğan, S. (2017). Ekoeleştiri ve Buket Uzuner’in romanları. *Kesit Akademi Dergisi*, 11, 673-692.
- Ergeç, Z. (2021). Oya Baydar’ın Köpekli Çocuklar Gecesi adlı romanı üzerine ekoeleştirel bir okuma. *Söylen Filoloji Dergisi*, 5(1), 176-189.
- Ergin, M. (2008). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Forster, E. M. (1985). *Roman Sanatı* (Aytür, Ü., Çev.). İstanbul: Adam Yayınları.

- Güven, Devrim Çetin (2018). Robinsonade romanlarında ütopya, distopya, mahşer metaforları ve “çocuk edebiyatı” – Robinson Crusoe, Mercan Adası ve Sineklerin Tanrısı. *Folklor Edebiyat*, 24(95), 135-153.
- Karaman, S. ve Gökalp, Z. (2010). Küresel ısınma ve iklim değişikliğinin su kaynakları üzerine etkileri. *Tarım Bilimleri Araştırma Dergisi*, 3(1), 59-66.
- Johns-Putra, A. (2016). Climate change in literature and literary studies: from cli-fi, climate change theater and ecopoetry to ecocriticism and climate change criticism. *WIREs Clim Change*, 7, 266–282.
- Macfarlane, R. (2005). The burning question. *The Guardian*. 24 September. Erişim Tarihi: 28.06.2021. <https://www.theguardian.com/books/2005/sep/24/featuresreviews.guardianreview29> [28.06.2021].
- Milner, A. (2009). Changing the climate: the polytics of dystopia. *Continuum*, 23(6), 827-838.
- Milner, A. (2012). *Locating science fiction*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Moezzi, Mithra, Janda, K. B. and Rotman, S. (2017). Using stories, narratives, and storytelling in energy and climate change research. *Energy Research & Social Sciences*, 31, 1-10.
- Opperman, S. (1996). Ecocriticism: natural world in the literary viewfinder. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 29-46.
- Opperman, S. (2009). Ekoeleştiri, PEN panel. Erişim Tarihi: 08.09.2021. <http://www.pen.org.tr/s/13/i/GreenPEN-Ekoele%C5%9Ftiri-Prof-Dr-Serpil-Opperman.pdf>
- Özdemir, E. (2019). *Akira örneğinde post apokaliptik toplum ve çevre tasvirlerinin siberpunk kültüründeki yeri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi, İstanbul.
- Öztürk, K. (2002). Küresel iklim değişikliği ve Türkiye’ye olası etkileri. *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22(1), 47-65.
- Perker, A. (2019). *Günübirlikçiler. İstanbul 2009* (15-35) (Kutlu, K. ve Tohumcu, A., Der.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Trexler A. and Adeline, J. P. (2011). Climate change in literature and literary criticism. *WIREs Clim Change*, 2, 185–200.

Makale Künyesi (Araştırma): Kerimoğlu, C. (2021). Chomsky'nin problemi: dilin evrimi. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 598-614.

<https://doi.org/10.32321/cutad.954455>

CHOMSKY'NİN PROBLEMİ: DİLİN EVRİMİ

Caner KERİMOĞLU¹

ÖZET

Noam Chomsky (1928-), Saussure sonrası dönemde çağdaş dilbilimin en önemli teorisyeni olarak kabul edilir. 1950'lerden sonra geliştirdiği Evrensel Dilbilgisi hâlâ etkili bir teoridir. Dili doğa bilimlerinin yöntemleri ile incelenmek Chomsky için en önemli hedeflerden biri olmuştur. Dilin matematiksel analizi konusunda öncü isim Noam Chomsky'dir. Yine dilin biyolojik yönden incelenmesini içeren biyo-dilbilimin de kurucusu olarak Chomsky gösterilir. Bu makalede dünya dilbilim tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Noam Chomsky'nin özellikle 2000'li yıllar sonrasında dilin evrimi meselesine bakışı ele alınmaktadır. Makalede Chomsky'nin başka düşünürler için kullandığı bir etiketleme ("Platon'un Problemi", "Darwin'in Problemi" vb.) Chomsky'nin dilin evrimi modeli için kullanılmaktadır. Bu çalışmada söz konusu modelin ana hatları sunulmakta ve modele yöneltilen eleştiriler değerlendirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Noam Chomsky, dilin kökeni, evrim, evrensel dilbilgisi, üretici dilbilim.

CHOMSKY'S PROBLEM: EVOLUTION OF LANGUAGE

ABSTRACT

Noam Chomsky (1928-) is one of the most important theorists of contemporary linguistics in the post-Saussurean era. Universal Grammar developed by Chomsky after the 1950s is still an influential theory. Studying language with the methods of natural sciences has been a significant goal for Chomsky who is a pioneer in the mathematical analysis of language. He is also considered as the founder of biolinguistics, which includes the biological study of language. In this article, Noam Chomsky's views on the evolution of

¹ Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, Prof. Dr. canerkerimoglu@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-8514-8578>

language are discussed. In the article, Chomsky's own labelling such as "Plato's Problem" and "Darwin's Problem" regarding other thinkers is used for Chomsky's model of language evolution. The outlines of this model are presented and its critical aspects are evaluated.

Keywords: Noam Chomsky, the origin of language, evolution, universal grammar, generative linguistics.

GİRİŞ

Noam Chomsky dilbilim, felsefe, matematik, siyaset gibi çok farklı alanlarda etkili olmuş bir düşünce insanıdır. Bu makalede onun özellikle dilin evrimi konusundaki düşüncelerini mercek altına alacağım. Buradaki görüşlerim *Chomsky Darwin'e Karşı: Evrensel Dilbilgisi, Dilin Kökeni ve Evrim* adlı kitabımın yazılma sürecindeki araştırmalarıma dayanıyor. Makalede önce Chomsky'nin dilin evrimi modelini ana hatlarıyla sunacağım. Daha sonra bu modelin bilim dünyasındaki yerini, yarattığı tartışmaları değerlendireceğim.

"CHOMSKY'NİN PROBLEMİ" NE DEMEK?

Noam Chomsky bilim tarihindeki bazı büyük soruları, o soruları çözmeye girişen bilim insanlarıyla anar:

- (1) "W. von Humbolt'un Problemi": Dilin bilgisi (veya dil yetisi) nedir? Sınırlı sayıda öğeyle sınırsız sayıda anlamı nasıl ürettiğimiz Chomsky'nin dil incelemesinin ana problemlerinden biridir ve bu, von Humbolt'un da kafa yorduğu bir bilimcedir.
- (2) "Platon'un Problemi": Bildiklerimizi nasıl biliyoruz? Örneğin dile dair bilgilerimiz nereden geliyor? Doğuştan, genetik olarak mı, yoksa çevreden kültürel olarak mı? Platon, bilgilerimizin doğuştan geldiğini ve bunları sonradan hatırladığımızı, Menon Diyalogu adlı eserinde ele aldığı için bilginizin kaynağı problemi onunla etiketlenir.
- (3) "Descartes'ın Problemi": Bu bilgi nasıl kullanılır? Dilin nasıl kullanıldığı soruna Chomsky, Kartezyen (Dekartçı) bir bakışla yaklaşır.
- (4) "Broca'nın veya Gall'ın Problemi": Bu bilgi insan beyninde nasıl çalışır? Beyinde dil işlevlerini karşılayan bölge veya bölgeler var mıdır? Paul Broca ve Franz Joseph Gall gibi beyin araştırmacılarının incelemeleri Chomsky'nin dikkat çektiği çalışmalar olmuştur.
- (5) "Darwin'in Problemi": Bu bilgi türlerde nasıl ortaya çıktı? Chomsky bazı yayınlarında buna Darwin ile birlikte evrim teorisinin eş-kurucusu kabul edilen Alfred Russell Wallace'a atıf yaparak

“Wallace’ın Problemi” de der. Dil adını verdiğimiz bu yeti biyolojik türlerde nasıl ortaya çıkmıştır? (Boeckx, 2009; Chomsky, 2009, s. 12-48).

Chomsky 5 numaralı problemi Darwin ve Wallace ile ilişkilendirir ancak son yıllardaki tartışmalara bakıldığında dilin ortaya çıkışı ve evrimi konusunun kendisinin de bir problemi hâline geldiğini görüyoruz. Peki bu nasıl oldu? Şimdi bunu biraz açalım.

EVRENSEL (ÜRETİCİ) DİLBİLGİSİ TEORİSİ VE EVRİM

Chomsky 1950’li yılların ortalarından itibaren Amerikan yapısalci okulun çeşitli kabullerine sert eleştiriler getirmeye başladı. Bu okulu özellikle psikolojideki davranışçı okulla ilişkilendirdi. Skinner ve Bloomfield’i neredeyse “düşünce kardeşi” gibi sundu. Ona göre davranışçı psikoloji zihni göz ardı ediyordu. Dışa yansıyan davranışlarla yetiniyor; bol tekrar, ezber, ödül ve ceza mekanizmasını işleterek insana bakıyordu. Saussure ve Bloomfield gibi yapısalcılar ise aynı şeyi dil için yapıyordu. Dilin yalnızca dışa yansıyan yönüne odaklanıyor, dilin iç yapısını göz ardı ediyordu. Oysa dilin bir de dışa yansımaya, zihinde olup bitenlerle ilgili bir yönü vardı. Yapısalcılar metinleri inceliyor, o metinlerin gramerini yazıp sözlüğünü oluşturmakla yetiniyordu ancak dil ile ilgili olarak daha hayati soruları sormuyor ve bunlarla hiç ilgilenmiyorlardı. Bu sorular ona göre şunlardı:

Nasıl oluyor da küçük bir bebek çok karmaşık dil kurallarını (dilbilgisini) ilk yıllarında edinip kullanabiliyor?

İnsan türünde bu “dil yetisi” (language faculty) ne zaman ve nasıl ortaya çıkmıştır?

Chomsky dili “üç faktör” ile açıklar (Chomsky, 2005): Genetik donanım, çevre ve genel faktörler (dil ile ilgili olmayan diğer ilkeler vb.). Chomsky dilin yapısının betimlenmesiyle dilcinin görevinin bitmediği inancındaydı. Ona göre betimleme işin yalnızca bir parçasıydı. Sonraki aşama bu yapının insan “yavruları” tarafından nasıl edinildiği ve kullanıldığı olmalıydı. Ona göre bir bebek doğduktan sonra çevresinden yeteri kadar dil ile ilgili “uyaran” almıyordu. Örneğin çocuklar çevrelerinden duymadıkları yanlışları yapabiliyordu. Üstelik çocuklar çevrelerinden çoğu zaman neyin doğru, neyin yanlış olduğuna dair dönüt de almıyordu. O hâlde çocuklar dil ile ilgili kuralları nasıl ediniyordu? Buna Chomsky’nin cevabı Platon gibidir: “Doğuştan ve içsel olarak”. Chomsky’ye göre beynimizde dile özgü bir modül vardır. Buna dil yetisi modülü der. Bu modül genetik olarak kodlanmıştır ve dile dair kurallar bu “biyolojik

organ" ile zamanla edinilir. Çocuklar olgunlaştıkça yürürler veya zamanla kollarını daha yetkinlikle kullanırlar. İşte dil yetisi de böyle bir biyolojik organdır. Çocuklar nasıl zamanı geldiğinde çok da zahmet çekmeden yürümeyi başarırsa zamanı geldiğinde de dilbilgisi kurallarını edinirler, kolay ve hızlı bir şekilde dil kullanımına başlarlar. Bu dil yetisi organı tüm insanlarda "tek tip"tir. Tüm insanlarda karaciğer olması gibi bir şeydir. Bu dil organı diğer organlardan farklı olarak çevreden gelen dil verisiyle tetiklenir. Yani anadilimizle çevremizde karşılaşmaya başladığımız andan itibaren dil organı büyümeye başlar. Chomsky işte bu dil organına "evrensel dilbilgisi" der. Chomsky'ye göre dil biyolojik bir şeydir. Ancak bu biyolojik organın "hesaplamalı" (computational) bir düzeni vardır. Dil esasen bir tür matematiksel işleyişe sahiptir. Beyindeki dil yetisi "işlemcisi" sesleri ve anlamları birleştirerek sınırsız bir üretim sağlar. Sınırlı sayıda öge ile sınırsız sayıda anlam üretebilir insan türü. Dilci, zihindeki bu soyut matematiksel işleyişe odaklanmalıdır. Dünya dillerinin betimlenmesinden yola çıkarak insan zihnindeki dil kullanımlarını belirleyen soyutlamalara ulaşmak en önemli hedeflerden biri olmalıdır. Bir İngiliz'in zihninde özne kategorisi varsa bu mutlaka bir Afrikalı San kabilesi üyesinin zihninde de vardır. Ancak zihindeki özne kategorisi bu kişilerin dillerine farklı yansiyebilir çünkü çevrelerinden farklı dillere maruz kalmışlardır. Herkesin konuştuğu dil farklı olabilir. Bugün dünyada 7 bine yakın dil de konuşuluyor olabilir ama Chomsky için aslında tüm dünya dilleri insan biyolojisinin bir organı olan evrensel dilbilgisi aracının ürünüdür ve bu nedenle aslında tek bir dünya dili vardır. Öyle ki Marslı bir bilimci gelse tüm insanların aynı dili konuştuğunu düşünebilir. Diller arası farklılıklar neredeyse küçük lehçe farklılıkları gibidir (Chomsky, 1966, 2009, 2016, 2019).

Buraya kadar Chomsky'nin kabullerini ana hatlarıyla sundum. Makale sınırlarını düşünerek daha ayrıntılı açıklamalara girişmedim. (İlgililer ayrıntıları girişte sözünü ettiğim kitabımdan okuyabilir.). Bu bilgiler evrim meselesi için bize yeterli olacaktır. Sorunun ilk boyutu Chomsky'nin geleneksel dil araştırmalarını yetersiz bulması ile kendi matematiksel ve biyolojik dil anlayışını ortaya koymasından oluşuyordu. Gerilim "ikinci boyut" ile başlar. Yani bu dil organının ortaya çıkışında.

Chomsky'nin dil evrimi modeli burada önem kazanır ve "problem" de burada başlar:

1. Darwinci doğal seçim, dilin evrimini tam olarak açıklayamıyor. Wallace haklıydı:

“Doğal seçimle evrim” teorisinin eş zamanlı olarak iki kişi tarafından keşfedildiği genellikle kabul edilir. Bunlardan biri Charles Darwin, diğeri de Alfred Russel Wallace’dır. Ancak bu iki evrimci dil gibi bilişsel özelliklerin evriminde farklı kanatlarda yer aldı. Darwin dilin de yavaş ve aşamalı doğal seçim sonucu ortaya çıktığını savundu. Wallace ise doğal seçilimin dil konusunda işlemediğini ileri sürdü. Chomsky bu ikili arasında seçimini Wallace’tan yana yaptı.

Özellikle 2000’li yıllar öncesinde Chomsky dilin evrimini araştırmayı bile anlamsız bulan bir isimdi. Ona göre tüm dünya dilleri birörmekti ve bunların kökenini araştırmak zaman kaybıydı. Ancak dili “biyolojik bir organ” olarak kabul eden birinin bunun evrimini araştırmaması büyük bir çelişki olarak önünde duruyor, yoğun eleştiriler alıyordu. Teorisinin son aşaması Minimalist Program (1995) biraz da bu eleştirilere cevap olarak ortaya atıldı. Chomsky artık bu programla dil yetisinin içini birçok kural, kategori ve ilke ile doldurmuyordu. Buna göre dil yetisi özyineleme (recursion) adını verdiği ayırıcı bir özellik ile diğer iletişim sistemlerinden ayrılıyordu. Özyineleme de birleştirme (merge) işlemini içeriyordu. Bu da temel olarak iki öğenin birleştirilerek yeni bir öge oluşturmaya dayanıyordu. Örneğin *güzel* ve *kitap* sözcüklerini alıp *güzel kitap* öbeğini oluşturmamız bu birleştirme işlemi sayesinde gerçekleşmektedir. Bu işlem diğer hiçbir hayvan iletişimi sisteminde insan dilindeki gibi işlemez. Tüm insan dilleri birleştirmeye dayalı özyineleme özelliğine sahiptir. İnsan biyolojisinin dil organı bu özelliğe sahip olan tek organdır. Fillerin burunları nasıl canlılar dünyasında ayrıksı bir organsa, insanın dil organı da böyleydi (Berwick & Chomsky, 2016; Chomsky, 1995). İnsan dili bu özelliğin ortaya çıkışıyla bugünkü hâlini almıştı. Bu da Darwinci doğal seçim ile tam olarak açıklanamazdı. Bu, bir “gizem”di (Hauser vd., 2014). Darwinci doğal seçim bilişsel özellikler dışındaki biyolojik öğeleri açıklıyordu ama Chomsky’ye göre bu, dil için yetersizdi. Hatta 2000 öncesindeki daha eski tarihli bazı yayınlarında Chomsky çok dikkat çeken yorumlar da yaptı. Örneğin 1988’de yaptığı bir yorum şöyleydi:

“Bu sorun günümüzde ele alınabilir mi? Aslında, bu konular hakkında çok az şey biliniyor. *Evrime kuramı birçok konuda çok aydınlatıcıdır, ne var ki şu anda bu konular üzerine söyleyeceği çok fazla bir şey yoktur. Bu soruların yanıtı belki de doğal seçimde değil, moleküler biyolojide yatıyor*; yani yeryüzündeki yaşam koşulları altında. Fiziksel ilkeler doğrultusunda ne tür fiziksel sistemlerin

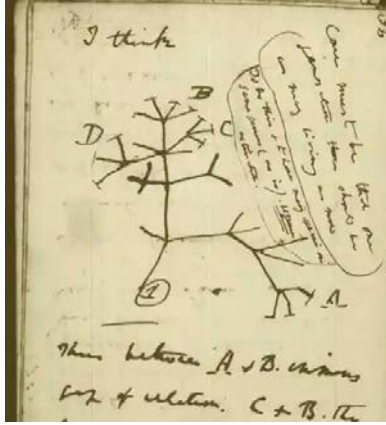
gelişebileceğinin ve bu sistemlerin neden geliştiğinin incelenmesinde. Kuşkusuz her özelliğın seçildiği varsayılmaz. Dil veya kanat gibi örneklerde onların ortaya çıkmasına yol açacak bir doğal seçim sürecini hayal bile etmek kolay değildir. Örneğın, ilkel bir kanat hareket için “yararlı” değildir, engeldir daha çok. Öyleyse neden bir organ kendi evrim sürecinin ilk aşamalarında gelişir?” (Chomsky, 2009, s. 192). (Eğik vurgu Caner Kerimoğlu'ya aittir).

Chomsky, Kartezyenler gibi insana, insan yaratıcılığına ayrı bir yer verir. İnsan, teknik adıyla Homo sapiens, diğer canlılardan özellikle zihinsel kapasiteleri bakımından farklıdır, “biriciktir” ve bu kapasitelerin evrimi de Chomsky'ye göre diğer canlılardan farklılık sergiler. Oysa Darwinci doğal seçim süresizliği reddeder. Darwin'e göre insan biyolojik olarak nasıl 6 milyon yıl önce diğer primat türlerinden evrimleşen bir çizgi izlediyse onun dili de diğer iletişim sistemlerinden evrimleşerek bugüne gelmiştir. Ancak Chomsky insan dilini diğer tüm iletişim sistemlerinden ayırma taraftarıdır. İnsan dili “gizemli” bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Chomsky 2002 yılına kadar Darwinci doğal seçim için daha mesafeli yorumlar yaparken gelen yoğun eleştiriler ve artan deneysel bulgular kendisini doğal seçim ile bir uzlaşmaya yöneltti. Darwinci doğal seçim taraftarı iki biyolog olan Tecumseh Fitch ve Marc Hauser ile ortak yazdıkları bir makalede dil yetisini “geniş ve dar” olarak ikiye ayırdılar (Hauser vd., 2002). Büyük bir sarsıntı yaratan bu makale Chomsky'nin Darwinci doğal seçim ile “uzlaşması” olarak yorumlandı. Çünkü Chomsky Darwinci doğal seçilimin “geniş dil yetisi”nde rolü olduğunu kabul ediyordu. Geniş dil yetisi ses çıkarma, jest ve mimik yapma gibi dilin belirli yönlerini içeriyordu. Bunlar diğer hayvanlar ile insanın ortaklaştığı özelliklerdi. Dolayısıyla insan ve diğer hayvanların bunlarda ortak bir kökenden gelmesi mümkündü. Ancak Chomsky “dar dil yetisi” ile yine de insana özgü bir alan yarattı. İnsan kavramları, sözcüğe benzer atomik ögeler ve en önemlisi “özyineleme” bu dar dil yetisi içinde gösterildi. Dar dil yetisi insan türüne özgüydü. Doğal seçim dar dil yetisi için hâlâ pek bir şey söylemiyordu ona göre.

2. Dil kültürel bir öğeden çok, biyolojik bir organdır ve evrimi bu çerçevede ele alınmalıdır:

Chomsky'nin dili “biyolojik bir organ” olarak kabul etmesi başlı başına büyük bir olaydır. Dünya dillerinin köken araştırmaları 19. yüzyılda yapılırken Schleischer gibi Hint-Avrupa dil ailesi araştırmacılarının bulguları Darwin'i etkilemişti.



https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Darwin_tree.png

Darwin'in bu çizimi biraz da Hint-Avrupa dil araştırmacılarının etkisiyledir.

Dillerin ortak köklerden çeşitlenmesiyle, biyolojik türlerin çeşitlenmesi benzer olabilirdi. Nitekim daha sonra Darwin de benzer ağaç çizimleri yapmış, filoloji ve biyoloji ilişkisi birbirini besleyerek bilim tarihinin başyapıtlarının ortaya çıkmasını sağlamıştı. Chomsky bunu bir adım daha ileriye götürdü. Tek tek dünya dillerinin değil de bu dünya dillerini ortaya çıkaran ve beyinde bulunan bir dil organının var olduğunu iddia etti. Dünya dilleri dış-dil (d-dil) boyutunu oluşturuyordu ve biyolojik dil organının ürünleriydiler. Ancak biyolojik dil organı iç-dil (i-dil) idi. Araştırmacılar i-dil boyutuna yoğunlaşmalıydılar. 7 bin dünya dilinden getirilen veriler zihindeki i-dilin işleyişinin keşfi için kullanılmalıydı.

3. Özyinelemeli insan dili Darwinci doğal seçim açıklamasının varsaydığı gibi aşamalı ve yavaş bir şekilde değil, 200-300 bin yıl kadar önce tek bir mutasyonla bir anda ortaya çıkmıştır:

Chomsky'ye göre insan dili son şeklini Homo Sapiens türünün Afrika'da ortaya çıktığı yaklaşık 200-300 bin yıl önce almıştı. Bu da tek bir mutasyon ile olmuştu. Tek bir Sapiens bireyinin beyinde bir mutasyon oluşmuş, bu mutasyon da kavramları birleştirme yetisinin ortaya çıkmasını sağlamıştı. Darwinci evrim teorisinde dil gibi karmaşık öğeler için tek bir adımda ortaya çıkan mutasyonlar pek

kullanılmaz. Daha yavaş ve aşamalı bir evrim anlayışı hâkimdir. Chomsky ise bir anda gerçekleşen bir dil evrimini varsayar.

4. İnsan dili iletişime adapte olmak için değil, düşünce aracı olarak ortaya çıkmıştır. İletişim yan ürün gibi gelişmiştir:

Chomskyci dil evrimi modelinde dil iletişim için değil, düşünmek için ortaya çıkmıştır. “Buna göre iletişim esasında düşüncenin bir yan ürünüdür (exaptation). Kuş tüylerinin ısınma adaptasyonu için ortaya çıkıp daha sonra uçma avantajını sağlamasına benzer. Darwinci doğal seçim ise dilin iletişim adaptasyonu için ortaya çıktığını ileri sürer.

5. İnsan dili ve diğer canlıların iletişimleri arasında bağ kurmak doğru değildir. Bir “ön-dil” tasarlamak mümkün gözükmemektedir:

Chomsky uzun süre hayvan iletişim incelemelerini küçümsemiş, insan dili ile diğer canlıların iletişimleri arasında bağ kurma girişimlerini reddetmiştir. Yine Chomskyci çevre içinde yer alan Steven Pinker gibi isimler hayvan iletişimi incelemeleri ile neredeyse dalga geçen yayınlar yapmıştır (Pinker, 2018). Esasında insan diline yaklaşımı genel hatlarıyla Chomsky'nin devamı durumunda olan Derek Bickerton gibi araştırmacılar ise hayvan iletişiminden insan diline geçişte köprü vazifesi görecektir bir “ön-dil” varsaymış (Arbib & Bickerton, 2010; Bickerton, 2007, 2012) ancak Chomsky bunu da mümkün görmemiştir:

Doğal dünyayla ilgili bildiğimiz şeyler arasından bize maymunların dile sahip oldukları ama ona giriş yapamadıkları iddiasının yanlış olduğunu gösteren hiçbir şey yok. *Bu mümkün ama buna inanmak için hiçbir sebep yok. Dolayısıyla evet böyle bir olasılık var ve belki de bir gün bunun doğru olduğunu fark edeceğiz ama bunu kimse beklemiyor.* Onların bir dil yetisine sahip olmama ihtimalleri daha yüksek. Her iki türüsünü açıklamak çok zor. Canlıların en karmaşık özelliklerinin pek çoğuyla ilgili bilinen hiçbir açıklama yok. *İnsanlar Darwinci evrimden ve bunun gibi şeylerden bahsediyorlar ancak bu size basit sorular ötesinde hiçbir şey vermiyor.* Sadece dil gibi şeyler konusunda da değil. Virüs gibi biyolojik organizmaları ele alalım, çok basit organizmaları. Çok yüzlü dış yüzeyler gibi bazı yapısal özelliklere sahipler. Bunu doğal seçilime bağlamak ana konuyu kaçırmak olurdu... Doğal dilin ne şekilde olduğunu açıklama olasılığınız çok düşük. Çünkü o, çok daha karmaşık. Dolayısıyla dile ciddi bir evrimsel açıklamayı nasıl vereceğimizi bilemiyor oluşumuz şartırtıcı değil; bu genellikle

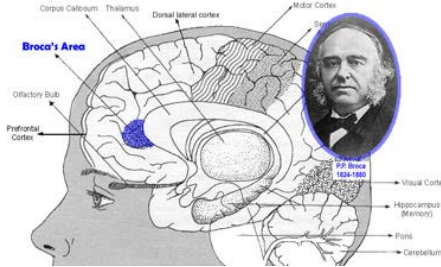
basit durumlar dışında pek de mümkün değildir (Chomsky, 2014, s. 58) (Eğik vurgu Caner Kerimoğlu'ya aittir).

6. İnsan türleri içinde özylenelemeli dile sahip tek tür Sapiens'tir. Sapiens'e en yakın tür olan Neandertallerin bile böyle bir dili yoktu:

Chomsky için dil türe özgü bir özelliktir. Bu tür de "Sapiens"tir. Sapiens ile melezleştiği kesinleşen ve bugünkü tüm insanlarda genleri bulunan Neandertallerin bile "insan diline" sahip olduğu kesin olmaktan uzaktır. Neandertallerin modern dile sahip olduğunu iddia etmek için yeterli kanıt yoktur (Berwick & Chomsky, 2016, s. 39).

7. Evrensel dilbilgisi beyinde belirli bölgelerde yerleşmiştir ve beyin görüntüleme ve evrimi çalışmaları da Sapiens beynine özgü dil özelliklerini ortaya koymaktadır:

Chomsky'nin beyin modüler bir yapısı olduğunu varsaydığını önceki sayfalarda söylemiştim. Chomsky, Angela Friederici gibi beyin araştırmacılarıyla yaptığı yayınlarda beyindeki bazı bölgelerin dil yetisinden sorumlu olduğunu öne sürmüştür (Berwick vd., 2013; Friederici vd., 2017). Özellikle Brodmann beyin haritalarında 44 ve 45 numara ile gösterilen ve ünlü Fransız bilim insanı Paul Broca tarafından 1861'de keşfedilen beyin bölgesinin bu işlev için en büyük aday olduğu Chomsky tarafından sık sık tekrarlanır. Beyindeki "Broca bölgesi" Chomsky'nin dil organının yerleştiği yerdir.



Broca bölgesi²

Chomsky sözdiziminin merkezini beyindeki Broca bölgesinde (özellikle 44 nolu alan) arar. Ortak yayımlar yaptığı Angela Friederici gibi isimlerin çalışmalarına dayanarak bu bölgedeki ağlar üzerinden tam dil kapasitesinin işlediğini savunur. İnsana en yakın kuyruksuz

² https://www.babelsdawn.com/babels_dawn/2008/04/brocas-area-in.html

maymun türlerinde Broca bölgesine benzer bölgeler olsa da sözdiziminden sorumlu bu bölge insana özgüdür.

8. Dilin evrimi “dil yetisinin” evrimi demektir. Tek tek dillerin değişimi için evrim terimi kullanılmamalıdır. Bu, dil değişimidir:

Chomsky “dil evrimi” terimini insanın biyolojik dil organı yani evrensel dilbilgisi için kullanır. Tek tek dünya dillerinin evriminden söz etmek doğru değildir ona göre. Örneğin Türkçenin Köktürkçeden itibaren yaşadığı her türlü dönüşüm için dil evrimi denemez. Bu, dil değişimidir. Evrim terimi insan türünün dil kullanma kapasitesi için kullanılabilir. Dünya dilleri zaten hiç evrim geçirmemiştir Chomsky'ye göre. Bugünkü 7 bin dünya dili ile 200-300 bin yıl önce Sapiens türünün konuştuğu dil, temel özellikleri bakımından aynıdır. Chomsky bu nedenle birden ortaya çıkan ve daha sonra hiç evrim geçirmeyen, sabit kalan bir dil organının varlığına inanır.

CHOMSKYCI EVRİM MODELİNİN “PROBLEMLERİ”

Chomsky'nin dil evrimi modelini gördük. Dilin evrimi alanı çok disiplinli bir alan. Dilbilimcilerin bu alana biraz da Chomsky'nin “engelleyci” tutumu nedeniyle uzun süre ilgi göstermediği sık sık dile getirilir (Newmeyer, 2003). Chomsky tüm dünya dillerinin aynı “biyolojik plan”ın ürünleri olduğunu savunurken dilin kökeni ile ilgili yayınları da “zaman kaybı” olarak görüyordu (Bununla ayrıntılı bilgi için bk. Kerimoğlu 2021). Ancak biyoloji, genetik, arkeoloji, antropoloji, beyin bilimleri gibi pek çok alan bu konuya dair derinlikli incelemeler yapmaktadır. Bu alanlardan gelen haberler Chomsky'nin bu modeli için pek de iyi şeyler söylememektedir. Burada Chomsky'nin dil evrimi modelinin aşması gereken konulara değineceğim.

Öncelikle Chomsky'nin teorisinin dilin evrimi dışındaki kabullerinin de bilim dünyasında herkesin kabul ettiği gerçekler olmadığını belirtmem gerekir. Yani insanın dilbilgisini doğuştan getirdiği, çocukların çevreden yeterince dil verisi almadığı gibi kabuller de tartışmalıdır (Pullum & Scholz, 2002; Sampson, 2002). Ancak burada evrim açıklaması ile sınırlı kalacağım, teorisinin ayrıntılı eleştirileri için kitabıma bakılabilir.

Chomsky'nin modeli bir anda ortaya çıkan özylenelemeli dil anlayışı nedeniyle bir eleştiri yağmuru altındadır. Darwinci doğal seçim ile uzun yıllar alttan alta süren gergin mücadele 2002'de uzlaşmayla sonlanır gibi olmuşsa da Chomsky daha sonra yeniden eski günlerini andıran söylemlerde bulunmuştur (Chomsky &

McGilvray, 2012). Biyolojik bir organın bir anda ortaya çıkışı iddiası nedeniyle önceki yıllarda Chomskyci model içinde yer alan Derek Bickerton, Steven Pinker, Cedric Boeckx gibi isimler Darwinci doğal seçim lehine Chomskyci evrim modelinden ayrılmışlardır (Bickerton, 2012; Boeckx, 2017; Martins & Boeckx, 2019; Pinker, 2018; Pinker & Bloom, 1990). Evrensel dilbilgisinin bir organ olarak varlığını kabul eden fakat bunun evriminin yavaş ve aşamalı olarak Darwin'in diğer biyolojik organlar için öngördüğü şekilde gerçekleştiğini savunan isimlerin sayısı artmaktadır ki bunların çoğu Chomsky çevresi içinde yer alır, son bir örnek için bk. (Fujita & Fujita, 2021). Tabii bir de dilin biyolojik bir organ olmadığını, dilin doğuştan gelen bir dil organı ile edinildiğine dair bir biyolojik kanıtın ortaya konmadığını savunan bir hayli güçlü başka bir kanat da vardır (Corballis, 2014; Dąbrowska, 2015; Deacon, 1997; N. Evans & Levinson, 2009a; V. Evans, 2020; Ibbotson & Tomasello, 2016; Lieberman, 2016; Tomasello, 2009). Yine üretici kamp içinde yer alan ancak Chomsky'nin iddia ettiği gibi dilin somut bir organ olmadığını, soyut bir araç olduğunu savunan “üretici anlambilim” temsilcileri de önemli bir muhalif gruptur (Katz, 1996; Lakoff, 1973; Levine & Postal, 2004; Postal, 2009; Seuren, 2004).

İnsanın doğuştan getirdiği genetik donanımın dile özgü bir şey olup olmadığı henüz kanıtlanmış değildir. Özellikle deneyciliğe önem veren bilim insanları insanın dil yetisinin diğer bilişsel özelliklerden ayrı bir modül olarak bulunduğu iddiasını reddederler. Onlara göre dil diğer bilişsel özelliklerle birlikte genel öğrenme mekanizmalarıyla edinilir ve “inşa edilir”; evrimi de yine bu çerçevede değerlendirilmelidir (Christiansen & Chater, 2016). Çünkü çocukların dili nasıl edindiği üzerine yapılan çalışmalar Chomsky'nin varsayımlarını doğrulamamıştır. Çocuklar genel öğrenme mekanizmalarını işleterek ve karşılaştıkları kalıpları genelleyerek dili öğrenmektedir.

Chomskyci modelin insanı diğer biyolojik dünyadan uzun süre “yalıtması”, 2002'deki makalede ise bunu “özyineleme” üzerinden devam ettirmesi bir başka eleştiri konusudur. Dilin özyinelemeye indirgenmesi de eleştiriler alır. Çünkü dil öğelerin birleştirilmesinden fazla bir şeydir (Pinker & Jackendoff, 2005). Biyolojik organlar diğer canlılardaki kökendenleriyle evrimsel olarak takip edilebilirken Chomsky'nin dili hem organ kabul edip hem de diğer canlılardaki benzerlerini araştırma konusu olarak küçümsemesi bir çelişki olarak görülür. Hayvan araştırmalarında da insan dilinin bazı özelliklerinin bulunduğu dair her geçen gün ilginç kanıtlar ortaya çıkmaktadır. Bazı primatlarda gelişmiş işaret dili kullanımı, bazı kuş türlerinde gelişmiş vokal öğrenme gibi önemli bulgular bilim dünyasının göz

kapayamayacağı noktaya gelmiştir. Bunların dil için bir temel sağlayabileceği tartışılmaktadır (Kerimoğlu, 2018, 2019).

“Özyineleme” kavramı ile ilgili en önemli eleştirilerden biri Daniel Everett'ten gelir. Everett, bir Amazon kabilesi olan Pirahã dilinde özyineleme özelliğini bulunmadığını tespit etmiştir (Everett, 2005, 2009). Bu dilde cümleler birbirine bağlaç veya başka bir ögeyle bağlanmamaktadır, gelecek zaman ve sayı gibi temel kategoriler yoktur. Bu bulgu tüm dünya dillerinin “aynı hamurdan” yoğrulduğuna dayanan evrensel dilbilgisi hipotezi için aşılması gereken bir sorun oluşturmuştur. Chomsky tüm insan dillerinde özyinelemenin olduğunu, hatta diğer canlıların iletişimlerinden insan dilini farklılaştıran özelliğin bu olduğunu ileri sürmüştü. Ancak Everett'in bulgusuyla büyük bir tartışma başladı ve bu tartışma yer yer ağır suçlamalar ile hâlâ devam etmektedir. Ayrıca tüm dünya dillerinin ortak özellikler (özne, yüklem, isim, fiil, sayı, vb. kategoriler) ve kategorilere sahip olduğu iddiası da dünya dilleri araştırıldıkça boşa çıkmaktadır. Bugün hem Greenberg geleneğinin tipolojik incelemeleri hem de Chomsky geleneğinin evrensellik anlayışları herkesi ikna edecek ortaklıklar bulmakta zorlanmaktadır (N. Evans & Levinson, 2009a, 2009b).

Chomsky'nin Sapiens'in en yakın akrabası olan Nendertallerde de modern dilin olmadığını düşünmesi de eleştirilerin hedefi olur. Pek çok araştırmacıya göre Neandertallerin dili vardır (Dediu & Levinson, 2013, 2018; Johansson, 2015). Neandertallerin de sağ elli olması, FOXP2 genlerinin Sapiens ile çok benzer olması, hava keselerinin olmaması, hyoid kemiğinin Sapiens ile benzer olması gibi dayanaklar bir dil geliştirdiklerinin düşünülmesine yol açmıştır (Kerimoğlu, 2020).

Tek bir mutasyon ile modern dilin ortaya çıkması da tartışmalıdır. Biyolojide bu tür “mucizeler”in pek olmadığı araştırmacılarca dile getirilir. Ayrıca kimi araştırmacılara göre Chomsky'nin son 200 bin yıl içinde böyle bir mutasyonu varsayması genetik hesaplamalar ile de mümkün görünmemektedir (Martins & Boeckx, 2019).

Dilin iletişim için değil de düşünce için ortaya çıktığı varsayımı da eleştirilir. Dilin Darwinçi kavrayışın açıklamasına göre doğrudan iletişim adaptasyonu olduğu görüşü literatürde daha baskındır. Chomsky'nin dili matematik yetisiyle ilişkilendirmesi de eleştirilir. Dil daha çok bir iletişim aracı olarak kabul edilir. Buna göre matematik gibi diğer yetiler sonra, aşamalı olarak ortaya çıkmıştır.

Chomsky'nin dilin beyinde Broca bölgesinde yerleştiği varsayımı da beyin uzmanlarının son yıllardaki yayınlarıyla tartışılabilir

bir hâl almıştır. Çünkü Broca ve Wernicke gibi dilden sorumlu olduğu düşünülen bölgeleri tamamen hasarlı hastalar dil sorunu yaşamamakta, beynin esnek yapısı nedeniyle bu işlev başka bölgelerce üstlenmektedir. “Yerelleşme” varsayımının yerine, Broca-Wernicke klasik modelinin gerçek dil işlemini yansıtmadığı, beynin çeşitli bölgelerinin birbiriyle ilişki kurarak çeşitli işlevleri karşıladığına (Ramachandran, 2015) dayalı “bağlantıcılık” görüşünün öne çıktığı konusunda bir konsensüse doğru gidilmektedir (Tremblay & Dick, 2016).

SONUÇ

Chomsky dil araştırmalarının yönünü değiştirmeyi başarmış, dilin biyolojiden matematiğe çok farklı alanların inceleme konusu olabileceği yönündeki görüşleriyle günümüzde pek çok araştırma alanının kuruluşunda doğrudan rol almıştır. Yapay zekâ çalışmalarında da onun payı vardır, Google çeviri gibi makineli çeviri uygulamalarının köklerinde de o vardır. Çok yönlü bir bilim insanı olarak bilime önemli katkılar sunmuştur. Ancak evrensel dilbilgisi teorisinin 70 yılı yaklaşan hayatının en sıkıntılı dönemlerini yaşadığı da bir gerçektir.

Chomsky 2000’li yıllardan sonra dilin evrimini kendisi için neredeyse en önemli konuşma ve yazma konusu hâline getirdi. Önceki yıllarda bu yönde aldığı eleştirilere yanıt vermeye çalıştı. Ancak zihin-beden ikiliğinde Descartes’in yanıldığını kabul etmesine rağmen (Chomsky & Otero, 2013, s. 89) zihni bedenden ayıran ya da en azından zihni “gizemli” bir yerlere koyan bir anlayışa bağlı kaldı. “Darwin’in bedeninin evrimi konusundaki açıklamaları doğruydu ama dil gibi zihinsel olgular hâlâ gizemli.” demek Kartezyen geleneğe bağlılık ile açıklanabilir. Chomsky, Newton’ın çekim güçlerini bulmasını da “fiziksel olan” yani beden kavrayışımızın yıkılması olarak yorumlamıştı. Ancak son bilimsel gelişmelere bakıldığında “Kartezyen dilin evrimi” modelinin epey tartışmalı bir hâl aldığı ortadadır. Chomsky’nin iddialarının tüm bilim dünyasını ikna ettiği söylenemez. Bunun için daha çok ampirik kanıtı ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

Arbib, M. A. and Bickerton, D. (2010). *The emergence of protolanguage: Holophrasis vs compositionality*. John Benjamins Publishing Company.

Berwick, R. C. and Chomsky, N. (2016). *Why only us: Language and evolution*. The MIT Press.

Berwick, R. C., Friederici, A. D., Chomsky, N. and Bolhuis, J. J.

- (2013). Evolution, brain, and the nature of language. *Trends in Cognitive Sciences*, 17(2), 98.
- Bickerton, D. (2007). Language evolution: A brief guide for linguists. *Lingua*, 117(3), 510–526.
- Bickerton, D. (2012). *Ademin dili: İnsan lisanı nasıl yarattı, lisan insanı nasıl yarattı?* (Doğan, M., Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Boeckx, C. (2009). The nature of merge: Consequences for language, mind, and biology. *Of minds and language. A dialogue with Noam Chomsky in the Basque country* içinde (44–57) (Piattelli-Palmarini, M., Uriagereka, J. and Salaburu, P., Ed.). Oxford University Press.
- Boeckx, C. (2017). Not only us. *Inference Intern. Rev. Sci.*
- Chomsky, N. (1966). *Cartesian linguistics*. Harper & Row.
- Chomsky, N. (1995). *The minimalist program*. The MIT Press.
- Chomsky, N. (2005). Three factors in language design. *Linguistic Inquiry*, 36(1), 1–22.
- Chomsky, N. (2009). *Bilgi sorunları ve dil: Managua dersleri* (Kılıç, V., Çev.). Bgst Yayınları.
- Chomsky, N. (2014). *Dilin mimarisi* (Bayırlı, İ. K., Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Chomsky, N. (2016). *Doğa ve dil üzerine* (Karadağ, A. B., Çev.). Sözcükler.
- Chomsky, N. (2019). *Dil ve zihin incelemelerinde yeni ufuklar* (çev. A. F. Aydar). Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Chomsky, N. and McGilvray, J. (2012). *The science of language: Interviews with James McGilvray*. Cambridge University Press.
- Chomsky, N. and Otero, C. P. (2013). *Demokrasi ve eğitim* (Otero, C. P., Ed.) (E. Abadoğlu vd., Çev.). Bgst Yayınları.
- Christiansen, M. H. and Chater, N. (2016). *Creating language. Integrating evolution, acquisition, and processing*. MIT Press.
- Corballis, M. C. (2014). *Kendini yineleyen zihin: İnsan dilinin, düşüncesinin ve uygarlığının kökenleri* (Birsen, A., Çev.). Alfa Yayınları.

- Dąbrowska, E. (2015). What exactly is Universal Grammar, and has anyone seen it? *Frontiers in Psychology*, 6, 852.
- Deacon, T. W. (1997). *The symbolic species. The co-evolution of language and the brain*. W.W. Norton.
- Dediu, D. and Levinson, S. C. (2013). On the antiquity of language: The reinterpretation of neandertal linguistic capacities and its consequences. *Frontiers in Psychology*, 4(JUL), 1–17.
- Dediu, D. and Levinson, S. C. (2018). Neanderthal language revisited: Not only us. *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 21, 49–55.
- Evans, N. and Levinson, S. C. (2009a). The myth of language universals: Language diversity and its importance for cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 32 (5), 429–492.
- Evans, N. and Levinson, S. C. (2009b). With diversity in mind: Freeing the language sciences from Universal Grammar. *Behavioral and Brain Sciences*, 32(5), 472–492.
- Evans, V. (2020). *Dil miti. Dil neden bir içgüdü değildir* (Doğan M., Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Everett, D. (2005). Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã. *Current Anthropology*, 76(4), 621–646.
- Everett, D. (2009). Pirahã culture and grammar: A response to some criticisms. *Language*, 85(2), 405–442.
- Friederici, A. D., Chomsky, N., Berwick, R. C., Moro, A. and Bolhuis, J. J. (2017). Language, mind and brain. *Nature Human Behaviour*, 1(10), 713–722.
- Fujita, H. and Fujita, K. (2021). Human language evolution: A view from theoretical linguistics on how syntax and the lexicon first came into being. *Primates*, 1, 3.
- Hauser, M. D., Chomsky, N. and Fitch, W. T. (2002). The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve? *Science*, 298, 1569–1579.
- Hauser, M. D., Yang, C., Berwick, R. C., Tattersall, I., Ryan, M. J., Watumull, J., Chomsky, N. and Lewontin, R. C. (2014). The mystery of language evolution. *Frontiers in Psychology*, 5, 401.
- Ibbotson, P. and Tomasello, M. (2016). Evidence rebuts Chomsky's theory of language learning. *Scientific American*, 315, 70–75.

- Johansson, S. (2015). Language abilities in Neanderthals. *Annual Review of Linguistics*, 1(1), 311–332.
- Katz, J. J. (1996). The unfinished Chomskyan revolution. *Mind & Language*, 11(3), 270–294.
- Kerimoğlu, C. (2018). Dilin kökeni arayışları 3: hayvan iletişimi-I. *Dil Araştırmaları*, 23, 23–56.
- Kerimoğlu, C. (2019). Dilin kökeni arayışları 3: hayvan iletişimi-II. *Dil Araştırmaları*, 24, 43–73.
- Kerimoğlu, C. (2020). *Neandertaller konuşur muydu? İnsanın ve dilin kökenine bir yolculuk*. Varyant Yayınları.
- Kerimoğlu, C. (2021). *Chomsky Darwin'e karşı: Evrensel Dilbilgisi, Dilin Kökeni ve Evrim Tartışmaları*. Varyant Yayınları.
- Lakoff, G. (1973). Deep language. *The New York Review of Books*.
- Levine, R. D. and Postal, P. M. (2004). A corrupted linguistics. *The Anti Chomsky Reader* içinde (203–231) (Collier, P. and Horowitz, D., Ed.). Encounter Books.
- Lieberman, P. (2016). The evolution of language and thought. *Journal of anthropological sciences = Rivista di antropologia : JASS*, 94, 127–146.
- Martins, P. T. and Boeckx, C. (2019). Language evolution and complexity considerations: The no half-Merge fallacy. *PLOS Biology*, 17(11), e3000389.
- Newmeyer, F. J. (2003). What can the field of linguistics tell us about the origins of language?. *Language Evolution* içinde (58–76) (M. Christiansen, H. ve Kirby, S., Ed.). Oxford University Press.
- Pinker, S. (2018). *Dil içgüdüsi: Zihin dili nasıl meydana getirir?* (İlgün, F., Çev.). Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Pinker, S. and Bloom, P. (1990). Natural language and natural selection. *Brain and Behavioural Science*, 13, 707–784.
- Pinker, S. and Jackendoff, R. (2005). The faculty of language: What's special about it? *Cognition*, 95(2), 201–236.
- Postal, P. M. (2009). The incoherence of Chomsky's "biolinguistic" ontology. *Biolinguistics* 3, 1, 104–123.
- Pullum, G. K. and Scholz, B. C. (2002). Empirical assessment of

- stimulus poverty arguments. *Linguistic Review*, 18(1–2), 9–50.
- Ramachandran, V. (2015). *Öykücü beyin. Bir nöroloğun bizi insan kılanın ne olduğuna dair arayışı* (Çevik, A. C., Çev). Alfa.
- Sampson, G. (2002). Exploring the richness of the stimulus. *Linguistic Review*, 18(1–2), 73–104.
- Seuren, P. (2004). *Chomsky's minimalism*. Oxford University Press.
- Tomasello, M. (2009). Universal grammar is dead. *Behavioral and Brain Sciences*, 32(5), 470–471.
- Tremblay, P. and Dick, A. S. (2016). Broca and Wernicke are dead, or moving past the classic model of language neurobiology. *Brain and Language*, 162, 60–71.

Makale Künyesi (Araştırma): Eken, C. (2021). Atatürk dönemi Türk romanında boşanma hadiseleri temelinde aile hukuku ve kadın. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*. 6(2), 615-648.

<https://doi.org/10.32321/cutad.825495>

ATATÜRK DÖNEMİ TÜRK ROMANINDA BOŞANMA HADİSELERİ TEMELİNDE AİLE HUKUKU VE KADIN¹

Cengiz EKEN²

ÖZET

Atatürk dönemi Türk romanı, boşanma hadiseleri temelinde kadının aile hukukundaki yeri açısından incelendiği zaman 1926 yılında yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunu öncesi hukuki kaidelerinin kadınları dezavantajlı bir konuma getirdiği anlayışının hâkim olduğu görülecektir. Kimi yazarların söz konusu kanaati vurgulamak için kurumsallaşmaya çalışan genç Cumhuriyet'in eskiyi yerme politikasını görev telakki ederek zaman zaman abartılı örnekler verdiği de muhakkaktır. Yine de bu durumun Osmanlı aile hukukunun kadını erkek karşısında savunmasız bıraktığı düşüncesinin temellendirilmesini zaafa uğrattığı söylenemez.

Türk Medeni Kanunu'nun yürürlükte olduğu dönemi vaka zamanı olarak alan yazarlar ise genel itibarıyla yeni aile hukukuyla kadınların hem eşit yurttaşlık kazandığı hem de evlilikte hak ve güvence sahibi olmaya başladıkları vurgulanmıştır.

Anahtar kelimeler: Atatürk dönemi, roman, aile hukuku, kadın, boşanma davaları.

FAMILY LAW AND WOMEN ON THE BASIS OF DIVORCE EVENTS IN THE TURKISH NOVEL OF THE ATATÜRK PERIOD

ABSTRACT

When the Turkish novel of the Atatürk period is examined in terms of the place of women in family law on the basis of divorce events, it will be seen that the understanding the legal rules before the

¹ Bu makale, Cengiz Eken'in Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırladığı "Atatürk Dönemi Türk Romanında Adli Süreçler ve Mahkemelerin İşleyişi" adlı doktora tezinden geliştirilerek üretilmiştir.

² Millî Eğitim Bakanlığı, Dr. ekencengiz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5039-7622>

Turkish Civil Code, which came into force in 1926, put women in a disadvantageous position. It is also clear that some writers take exaggerated examples from time to time, considering the policy of defamation of the previous as a duty of the Young Republic, which is trying to institutionalize in order to emphasize this opinion. However, it cannot be said that this situation undermines the justification of the idea that Ottoman family law left women vulnerable to men.

The authors, who took the period when the Turkish Civil Code was in force as a case time, emphasized that, in general, with the new family law, women both gained equal citizenship and started to have rights and security in marriage.

Keywords: Atatürk period, novel, family law, women, divorce cases.

GİRİŞ

Bugün birçok ülkede yasal anlamda cinsiyet eşitliği esas alınsa da sosyal yaşamda kadınlar hâlâ geleneksel anlayışın getirdiği dezavantajlardan kurtulamamışlardır (Aydın Yılmaz, 2015, s. 110). Bu nedenle kadınların sosyal yaşamda eşit yurttaş olma çabası günümüzde de devam etmektedir. Geçmişe dönüp bakıldığında zaman söz konusu çaba neticesi kat edilen mesafe daha net görülecektir. Bugün kadınlar, en azından eğitim, hukuk, iş hayatı gibi sosyal kurumların kanun, yönetmelik, tüzük gibi kaidelerinde eşit yurttaşlık hakları kazanmışlardır. Ancak ataerkil bir bilinçle oluşan kolektif şüura sahip bir toplumda kadınların haklarını özgürce kullanabilmeleri her zaman olanaklı olmamıştır. Özellikle aile hukuku özelinde tarihin muayyen dönemlerine bakılacak olursa mantıksal temelleri olan kaidelerin dahi erkeklerin keyfiligi nedeniyle kadınları ikincil varlık haline getirdiği ve bu durumun da trajik sonuçlar doğurduğu görülecektir.

Bu çalışmada Türk kadınının Osmanlı ve Atatürk dönemleri aile hukukundaki yeri boşanma hadiseleri temelinde ele alınmıştır. İlgili dönemlere ait sosyolojik veri olarak da “Atatürk dönemi Türk romanı” incelenmiştir. Bir milletin, tarihin belli bir dönemindeki yaşamını anlamak için şüphesiz öncelikle tarihî vesikalara, antropolojik ve arkeolojik bulgulara bakmak gerekir. Ne var ki karmaşık bir yapıya sahip olan insanı anlamak için bunlar önemlidir fakat yeterli değildir. Tam bu durumda insanın yaşamının, hayata bakışının ürünleri olan sanat eserleri önemli bir kaynak olarak ortaya çıkar. Şüphesiz sosyolojik veri olarak en kullanışlı olanları genelde edebî ürünler, özelde hayatı yansıtmak iddiasında olan romanlardır. “Romanlar, toplumsal kurum, toplumsal değişim, sosyal hareketlilik, sosyal sınıf, gruplar ve fertler gibi önemli sosyolojik alanlar hakkında geçerli bilgiler almak üzere başvurabileceğimiz yaşayan kaynak eserlerdir.” (Merrill, 2018, s. 139). Bu bilinçle, incelenen dönem romanlarından

hareketle Osmanlı ve Atatürk dönemleri nikâh ve boşanma algısı, kanun eleştirisi ve boşanma hadiseleri / davaları incelenerek bir dönemin aile hukuku alanındaki tecrübi yaşantısı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Osmanlı Dönemi Kadın Hakları Temelinde Nikâh ve Boşanma Algısı

Ekseri şeri kaidelere göre şekillenen Osmanlı hukuk sistemi Tanzimat'ın ilanından sonra yavaş yavaş Batı referans alınarak kanuni düzenlemeler yoluyla revize edilse de söz konusu düzenlemeler aile hukukunu kapsamamıştır. Yani Osmanlı Devleti, 1917 yılında yürürlüğe giren Hukuk-i Âli Karamamesi'ne kadar aile hukuku alanında kanunlaştırma yoluna gitmemiştir. İslam'ın farklı mezheplerinden istifade edilerek hazırlanan Hukuk-i Âli Karamamesi de kadınlar lehine birtakım düzenlemeler ihtiva etmesine rağmen uygulandığı zaman diliminin sınırlılığı nedeniyle toplum içerisinde yankı bulamamıştır. Ayrıca söz konusu karamame de kadınları devrin aydınlarının görmek istediği mertebeye getirememiştir. Bu nedenle Osmanlı hukuku, Batıcı, Türkçü ve bazı İslamcı aydınlar tarafından kadınları ikincil bir varlık haline getirdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Osmanlı hukuku özellikle evlenme, boşanma ve miras gibi hususlarda erkekleri daha avantajlı hâle getirdiği gerekçesiyle Abdullah Cevdet, Tevfik Fikret, Selahaddin Asım gibi Batıcılar tarafından cinsiyetçi olarak vasıflandırılmıştır (Kurnaz, 1991, s. 66-67; Polat ve Derer, 2016, s. 189-190). Fatma Aliye gibi İslami duyarlılığa sahip kadınlar ise örf ve âdetlerin etkisiyle ana kaynakla bağlantısının gevşediğini iddia ettikleri Osmanlı hukukunu kadınlara hak ettikleri saygınlığı veremediği gerekçesiyle eleştirmiştir (Demir, 2013, s. 1061).

İslamcı olarak tavsif edilen bazı aydınlar ise II. Meşrutiyet döneminin sağladığı özgürlük ortamı neticesi tartışılır hale getirilen aile hukuku hükümlerini müdafaa etmek zorunda kalmanın şaşkınlığı ile Batıcıları, Fatma Aliye gibi İslami duyarlılığı olan şahısları ve kadının toplumsal hayatta etkin bir şekilde var olmasını gerektirdiğine inanan Türkçüleri eleştirerek mevcut şeri kaidelerin erkeklere birden çok kadınla evlenme hakkı vermesi, boşanma hakkının erkeğe ait olması gibi meseleleri mantıksal temellere oturtmaya çalışmışlardır. II. Meşrutiyet döneminin önemli İslamcı aydınlarından Musa Kazım Bey'in değerlendirmesi söz konusu müdafaaları örneklemesi bakımından dikkate değerdir.

Gebelik ve hayiz gibi koşullar erkeğe birden çok kadınla evlenme hakkı vermiştir. Evlenme nasıl tabii içgüdülerin gereği ise, çeşitlilik ve birden fazlalık da tabiatın sağladığı bir içgüdüdür. Ancak şeriat birden çok kadınla evlenmeyi emretmez. Sadece, karılar arasında

eşitliği sağlamak koşuluyla caiz görür. Bu bakımdan bunun özgürlükle uzlaşamaz bir yanı yoktur. Boşanmada da erkeğin üstün durumda olması aynı nedenlerle gereklidir. Kadınlara boşanma hakkı verildiği takdirde onlar duygularına çabuk kapılan kişiler olduğundan hiç yoktan boşanmaya kalkacaklar, böylece aile hayatı diye bir şey kalmayacaktır (Berkes, 2015, s. 448).

Türkçülük düşüncesinin mimarlarından Ziya Gökalp ise evlenme, boşanma, miras gibi hususlarda İran ve Yunan etkisiyle şekillenen kaideler neticesi Türk kadınının toplum içindeki saygın mevkisini kaybettiğini savunarak bu konuda Türkçülerin eşitlikçi bir yaklaşım sergilediklerini belirtmiştir. “*Hukuki Türkçülüğün(...) gayesi de, bir çağdaş aile vücuda getirmektir. Çağdaş devletteki eşitlik prensibi, erkekle kadının evlenmede, boşanmada, mirasta, mesleki ve siyasi haklarda eşit olmasını gerektirir.*” (Ziya Gökalp, 1999, s. 175).

Söz konusu tartışmalar hayatı yansıtma iddiasında olan tahkiyeli eserlere de sirayet etmiştir. Osmanlı dönemini konu edinen Atatürk dönemi romanında nikâh ve boşanma meselesi çeşitli cephelerden ele alınmış, yeni rejime intibak sağlayan Batıcıların ve Türkçülerin görüşlerine benzer değerlendirmeler yapılmıştır. Medeni haklarla ilgili mevcut eleştirileri değerlendirmeye dahi almadan reddeden İslamcılara ve onların mevcut hâliyle kalmasında ısrar ettikleri nikâh, boşanma gibi hususlardaki uygulamalara ciddi eleştiriler getirilmiştir. Kimi zaman da cahil, karikatürize tiplerin şeri kaidelere yaklaşımı vasıtasıyla Osmanlı döneminin söz konusu hususlardaki uygulamaları ailelerin yıkımına sebep olarak gösterilmiştir. Eleştirilen meselelerin başında şüphesiz evlenme ve boşanma gibi medeni hakları düzenleyen kaideler gelmektedir. Bu durumu Selahaddin Enis ve Etem İzzet Benice cahil din adamlarının nikâh algıları vasıtasıyla yansıtmıştır.

Selahaddin Enis’in II. Abdülhamit’in son dönemiyile II. Meşrutiyet’in ilk yıllarını realist bakış açısıyla yansıtan *Ayarı Bozuklar* (1926) adlı romanında imamın mesnetsiz nikâh algısı ele alınmıştır. Babası ölünce annesiyle beraber kasabaya gelerek Müddeiumumî Tayfur Bey’in evine sığınan Mahmut, II. Meşrutiyet döneminde azledilen Tayfur Bey’e daha fazla yük olmamak için İstanbul’a gitmek amacıyla kasabadan ayrılır. Yol üzerindeki bir köyde nahiye müdürünün köycülük anlayışı çerçevesinde ıslah amaçlı damızlık hayvan getirmesine ve imamın köy halkının nikâhları düşeceği gerekçesiyle bu uygulamaya itiraz edişine şahit olur.

Köylünün adem-i memnuniyetine tercüman olmak üzere imam efendi müdüre doğru ilerlediği dik bir ifade ile dedi ki: dediğin bu iş olmaz burada herkesin ırzı namusu var her evde kız avrat var. Sonra kocalar avratlarından boş düşer (Atabeyoğlu, 2016, s. 182).

Etem İzzet Benice'nin 11 Haziran 1933 tarihli ve 2305 sayılı Cumhuriyet İlanının Onuncu Yıl Dönümü Kutlama Kanunu kapsamında telif edilen *On Yılın Romanı* (1933) adlı eserinde İslam hukukunca erkeğe birden çok kadınla evlenme hakkı tanınması cahil bir imamın şeri kaidelerle örtüşmeyen nikâh algısı üzerinden yansıtılmıştır. Bingöl'ün İkipınar köyünde kocası sekizinci eşi olan Ayşe Hanım, üzüntüsünü ve din temelli sitemini paylaştığı köyün imamından bir erkeğin yedi kadınla evlenmesinin farz, on iki tane eş almasının da sevap olduğu yanıtını alır.

—Ne oldu sana gene böyle Ayşe Hatun?

Ayşe Hatun carını biraz daha gözlerinin önüne itti, yanık, ağlar bir sesle cevap verdi:

—Ne olsun imam efendi. Musa sekizinci karıyı da aldı. (...)

—Allah'ın emri.

—Allah'ın emri amma kulun da bir yüreği var. Allah ona da bir gönül vermiş, bana da...

—A.. Anış bu da ne demek?.. hiç eksik etekle erkek bir olur mu?...Neüzübillah kâfir olursun!(...)

—Sakın ha.. sakın ha.. tövbe de. Yediye kadar farz, on ikiye kadarı sevaptır. Bir erkeğin karısını besleyecek geliri olduktan sonra on tane, on iki tane ayalı olmuş ne çıkar? sevabı var, künahı yok (Benice, 1933, s. 21-22).

Peyami Safa, Sadri Ertem ve Aka Gündüz ise Osmanlı hukukunun evlenme ve boşanma hususlarında erkeğe sağladığı avantajların keyfi olarak kullanılmasına, zaman zaman da tehdit unsuru haline getirilmesine dikkat çekmektedirler. Peyami Safa'nın Millî Mücadele yılları İstanbul'unu dejenere tipler üzerinden yansıtan *Sözde Kızlar* (1923) adlı romanında boşanma hususunda Osmanlı hukuk sisteminin erkeklerin istismarına açık olması eleştirilmiştir. “*Toplumun batının yüzeysel değerleri ile dejenere olmuş kesiminin nasıl bir hayat sürdüğünü ve evlilik kurumuna nasıl baktığını görme niyetiyle yaratılmış*” (Büyükkavas Kuran, 2018, s. 69-70) bir şahıs olarak verilen Siyret'in iğfal meselesinden dolayı mahkemeye düşmektense evlenmeyi efdal görmesi üzerinden nikâh algısı verilmiştir. Nafî Bey konağının daimi konuklarından Naciye Hanım'ın kızı Güzide, yine aynı konağın bir diğer misafiri olan Siyret tarafından iğfal edilir. Hadise ortaya çıkınca Naciye Hanım'ın meseleyi yargıya taşınması ihtimalinden çekinen Siyret, Osmanlı hukukunun erkeğe tanıdığı boşanma hakkından istifade edebileceği bilinciyle tereddütsüz evlenmeyi kabul eder.

Güzide'yi boşamak için iki yüz lira kâfi. Bizde bu talâk kanunu olduktan sonra, izdivaçtan hangi erkek korkar? Zaten bu neticeyi tahmin ediyordum. Naciye Hanım gürlütüden hoşlanan bir mahlûktur.

Reddetseydim işi mahkemelere sürüklerdi. Bunu sana da bir iki kere söylemiştim (Safa, 2017, s. 109).

Sadri Ertem'in II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini, "*Tanzimat'tan sonra oluşturulmak istenmiş sahte aristokrasinin*" (İleri, 2015, s. 232-233) yaşamı ekseninde yansıtan *Düşkünler* (1935) adlı romanında "*süt gibi sakallı seksenlik bir pinpon*" (Ertem, 1935, s. 15) olarak tavsif edilen ve sık sık eşlerini boşaması, nikâh tazelenmesi ile tanınan Ferhat Paşa'nın konağında, daha ekonomik bulunduğu için "*her ay dört beyaz mecidiye alan nikâhçı imam*" (Ertem, 1935, 18) ile söz konusu boşanmaların sayısının üçü geçmesi hâlinde İslam hukuku uyarınca hüлле³ yapılması zorunluluğu olduğu için kör dilenci çalışmaktadır. "*Kör dilenci konakta Ferhat paşadan sonra resmî ikinci damattır. Talaklar üçü aşınca imam efendinin işi biter hüलlecinininki başlar(...) o da maaşlıdır.*" (Ertem, 1935, s. 18). Sadri Ertem, ironik bir üslupla, şeri kaidelere dayanan Osmanlı hukukunun, devletin üst kademelerine gelmiş, sıradan insana göre daha bilinçli daha tutarlı olması beklenen şahıslarca istismar edilmesini eleştirmiştir.

Fehat paşa küçükten beri pek asabidir. Evlendiği gece, evlendiği kadına ilk söz olarak şunu söyledi:

— Hanım nikâhımız yüz liradır. Al şu doksan dokuz lira doksan dokuz kuruşu... (...)

— Talak olursa borçlu kalmayayım. (...) Ferhat paşa söz gelimi yolda birine kızdı mı hiddetini konağında alırdı. O gün hoşuna gitmeyen kadınlardan birini çağırır:

— Hanım al şu kuruşu da, bohçanı topla der miydi?.. Derdi amma, ertesi gün cayardı, bu sefer de başlardı 'ah'a, 'of'a.. Ben bu kadın olmazsa edemem yaşayamam, illakî karımı isterim diye tutturdu. Tabii hanıma haber gönderilir nikâh tazelenirdi (Ertem, 1935, s. 17-18).

Aka Gündüz ise kayıtsız şartsız boşanma hakkına sahip olan erkeğin bu durumu tehdit unsuru hâline getirmesine dikkat çekmiştir.

³ Mahiyeti ne olursa olsun İslam hukuku erkeğe karşını boşayabilmesi için üç talak hakkı vermiştir. Erkek bunları farklı zamanlarda kullanabileceği gibi üç talak hakkının da kullanılarak boşanma gerçekleşebilir. İslam hukuku boşanma hususundaki keyfilik için önüne geçmek ve bu suretle kadını korumak amacıyla üç talak hakkını da kullanarak eşini boşayan erkeği eski eşiyile tekrar evlenmesini yasaklamıştır. Ancak kadın sahil bir evlilik geçirirse kocanın eski eşle evlenmesine müsaade edilmiştir. Zaman zaman erkekler üç talakla boşadıkları eşleriyle tekrar evlenebilmek için kadının anlaşmalı bir evlilik geçirmesini temin etmişler böylece onunla tekrar evlenme imkânına kavuşmuşlardır. Bu amaçla yapılan anlaşmalı nikâh da kültürümüzde 'hülle' olarak adlandırılmıştır. Üç talakla boşanma ve tekrar evlenebilme koşulları hakkında bilgi için Bkz. M. Âkif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, Klasik, İstanbul, 2018, s 113-114.

I. Dünya Savaşı yılları Anadolu'sunu yansıtan *Aysel* (1932) adlı romanında kaymakamın desteğiyle dokuz köyden sorumlu salgın kâtibî olan Ali, Yuvaköy'ün zengin ve nüfuzlu adamlarından Hacı Nazif'in kızıyla evlenmek ister. Hacı Nazif kızını vermek istemediği Ali'yi pasifize etmek için karısını dövdüğü ve bu nedenle eşinin düşük yaptığı gerekçesiyle mahkemeye başvurmayı tasarlar. Aile fertlerini bu yalana ortak olmaya zorlar. Karısı böyle bir günahın parçası olmak istemeyince de onu “üç katlı boşa(makla)”⁴ (Aka Gündüz, Tarihsiz, s.130) tehdit eder.

Devrin kadın yazarlarından Şükufe Nihal ise sosyal yapının kabullerinden dolayı kadınların Osmanlı hukuk sisteminin kendilerine sağladığı imkânlardan tam olarak yararlanamadıklarını düşündüğünden olsa gerek daha makul gördüğü pek fazla uygulama olanağı bulamayan ‘tefviz-i talak’ olarak adlandırılan nikâh akdi sırasında kadına da boşanma hakkı verilen anlaşmalı evlilik durumuna dikkat çekmiştir. II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet dönemine uzanan *Çöl Güneşi* (1933) adlı romanında Zehra, Selim adlı bir gençle nikâhlanır. Söz konusu nikâh öncesinde Osmanlı hukuk sistemine de uygun bir şekilde Selim’le karı koca eşitliğine dayanan bir akit yaparlar. Söz konusu akdin devri için en ilginç tarafı talak hakkının kadına da verilmesidir. “*İkimizden biri herhangi bir sebeple bu izdivacı bozmak isterse öteki taraf kabul edecek.*” (Başar, 1933, s. 83). Osmanlı aile hukukunda tek taraflı boşama yetkisi erkeğe ait olduğu hâlde nikâh esnasında ya da sonrasında koca karsısına da boşanma hakkı verebilir. Bu tür talaka ‘tefviz-i talak’ denmektedir (Aydın, 2018, s. 114). Zehra’nın evlilik mukavelesinin boşanmaya dair kısmı da bu hüküm içerisinde değerlendirilmelidir.

Osmanlı Dönemi Kanun Eleştirisi

Osmanlı hukuk sisteminde talak hakkının koşulsuz olarak erkeğe verilmesi dönem romanlarında en çok eleştirilen husus olmuştur. Söz konusu eleştirileri en açık şekilde ele alan yazarlardan biri olan Selahaddin Enis, II. Meşrutiyet döneminden Millî Mücadele yıllarına kadar uzanan *Endam Aynası* (1928) adlı romanında feminist söylemleriyle dikkat çeken ve aynı zamanda kocasından korkan, onun sürekli “*ahmak karı, hayvan karı*” (Atabeyoğlu 2017a: 123) gibi söylemlerine maruz kalan ve bu yönüyle karikatürize bir tip olan Semiha Hanım’ın cinsiyetçi olarak algıladığı Osmanlı hukukuna yönelik eleştirilerine yer vermiştir.

⁴ Üç talakla boşamak anlamında kullanılmıştır.

Semiha Hanım kuvvetli bir hukuk-ı nisvan taraftarı idi. Kadınlara ait bir cemiyetin katib-i umumiliğini ifa etmekte ve kadınlarında erkekler kadar haiz-i hukuk olmasını iddia eylemekte idi (...) Erkeğin edna bir hakk-i talaka malik olmasını havsısalı kabul edemiyordu (Atabeyoğlu, 2017a, s. 122).

Semiha Hanım her ne kadar karikatürize bir tip olarak verilse de devrin en azından belirli bir kültüre sahip kadınlarının tercümanı olması bakımından dikkate değerdir. Hatta Semiha Hanım bu yönüyle İslami duyarlılığı olan Fatma Aliye Hanım gibi kadın hakları savunucularının mevcut din anlayışının kadınları dezavantajlı hale getirdiği anlayışına da yaklaşmaktadır. Çünkü İslami duyarlılığı olan kadınlar “İslamiyet vaktiyle kadını il’â eyleyeceği mevakiî âliyyeye isal eylemiştir. İslamiyet’in kadınlara bahş eylemiş olduğu hukuk onları mes’ud etmeye kâfidir.” (Demir, 2013, s. 1061) şeklindeki fikirleriyle mevcut hukuk anlayışının problemliliğine dikkat çekmektedirler (Demir, 2013, s. 1061).

Burhan Cahit ise Osmanlı hukuk sisteminin erkeğe çok eşlilik hakkı vermesinin Türk ananesine uygun olmadığına dikkat çekmiş ve bu nedenle toplumda çok eşliliğin itibar görmediğini belirtmiştir. *Dükkülerin Romanı* (1934) adlı eserde Avrupalıların Türk erkeklerinin çok eşli olduğu yönündeki kanaatleri üzerinden erkeklerin birden fazla evlenme hakkına sahip olmalarına rağmen böyle evliliklerin tercih edilmediği vurgulanmıştır. “Bazı kanunlar o kadar bayatlamıştır ki hükümleri kendi kendine sükut etmiştir. Hiçbir Türk genci birden fazla kadına hayatını bağlamayı hatırından geçirmez.” (Morkaya, 1934b, s. 72).

Atatürk Dönemi Kanun Eleştirisi

Devrin aydınları tarafından ekseriyetle erkeği imtiyazlı bir mevkiye getirdiği gerekçesiyle eleştirilen Osmanlı aile hukukunun 4 Ekim 1926 tarihinde yürürlüğe giren 743 sayılı Türk Medeni Kanunu⁵ ile yerini laik, eşitlikçi bir anlayışa bırakması Atatürk dönemi Türk

⁵ “Bakanlar Kurulu tarafından üzerinde görüşmeler yapılan Medeni Kanun tasarısı, 20 Aralık 1925’te yapılan toplantıda kabul edilerek Başbakanlığın 6/6336 sayılı tezkeresi ile Türkiye Büyük Millet Meclisine gönderildi. Bir milletvekili her bir maddenin ayrı ayrı görüşülmesini teklif etti ise de Adalet Bakanlığının, hazırlanmış olan kanun tasarısının bütünlük arz ettiği ve ivediliği ile alakalı gerekçesinden dolayı reddedilerek, 17 Şubat 1926’da topluca görüşülüp onaylandı 937 maddeden oluşan, 743 sayılı Türk Medeni Kanunu 4 Nisan tarihinde Resmi Gazete’de yayınlanarak, 4 Ekim 1926’da yürürlüğe girdi. Netice itibarıyla İMK, Türkçeye tercüme edildikten sonra çok küçük değişikliklerle TBMM’ye gönderildi ve maddeler bir bütün olarak görüşülüp kısa zamanda yasalaştı” (Taş, 2018, s. 665).

romanında da yankı bulmuştur. Kadın ve erkeği her yönden eşit varlıklar olarak tanımlayan söz konusu kanun, Hüseyin Rahmi'nin *Kokotlar Mektebi* (1929), *Utanmaz Adam* (1934) ve Burhan Cahit Morkaya'nın *Köy Hekimi* (1932) adlı romanlarında karikatürize tipler olarak sunulan erkek karakterler tarafından çok eşliliğe müsaade etmediği için eleştirilmiş, Memduh Şevket Esendal'ın *Ayaşlı ile Kiracıları* (1934) adlı romanında ise boşanmanın katı kaidelere bağlanması nedeniyle erkeklerin evlenmeye yanaşmadıkları eş yerine metresi tercih ettikleri vurgulanmıştır.

Hüseyin Rahmi romanlarında genellikle olumsuz karakterlerin itirazları vasıtasıyla yeni kanunla çok eşliliğin kaldırılmasını işlemiştir. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarını, kadın-erkek ilişkisinde aldatmanın kaçınılmaz olduğu düşüncesini ironik bir üslupla yansıtan *Kokotlar Mektebi* (1929) adlı romanında para karşısında “[s]en böyle ellişer ellişer çıkar isen bende takat kalır hiç? Tefeci, donunu çöz deyi emret. Ananı getir deyi bir işmarda bulun. Hepsi olur. Hepsi...” (Gürpınar, 1982, s. 233) diyecek kadar ahlaki yozlaşma içinde olan Aram Tefeciyan gibi olumsuz bir karakter vasıtasıyla medeni kanunun çok eşliliği yasaklaması ele alınmıştır. Tefeciyan, kadınların erkeğe nazaran erken yaşta çöktüğünü ve medeni kanunun çok eşliliği yasaklaması nedeniyle erkeklerin zor durumda kaldığını belirtir.

Evde karı ahırda beygir beslemek ikisi de masraflı şeylerdir. Bu zamanda her yiğidin harcı değildir. (...) sen dinç kaldın o pörsüdü gitti. Şimdiecek ne yapacaksın? Bu, inek değil kim, südünü içip buzağlarını bir yana ayırarak ihtiyarladığında hanımı kasaba gönderelim. Bu bapta kanunname ne deor? Bir erkek bir karı ilen iktifa olunacaktır (Gürpınar, 1982, s. 232).

Yine Hüseyin Rahmi'nin *Utanmaz Adam* (1934) adlı romanında karısı tarafından aldatılarak boşanmak zorunda kalan ve olumsuz bir tip olarak sunulan Ömer Efendi, Türk Medeni Kanunu'nu çok eşliliğe izin vermediği için eleştirir. “Teşekkür ederim, lâkin benim gönlüm kadın için arsızdır. Bir tane ile yetinemiyorum. Şimdilik kanun dört taneye izin vereydi... (kaba kaba gülerek) işte medeniyetin bize uymayan tarafları...” (Gürpınar, 1969, s. 269).

Burhan Cahit Morkaya'nın Milli Mücadele'den Cumhuriyet'in ilk yıllarına uzanan *Köy Hekimi* (1932) adlı romanında da hâlihazırda üç eşi olan Acıbadem köyünden İmam Hafız Aptürrahman Efendi, orman muhafaza memuru olan Tosun Çavuş'la sohbetinde Türk Medeni Kanunu nedeniyle şeri kaidelerin kendisine tanıdığı dört kadınla evlenme hakkının elinden alınmasına üzülür. “Dördüncü kadını almadan medeni nikâh çıktığı için gözü dışarda kalan imam Hafız (Aptürrahman) efendi üçüncü karısının hastalığından şikayet”

(Morkaya, 1932, s. 280) ederken söz konusu kanun çıkmadan önce “akıllılık edip üç kart” (Morkaya, 1932, s. 280) aldığına da sevinir.

Memduh Şevket Esendal ise Türk Medeni Kanunu’yla birlikte boşanmanın katı kaidelere bağlanması nedeniyle erkeklerin evlenmek yerine metres tutma yoluna gittiklerine dikkat çekmektedir. Esendal’ın “toplumun büyük bir bölümünü temsil etme niteliğinde sahip fert ve ailedeki bozulan, yozlaşan kıymet hükümleri ile güzel ve sağlam kıymet hükümlerinin” (Çetişli, 1989, s. 298) iç içe verilmesinden kaynaklanan dinamizm ile kurgulanan *Ayaşlı ile Kiracıları* (1934) adlı romanında Ayaşlı İbrahim Efendi’nin apartmanında hizmetçi olarak çalışan ve evlilik dışı ilişkisinden hamile kalmasına rağmen romandaki Turan, İffet gibi kadınlardan daha ahlaklı bir tip olarak verilen Halide vasıtasıyla Türk Medeni Kanunu eleştirilmiştir. Halide, yeni kanunun boşanmayı güçleştirmesi nedeniyle erkeklerin evlilik kurumundan uzaklaştığını belirterek evliliğin yerini artık metresle yaşamının aldığı vurgular.

- Koca nereden bulunur, dedi, alıyorlar mı? ‘Halide Hanım metres oturalım, sonra nikâh ederiz’ diyorlar.(...) Elin itlerinin eğlencesi miyim? Biraz durduktan sonra,
- Kocaya varmadımsa, kabahat benim mi? Sen bunları çıkarana söyle.
- Neleri çıkarana, kız!
- İşte boşanma kalktı ya!
- E, boşanma kalktıysa, kötü mü oldu?
- Kötü oldu ya, herifler şimdi almıyorlar işte (Esendal, 2005, s. 37-38).

Utanmaz Adam (1934), *Şeytan İşi* (1933), *Çöl Gibi* (1938) adlı romanlarda ise Türk Medeni Kanunu’yla birlikte geçmişte keyfilğe sebep olan evlenme, boşanma gibi eylemleri düzenleyen kaidelerin erkek egemen bir anlayıştan uzaklaşması ve eşitlikçi bir yapıya kavuşması olumlu bir gelişme olarak sunulmuştur.

Hüseyin Rahmi’nin *Utanmaz Adam* (1934) adlı romanında Avukat Növber Hanım, Türk Medeni Kanunu ile meydana gelen iyileşmeleri Osmanlı aile hukukunun zafiyetleri üzerinden yansıtır. Eskiden kadın hak ve hukukunun cinsiyetçi bir yaklaşımla ele alındığını ve bu durumun kadını erkeğin güdümüne soktuğunu belirtir.

- Bugüne kadar kanunlara hâkim olan erkekler kadın hukukunu kendi ellerinde tutmakta direnmekten vaz geçmediler. Kadın, insaniyetin yetimi gibi her vakit erkeğin vasilığı altında yaşadı. Evlenmeyi teklif etmek hakkı erkeğindi. Boşanmak keyfi erkeğindi. Kadın erkeğin emir eri idi. (...) Dinde, kanunda kadın hukukunun yeri olduğu söylenirdi, fakat hep bu söylenenler sözde kalırdı (Gürpınar, 1969, s. 308).

Hüseyin Rahmi'nin Cumhuriyet dönemini Hayriye Hanım'ın cahilliği, saflığı üzerinden toplumun batıl inançları bağlamında ele alan *Şeytan İşi* (1933) adlı romanında ise Türk Medeni Kanunu'nun çok eşliliğe son vermesi 1926 öncesinin dezavantajlı zümresi olarak görülen kadınlar tarafından olumlu bir gelişme olarak görülür. Roman kahramanı Ayşe Hanım, kirlı çıkı, dul komşusu Hayriye Hanım'ı üzerine kuma gelmeye namzet olarak görür ve endişelenir. Ancak yeni kanunun çok eşliliğe müsaade etmediğini öğrenerek endişesinin yersiz olduğunu anlar.

Ayşe Hanım (...) kocasının bu kadar hararetle dul komşu kadını müdafaa etmesindeki sebep neydi? Hayriye, Ayşe'den yaşca biraz da küçüktü. Acaba parası olduğu için mi kendi üzerine onunla evlenmek niyetinde miydi? Bu şüphesini oğlu Feyzî'ye açtı. Şimdiki kanunların buna müsaıt olmadıkları cevabını aldı (Gürpınar, 2017, s. 332).

Mebrure Sami Koray'ın geriye dönüşlerle II. Abdülhamit dönemine kadar uzanan; daha çok II. Meşrutiyet ve Millî Mücadele yıllarını Vedat Melih tarafından iğfal edilen evli, bir çocuk sahibi Nihal'in yaşam öyküsü fonunda yansıtan *Çöl Gibi* (1938) adlı romanında 1926 yılında yürürlüğe giren Medeni Kanunla birlikte evlilik kurumunun keyfilikten kurtulmasına dikkat çekilmiştir. Vedat Melih Bey'in kadına bakışı verilirken ailesinin özellikle ağabeyinin bu husustaki siciline müracaat edilmiştir. Söz konusu şahıs otuz yaşında ölmesine rağmen başından tam on dört evlilik geçmiştir. Nihal bu şahıs üzerinden Türk Medeni Kanunu'yla birlikte keyfiliğe dönüşen nikâh anlayışının sona erdiğini belirtir. *"Bu garip illeti, ancak çok sonra, medenî nikâh geçirebildi, fakat alışık olduğu hareketli, heyecanlı, daha doğrusu gülünç hayattan ayrı kalışından mı olsa gerek, nedir, adamcağız genç yaşta, hastalandı ve öldü."* (Koray, 1938, s. 49).

Osmanlı Dönemi Talak ile Gerçekleşen Boşanma Hadiseleri

Osmanlı dönemini yansıtan Atatürk dönemi Türk romanında eşlerin evlilik bağıını koparması devrin realitesine de uygun olarak ekseri erkeğin eşini boşaması şeklinde tezahür etmiştir. Şüphesiz bu durum Osmanlı hukukunun erkeğe herhangi bir kuruma başvurmaksızın, gerekçe ortaya koymaksızın eşini boşama imkânı vermesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu tür boşanma şekli talak⁶ olarak adlandırılmaktadır. En yaygın boşanma şeklinin talakla

⁶ *"İslâm hukuku, kocaya mutlak talâk yetkisi tanımıştır. Prensipte olarak, karısını boşayan koca, onunla tekrar birleşebilir. Bu birleşme, cayılıbilir (talâkı rici) boşanma halinde, kanunî müddeti içinde olmak şartıyla yeniden bir nikâh akdine ihtiyaç olmaksızın gerçekleşebilir veya ayırıcı boşanma (Talâk-ı bâin) bahse*

gerçekleştirilenler olmasının bir nedeni de eşinden ayrılmak isteyen kadınların bu isteklerini erkeğin evinin nafakasını temin edememesi, kocalık vazifesini yerine getirmesine mani bir sağlık probleminin olması gibi sınırlı sebeplerle başvurabildikleri mahkeme kanalıyla gerçekleştirebilmeleridir. Erkeğin koşulsuz eşini boşama hakkına sahip olması dönem romanlarında keyfiliğe sebep olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Söz konusu boşanmaların hemen hepsinin keyfi olduğu söylenemezse de birçoğu basit gerekçelere dayandırılmıştır. Günümüzde çok da yaygın olmamakla birlikte çeşitli şekillerde boşanmayı tetikleyecek hadiselerin temelini oluşturan “yeni eş arayışı” Atatürk dönemi Türk romanının en yaygın boşanma gerekçesi olmuştur. Mithat Cemal Kuntay’ın *Üç İstanbul* (1938) ve Ercüment Ekrem’in *Gün Batarken* (1922) adlı romanlarında erkeğin ekonomik durumunun iyileşmesiyle yeni konumuna uygun eş isteği; Aka Gündüz’ün *Onların Romanı* (1933) adlı eserinde ise kocanın ikbal kaygısıyla nüfuzlu bir aileden eş almak düşüncesi boşanma gerekçesi olmuştur.

Mithat Cemal Kuntay’ın Osmanlı Devleti’nin en bunalımlı dönemleri olan I. Meşrutiyet, II. Meşrutiyet ve Mütareke dönemlerini devre göre ikbal ve sefalet yaşayan zümreleri ekseninde ele alan *Üç İstanbul* (1938) adlı romanı “büyük çıkar oyunları, siyasi entrikalar, bir türlü dinmeyen yükseliş ihtirasları ve çoğu kez kötülüğü erdem bilmiş roman kişileri” (İleri, 2015, s. 269) ile insan psikolojisini başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Bireylerin en önemli kararı olması gereken evlilik ve boşanma gibi hadiseler de söz konusu başarılı tahliller neticesi romana dinamizm katmıştır. Kuntay, romanında Tevfik Hoca, Belkis ve Adnan vasıtasıyla ayrıntıya girmese de Osmanlı hukukuna uygun olarak boşanma hadiselerine yer vermiştir. “*Tevfik Hoca zengin olunca sarığımı attı. Fakat sarık kafalaşır, cübbe derileşir, insandan çıkmaz. (...) fesi; ‘Ben sarıktım!’, ceketini; ‘Ben cübbeydim!’ diye haykırdı*” (Kuntay, 2017, s. 165) şeklinde de belirtildiği gibi ekonomik durumunun düzelmesiyle beraber sathı bir değişim geçiren Tevfik Hoca, sadece kendi karısını değil bütün Türk

konu ise, yeniden bir nikâh akdetmek suretiyle olabilir. Fakat koca boşandığı karısı ile her zaman yeniden evlenmek imkânına sahip değildir. Köle karısını üst üste iki defa; hür karısını da üç defa boşanmış olan koca, artık dilediği zaman bu kadınlarla tekrar evlenemez; evlenebilmesi için bazı şartların tahakkuku gerekir. Bunlar, kocası tarafından üçlü boşanma ile boşanmış olan kadının bir başkasıyla muteber bir şekilde evlenmesi ve bu evlenmenin talâk, fesih veya ölümlle ortadan kalkmış olmasıdır. Koca ile eski karısı arasında mevcut bu geçici yasağı ortadan kaldırımağa matuf muamelelere tahlil (helâl kılma) veya hülle adı verilir” (Cin, 1974, s. 115-116).

kadınlarını aile kurmaya layık görmemez. Bu gerekçeyle olmalı karısını boşar. Genelev kadını olan Filariti ile evlenir.

Daha zengin olunca karısını bırakmıştı. Zaten bir zamandan beri Tevfik Hoca, Moiz ve Adnan'a 'Efendim (...) bizim kadınlarla aile kurulmaz. Avrupalı kadın olmalı!' Moiz bir gün Adnan'a koştı: 'Tevfik karıyı boşadı, Senin Samatyalı Filariti'yle evlendi. Meğer Avrupa Samatya'yımış' diyor, gülmekten katilyordu (Kuntay, 2017, s. 165).

Romanda verilmesi de boşanmanın erkek tarafından gerçekleştirilmesi devrin aile hukuku dikkate alındığına talakla olmalıdır.

Erçüment Ekrem'in I. Dünya Savaşı yılları cephe gerisinde yansınan *Gün Batarken* (1922) adlı romanında hukuki süreç, II. Meşrutiyetin ilanıyla arkadaşlarının önceki devrin paşalarının koltuklarına oturup kızlarıyla evlenip "*istikbalin müsekkir zehirli tadını tattıkça, dağ başında kendilerine çizmiş oldukları gayeleri belli belirsiz ihmale*" (Talu, 1990, s. 6) başladıkları bir dönemde seciyesini bozmayan Hulki Bey'in I. Dünya Savaşı yıllarında harp zengini olmasıyla başlayan ahlaki zafiyetleri neticesi karısını boşamasıyla verilmiştir. Hulki Bey, Nevşehir ahz-ı asker şubesi reisiyken karısının zatürre olduğu bir dönemde evini rehin ettirdiği Sarraf Artin Ağa'ya borcunu ödemekte güçlük yaşar. Bu durumdan kurtulmak için maiyetinde çalışan Proromos'un yönlendirmesiyle askere gitmek istemeyen zenginlerden onların silahaltına alınmasını engelleyecek uydurma gerekçeler ihdas ederek rüşvet almaya başlar ve kısa zamanda epeyce para kazanarak İstanbul'a taşınır. Harbi Umumi'nin sağladığı çok da ahlaki olmayan ticaret anlayışı neticesi tam manasıyla harp zengini olur. Bu arada İzmaru adlı bir Rum kızıyla birlikte yaşamaya başlar. Rum kızının baskısıyla karısından boşanmaya karar verir. Osmanlı hukukunun boşanma hususundaki erkeğe sağladığı kolaylık sayesinde ona düşen sadece boşadığını söylemekten ve mihrini ödemekten ibarettir.

O gece kendi odasına gitmeden, doğru Sadberk Hanım'ın yanına girdi. (...) Hulki Bey sıkıntılı görünüyordu. Yarım ağzla bir 'safa bulduk' dedikten sonra (...)

— Anne dedi. Ben artık Hediye ile yaşayamayacağım. Ayrılmak mecburiyetindeyim. (...) Yarın sabah yahut ne zaman isterse buradan çıksın gitsin. Ben ona beğendiği bir ev tutayım. İnşallah kısmeti çıkıp da münasip bir kocaya varıncaya kadar ben kendisine bakarım. Nikâhı bin kuruştur, fakat ben insafsız bir adam değilim, bu gün bin kuruş para değildir. Ben ona bin lira vereyim. Ne yapayım kısmet bu kadarmış (Talu, 1990, s. 62).

Aka Gündüz'ün I. Dünya Savaşı'nın son yılları ile Millî Mücadele dönemini yansıtan *Onların Romanı* (1933) adlı eserinde ise ikbal kaygısının boşanma nedeni olduğu görülmektedir. Romanda Gülöz, büyükbabasının yetiştirmelerinden bir defterdarla evlendirilir. Kocasını vazife icabı İstanbul'dan ayrılınca Gülöz, büyükbabasının yanında İstanbul'da kalır. Önce büyükbabası sonra da yaşlı teyzesi ölünce yalnız kalır ve eşinin yanına Kastamonu'ya gitmek için yola çıkar. Bu arada defterdar, gıyaben Gülöz'ü boşayıp siyasi nüfuzu olan Hacı Reşit Efendi'nin dul kızı Ümmügülüm'e nikâh kıymıştır. Her ne kadar defterdar ahlaklı bir tip olarak çizilmese de yazar onun böyle bir nüfuz olan ihtiyacını. “[f]ırkacılık memleketi kasıp kavuruyordu.(...) Azil, tart, hapis, o kadar ayağa düşmüştü ki.” (Aka Gündüz, 1933, s. 11) şeklinde devrin atmosferini yansıtarak verir. Çankırı'ya geldiğinde kocasıyla bir handa buluşan Gülöz'e defterdar o gece hiçbir şey söylemez. Karı kocalık hukuku bozulmamış gibi davranır. Ertesi gün Gülöz, gıyaben boşandığını öğrenince kocasına hadisenin gerekçesini sorarken kadını ikincil bir varlık haline getirdiği gerekçesiyle Osmanlı hukukuna da eleştiriler getirir.

Ben senin kadının değil miyim? Ben sana kadınlık etmeyecek kadar liyakatsiz miyim? (...) Yani bir imamın sözünün adına nikâh dedim, fakat hakikatte kasaptan biraz peşin, biraz veresiye para ile iyi bir parça et aldın. Kemirip yaladın, çiğnedin, ısırдың, bıktın, doydun, usandı, tiksindin, sonra gene bir mahalle muhtarının mührüyle fırlatıp attın, şimdiki mihri muacel diye etin bedelini ödüyorsun. (...) Beni hangi sebeplere istinaden boşadın? Bunu öğrenmek hakkımdır. Namussuzluk mu ettim?

— Asla

— Geçimsizlik mi ettim? (...) Ben kadını, ben satın alırım çığır, çöplüğe atılır kemik değilim (Aka Gündüz, 1933, s. 12-14).

Gülöz, boşanma hususundaki uygulamalardan hareketle Osmanlı hukukunun kadını istifade edilip atılacak bir varlık hâline getirdiği düşüncesini “*Kadını istekle alırsınız, iştahla yersiniz sonra bir (boşadım) kelimesiyle fırlatarak namusuna tecavüz edersiniz. Sonra adına kanunu ilahi dersiniz.*” (Aka Gündüz, 1933, s. 14) şeklinde ifade eder.

Bu dönem romanlarında yaygın olan boşanma gerekçelerinden biri de erkeklerin dış dünyayı tanıdıkça eşlerinden soğuması ve daha güzel kadınlarla evlenebilme istekleridir. Bu durum Şükufe Nihal'in *Çöl Güneşi* (1933), Selahaddin Enis'in *Zaniyeler* (1923) adlı romanlarında kocanın çevreyi fark edışıyle eşten soğuması ve yeni arayışa girişmesi şeklinde verilir.

Şükufe Nihal'in II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet dönemine uzanan, Feriha, Zehra ve Müeyyet şahsında geleneksel yapı içerisinde her

bakımdan muhtaç hâle getirilen Türk kadınının dramını yansıtan *Çöl Güneşi* (1933) adlı romanında henüz çocuk yaşta evlendirilen Feriha'nın kocasından ayrılması münasebetiyle boşanma hadisesine yer verilir. Feriha henüz on üç yaşındayken okuldan alınarak nişanlanır. Nişanlısı tarafından iğfal edildiği için çocuk yaşta evlenir. Öyle ki Feriha evlendikten sonra arkadaşları ziyaretine gelince, odasının kapısını kilitleyerek onlarla oyunlar oynadıklarını ifade eder. “*Dolaptan bebeklerimi, oyuncaklarımı çıkarırdım, gizli gizli bebek oynardık. Sonra gene, evli hanımlığıma hâle gelmesin, onları kimse görmesin diye itina ile yerlerine saklardım.*” (Başar, 1933, s. 40). Kocasını eğitim için Avrupa'ya gider. Üç yıl sonra yanında bir Fransız kızla dönünce Feriha sessiz sedasız boşandıklarını söyler. “*Nasıl sessiz sedasız, heyecansız evlendikse, gene öyle sessiz sedasız, heyecansız ayrıldık.*” (Başar, 1933, s. 43). Feriha'nın beyanından hareketle boşanma eyleminin talakla gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Zira boşanma isteği Feriha'dan gelseydi, boşanma sebebi kocanın ikinci eş alması olacaktı ki bu durumda Osmanlı hukukunda kadının kocasından ayrılması için makbul bir gerekçe değildir.

Selahaddin Enis'in 1922 yılında *İleri* gazetesinde *Fitnat'ın Sergüzeştü* adıyla tefrika edilen, 1923 yılında kitap olarak yayımlanan *Zaniyeler* (1923) adlı romanında evlenerek eşinin memleketi Konya'ya yerleşen Fitnat'ın güzelliği ve şuhluğuyla oluşturduğu İstanbullu kadın imajı, taşra erkeklerini arayışa iter. İsmail iki yıl boyunca kendisine ve çocuklarına bakan Zehra'yı İstanbullu bir kadınla evlenmek umuduyla boşar.

Romanda verilmese de İsmail'in İstanbullu bir kadınla evlenme arzusunun temelinde de Fitnat olmalıdır. Güzelliği ile hem erkekler hem de kadınlar arasında cazibe merkezi hâline gelmesinin İsmail'in zihnindeki İstanbullu kadın imajının oluşumunda etkili olduğu düşünülmelidir. İsmail, devrin hukuki mevzuatının yani talakla erkeğin kadını gıyaben bile boşama imkânına sahip olmasının verdiği kolaylıkla eşi Zehra'yı nikâh parasını göndermek suretiyle boşar. “*Akşam üstüne doğru Emin Ağa geldi ve avucunda tuttuğu birkaç parayı kapının aralığından göstererek: İsmail (Zehra'nın kocası) gitti, hanımefendi!.. Nikâh parası olmak üzere bunu gönderdi...*” (Atabeyoğlu, 2011, s. 29).

Atatürk dönemi Türk romanında yukarıda da belirtildiği gibi maddi durumunun iyileşmesi kimi zaman kocayı yeni konumuna uygun eş arayışına iterken kimi zamanda Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul* (1938) adlı romanında olduğu gibi kocanın maddi imkânlarını kaybetmesi boşanma gerekçesi olmuştur. Refik Halit Karay ise *İstanbul'un Bir Yüzü* (1920) adlı romanında karısına talip olan zengin

bir şahsiyetten maddi çıkar temin etmek karşılığında kocanın eşini boşamasına yer vermiştir.

Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul* (1938) adlı romanında Mütareke dönemiyle birlikte Adnan, servetini, itibarını kaybetmeye başlar. Bu dönemde eşinin kocalık vasfını ikbale endeksleyen Belkis Hanım tıpkı ilk kocası Hüsrev gibi Adnan'dan da ayrılmak ister. Tek farkla boşanma isteği Belkis'tan gelmiştir. Adnan ise eşinin isteğini yerine getirmiştir. Yani boşanma hadisesi talakla gerçekleşmiştir. “Çok terbiyeli boşandılar. Belkis'in lakaytlığı Adnan'ın kibriyle birleşti. Başkalarına rezalet olan boşanma vakası sessiz sedasız geçti.” (Kuntay, 2017, s. 165).

Refik Halit Karay ise II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet dönemleri İstanbul'unu “*idari kadro, aile hayatı, eğlence anlayışı (...)* gelenek ve görenekler açısından mukayese ed(en)” (Şahin, 2017, s. 269) *İstanbul'un Bir Yüzü*⁷ (1920) adlı romanında kadının boşanma hususunda nesne olmaktan öte gidememesini eleştirerek bir harp zengininin ekonomik gücünü kullanarak ilgi duyduğu evli bir kadını kocasına boşatması hadisesine yer vermiştir. Harp zengini Mesut Efendi, İri Gözlü Ayşe'nin beş aylık evli kızına tutulur. Tüm harp zenginleri gibi para dışındaki edep, hayâ gibi değerlere itibar etmeksizin evli kadını kocasından ayırarak onunla evlenmek ister. Kadını ikna eden Mesut Efendi, biraz mücadele ile kadının uyanık, paragöz kocasıyla pazarlığa tutuşur. Koca, beş aylık masrafı olarak üç bin yedi yüz elli lira ister. İlk etapta anlaşma sağlanamayınca müzakere kesilse de bir süre sonra Mesut Efendi'nin adamları karşı tarafı üç bin liraya ikna eder ve kadının boş kâğıdı verilir.

Müzakere bittabi, kesildi. Herif: Siz bilirsiniz, dedi, bende kalsın. Elbette başka bir müşteri çıkar! (...) Biraz daha çekiştirdiler, üç bine indirdiler. Pazarlık uydu, bir gün yeni zevce tarafı eski zevce bir “çek” götürdü, sağ eline onu verdi, sol eliyle boş kâğıdını aldı (Karay, 2017, s. 95).

Türk romanında yaygın olarak görülen boşanma gerekçelerinden biri de aldatılmadır. Ercüment Ekrem Talu'nun *Şevketmeap* (1925) adlı romanında kocanın aldattığı karısını boşamak zorunda kalmasına yer verilirken, Hüseyin Rahmi'nin *Son Arzu* (1922) adlı romanında ise kadın tarafından aldatılma boşanma gerekçesi olmuştur.

Cumhuriyetin “*ulus inşa sürecinde Osmanlı geçmişinin karikatürleştirildiği romanlarla birlikte düşün(ülmesi)*” (Talu, 2018, s.

⁷ Refik Halit'in 1920'de *İstanbul'un İç Yüzü* adıyla yayımlanan romanı, 1939 yılı baskısında *İstanbul'un Bir Yüzü* adını alır (Şahin, 2017, s. 269).

15) gereken, “*Türklerin velinimet-i vatani, büyük Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretlerine*” (Talu, 2018, s. 23) ithafıyla verilen *Şevketmeap* (1925) adlı romanın vaka zamanı her ne kadar net ifadelerle verilirse de “*Osmanlı'nın son döneminde geçtiği(...) Şevketmeap'ın Sultan Abdülhamit-i Sâni*” (Talu, 2018, s. 14) olduğu anlaşılmaktadır. Romanda *Şevketmeap*'ın kızı İsmihan Sultan'la Nazif Bey arasında boşanma hadisesi vuku bulur. Nazif Bey, *Şevketmeap*'ın kızı olan karısı İsmihan Sultan tarafından sevgilisi Dilfeza adlı cariye ile aynı “*yatağın içinde(...)*” (Talu, 2018, s. 115) yakalanır. Bu esnada Sultan tarafından hakarete uğrayan Dilfeza'nın “[b]eni sen orospu ettin, sen! Senden örnek aldım. Koskoca bir sultan ta Tatavla'nın Rum evlerinde dostuyla buluştuktan sonra benim gibi halayık parçasına bir dostu kimse çok görmez.” (Talu, 2018, s. 116) şeklindeki söyleminden kendisinin de aldatıldığını anlayan Nazif Bey, ertesi gün “*Sultan'ı talakla boşamış, boş kağıdını da yollamış(tır).*” (Talu, 2018, s. 116). Burada dikkat çekici hususlardan biri de Osmanlı hanedanına mensup kadınların “tefviz-i talak” yani boşanma hakkına sahip olmalarının (Ayдын, 2018, s. 115) yazar tarafından dikkate alınmamasıdır.

Hüseyin Rahmi'nin çağının değer yargılarını benimsemeyen “*yenî düşünceli insanın eski düzen içindeki mutsuzluğunu ve bunun aile kurumu üzerindeki olumsuz etkisini*” (Cevdet Kudret, 1988, s. 294) yansıtan *Son Arzu* (1922) adlı romanının mukaddime kısmındaki “[r]amazon gecelerinde sokak aralarında fingir fingir al name ver buseyle husul bulan izdivaçların sonu elbette böyle olur” (Gürpınar, 2012, s. 176) şeklindeki değerlendirmesinden de anlaşılacağı üzere zamane gençlerin evlilik kurumunun ciddiyetine vakıf olmadıkları Eşref Necdet ile Vicdan'ın hırs, intikam gibi duygularla hareket ederek boşanması üzerinden verilmiştir. Evliliklerinin birinci yılı sonunda kocası tarafından aldatıldığını anlayan Vicdan aynı yola başvurur. Olay anlaşılınca kendisine hesap soran Eşref Necdet'e “[s]enden gördüğüm numuneye imtisal ettim” (Gürpınar, 2012, s. 175-176) yanıtını verir. Her ne kadar romanda ayrılmayı kimin istediği alenen verilirse de talakın kocanın aldatılması üzerine vuku bulması boşanma talebinin Eşref Necdet Bey'den geldiğini düşündürür.

Zaniyeler (1923) adlı romanda “[y]akıp yıkmak için hep çıkıntılar ve yükseklikler ara(yan) Allah'ın İstanbul'a musallat ettiği bir afet(...)” (Atabeyoğlu, 2011, s. 15) olarak tasvir edilen Fıtnat, bilinçli, bilinçsiz; intihar, ölüm, boşanma gibi birçok felaketen müsebbibi olmuştur. Güzelliği ile dikkat çeken Fıtnat'ın evlenerek yerleştiği Konya'da erkekler için arzulanan, kadınlar için özenilen bir varlık hâline gelmesi neticesi karısının ona benzemesi endişesiyle onunla görüşmesini istemeyen Niyazi Bey kendisini dinlemeyen eşi Nebile'yi boşar.

Kocasını benim bulunduğum eğlencilere katılmaması için Nebile'ye ısrar etmiş; o da dinlememiş, bunun üzerine bir ağız patırtısından ve bir süre saç saça baş başa el şakasından sonra ayrılmışlar (Atabeyoğlu, 2011, s. 29).

Mahmut Yesari'nin *Pervin Abla* (1927) adlı eserinde Çanakkale Savaşı dönüşü İstanbul'a gelen Muzaffer, kendisini aramadığı için kırıldığı arkadaşı Nahit Refik'ten beklendiğine dair bir telgraf alınca öfkeyle yazıhanesine gider. Muzaffer'in zenginleştiğe çevresinden koptuğu suçlamasında bulunması Nahit Refik'in hayatını altüst etmiştir. Artık kabul salonu misafirlere kapanmaya başlamış, karısının her şeyine karışmaya, her şeyini lüks bulmaya başlamıştır. Böylece Nahit Refik'in örselenen evliliği bitme noktasına gelir. Aynı yaşadıkları bir dönemde Nihat Refik karısı Behin'e yazdığı mektupta gerekçesini belirterek kendisini boşadığını, ilgili evrakı adliye kâtipliğine teslim ettiğini bildirir.

Biz, birbirimizden kavga, döğüşle ayrılmış değiliz! Bunda mizaçlarımızdan başka mesul göremiyorum. Benim yüzümden sıkıntı çekmeni istemem. Evvela apartmanda sana ait olan şeyler, bilakaydú şart senindir. Nikâhını kâtip adle teslim ettim, istediğın zaman müracaat edebilirsin. Bundan başka tazminat olarak teknil eşyasıyla apartmanı da sana veriyorum (Yesari, 1966, s. 288).

Refik Halit'in *İstanbul'un Bir Yüzü* (1920) adlı romanında yer alan bir başka boşanma vakası da Basralı zengin bir adamla evlenen ve her türlü arzusu karşılanmasına rağmen kocasına huzur vermeyen Seniha Hanım vesilesiyle verilmiştir. Seniha Hanım evden kovulduktan sonra kocası tarafından gıyaben boşanmış ve ilgili evrak kendisine gönderilmiştir. "Gıt herif, zebella herif!" diye bağırırken her zamanki gibi uslu, uslu muti ve esir dışarı çıkacağına soba maşasını kapıyor, kadını bir temiz dövüyor, sonra adamlarına tutturup kapıdan attırıyor, arkasından boş kâğıdını da gönderiyor." (Karay, 2017, s. 167).

Yaygın olarak görülmemekle birlikte gerçekleşen boşanma nedenlerinden biri de ailenin onay vermediğı evliliğı sona erdirmek için erkeğı ayrılmaya mecbur etmeleri şeklinde ortaya çıkar. Reşat Nuri Güntekin'in Kenan ile Lamia'nın aşk öyküleri fonunda II. Meşrutiyet döneminin sosyal meselelerine temas eden *Dudaktan Kalbe* (1924) adlı romanında "günden güne daha derin bir sefalete" (Güntekin, Tarihsiz a, s. 21) düşen ailesinin geçimini sağlamak için hırsızlık yapan ve hapse giren Nail Bey, karısını ve çocuklarını kayınbiraderi Saip Bey'e gönderir. Saip Bey, bir mektupla kardeşini boşaması koşuluyla ailenin geçimini üstleneceğini bildirir.

Saip Bey, Melek'e cevap vermemiş, doğrudan doğruya Nail'e mektup yazmıştı: 'Bu iste bir cürüm ve günah varsa size aittir. Kardeşimizi baba ocağına kabule hazırız. Ancak bize sizinle hiç bir alakası kalmadığına dair resmî ve ser'î talâkname ibraz etmesi lâzımdır (Güntekin, Tarihsiz a, s. 22).

Romana yansımaya da Melek Hanım'ın kardeşinin yanına yerleşmesinden boşanmanın gerçekleştiği anlaşılır. Burada eşlerin dışındaki bir güç tarafından boşanmanın istenmesi, Nail Bey'in eşinin ve çocuklarının hayatını idame ettirecek bir ortama kavuşmaları için evliliği sona erdirmesi dikkat çekicidir.

Sıtkı Şükrü Pamirtan ise bir öfke neticesi talakî selâseyle boşanan eşe tekrar nikâh kıymak için kadının başka bir evlilik yapması zorunluluğunu eleştirmiştir. Pamirtan'ın "1880-1923 yılına kadar, Anadolu'da inliyen Türk köylüsünün yaşa(mını)" (Pamirtan, 1938, s. 2) yansıttığı belirtilen *Toprak Mahkûmları* (1938) adlı romanında II. Abdülhamit döneminde Tepe Köylü Hacı Dayı'nın karısı Fatma Hanım'ı talakî selâse ile boşaması hadisesi münasebetiyle şeri hukuk eleştirisi yapılmıştır. Hacı Dayı bir ramazan günü oğlu Hasan'ın kuyuya düştüğünü öğrenir ve bu olaydan sorumlu tuttuğu karısı Fatma Hanım'ı öfkeye kapılarak talakî selâseyle boşar. Bu esnada Hacı Dayı'nın evinde hac arkadaşı olan Hacı Fettah Efendi misafirdir. Olumsuz bir tip olarak verilen ve "*Fellahın taassubuna payan yoktur. O sanki din ve şeriat namına benim yuvama musallat olmuş bir yobazdı.*" (Pamirtan, 1938, s. 19) şeklinde tanımlanan Fettah Efendi "*Ya hacı hepsi bitti, nikâh mafîş!*" (Pamirtan, 1938, s. 19) ifadesiyle Hacı Dayı'nın karısını resmen boşadığını ilan eder. Talakî selâse ile boşadığı karısına tekrar nikâh kıymak isteyen Hacı'ya şeri kaide hatırlatılır. "*Talakîselâse ile boşadığımız hatunları, tekrar hariminize alabilmek için, bu gece onları nikâhla yabancı bir misafirin koynuna vereceğiz. Yarın sabah, o erkek boşadıktan sonra avratlarımızı tekrar size nikâh edeceğiz.*" (Pamirtan, 1938, s. 20). Hacı Dayı'nın karısı Fatma, Hacı Fettah'la nikâhlanır, köyde benzer durumda olan kadınlara da hülle nikâhı yapılır. "*Hulle yapılarak başka bir erkeğin koynuna girmek, ona pek acı gel(diği)*" (Pamirtan, 1938, s. 24) için Fatma Hanım sulfato içmek suretiyle intihar eder. Bu hadiseden çok müteessir olan Hacı Dayı'nın "[h]ay böyle şeriat olmaz olaydı." (Pamirtan, 1938, s. 25) şeklindeki söyleminden şeri kaidelere olan güvenini yitirdiği anlaşılır.

Osmanlı Dönemi Mahkemeye İntikal Eden Boşanmalar

Bilindiği üzere Osmanlı hukuk sistemi kocasından ayrılmak isteyen kadına mahkemeye başvurma hakkı vermiştir. Şayet kocanın hastalık gibi evliliği olumsuz etkileyecek sorunları varsa ya da koca

evinin geçimini temin edemiyorsa kadın mahkemeye başvurarak eşinden ayrılmak isteyebilir. Ancak kocanın karısını aldatması, ona şiddet uygulaması ya da kadının kocasını istememesi gibi nedenler boşanma gerekçesi olarak kabul görmemiştir. Buna rağmen Selahaddin Enis'in *Orta Malı* (1926) adlı romanında kadının aldatıldığı için boşanma davası açtığı görülür. Halide Edip'in *Sinekli Bakkal* (1936) adlı romanında ise kocanın onur kırıcı davranışı, Aka Gündüz'ün *Bu Toprağın Kızları*(1927) adlı romanında kadının kocası tarafından boşandığı hâlde boş evrakının verilmemesi, Mithat Cemal'in *Üç İstanbul*(1938) adlı romanında kocanın sosyal konumunu ve ekonomik gücünü kaybetmesi, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* (1932) adlı romanında sevilmeyen saf kocanın kandırılarak zayı olan nikâhın tazelenmesi için mahkeme huzurunda boşanmak gerektiğine inandırılması, Mahmut Yesari'nin *Bağrı Yanık Ömer* (1930) adlı romanında çocuğun velayeti hususunda anlaşmaya varılamaması gibi nedenlerle boşanma hadiselerinin mahkemeye intikal ettiği görülmektedir.

“Beşeriyetin levsleri nâ-mütenâhidir. Bunu sert, cesur, pervâsız, bütün vuzûhuyla söylemek (...) asla ahlâksızlık değildir. Bilâkis kudretli bir ahlâk endişesinin verdiği yüksek ve ulvî bir cesaret ve fazilettir.” (Cevdet Kudret, 1981, s. 228) diyen ve bu nedenle toplumun çirkin yönlerine dikkat çeken Selahaddin Enis'in *Orta Malı* (1926) adlı romanı genel itibarıyla Mütareke dönemi İstanbul'unun sefahat hayatını Fikriye, Celile, Zertaç gibi fakirlikten ziyade, cinsi iştiaak neticesi kötü yola düşen kadınlar şahsında anlatır. Romanda boşanma mevzusu Hayriye Hanım'ın kendisini akrabası olarak tanıttığı kadınlarla aldatan ikinci kocası Nafiz Bey'den ayrılmasıyla verilir. “Bir gece kocasını bu dört kaşlı akrabazadelerden birisiyle fena ve çirkin bir vaziyette yakala(yan)” (Atabeyoğlu, 2017, s. 15) Hayriye Hanım, evliliği devam ettiremeyeceğini anlayarak ayrılmak için meşihat makamına başvurur.

Günlerce meşihat kapısında sürüklendi. Şahitler dinlendi, Nafiz Efendi'nin hayatı mahalleliden soruldu, imamdan istilam edildi, muhtardan istifsar olundu. Nihayet kavga gürültü, meşihatça nikâhın feshine karar verildi (Atabeyoğlu, 2017, s. 15).

Halide Edip'in “yerli bir dekor içinde (II. Abdülhamit devrinin çok melez ve içten çok şarkılı havası ve dekoru) fantastik kahramanlarıyla kaybedilmemesi lazım gelen değerlerin ve yeni, kurtarıcı düşüncelerin sentezini veren güzel, romanesk tarafı bol bir geçmiş zaman rüyası(...)” (Tanpınar, 2015, s. 123) şeklinde tavsif edilen *Sinekli Bakkal* (1936) adlı romanında Tevfik ile Emine'nin boşanma hadisesine yer verilmiştir. Devrin toplumsal değerleriyle çok da barışık olmayan, Karagöz oynatan, zenne kılığına girerek sahneye

çikan ve bu nedenle Kız Tefvik olarak anılan Tefvik, koyu taassubuyla tanınan İmam Hacı İlhami Efendi'nin kendi iştiyakına göre yetiştirdiği kızı Emine'yle evlenir ancak Emine'nin isteğiyle dayısından kalan dükkânı işletmeye başlayan, Karagöz oynamayı bırakan Tefvik'in bir süre sonra eski hâline dönmeye başlaması hatta arkadaşlarına karısının taklidini yapması Emine'nin evi terk etmesine neden olur. Hacı İlhami Efendi, kızı Emine'yi kocasından boşatmak için mahkemeye başvurur. Mahkemede Hacı İlhami Efendi'nin anlattıkları üzerine halkın tepkisini çeken Tefvik, karısını boşamak zorunda kalır. Boşanma hadisesi yargı kararıyla değil mecbur kalan Tefvik'in rızasıyla yani talakla gerçekleşir.

Kısmen Emine'nin zorundan, kısmen de Tefvik'e gazabından (...) talak için mahkemeye müracaat etti. Kadı huzurunda, mahkeme heyeti huzurunda, vaazlarını sönmük bırakan bir talâkatla Emine'nin Tefvik'ten çektiklerini anlattı. Hiç, Hâkim Efendi, kendi helalini yar u ağyar nazarında bütün mahremiyetiyle teşhir eden Müslüman bir erkek görmüş müydü? Hâşâ... Görmemişti. Mahkemeyi dinleyenlerden, Tefvik'e tatlı saatler borçlu olanlar bile, İmam'ın sözlerinin tesiriyle Tefvik'e kızdılar. Tefvik, Emine'yi boşamaya mecbur oldu (Adivar, 2017, s. 28).

Aka Gündüz'ün geriye dönüşlerle II. Abdülhamit dönemine kadar uzanan daha çok II. Meşrutiyet sonrasını anlatan *Bu Toprağın Kızları* (1927) romanın Salon Kızı adlı bölümünün kahramanı Masume'nin annesinin boşanma hadisesine yer verilmiştir. Masume'nin annesi yaşlı bir esnafla evlendirilir. İlk kızı olduğu zaman evi terk ederek İrfan Paşa'nın konağına sütnine olarak girer. Kadın kocasına kendisini boşaması için haber gönderince "*Boşamam da boşamam! İlla yanıma gelsin, yoksa itaat ilamı çıkartır, saçını başını çatır çatır yolarak getirtirim.*" (Aka Gündüz, 1974a, s. 42) şeklinde yanıt alır. Masume'nin annesi, İrfan Paşa'nın yönlendirmesi ile iki kadın bir erkekten oluşan üç şahitle kocasının kendisini boşadığı hâlde boş kağıdını vermediği gerekçesiyle mahkemeye başvurur.

—Efendim, dedim, beni lohusalığımda tam kırk beşinci gün boşadı. İnanmazsanız, kalfa hanımlara sorunuz.(...) Nazgül Kalfa dedi ki:

— O gün otururken bu efendi geldi ve karısına haykırdı. Senden bıktım artık! Benden bu saatten tez boş ol! Dedi (Aka Gündüz, 1974, s. 42).

Koca her ne kadar karısını boşamadığını söylese de kadı, karı kocanın boşanmasına karar verir. Masume'nin annesi vasisıyla yazır Osmanlı hukuk sisteminin zafiyetini ya da mesnetsiz kararlara ne derece açık olduğunu "[i]ki şahit olunca adam bile asarlarmış" (Aka Gündüz, 1974, s. 43) şeklinde yansıtır.

Mithat Cemal ise kadının yargı nezdinde kabul gören ekonomik durumun kötüleşmesi üzerine eşinden ayrılmak istemesinin örneğini sunar. *Üç İstanbul* (1938) adlı romanda II. Abdülhamit döneminin kudretli şahsiyetlerinden olan ve II. Meşrutiyet’le birlikte gözden düşen Erkânıharp Müşiri Kerim Paşa’nın kızı Belkıs, babasının kaderini paylaşan kocası Miralay Hüsrev’den mahkeme kanalıyla boşanır. Romanda boşanma isteğinin kimden geldiğine dair bir bilgi verilmez, ancak devrin hukuk anlayışı dikkate alındığında bu isteğin sadece mahkeme kanalıyla boşanma hakkına sahip olan Belkıs’ın tercihi olduğu anlaşılır. “*Bir müddet sonra, Adnan, talak içinde de Belkıs’ın avukatı oldu. Bahriye Miralay’ın Belkıs’ı boşamasına ilam aldı.*” (Kuntay, 2017, s. 165).

Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Yaban* (1932) adlı romanında erkek kahramanın kayıtsız şartsız tasarrufunda olan boşanma hakkını kullanmayarak, mahkemeye başvurması devrin mevzuatıyla çelişmiş gibi görünmekle beraber kendi haklarından bile bihaber olan halkın cehaleti yansıtılır. Romanda Ahmet Celal’in Milli Mücadele yıllarında yerleştiği köyün sakinlerinden Süleyman’ın karısı Cennet, asker kaçağı olduğu zannedilen bir şahsı evine alır. Kocasını bu duruma itiraz edecek olunca Cennet evi terk etmekle tehdit ederek kendisine marazi derecede tutkun olan Süleyman’ı susturur. Ne var ki köyde konuyla ilgili dedikodular çıkmaya başlar. Ahmet Celal, söz konusu dedikoduları Mehmet Ali’nin annesi Zeynep Kadın’dan öğrenir.

— De... aha, Cennet’in nedir osu, dedi. Hem de yabanın biri kimse nereden geldiğini bilmiyor. Asker kaçağı imiş. On gündür Süleyman’ın evinde saklı. Karı kendi eliyle ona yemek pişirip vermiş. Gece de yatağına almış?

— Süleyman’ın gözü önünde mi?

—He ya, biri sağ böğründe, öbürü sol böğründe (Karaosmanoğlu, 2014. s. 56).

Köylüler bu rezalete son vermek için karısını boşayacağından ümidi kestikleri Süleyman’ın evine baskın yaparlar. Cennet’in cürmümeşhut halinde yakalandığını ve bu nedenle nikâhının düştüğünü iddia ederek çifti ayırırlar.

İşte bu yüzden, köylüler, bu rezalete bir son vermek için tek çareyi baskında buluyorlar. Hocaya sordular: Gözümüzle görürsek şer’an boş düşer mi? diye.

Hoca’Elbet’ demiş.

Bunun üstüne, bir gece, yatısı namazından sonra, köyün belli başlı adamları hep bir araya gelip Süleyman’ın evini bastılar. Köyün imamı da beraberlerinde idi. Hiçbir gürültü olmadı. (...) İmam Efendi clindeki çomakla üç defa vurdu. Ses çıkmadı. Bekir Çavuş:

Ülen Süleyman, biz geldik, aç kapıyı; diye ünledi. Gene ses yok. Azıcık beklediler. Sonra Memiş’in ağası aha şöyle omzunla kapıyı

dokunuverdi. Hep birden içeriye daldılar. (...) Odada bir bağırma çığırışma oldu. (...) Cennet Hanım, (...) dinsiz, imansızlar. İmam: Dinsiz de sensin, imansız da sensin. Haydi çık burdan. Gayri şer'an Süleyman'ın yanında kalamazsın, dedi (Karaosmanoğlu, 2014, s. 58).

Oysa İslam hukukunda zinanın tespiti oldukça güçtür. Her şeyden önce dört erkek şahidin cürmü fiilen görmesi esastır.

Zira Nisa Suresi'nin 15. ayetinde 'kadınlarınızdan zina edenlerin aleyhine dört şahid getirin' denilmektedir. Zina fiilini gözleriyle görmüş olan (mükellef –tam ehliyetli-, hür, adil, basır –görüp anlayan-erkek) tanıkların, mahkemede –hâkim huzurunda- toplu olarak, aynı mecliste –oturumda- hep birlikte 'zina suçunun faillerini, iğnenin sürme kabına girdiği gibi, cinsel ilişkiye girerken gördüklerine dair' tanıklık etmeleri gerekmektedir. Tanık sayısında azalma olması, suçun sübut bulmasını önlediği gibi, zina fiilinin olduğuna ilişkin tanıklık edenlere de zina iftirası (kazf) suçunun cezası verilmesini beraberinde getirir (Osmanoğlu, 2008, s. 118).

Bu açık hükme rağmen imam, zina suçunun tespitinde zorunlu olan cürmümeşhut halinin gerçekleşmemesini ve söz konusu hal üzeri yakalanmış olsalar bile zina suçunun tespitinde karar merciinin mahkeme olduğunu dikkate almadan Cennet ile Süleyman'ın nikâhlarının düştüğüne kanaat etmiştir.

Mahmut Yesari ise boşanma durumunda çocuğun velayet meselesine dikkat çeker. Yesari'nin "yüzlerce yıl önceydi" (Yesari, 2016, s. 10) ifadesi ile Söğütçük efsanesi olarak verdiği *Bağrı Yanık Ömer* (1930) adlı romanında her ne kadar vakanın muhayyel bir zaman diliminde geçtiği belirtilse de boşanma hukuku, velayet kurumu gibi hususlar esas alındığında vaka zamanının Osmanlı Devleti'ni işaret ettiği bir gerçektir. Böyle muhayyel bir vaka zamanı olan eserin çalışma konusu olmasında şimdiye kadar incelenen romanlarda pek görülmeyen velayet sorununu ele alması ve boşanma sürecini doğrudan etkilemesi dikkate alınmıştır. Romanda Emine ile Bakır Efe'nin evlilik bağı oldukça örselenmiştir. Eşinden ayrılmak isteyen Bakır Efe'yi düşündüren tek şey Osmanlı aile hukukunda boşanmış ebeveynlerin çocuklarının velayetlerinin anne ya da babaya verilmesinde yaş kriteri getirilmesidir. Çocuk kız ise buluş çağına kadar, erkek ise yedi yaşına kadar masrafını babasının karşılaması koşuluyla bakımının anneye bırakılması esas alınmıştır. Bu durum hidâne olarak adlandırılmaktadır (Aydın, 2018, s. 132-133). Henüz yedi yaşına basmamış olan oğlu Ömer'i annesine bırakmak istemeyen Bakır Efe talak hakkını kullanarak karısı Emine'yi boşayamaz. "Emine'ye boş ol deyip onu kapı dışarı etmek kolaydı, ama Ömer daha beş yaşındaydı. Kadı, Ömer yedi yaşına gelene kadar onun Emine'de kalmasına karar verecekti." (Yesari, 2016, s. 18). Her ne

kadar romana yansımaya da Emine'nin boşanmak ve çocuğunun bakımını üstlenmek için mahkemeye başvurduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Osmanlı hukukuna göre erkeğin karısını boşamak için mahkemeye başvurmasına gerek yoktur. Her iki tarafta çocuğun bakımını üstlenmek için direnince kadı, mahkeme sonuçlanıncaya kadar Ömer'in ikisinden de ayrı kalmasına karar verir. "*Kadı Kuran'a el basıp yemin ettirmişti. Mahkeme bitene, kadı hüküm verene kadar ne Emine ne de Bakır Efe, Ömer'i yanlarına almayacaklar, gece onunla bir dam altında kalmayacaklardı.*" (Yesari, 2016, s. 63). Bakır Efe ile Emine arasındaki boşanma ve hidane davasının iki yıl sürmesi kadının iki tarafla da ayrı ayrı husumetleri olmasına bağlanır. "*Ah, bana sor... Ben bilirim o kadı olacak Habip Molla'nın ne yılan olduğunu. Tekeli ağaları ile dost görüldüğüne bakma. İki taraftan da hıncını çıkarıyor. Davayı uzattıkça uzatmasından anlasana...*" (Yesari, 2016, s. 69). Dava iki yıl sonra kısmen sonuçlanır. Zaten Ömer yedi yaşına bastığı için hidane yani bakım için öngörülen müddet de sona ermektedir. Ömer doğrudan babasına kalmıştır. Böylece tartışma konusu olan husus sonuca bağlanmış olur. Kendi açısından sorun kalmadığı için Bakır Efe, Emine'nin boş kâğıdını verir (Yesari, 2016, s. 85).

Atatürk Dönemi Boşanma Davaları

Atatürk dönemini yansıtan romanlarda ise boşanma hadiseleri devrin mevzuatına uygun olarak 1926 yılına kadar olanlar şeri kaidelere göre 1926 sonrası bir zaman diliminde yer alanlar ise Medeni Kanun'a uygun olarak verilmiştir. Medeni Kanun öncesini yansıtan romanlarda yer alan boşanma hadiselerinin genel itibarıyla talak ile gerçekleştirildiği görülmektedir. Vaka zamanı medeni kanun öncesine tekabül eden Burhan Cahit'in *Adam Sarrafi* (1929), Hüseyin Rahmi'nin *Ben Deli miyim* (1925) adlı romanlarında Atatürk döneminde talakla gerçekleşen boşanma hadiseleri örneklenir.

Burhan Cahit'in 1925-1926 yıllarını yansıtan *Adam Sarrafi* (1929)⁸ adlı romanında ticaret hususunda oldukça başarılı bir tip

⁸ Burhan Cahit'in *Adam Sarrafi* (1929) adlı romanının kahramanı Tosun Beyin babasının dördüncü kadına nikâh kıydığı (Morkaya, 1934a, s. 5) bilgisinden hareketle 1926 yılında yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunundan önceki bir dönemi kapsadığı anlaşılır. Romanda geçen "fakülte" kelimesi (Morkaya, 1934a, s. 78) 1911 yılına kadar şube olarak adlandırılan üniversite birimlerinin bu yıldan itibaren fakülte ismiyle de anılması (Arslan, 2007, s. 13) dikkate alınarak vaka zamanının 1911-1926 arası bir dönemi kapsadığı kesin olarak söylenebilir. Ayrıca vaka içerisinde Osmanlı tarihinin en sancılı dönemleri olan Balkan Harbi, I. Dünya Savaşı, İstanbul'un işgali gibi hadiselerle dair herhangi bir almetin yer almaması ve Tosun beyin şapka takması (Morkaya, 1934a, s. 5)

olarak verilmesine karşın bir o kadar da eğitimsiz, cahil olan Hobbatzade Tosun Bey, Bekir Paşa'nın iyi eğitilmiş, güzel kızı Lale ile evlenir. Ancak Hobbatzade, kız çocuklarında nadiren görülebilen bekâretsizlik problemine sahip olan Lale'nin iffetsiz bir kadın olduğuna kanaat eder. Aldatıldığını düşünerek evi terk eder. Lale bu durumu izzeti nefis meselesi hâline getirerek mahkemeye taşır. Doktor raporlarıyla Lale'nin bekâretsiz olmasının bir ilişki neticesi değil kız çocuklarında görülebilen bir sağlık problemi olduğu ispatlanmasına rağmen Hobbatzade mahkeme huzurunda karısını talakî selâse ile boşar.

Reis Bey dedi. Ben namuslu bir erkeğim, bir kadının iffetini anlamayacak kadar aptal değilim. (...) Dinlediğiniz raporlara siz itimat etseniz bile ben edemem. (...) Böyle işlerde rapor mapor tanımam. İştêe huzurunuzda kendisini talakîselâse ile tatlik ediyorum (Morkaya,1934a, s. 80).

Hüseyin Rahmi'nin ahlaka mugayir görüldüğü için “1924 yılında *Son Telgraf gazetesinde tefrika edilirken*” (İleri, 2015, s. 169) yargılanmasına neden olan; Cumhuriyet'in ilk yıllarını, ahlaksızlık, sefahat, fakirlik gibi sorunlar etrafında yansıtan *Ben Deli miyim* (1925) adlı romanında tuzağa düşürülen Revan Hanım'ın kocası tarafından boşanması hadisesi yansıtılmıştır. Revan Hanım'ın kardeşi Sermet'i sefahat âlemine sokarak kendilerine bağlayan Kalender Nuri ile Şadan onun yardımıyla Haşmet Bey'e güzel karısını boşatmak ve Revan Hanım'ın Kalender'le evlenmesini sağlamak için tuzak kurarlar. Kalender bir gece gizlice köşke girerek uykuda olan Revan Hanım'ın yanına yatar ve Haşmet Bey'in onları o vaziyette yakalaması neticesi ortaya izahı güç bir durum çıkar.

Komiser gelir. Revan Hanım'ın, Kalender'in ve konaktan diğer birkaç kişinin ifadelerini alır. Olayı garipçe bulur. Ortada hırsızlık, yaralama, dövme gibi bir olay yok. Yalnız Kalender'in gizlice gece vakti konağa girdiği iddia olunuyor. Nasıl girdiği bilinmemekle beraber söz konusu kişi suç işledikten sonra kaçarken yakalanmamış. Arkasında ipekli geceliklerle hanımın koynunda tutulmuş. (...) Kocasının vicdanında en ağır bir hükümle boşanma felaketine uğra(r) (Gürpınar, 2018, s. 203).

Bugün oldukça yaygın olan ekonomik nedenli olmayan eşlerin geçimsizliğine dayanan boşanma hadisesi incelenen romanlarda da günümüzle kıyaslanmayacak kadar az olsa da yine de önemli gerekçelerden biri olarak ortaya çıkar. İncelenen eserlerde kıskançlık,

1925 yılında yürürlüğe giren şapka kanununun neticesi olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle romanın vaka zamanı olarak 1925-1926 arasında almakta bir sakınca olmasa gerek.

ruhi dönüşüm, eşini küçümseme gibi nedenlerin aile huzurunu bozduğu ve neticede boşanmaya neden olduğu görülmektedir.

4 Nisan 1926'da yürürlüğe giren 743 sayılı Türk Medeni Kanunu evlenme, boşanma, miras gibi meselelere getirdiği yeni yaklaşımlarla bir milat olmuştur. Laik karakterli olan İsviçre Medeni Kanunu'nun çok az değişiklikle iktibas edildiği söz konusu kanun vaka zamanı 4 Ekim 1926 sonrası bir dönemi kapsayan romanlarda, erkeğin karısını kayıtsız şartsız boşama imkânının elinden alması ve tıpkı kadınlar gibi eşlerinden ayrılmak için yeni kanunda itibar gören gerekçelere sahip olmak koşuluyla mahkemeye başvurma zorunluluğu getirmesi gibi kaideleri ele alınmıştır.

Medeni Kanun'un yürürlükte olduğu bir zaman dilimini yansıtan romanlarda en önemli boşanma gerekçesi eşlerden birinin diğerini aldatması olarak verilmiştir. Hüseyin Rahmi, aldatılan kocanın Medeni Kanuna göre karısını boşamak için mahkemeye başvurması zorunluluğunu vurgularken, Reşat Enis Aygen ise yanlış bir değerlendirmeye kocasının cinsel istismarına maruz kalan kadının yeni kanun uyarınca boşanma hakkı olmadığını dile getirmiştir. İstismara maruz kalan kadın boşanma gerekçesi yaratmak için kocasını aldatma yoluna gitmiştir. Oysa bu durumu söz konusu kanunun eşlerden birinin kötü davranışa maruz kalmasını veya hakarete uğramasını boşanma gerekçesi sayan 130. maddesi⁹ kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Hüseyin Rahmi'nin Harf İnkılâbı yılları toplumunun çürüten taraflarını "*hayatta hile, şantaj, hırsızlık ve her türlü ahlâksızlıklarla başarıya ulaşan kimseler(in)*" (Kaygana, 2008, s. 360) müşahhas örneği olarak verilen Avnussalâh Bey şahsında yansıtan *Utanmaz Adam* (1934) adlı romanında Vehbiye, çocukluk aşkı Salih Şekür'ün pirinç tüccarı olan amcası Hacı Ömer Bey ile evlenmek zorunda kalır. Ömer Bey ticaret için Mısır'a gittiği dönemde Salih Şekür ile Vehbiye arasındaki aşk tekrar filizlenir kadın hamile kalır. Hadise, Avnussalâh Bey'in işlettiği bin türlü entrika, sahtekârlıkla insanlardan para sızdırmaya çalışan Yaralı Gönüllere Teselli Yurdu'na intikal edince kurum Ömer Bey'e boşanması karşılığında fotoğrafını görerek çok beğendiği Afife Melek'le evlenebileceğini vaat eder çünkü yeni

⁹ 4 Nisan 1926'da yürürlüğe giren 743 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun 130. maddesi "*Karı kocadan her biri, diğeri tarafından hayatına kasd edilmesi veya kendisine pek fena muamelede bulunulması sebebiyle boşanma davası ikame edebilir.*" (<https://www.mevzuat.gov.tr/>, Erişim Tarihi 15.11.2019) şeklindedir.

medeni kanun çok eşliliğe cevaz vermez, ayrıca Ömer Bey'in karısını boşayabilmesi için mahkemeye başvurması da gerekmektedir.

Nikâhlınızı bırakmadıkça başka bir kadınla nasıl evlenmek isteyebilirsiniz?

—Onu ben yüreğimden çıkardım. Bıraktım, gitti.

—Resmî muamelenin yapılması lâzım.

—Pekâlâ. Her ne yapılacaksa yapmaya hazırım (Gürpınar, 1969, s. 271).

Sonraki bölümde Ömer Efendi'nin Vehbiye Hanım'dan ayrılması mahkeme sürecine yer verilmeden “[b]oşanma işi olur, biter.” (Gürpınar, 1969, s. 271) şeklinde yansıtılır.

Reşat Enis Aygen'in Cumhuriyetin ilk yıllarını fakirlik, patron-işçi ilişkisi, kadının cinselliğin nesnesi olarak görülmesi, fuhuş gibi problemler ekseninde yansıtan *Afrodit* *Buhurdanında Bir Kadın* (1937) adlı romanında boşanma hadisesi, adliyede gece bekçiliği yapan, fakir bir babanın kızı olan Melek ve cinsi sapık olarak tavsif edilen kocası vesilesiyle verilmiştir. Kız muallim mektebinde öğrenciyken ekonomik problemler nedeniyle okuldan alınarak bir tapu memuru ile evlenen Melek, kocasının ”bir orospu(nun) bile” (Aygen, 2013, s. 56) katlanamayacağı sapıklıklarına tahammül edemez hâle gelince avukata başvurarak boşanmak hususunda yardım ister. Avukat, kocanın evin geçimini temin etmemesi, kadına şiddet uygulaması ve kocalık görevini yerine getiremeyecek bir hastalığa sahip olması dışında kalan nedenlerin medeni kanuna göre boşanma gerekçesi sayılamayacağını belirtir.

Kadımın kocan ekmeğini getiriyor mu?

—Evet.

—Seni dövdüğü vaki mi?

—Hayır.

—Alkolik midir?

—İçer... Fakat, sarhoşluğunu görmedim.

—Ben de içerim; her erkek içer... Hasta masta değil a? Ademi iktidar filan gibi bir şey...

—Hayır.

—Boşanmak istiyorsun âlâ... Amma mahkeme bir sebep soracak! Ne diyeceğiz? (Aygen, 2013, s. 57).

Melek, kocasının cinsi sapıklıkları nedeniyle boşanmak istediğini söyleyince avukat, medeni kanunda böyle bir suç olmadığından bahseder. Oysa 1926 yılında yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunu'nun 130. maddesinde yer alan “[e]şlerden biri ötekinin hayatına kasd eder veya ona karşı pek kötü davranır veya ağır hakarete bulunursa, öteki eş boşanma dâvası açabilir.” (Akıntürk, Erişim Tarihi: 30.08.2019, s. 48) şeklindeki açık hüküm kapsamında

Melek'in kocasının cinsel istismarına maruz kaldığı için boşanma davası açabilmesi gerekirdi. Bu nedenle avukatın söz konusu gerekçeyle boşanma davası açamayacağını belirtmesi tarihî gerçeklikle uyumsuz. Avukat, kocasının istismarından kurtulmak isteyen Melek'e onu aldatmasını ve cürmümeşhut halinde yakalanmasını bu gerekçeyle kocası tarafından boşanacağını belirtir. Bunun üzerine Melek, Madam Erifilli adlı fuhuş taciri kadının evinde tanımadığı bir hovarda ile randevu ayarlar. Kocasına da imzasız bir mektup göndererek kendisini ihbar eder. Neticede cürmümeşhut halinde yakalanan Melek kocası tarafından boşanır. "*Saat tam 23'te madam Erifilli'nin evinde kıyametler koptu. Yetişenler öfkeli kocanın elinden Meleği ve patlak gözülü zamparayı güç kurtardılar. Hemen boşandılar.*" (Aygen, 2013, s. 60). Boşanma hadisesine dair mahkeme süreci romana yansımaz.

1926 yılı öncesinde kadın için boşanmak amacıyla mahkemeye başvurma sebebi sayılmayan eşlerin ruhi uyumsuzluğunun Türk Medeni Kanunu'yla boşanma gerekçesi olarak kabul edilmesi Burhan Cahit, Reşat Nuri ve Yakup Kadri tarafından ele alınmıştır. Burhan Cahit Morkaya'nın Cumhuriyet dönemini yansıtan *Sevenler Yolu* (1937)¹⁰ adlı romanında ticaretle uğraşan Ahmet Melih'in on sekiz yıllık eşi Nermin Hanım, kocası tarafından sevicecek bir kadından ziyade alışkanlık olarak görülmeye başlandığını ya da birbirlerine verecek bir şeyleri kalmadığını anlayınca boşanma kararıyla evini terk eder. Avukat Rıza Sedat, hanımefendinin gerekçesini Ahmet Melih'e "[d]ediği şu: *Daha doğrusu garip bir felsefe. Erkekle kadını birbirine bağlayan münasebetler tabii olarak zamanla gevşiyormuş. Hızlarını hararetlerini kaybeden münasebetleri sürüklemeye çalışmak manasızmış. Bu bağların çözüldüğünü bu ilk duyguların gevşediğini anlayanlar için ayrılmaktan tabii bir şey olamazmış.*" (Morkaya, 1937, s. 53-54) şeklinde izah eder. Nermin Hanım, kocası Ahmet Melih'in samimi arkadaşlarından Avukat Rıza Sedat'a başvurarak eşinden ayrılmak istediğini belirtir ve kendisinin vekili olmasını ister. Okur bu durumu Avukat Rıza Sedat'ın Ahmet Melih'e verdiği malumattan öğrenir. "*Nermin Melih hanımefendi dönmemek azm ile verdiği bu kararı neticelendirmek için beni vekil yapmak istedi.*" (Morkaya, 1937, s. 59). Ancak Rıza Sedat, meslek etiğinden ziyade arkadaş hukukunu dikkate alarak bu teklifi reddeder. "*Eski bir aile*

¹⁰Bu romanın vaka zamanı, kadının boşanma davası açabilmesi, boşanmaya taraf olan kocanın da Osmanlı hukuku çerçevesinde mahkemeye başvurmaksızın boşanamaması gibi sebeplerden ötürü romanın yayın tarihi o dönemde yürürlükte olduğu anlaşılan 1926 Medeni Kanun hükümlerinin geçerli olduğunun yukarıda bahsi geçen sebeplerden ötürü anlaşılması neticesi 1926-1937 tarihleri arasındaki bir dönemi kapsadığı anlaşılmaktadır.

dostunuz olduğum için böyle bir vazifeyi kabul etmeme imkan yoktur.” (Morkaya, 1937, s. 59). Rıza Sedat, davayı kabul etmeyince Nermin Hanım davavekili olarak Şevket Fazıl’ı tayin eder. Şevket Fazıl müvekkilinin kararı doğrultusunda Hukuk Mahkemesine¹¹ başvurur. Ahmet Melih’e davanın seyri hakkında bilgi veren Avukat Rıza Sedat, Nermin Hanım’ın gerekçesinin mahkeme tarafından acilen boşanmayı gerektirecek nitelikte olarak görülmediği için davanın benzer durumlardaki evlilikleri kurtarmak için tarafların kararını gözden geçirmelerini sağlayacak olan Sulh Mahkemesine intikal edeceğini ve mahkemenin de tarafları barıştırma çabasına girişeceğini yani boşanmanın hemen gerçekleşmeyeceğini belirtir (Morkaya, 1937, s. 80-81).

Dava, Rıza Sedat’ın öngörüsüne uygun olarak sulh mahkemesine intikal eder. Mahkeme tarafları dinlemek için davet eder. Oturum başladığı zaman öncelikle dava arzuhalı okunur. Sulh hâkimi, Nermin Hanım’a “[i]stidanz bir maddeye istinad etmiyor. Hâlbuki ayrılma için muayyen sebepler olmak lazımdır. Mahkeme bunları öğrenmedikçe esasa giremez.” (Morkaya, 1937, s. 84) diyerek boşanmayı gerektirecek başka bir durumun olup olmadığını anlamaya çalışır ancak Nermin Hanım başka bir gerçekçe sunmaksızın kararında ısrar eder. Hâkim, Ahmet Melih’e konuyla ilgili görüşünü sorunca davalı bu durumun eşinin isteği olduğunu kendisinin de eşinin kararını onayladığını söyler. Hâkim kararın çarşamba günü açıklanacağını belirterek celseyi kapatır (Morkaya, 1937, s. 84-85). Rıza Sedat, Ahmet Melih’e kararı “[d]avanız sekiz ay tehir edildi. Sekiz ay içerisinde barışmazsanız o zaman çaresine bakılacak!” (Morkaya, 1937, s. 90) şeklinde açıklar. Ahmed Melih mahkemenin sekiz aylık bir süre vermesinin manasızlığını belirtince Avukat Rıza Sedat, mahkeme kararının gerekçesini açıklar.

Karı koca birbirinden ayrılmak istediği hâlde kanun neden müsaade vermiyor diye kızılıyorsunuz. Düşünmüyorsunuz ki kanun yalnız karı koca değil, onların münasebetlerinden doğan çocukları ve bu münasebetlerin ayırdığı maddi kıymetleri de düşünür.(...) Mesela Ahmed Melihle Nermin hanımefendinin davasını ele alın. Hâkim bu izdivacı bozmak için acele etmiş olsa, yani kanun buna müsaade etse derhal ayrılmış olsalar ne olurdu? ... Nermin Hanımefendi gebe ise!
... Bu vaziyette kanuni vaziyet derhal değişir. Ortaya bir çocuk ve

¹¹“Kanunda başka mercii gösterilmemiş olan hukuk ve ticaret davalarını tetkik eden adliye mahkemeleri. Vazifeleri kanunla tahdid edilmiş “sulh hukuk mahkemeleri” ile “asliye hukuk mahkemesi” nevlere vardır. Yalnız olarak kullanıldığı zaman “asliye hukuk mahkemesi” anlaşılır. Asliye hukuk mahkemesi tek hâkimle kurulmuşsa buna (hukuk hakimliği) de denilmektedir.” (Türk Hukuk Lügati, s. 132).

burnunla beraber bir de miras meselesi çıkar. İşte kanun Nermin hanımın yahud Ahmet Melih'in keyfini arzusunu değil o ihtimal dahilinde olan çocuğun hakkını düşünür (Morkaya, 1937, s. 92-93).

Neticede sekiz aylık süre dolmadan Nermin Hanım ile Ahmed Melih boşanmaktan vazgeçerler. Böylece okur mahkeme kararının ne denli isabetli olduğunu görme imkânı bulur.

Reşat Nuri'nin 1926 sonrasını, evlilik, gurur ve siyasi mücadeleler ekseninde yansıtan *Eski Hastalık* (1938) adlı romanında Yusuf ile Züleyha her aile içerisinde yaşanabilecek basit sorunlar yüzünden ayrılmaya karar verirler. Ceyhan'da boşanma davası açarlar. Hâkim boşanma kararının gerekçesini yeterli bulmadığı için 17.02.1926 tarihli Türk Medeni Kanunu uyarınca tarafların bir yıl ayrı kalmasına hükmeder. Hâkim,

— Birbirinize edilmiş hakaretiniz var mı? (...) Züleyha (...)

— Huzurunuzda artık birbirimizi istemediğimizi söylemekten büyük bir hakaret olur mu? Dedî. Hâkim daha fazla ısrar etmedi. Taleplerini kabul ediyordu. (...) Yalnız kanunî müddeti doldurmak için bir sene beklemek lazımdı (Güntekin, Tarihsiz b, s.134).

Mahkeme başvurusundan sonra Züleyha İstanbul'a gider. Orada genç bir erkekle otomobil gezintisine çıktıkları zaman kaza yapar, hastaneye kaldırılır ve bu arada olay gazeteye yansıyınca söz konusu haberlerden hareketle aldatıldığını düşünen Yusuf yine de karısını yalnız bırakmaz. Onu alıp memleketine götür. Kanunî müddet dolunca da resmen boşanmış olurlar. Mahkeme ayrıca Medeni Kanununun 143. maddesi uyarınca davacı olan Züleyha'ya tazminat ödenmesine karar verir. "*Medeni Kanun karı koca arasında bir nevi mal ve para ortaklığı tanıyordu. Şikâyetçinin Züleyha olması dolayısıyla mahkeme ayrıca Yusuf'u tazminata da mahkûm etmiştir.*" (Güntekin, Tarihsiz b, s. 233).

Yakup Kadri'nin Millî Mücadele'nin idealist kadrosunun Cumhuriyet döneminde maddî kıymetler önünde değer yitimine uğramasını eleştirdiği, son bölümünün basılma zamanından sonraya sarkmasıyla ütopyik bir mahiyet kazanan *Ankara* (1934) adlı romanında Türk Medeni Kanunu'nun yürürlükte olduğu bir dönemde Hakkı Bey ve Selma Hanım'ın boşanma davasına yer verilmiştir. Selma Hanım Millî Mücadele'nin idealist, cesur bir zabiti olarak gördüğü Binbaşı Hakkı Bey'le ikinci evliliğini yapar ancak huzur döneminin verdiği rahavetle olsa gerek Hakkı Bey her geçen gün maddî kıymetler karşısında değer yitimine uğrar. Bu durum Selma Hanım'ı kocasından soğutmaya başlar. Neticede Selma Hanım ayrılma kararı alır. Yeni

düzenin kendisine verdiği imkânlarla kocasıyla müşterek boşanma davası açtıkları görülmektedir (Karaosmanoğlu, 2002, s. 157-158).

SONUÇ

Atatürk dönemi Türk romanında özellikle boşanma hadiseleri vesilesiyle kadının kanun önündeki yeri sorgulanmıştır. Söz konusu romanlar yeni sistemin yerleşmesi amacıyla eskinin zaaflarının ön plana çıkarıldığı bir dönemde yazıldığı için bu anlayışı görev telakki eden bazı yazarların zaman zaman mübalağalı değerlendirmelerini yansıtmıştır. Bahsi geçen dönem romanlarında her ne kadar abartılı örneklemeler sunulsa da bazı İslamcıların, Türkçülerin ve Batıcıların da belirttiği gibi Osmanlı hukukunda kadının hak ve hürriyet anlamında erkeklerin oldukça gerisinde kaldığı da bir gerçektir. Dönem romanlarında da bu durum birçok cepheden ele alınarak değerlendirilmiştir. Özellikle Osmanlı hukuk sistemi erkeğe çok eşlilik, kayıtsız şartsız eşini boşama imkânı tanımına karşın kocasından ayrılmak isteyen kadının eşinin geçimini temin edememesi, kocalık vazifesini yerine getirmesine engel olacak sağlık sorunu olması gibi sınırlı sebeplerle mahkemeye başvurma hakkının olması açısından eleştirilmiştir.

Osmanlı dönemini yansıtan romanlar incelendiğinde söz konusu eleştirilerin erkeklerin eşlerini koşulsuz boşama imkânına sahip olmasına odaklandığı, bunun da kimi zaman sosyoekonomik durumun iyileşmesiyle ya da çevreyi fark edişle yeni arayışa girme, ikbal kaygısı, öfke ile verilen anlık karar gibi keyfi sayılabilecek sebeplerle örneklediği görülmektedir. Bu durum söz konusu dönemi yansıtan eserlerde meydana gelen yirmi boşanma hadisesinin on yedisinin talakla, sadece üçünün mahkeme kararıyla sonuçlanmasıyla örneklendirilmiştir. Netice olarak dönem romanlarında Osmanlı hukukunun aldatılma, fiziksel ve sözlü taciz gibi onur kırıcı davranışlara maruz kalan kadını koruyamadığı, yine kocanın sebepli ya da sebepsiz olarak boşanma hakkına sahip olmasının eşi güvencesiz bıraktığı sık sık vurgulanarak bu durumun kadını ikincil bir varlık haline getirdiği belirtilmiştir.

Atatürk dönemi, genel itibarıyla romanların oluş süreçlerine denk geldiği için vaka zamanı olarak çok fazla tercih edilmemiştir. Buna rağmen incelenen eserlerde 1926 yılında yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunu çeşitli cephelerden değerlendirilmiştir. Genelde cahil, karikatürize tipler olarak sunulan erkekler tarafından çok eşliliğe cevaz vermemesi, kadının özel durumları, erken yaşlanması gibi gerekçelere sığınarak eleştirilmiştir. Kadımlar ise keyfiliğe son veren söz konusu kanunla hukuk önünde kadını erkeğin eşit hale getirilmesini memnuniyetle karşılamışlardır. Sadece Memduh Şevket

Esendal ise *Ayaşlı ile Kiracıları* adlı romanında boşanmanın katı kaidelere bağlanması nedeniyle erkeklerin evlenmeye yanaşmamları, eş yerine metresi tercih etmeye başlamaları söz konusu kanunun zafiyeti olarak verilmiştir.

KAYNAKÇA

- Adıvar, H. E. (2017). *Sinekli bakkal*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Aka Gündüz (1933). *Onların romanı*. İstanbul: Semih Lütfi-Suhulet Kütüphanesi.
- Aka Gündüz (1974). *Bu toprağın kızları*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Aka Gündüz (Tarihsiz). *Aysel bir Anadolu hikâyesi*. İstanbul: Suhulet Kütüphanesi.
- Akıntürk T. (1971). *Türk Medeni Kanununun evlilik hukukuna ilişkin hükümlerinde yapılması öngörülen değişiklikler*. Erişim tarihi: 30.08.2019, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/317/3092.pdf>.
- Arslan, A. (2007). Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin kurulması ve ilk meclis zabıtları (1911-1912). *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (13) , 9-36.
- Atabeyoğlu, S. E. (2011). *Zaniyeler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atabeyoğlu, S. E. (2016). *Ayarı bozuklar*. Konya: Palet Yayınları.
- Atabeyoğlu, S. E. (2017a). *Endam aynası*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Atabeyoğlu, S. E. (2017b). *Orta malı*. İstanbul: Küy Yayınları.
- Aydın Yılmaz, E. S. (2015). *Kadın hareketinde yeni bir ivme: toplumsal cinsiyet adaleti*. Erişim Tarihi: 12.11.2020, <http://turkishpolicy.com/files/articlepdf/a-new-momentum-gender-justice-in-the-womens-movement-winter-2015-tr.pdf>.
- Aydın, M. Â. (2018). *Osmanlı aile hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Aygen, R. E. (2013). *Afrodit buhurdanında bir kadın*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Başar, Ş. N. (1933). *Çöl güneşi*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.
- Benice, E. İ. (1933), *On yılın romanı*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Berkes, N. (2015). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Büyükkavas Kuran, Ş. (2018). *Peyami Safa'nın insanları*. İstanbul: Ötügen Yayınevi.

- Cevdet Kudret (1978). *Türk edebiyatında hikâye ve roman*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Cin, H. (1974). *İslâm ve Osmanlı hukukunda evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Çetişli, İ. (1989). *Memduh Şevket Esendal - insan ve eser*. Yayınlanmamış doktora tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Demir, H. (2013). Fatma Aliye Hanım'ın çerçevesinden kadın haklarının sınırları. *Turkish Studies*, 8(9), 1059-1068.
- Eken, C. (2020). *Atatürk dönemi Türk romanında adli süreçler ve mahkemelerin işleyişi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Ertem, S. (1935). *Düşkünler*. İstanbul: Resimli Ay Basımevi.
- Esendal, M. Ş. (2005). *Ayaşlı ile kiraçları*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Güntekin, R. N. (Tarihsiz a). *Dudaktan kalbe*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güntekin, R. N. (Tarihsiz b). *Eski hastalık*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gürpınar, H. R. (1969). *Utanmaz adam*. İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Gürpınar, H. R. (1982). *Kokotlar mektebi*. İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Gürpınar, H. R. (2012). *Son arzu, evlere şenlik kaynanam nasıl kudurdu*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (2017). *Şeytan işi*. İstanbul: Maviçatı Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (2018). *Ben deli miyim?*. İstanbul: Küy Yayınları.
- İleri, S. (2015). *Edebiyatımızda sevdiğim romanlar kılavuzu*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2002). *Ankara*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2014). *Yaban*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karay, R. H. (2017). *İstanbul'un bir yüzü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Koray, M. S. (1936). *Çöl gibi*. İstanbul: İkbâl Kitabevi.
- Kuntay, M. C. (2017). *Üç İstanbul*. İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Kurnaz, Ş. (1991). *Cumhuriyet öncesinde Türk kadını (1839-1923)*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayını.
- Merrill, F. E. (2018). Edebiyat sosyolojisi. *Edebiyat sosyolojisi* (Alver, K., Ed.) (131-142). Ankara: Hece Yayınları.

- Morkaya, B. C. (1932). *Köy hekimi*. İstanbul: İkalb Kitaphanesi.
- Morkaya, B. C. (1934a). *Adam sarrafi*. İstanbul: Burhan Cahit ve Şürekası Matbaası.
- Morkaya, B. C. (1934b). *Dünkülerin romanı*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.
- Morkaya, B. C. (1937). *Sevenler yolu*. İstanbul: İnkılâb Kitabevi.
- Osmanoğlu, C. (2008). Klasik Osmanlı hukukunda zina suçu ve cezası. *İÜHF*, LXVI(1), 109-178.
- Pamirtan, S. Ş. (1938). *Toprak mahkûmları*. İzmir: Meşher Basımevi.
- Polat, F. ve Gündüz D. (2016). Muhafazakârlık ve feminizm kıskacında bir isim: Fatma Aliye Hanım. *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih Ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, 8(15), 185-206.
- Şahin, V. (2017). Refik Halit Karay'ın 'İstanbul'un bir yüzü' romanında yapı. *Researcher Social Science Studies*, 5(8), 266-292.
- Talu, E. E. (1990). *Gün batarken*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Talu, E. E. (2018). *Şevketmeap*. İstanbul: Küy Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2015). *Edebiyat üzerine makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Taş, E. (2018). Kabul sürecinde Türk Medeni Kanunu'na yönelik bazı eleştiriler. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(16), 649-670.
- Türk Ceza Kanununun yürürlükten kaldırılmış hükümleri*. Erişim tarihi: 15.11. 2019, <https://www.mevzuat.gov.tr>, <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat/metin/5.3.765.pdf>.
- Türk hukuk lûgatı* (1991). Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Yesari, M. (1966). *Pervin abla*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- Yesari, M. (2016). *Bağrı yanık Ömer*. Ankara: Yason Yayınları.
- Ziya Gökalp (1999). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: MEB Yayınevi.

Makale Künyesi (Araştırma): Herkmen, D. (2021). Atış- ve ayıtış-sözcüklerinin art ve eş zamanlı değerlendirilmesi. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 649-661.

<https://doi.org/10.32321/cutad.916609>

ATIŞ- VE AYTIŞ- SÖZCÜKLERİNİN ART VE EŞ ZAMANLI DEĞERLENDİRMESİ

Dilek HERKMEN¹

ÖZET

Türkiye Türkçesi genel sözlüklerinde *atış-* ve *ayıtış-* madde başlarında “tartışmak” karşılığının ortak olduğu görülür. TDK Türkçe Sözlük ve Kubbealtı Lügati’nde *atış-* “tartışmak” anlamıyla yer alır. *Ayıtış-* maddesi için TDK Türkçe Sözlük ve Kubbealtı Lügati ortak olarak “halk şairleri belli bir ayak çerçevesinde karşılıklı atışmak” anlamını verirler. Fakat TDK Türkçe Sözlük *ayıtış-* maddesine “tartışmak; münakaşa etmek” anlamını da ekler. Bu maddeyi Kubbealtı *atış-*, TDK Türkçe Sözlük *ayıtış-* şekliyle alır. Bu değerlendirmeden *ayt-* fiili ile *at-* fiilinin türevlerinin anlamlarının karıştığı dikkati çeker. *Atış-* ve *ayıtış-* eylemleri art zamanlı olarak değerlendirildiğinde *atış-* eyleminin Divânü Lügati’t-Türk’te “herhangi bir şeyi atmak; atmakta yarışmak” anlamıyla yer aldığı, zamanla anlam alanını genişleterek “söz atmak, suç atmak” kullanımları ile varlığını sürdürdüğü görülür. Divânü Lügati’t-Türk’te *ayıtış-* eylemi “barışmak; birbirlerine sormak” anlamlarıyla sözlükte madde başı olarak yer alır. Sonrasında “hâl, hatır sormak; birbirlerine sormak; kendi aralarında konuşmak; söyleşmek” anlamlarıyla eserlerde yer alır. Bu eylemin Anadolu sahasında kullanım alanı dardır. Öndamaksıllaşmış şekli ile daha çok kullanılan *ayıtış-* eyleminin Osmanlı Türkçesi dönemi eserlerinde tespit edilememesi, *atışma* sözcüğünün *at-* kökünden geldiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte *ayıtışma* sözcüğünün güncelleme yoluyla *atışma* şeklini alması da kuvvetli bir ihtimaldir.

Anahtar kelimeler: Atışmak, ayıtışmak, atışma, anlam değişmesi, etimoloji, güncelleme.

¹ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Dr. Öğretim Üyesi. dilek.herkmen@msgsu.edu.tr, dilekherkmen@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-3060-3756>

DIACHRONIC AND SYNCHRONIC ASSESMENT OF ATIŞ- AND AYTIŞ- WORDS

ABSTRACT

In the general dictionaries of Turkey Turkish, it is seen that the equivalent of “arguing” is given for atış- and aytış- clauses. Atış- takes place in the TDK Turkish Dictionary and Kubbealtı Lügati with the meaning of “discuss”. For the aytış- item, TDK Turkish Dictionary and Kubbealtı Lügati jointly mean minstrel to contest within a certain rhyme (melody). However, in the TDK Turkish Dictionary, aytış- item also means “to argue, to quarrel”. This item is in the form of atış- in Kubbealtı and is in the form of aytış- in TDK Turkish Dictionary. It draws attention that the meanings of the derivatives of the verb ayt- and the verb at- are confused. When the verbs atış- and aytış- are evaluated as diachronic, it is seen that the verb of atış- takes place in the Divânü Lügati't-Türk meaning “throwing anything, competing in throwing” and continues its existence with the use of “to ironie, to calumniate” by expanding its meaning over time. In Divânü Lügati't-Türk aytış- verb, takes place as an item with the meanings of “to make peace, to ask each other”. Afterwards, it takes place in the works with the meaning of “ask after someone, asking each other, talking among themselves, talking”. The usage of this verb in the Anatolian Turkish field is narrow. Since the word aytış-, which is more commonly used in its palatalized form, could not be identified in Ottoman Turkish period works, suggest that the word atışma comes from the root at. However, there is a strong possibility that the word aytışma will take the form of atışma through updating.

Keywords: Atışmak, aytışmak, atışma, change of meaning, etymology, updating.

GİRİŞ

Türk Dil Kurumuna ait *Türkçe Sözlük*'te *atış-* “tartışmak; kendisine dargın olan bir kimseye barışıkmiş gibi söz söylemek; çocuk oyunlarında ebeyi veya takımda olanları belirlemek için karşılıklı olarak adım atmak” anlamları ile verilir. Sözlükte *aytış-* maddesi için ise “atışmak, tartışmak, münakaşa etmek; halk şairleri belli bir ayak çerçevesinde karşılıklı atışmak” anlamları kayıtlıdır. “Tartışmak” her iki madde için ortak anlamdır. Bununla birlikte *Türkçe Sözlük*'te *atışma* kelimesi “atışmak işi; saz şairleri belli bir ayak üzerine karşılıklı deyiş söyleme” şeklinde açıklanır. Anlam ilgisi *atışma* sözcüğünün *aytış-* eyleminden türediğini işaret etmektedir. Çünkü “saz şairlerinin karşılıklı atışması” *aytış-* maddesinin açıklamasında yer almaktadır. Ayrıca *Türkçe Sözlük*'te *aytış-* ve *aytışma* birer madde olarak yer aldıkları hâlde her iki sözcüğe ait örnek olmadığı dikkati çeker. *aytış-* sözcüğü Türk Dil Kurumunun *Türkçe Sözlük*'ünde 1945 baskısından beri yer alır. 1945 baskısında

yer alan “karşılıklı olarak, birkaç kişi, bir meselenin lehinde ve aleyhinde fikir ileri sürmek, münakaşa etmek” anlamına 1959’da “(ozanlar) belli bir ayak üzerine karşılıklı deyiş söylemek” anlamı eklenmiş; 1983-1998 arasında bu anlam sözlükten çıkarılmıştır. *Atış-* maddesi 1945 baskısında “1. birbirine atmak 2. ağız kavgası etmek 3. bir kimse dargın olduğu kimseye barışıkmiş gibi söz söylemek” anlamları ile verilir. 1959 baskısında “birbirine atmak” anlamı sözlükten çıkarılır. 1969’da “(ozanlar) belli bir ayak üzerine karşılıklı deyiş söylemek” anlamı eklenir; 2005 baskısına dek bu şekilde devam eder. 2011 baskısında “çocuk oyunlarında ebeyi veya takımında olanları belirlemek için karşılıklı olarak adım atmak” anlamı eklenmiş; “saz şairlerinin atışması” çıkarılmıştır. 1969’dan itibaren aralıklı olarak “saz şairlerinin atışması” anlamının her iki maddenin açıklamasında yer alması bu sözcüklerin anlamlarının karıştığını düşündürmektedir.

Aytış- ve *atış-* eylemleri *Kubbealtı Lügati*’nde de *atış-* < *at-ı-ş-* “ağız kavgası yapmak, tartışmak, münakaşa etmek”; *atış-* < *ayt-ı-ş-* E.T. *ayt-* “demek, söylemek” karşılıklı söz söylemek; (saz şairleri tarafından) aynı ayak (kâfiye) üzerine karşılıklı şiir söylemek” şeklinde iki ayrı madde hâlinde yer alır. *Kubbealtı Lügati* iki eylemin ayrı köklerden geldiğini belirtmekle birlikte madde başı olarak *aytış-* şeklini almaz. *Aytış-* eylemin /y/ sesinin erimiş şekli olan *atış-* formuna madde başı olarak yer verir. Ayrıca burada *atışma* sözü de *atışma* “ağız kavgası, tartışma” ve *atışma* “saz şairlerinin aynı ayak (kâfiye) ile karşılıklı şiir söyleyerek yaptıkları tartışma, şiir yarışması” olarak iki ayrı maddedir.

Genel olarak bakıldığında *atış-* eyleminin “karşılıklı atmak” anlamına artık her iki sözlükte de yer verilmediği; “tartışmak” karşılığının ise ortak olduğu görülür. TDK *Türkçe Sözlük*’te *Kubbealtı Lügati*’nden farklı olarak “çocuk oyunlarında ebeyi veya takımında olanları belirlemek için karşılıklı olarak adım atmak” karşılığı yer alır. *Aytış-* maddesi için TDK *Türkçe Sözlük* ve *Kubbealtı Lügati* ortak olarak “halk şairleri belli bir ayak çerçevesinde karşılıklı atışmak” anlamını verirler; fakat “atışmak, tartışmak, münakaşa etmek” anlamı *Kubbealtı Lügati*’nde yer almaz. TDK *Türkçe Sözlük*’te de “karşılıklı söz söylemek” anlamı yoktur. Bu maddeyi *Kubbealtı atış-* şekliyle verirken TDK *Türkçe Sözlük* *aytış-* şekliyle alır. Bu değerlendirmelerde *atış-* ve *aytış-* madde başlarının anlamlarındaki farklar açıkça görülmektedir.

Atış- ve *aytış-* eylemlerinin kökenlerinin ve anlam alanlarının belirlenmesi için art zamanlı inceleme yapılmalıdır. Bu çalışma, kelimelerin tespit edilen ilk anlamlarının ve kazandıkları diğer

anlamların belirlenmesine ve sözlük maddelerinin anlamlarının tanımlanmasına katkı sağlayacaktır.

1. ATIŞ- VE AYTİŞ- SÖZCÜKLERİNİN ART ZAMANLI DEĞERLENDİRMESİ

Atış- fiili *-(i)ş* işteşlik eki ile türemiştir. Tietze “*atış-* “ağız kavgası etmek” *at-* fiilinin müşareket hali” açıklaması ile verir (Tietze, 2002, s. 223). Clauson *at-* eylemi ile benzer anlam aralığında olduğunu belirtir (Clauson, 1972, s. 72). Stachowski *atış-* I “birbirine atmak veya ateş etmek”; *atış* II “münakaşa etmek, tartışmak” şeklinde iki ayrı madde olarak alır. Ayrıca *atış-* II fiilinin *atış-* I eyleminden anlamsal gelişim ile yoluyla ya da *aytış-* fiilinin fonetik değişimi ile meydana gelme ihtimalinden söz eder ve *atış-* I eyleminden gelişmiş olmasının mümkün olduğunu dile getirir (Stachowski, 2019, s. 67). Wilkens, Eski Uygur Türkçesinde *aytış-* eylemine “birbirine sormak; tartışmak; birbirine danışarak davranmak, anlaşmak, uzlaşmak, danışmak; selamlaşmak” anlamlarını verir (Wilkens, 2021, s. 90). Burada *atış-* eylemi yer almaz. Sözcük ilk kez 1072’de *Divânü Lügati’t-Türk*’te *atış-* “atmakta yarışmak, herhangi bir şeyi atmak için de böyle denir” ve *atış* “atış”, *atışğan* “atmakta yarışmayı âdet edinen” açıklamalarıyla *ol meniñ birle ok atışdı* ve *ol meniñ birle ok atışğan ol* cümlelerinde yer alır (Ercilasun ve Akkoyunlu 2016, s. 29, 80, 92). *Aytış-* < *ay-(i)t-(i)ş-* sözcüğü *Divânü Lügati’t-Türk*’te ayrıca *olar için aytıştılar* “Onlar aralarında barıştılar.” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2016, s. 36) cümlesinde “barışmak” anlamıyla yer alır. Ayrıca *Divânü Lügati’t-Türk*’te *aytış* “hâl hatır soruşma” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2016, s. 55) sözcüğü de mevcuttur. Clauson *aytış* < *ayıt-* “konuşma, açıklama” açıklaması ile verir (Clauson, 1972, s. 268). *Karahanlı Türkçesi Satırası Kuran Tercümesi*’nde (TİEM 73) *emeri üze aytışğaylar* ifadesinde yer aldığı görülür. Burada *aytış-* “birbirlerine sormak, soruşturmak, birbirlerinin hâl ve hatırlarını sormak, birbirlerinden Allah adını vererek dilemek” anlamları ile yer alır (Ünlü, 2004, s. 146, 348). *Karahanlı Türkçesi Satırası Kuran Tercümesi*’nde (TİEM 73) *atış-* eylemi *ançada öldürdünüzler bir tenni atışunızlar anıñ içinde* (Kök, 2004, s. 8, 280) cümlesinde tespit edilir. Bakara suresindeki 7. ayetin anlamına göre “O zaman, bir kimseyi öldürmüştünüz, (suçu) birbirinize atmıştınız” şeklinde Türkiye Türkçesine aktarılabilceği anlaşılmaktadır. Buna göre *atış-* “birbirine suçu yüklemek; suçu birbirine atmak” anlamını karşılamaktadır. 12. yüzyıl Harezmi Türkçesi eserlerinden *Mukaddimetü’l-Edeb*’te *ok atıştı anıñ birle* “onunla ok atıştı”; *biri biriñe köz kaş atışdılar* “birbirine kaş göz işareti yaptılar”; *atıştılar taş birle* “birbirlerine taş attılar” örneklerinde *atış-* “(ok, taş) atışmak”; *kaş köz atış-* “karşılıklı kaş göz işareti yapmak” anlamları tespit edilir (Yüce, 1988, s. 57, 72, 73). 12.-

13. yüzyıllara ait olan *Orta Asya Kur'an Tefsiri*'nde *bardılar taķı anlar oturuşdılar ya nî bardılar asdâ söz ayduşdılar* örneğinde eylem *ayduş-* < *aytış-* şeklinde sedalı ve yuvarlak biçimiyle karşımıza çıkar. Burada *ayduş-* “kendi aralarında konuşmak” anlamındadır (Usta ve Amanoğlu, 2002, s. 64).

14. yüzyıl Harezmi Türkçesi eserlerinden *Nehcü'l- Ferâdis*'te *ķişi birle aytırsay* (Eckmann, 1995, s. 38, 130) örneğinde *aytış-* “konuşmak”; *Kutb'un Hüsrev ü Şirini*'nde *ķamuđ aytıştılar bir biringe rāzın* (Yıldız, 2018, s. 37, 85) kullanımında *aytış-* “karşılıklı söylemek”; aynı yüzyılda *Sibicabi'nin Gülistan Tercümesi*'nde *ķatun bilen yığlışıp yığlaşıp bu rāzın aytışıp oğlanları başıdın ķeķip elini tutup cümlesinde aytış-* “söyleşmek, konuşmak” olarak benzer anlam çerçevesinde yer alır (Ergene, 2017, s. 285). 15. yüzyılda Ali Şir Nevāyi'nin *Nevādirü'ş-Şebāb*'ında da *ķim zemān āsibidin bir birge aytışsaķ ğamı* örneğinde “karşılıklı söylemek” anlamı vardır (Karaörs, 2006, s. 600).

11. yüzyıldan 15. yüzyıla değin Doğu Türkçesi eserlerinde *atış-* eyleminin “karşılıklı ok atmak” anlamının yanı sıra “suçu birbirine atmak” ve “kaş göz atmak” yani “karşılıklı olarak kaş göz hareketleri ile işaretlemek” anlamlarında kullanıldığı görölür. Buradan kelimenin anlam alanının genişlediği anlaşılmaktadır. Aynı dönemde *aytış-* eyleminin “barışmak; hâl, hatır sormak; birbirlerine sormak; kendi aralarında konuşmak; söyleşmek” anlamlarıyla yer aldığı tespit edilir. *Aytış-* eylemi ilk olarak *Divānü Lugati't-Türk*'te görölmele birlikte; *ay-* Eski Türkçede “demek, söylemek, açıklamak; talimat vermek, buyurmak; yol göstermek, öğütlemek vb.”, *ayt-* “söylemek, demek; ad vermek” (Şirin, 2016, s. 721) anlamları ile yer alır. Buna göre *aytış-* eyleminin de “barışmak, hâl hatır sormak” anlamları dikkate alındığında anlam alanının genişlemiş olduğu anlaşılır.

Anadolu sahasına bakıldığında, 13. yüzyıla ait *Ali'nin Kıssa-i Yusuf* adlı eserinde *ayduş-* şeklinde kalın sıradan okunduğu belirtilen sözcük “karşılıklı söyleşmek” anlamıyla kayıtlıdır (Cin, 2004, s. 528). 14. yüzyılda Şeyhoğlu Mustafa'nın *Hurşid-nâme* eserinde *meşel ķaldı henüz eydişür ādem* cümlesinde *eydiş-* “söyleşmek, konuşmak” (Ayan, 1979, s. 278); 16. yüzyıl Vāhidî'nin *Hāce-i Cihān Neķce-i Cān* adlı eserinde de *ādemilerile buluşalum ve bilişelüm ve görüşelüm ve girişelüm anlaruğ ĳareķātın görüp kelimāt eydişelüm* örneğinde de *eydiş* “söyleşmek” anlamıyla kayıtlıdır (Karabey, 2015, s. 113). Eserin aynı yüzyıla ait olan diğer iki nüshasında *idişelüm* şeklinde yer aldığı belirtilir. 15. - 16. yüzyıllarda yazıldığı düşünölen *Dede Korkut*'ta (15. 16. yüzyıllar) *āđ yeleķli ötkün oğlar atışayduk* cümlesinde *atış-* “okla atışmak”, *oķ atışın ĳoreyim* örneğinde *atış* “(okla) atış atma”

anlamlarıyla geçer (Özçelik, 2016, s. 51, 505). Ayrıca *bir birine söz atışdılar* örneğinde *söz atış-* “ağız dalaşı yapmak” birleşik eyleminin kullanımı yer alır (Özçelik, 2016, s. 415). Burada *aydış-* / *eydiş-* kullanımları yer almaz. *Tarama Sözlüğü*’nde 16. yüzyıla ait olan *Babusü'l-Vâsıt*’ta *eydiş-* “söyleşmek, konuşmak” anlamıyla tanıklandığı belirtilir (Tarama Sözlüğü III, 1996, s. 1578). *Aytış-* eyleminin Anadolu sahasında öndamaksıllaşma ile ince sıraya geçtiği ve ayrıca kalın sıradan ve yuvarlak şekillerinin de kullanıldığı görülür. Art damaksıl şekil olan *aydış-* örneği karışık dilli eserlerden sayılan *Kıssa-i Yusuf*’ta yer alır. Anadolu sahasında *ey-* ya da *ay-* eylemi kullanılmakzen *eyt-* ve *eyit-* türemiş şekillerinin *ayt-* şeklinden sayıca fazla olduğu görülür. Eylemin *eydiş-* / *aydış-* türevinin kullanımının sık olmadığı anlaşılmaktadır. Anadolu sahasında eylemin ön damaksıl şekilleri tercih edilmiş, Osmanlı Türkçesi döneminde kullanım alanı daralmıştır.

Eski Anadolu Türkçesinde de *atış-* eylemi *suç atış-* yapısındaki gibi *söz atış-* kullanımıyla dikkati çeker. *Atış-* “birbirine atmak” anlamıyla kayıtlıdır (Tarama Sözlüğü, s. 275). 1545’te tamamlanan *Ahteri-yi Kebir*’de irtima maddesi “zehab gibi *ok atışmak*” ve “halk *ok atıştı*”; intizâl “*ok atışmak*”; terâcim “*okla atışmak*”; terâmî “*oklaşmak ve atışmak*”; tekârûğ “*kura atışmak*” açıklamaları ile verilir (Kırkılıç ve Sancak, 2017, s. 51, 105, 175, 176, 201). 16. yüzyıla ait *Lugat-ı Nimetullah*’ta serengiden maddesi “güvlemek ve giş eylemek veya çavlaşmak ya’ni *söz atışmak*”; sirengiden “yâr çavlaşmak ya’nî *söz atışmak*” şeklinde açıklanır (İnce, 2015, s. 301). *Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye*’de (19. yüzyıl) irtimâ maddesi “birbirine atışmak”, mukaraat maddesi “nesne taksiminde kura atışmak ve kavgada birbiriyle vuruşmak” şeklinde açıklanır (Toparlı vd., 2016, s. 183, 298). *Kamus-ı Türki*’de *atışmak* “vuruşmak, taş ve silâhla birbirine vurmak; birbirine söverek kavga etmek” şeklinde açıklanır (Şemseddin Sami, 1900, s. 21). *Kamus-ı Türki*’de *aytış-* ve *atışma* yer almaz.

Her iki sözcüğün tarihî seyrinden *atış-* eyleminin “tartışmak” anlamıyla Eski Anadolu Türkçesi döneminde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Türkçesi sözlüklerinde *aytış-* ve *ayduş-* / *eydiş-* / *eydüş-* gibi varyantları tespit edilememiştir.

2. ATIŞ- VE AYTIŞ- SÖZCÜKLERİNİN ÇAĞDAŞ LEHÇELERDE VE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE KULLANIMI

Türkiye Türkçesinde standart dilde *aytış-* eylemi kullanılmamaktadır. Batı Türkçesinde genellikle *eyit-* şekliyle kullanılan eylem; bugün Türkiye Türkçesi ağızlarında *aydış-* / *aydeş-* / *eydiş-* / *idış-* varyantlarıyla “tartışmada aksi cevap vermek,

inatlaşmak; tartışma yapmak, dil kavgası etmek; kötülemek, uğraşmak; itişmek, didişmek” anlamları ile kaydedilmiştir (Derleme Sözlüğü I, 1993, s. 412). Ağızlarda ayrıca *eytiş* “hal, hatır sorma” (Derleme Sözlüğü V, 1993, s. 1827) sözcüğü de tespit edilmiştir. Genellikle sedalı, öndamaksıllaşmış, daralmış varyantları ile ortaya çıkan eylemin dönüşlü şeklinin de Derleme Sözlüğü’nde *aydın*-“sövmek, kötü kötü söylenmek; darılmak; kendi kendine söylenmek; şikayet etmek” anlamıyla mevcut olduğu dikkati çeker kaydedilmiştir (Derleme Sözlüğü I, 1993, s. 412). *Aydiş*-/aydeş-/eydiş-/idiş- eylemleri “tartışmak, ağız kavgası yapmak” anlamlarıyla karşılıklı olarak konuşmanın sohbet değil, tartışma şeklini ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Kamus-ı Türki’de yer almayan sözcük Türkiye Türkçesi ağızlarında görülmektedir. Bu tür örnekler Türkiye Türkçesi ağızlarında tanıklanır; *tap*- “bulmak” anlamıyla Türkçe Sözlük’te yer almazken Derleme Sözlüğünden yerel ağızlarda yaşadığı tespit edilir.

Atış ve *aytış*- eylemlerinin çağdaş Türk lehçelerindeki anlam alanlarına bakıldığında Kırgız Türkçesinde *atış*- “hep beraber ateş etmek; atış yarışı yapmak; karşılıklı atışmak”; *atış* “ateş etme, atma”; *atışuu* “hep beraber ateş etme; atış müsabakası yapma; karşılıklı atışma”; *aytış*- “dayatışmak, çekişmek; kavga etmek; münazaa etmek; bahse girişmek”; *aytış* “söyleyiş; takılma; münakaşa; münazaa; ilmi müzakere; bahse girişme” anlamları ile yer aldığı görüldü (Yudahin ve Taymas, 1998, s. 59, 72). Buradaki *aytış*- eyleminin anlamı Türkiye Türkçesi ağızlarındaki anlam ile benzerlik göstermektedir. Hakas Türkçesinde *aydis*-, *aytis*- “konuşmak, söyleşmek; sözleşmek”; *aydis* “konuşma, söyleşme”; *atis*- “birlikte atmak; birlikte ateş etmek; atışta yarışmak; birbirine atmak”; *atis* “atış, atma; kurşuna dizme” şeklinde anlamlandırılır (Naskali, 2007, s. 55, 59, 60). Kazak Türkçesinde *aytis* “iki adam arasında veya iki grup arasında karşılıklı söylenen ağıt, şiir; siyasi ilmi meselelerle ilgili tartışma”; *aytisuv* “bir grup ile ikinci grup veya iki şahıs arasında karşılıklı fikir bildirme; münakaşa etmek”; *atis* “savaş”; *atisuv* “savaşmak; birbirine düşman olmak” (Oraltay, 1984, s. 9, 23) şeklindedir. Kazak Türkçesinde *türe aytış* “kısa kısa şiirle yapılan atışma”; *süre aytis* “tecrübeli aşıkların uzun atışması”; *qızıl kenirdek aytis* “dava, kavga, çatışma” kullanımları da mevcuttur. Özbek Türkçesinde de *atış* “atmak; savaşçı silahlardan ok koparma, oku hedefe vurma egzersizi; savaşta iki tarafın birbirine karşı sürekli ok koparması, ok atması, ok yağdırması, atma”, *atış*- “eldeki şeyi uzağa veya hedefe fırlatmak, atmak, atıp yollamak, yollayıp atmak, terk etmek, düzenlemek, bir silah vasıtasıyla ok, taş, mayın vb. ayırmak, atmak, silah vasıtasıyla vurup zarar vermek veya öldürmek, koymak, atmak, uçmak, kaymak” (Şenel, 2020, s. 111); *aytış*- “fikrini, amacını sözlü bir şekilde açıklamak, anlamlandırmak, söylemek, demek, teklif etmek, çağırarak; sözle atışmak, tartışmak” (Şenel,

2020, s. 188) ve “arası açılmak; bozuşmak; ağız kavgası yapmak; çekişmek” anlamlarıyla kaydedilir. Tespite göre Kıpçak ve Karluk grubu Türk lehçelerinde *atış-* “karşılıklı atmak, ateş etmek, atış yarışı yapmak, savaştırmak”; *aytış-* eylemi “söyleşmek, çekişmek, kavga etmek” anlamlarıyla kullanılmaktadır.

Kökünün *aytış-* mı *atış-* olduğu açık olmayan *atışma* “saz şairleri karşılıklı deyiş söyleme” sözcüğünün Oğuz grubundan Azerbaycan Türkçesinde deyişme ile karşılandığı görülür. Azerbaycan Türkçesinde *deyişme* “mübahise, sözleşme, söyüşme, höcetleşme, dalaşma; aşıklar arasında yarış ve müsabike mahiyetinde olan şeirleşme”; *deyişmek* “birbiri ile mübahise etmek, birbiri ile sözleşmek, höcetleşmek, söyüşmek; şeirle yarışmak; *deyiş* “söz döyüşürme” (ADİL I, 2006, s. 565) şeklinde verilir. Aynı sözlükte *atışma* “iki tarafın ya da iki adamın karşı karşıya durup birbirine gülle atması, ateş açması; sözleşme, birbirine ağır sözler deme, söyüşme, dava-dalaş” (ADİL I, 2006, s. 161) açıklaması ile verilir. *Atış-* “sözle tartışma” anlamı burada da görülür.

16. yüzyıldan itibaren halk hikâyelerinde, atışma özelliği taşıyan karşılıklı şiir söyleme örneklerinin görüldüğü araştırmacılar tarafından kaydedilir (Artun, 2013, s. 74). Fakat bu gelenek sadece bir terimle karşılanmaz. Aşıklık geleneğinde en az iki aşığın saz ve sözle birbirlerine karşı sitemli deyişmelerinin *karşılama*, *deyişme*, *atışma*, *karşıberi*, *müşaare*, *bağlama*, *tekellüm* gibi terimlerle adlandırıldığı belirtilir (Artun, 2013, s. 73). Türkiye’de *atışma*, Azerbaycan’da *deyişme*, Kıpçak ve Karluk lehçelerinde *aytış* adlarıyla anılan bu kavram, Türk kültürünün eski bir geleneği olduğu hâlde, sözlü dilin unsuru olduğundan yazılı dilde izini sürmek zor olmaktadır. Türkçenin tarihî devirlerine ait sözlüklerde de *müşaare*, *tekellüm* gibi adlarla yer almıştır. Lügat-i Nâci’de (19. yüzyıl) Arapça *müşaare* “iki şair birbirine şiir söylemek, şiir söyleşmek” açıklaması bunu örneklendirmektedir (Kartal, 2009, s. 495).

1942 yılında yayımlanan *Anayasa – Gereçekler, Taslak, Sözlük* adlı eserde dilimizde ayıtmak, eyitmek sözlerinin ortaklık kipi “*aytışma*”nın münakaşa karşılığı olduğu; bunun halk ağzında *atışma* şeklini aldığı; münakaşa için “*aytışma*” teriminin uygun görüldüğü belirtilir (TDK, 1942, s. 34). *Bu maddede iki kelime ve bir de sayılan engellerin sırası üzerinde aytışmalar yapılmıştır* (TDK, 1942, s. 22) cümlesi de kayıtlara geçmiştir. Buradaki değerlendirme ise farklı bir çalışmanın malzemesidir.

Cumhuriyet döneminde dili sadeleştirmek için geniş çaplı bir çalışma başlatılmıştır. 1933 yılında Türk Dili Tetkik Cemiyeti tarafından halk ağzından söz derleme çalışmaları başlamış; dil anketi

düzenlenmiş, gazetelerde yer alan dil köşelerinde önerilen yeni kelimelere yer verilmiştir. Türk Dili Tetkik Cemiyeti halk ağzından derlenen ve tarama ile elde edilen sözcükleri 1934 yılında *Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi* adı ile yayımlamıştır. *Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi*'nde "muaraza etmek", "mücadele etmek", "münaza etmek" birleşik eylemleri için *atışmak* karşılığı verildiği görülür (TDTC, 1934, s. 536, 567, 581). Osmanlıca kelimelere Türkçe karşılıklar bulma çalışmaları içerisinde yayımlanan Türkçeden *Osmanlıcaya Cep Kılavuzu*'nda "münakaşa etmek", "mübahase etmek" birleşik eylemlerine karşılık *ayışmak*, *aydışmak*, *çekişmek*, *deyişmek* eylemi önerilir (TDK, 1935, s. 33). *Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi*'nde "mükâleme etmek" için önerilenler "ayıtmak, *eydişmek*, *eytişmek*, konuşmak, söyleşmek" sözcükleridir (TDTC, 1934, s. 575). Bu çalışmalarda Osmanlıca bir kelimenin Anadolu ağızlarındaki karşılığının yanında çeşitli lehçelerdeki karşılıkları da kullanılmıştır. TDK *Türkçe Sözlük*'ün 1945 baskısında, kılavuzlarda Osmanlıca sözcüklere önerilen Türkçe karşılıklar arasında yer alan adanç "vaat"; açın "keşif"; bayar "yüce"; bilil "ilan" gibi pek çok sözcük vardır. Bu sözcükler daha sonraki baskılarda çıkarılmıştır. Bu durum *aytış-* sözcüğünün de bu yolla *Türkçe Sözlük*'e girmiş olduğunu düşündürmektedir. Daha sonraki basımlarda anlam ilgisi dolayısıyla sözlükten çıkarılmamış olmalıdır.

Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde görülen *ayıt-* / *eyit-* sözcüklerinin bugün ölçünlü dilde mevcut olmadığı hâlde ağızlarda yaşıyor olması tabii bir durumdur. Nitekim Eski Anadolu Türkçesi dönemi eserlerinde tespit edilen bildir, yiği, bayımak gibi sözcükler yerel ağızlarda mevcuttur. Ağızlarda yaşayan *aydış-* / *eydiş-* / *aydeş-* gibi şekillerin bu şekilde korunmuş olması mümkündür.

Türkiye Türkçesinde ağızları ağırlıklı olarak ses, yapı ve sözvarlığı bakımından Oğuzca özellikler barındırır. Bununla birlikte ağızlarda Oğuzca dışı unsurlar da yaşamaktadır. XIII. yüzyılda itibaren Anadolu'ya göç eden Oğuzlar kendi yazı dillerini meydana getirmeye başlar. Selçuklu ve Osmanlı coğrafyasına göçlerle Kıpçak ve Karluklar da geldiğinden, oluşmaya başlayan bu yazı dilinde Kıpçak ve Karluk dil özelliklerinin yer aldığı bilinir. Türkiye Türkçesi ağızlarında yer alan Kıpçak ses ve yapı özelliklerinin yanı sıra sözvarlığındaki bazı kelimelerin de bu yolla günümüze ulaştığı düşünülebilir.

SONUÇ

11. yüzyıldan itibaren tanıklanan *atış-* “herhangi bir şeyi atmak” eylemi, daha Karahanlı Türkçesi döneminde anlam alanını genişleterek “suç atışmak” anlamıyla kullanılır. Eski Anadolu Türkçesinde Dede Korkut’ta “söz atışmak” anlamıyla yer alır. Osmanlı Türkçesi sözlüklerinde *ok atış-*, *sözle atış-*, *kura atış-* kullanımları tespit edilir. Eylemin Türkiye Türkçesinde “karşılıklı nesne atışmak” anlamının kullanımdan düştüğü; “söz atışmak, tartışmak” anlamı ile varlığını korumuş olduğu görülür.

11. yüzyıldan itibaren *aytış-* “barışmak, birbirlerine sormak, birbirlerinin hâl ve hatırlarını sormak, söyleşmek” anlamları ile tanıklanır. Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde sık kullanılmadığı, tespit edilen örneklerde de “karşılıklı konuşmak” anlamını muhafaza ettiği görülür. Osmanlı Türkçesi metinlerinde *aytış-* ve varyantları tespit edilemez; *Meninski lügati*, *Lehçe-i Osmani*, *Kamus-ı Türki* gibi sözlüklerde yer almaz. *Aydış-* ve varyantları, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde tespit edilen, bugün standart dilde yer almayan ama yerel ağızlarda korunan bazı kelimeler gibi sınırlı kullanım alanında varlığını korumuştur. “Halk şairlerinin belli bir ayak çerçevesinde karşılıklı atışması” karşılığındaki *atışma* sözcüğünün *aytış-* eyleminden türemiş olması hem Osmanlı Türkçesi dönemi sözlüklerinde yer almaması hem de 14. yüzyıldan itibaren eylemin öndamaksıllaşmış şeklinin daha sık kullanılması sebebiyle daha zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir. *Ayt-* kökünden türeddiği düşünülen *atışma* sözcüğünün *eydişme / edişme* formunda gelişim göstermesi bu görüşü desteklemektedir. Ancak sözcüğün *atışma* < *aytışma* şeklinde bir değişim göstermesi de mümkün olduğu için güncelleme yoluyla *atışma* formunu almış olması da değerlendirilmelidir.

Dilin söz varlığında kullanım sıklığını kaybeden ve bellek sözlüğünden silinen Türkçe sözcükler, ödünçlemeler gibi çözümlenemez olunca sık kullanılan, ses, anlam ve yapı bakımından benzer olan ve anlamı daha yaygın bilinen saydam sözcüklerle değişime girer (Akalın, 2017, s. 20). *taña batmağ ~ daña batmak* “şaşakalmak, hayrete düşmek” kalıp sözünün zamanla geçirimsizleşmesi sonucunda ses ve anlam bakımından benzerlik gösteren farklı yapıdaki *dona kalmak* deyimine değişmesi ve Osmanlıda yazışmalardan sorumlu kişinin unvanı olan *bitikçi* sözcüğünün 16. yüzyıldan sonra *beylikçi* olarak kullanıldığının tespit edilmesi bu kelimelerin konuşanlar tarafından artık tanınmıyor olmasından kaynaklı güncellenenin birer örnekleridir (Akalın, 2017, s. 21-22). Sözcük türetme yollarından biri olarak değerlendirilen güncellemede, kullanılmayan, anlamı unutulmuş dolayısıyla

çözümlemeyen geçirimsiz (opaque) sözcükler ses ve anlam bakımından en uygun sözcükle karşılandığı için *aytışma* sözcüğünün *atışma* şeklinde güncellenmiş olması kuvvetli bir ihtimaldir.

KISALTMALAR

ADİL : Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti

TDK : Türk Dil Kurumu

TDTK : Türk Dili Tetkik Cemiyeti

KAYNAKÇA

Akalın, Ş. H. (2017). Türkçede söz oluşum yollarından biri: güncelleme. *Akademik Ağamusa Axundovun 85 illiyinə həsr olunmuş "Ağamusa Axundov və Azərbaycan Filologiyası" Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları*. Bakı.

Artun, E. (2013). Çukurova aşıklık geleneğinde atışma. *Folklor / Edebiyat*. 19(75), 73-116.

Ayan, H. (1979). *Hurşid-nâme (Hurşid ü Feraḥşād) inceleme-metin-sözlük-konu dizini*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.

Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti (Ağamusa Axundov, C., Red.) (2006). Bakı.

Cin, A. (2004). *Ali Kısası-i Yûsuf (H.630/M.1233) (inceleme-metin-dizin)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Eckman, J. (1995). *Nehcü'l-ferâdis uştmaḥlarını açuḫ yolu cennetlerin açuḫ yolu ı metin II tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2015). *Kâşgarlı Mahmud dîvânı luğâtı't-Türk giriş-metin-çeviri-notlar-dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ergene, O. (2017). *Sibicabi gülistan tercümesi giriş-dil incelemesi-metin-çeviri-dizinler-tıpkıbası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

<http://lugatim.com/s/at%C4%B1%C5%9Fmak> (Erişim tarihi: 14.02.2021)

<http://lugatim.com/s/ayt%C4%B1%C5%9Fmak> (Erişim tarihi: 14.02.2021)

- İnce, A. (2015). *Nimetu'llâh Ahmed lügat-i nimetu'llâh*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karabey, T., Şığva, B. ve Babür, Y. (2015). *Hâce-i cihân ve netfice-i cân inceleme - tenkitli metin*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karaörs, M. M. (2006). *Ali Şir Nevayi, nevâdirü'ş-şebâb*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kartal, A. (2000). *Lügat-i Nâcî Muallim Naci*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kırkkılıç, A. ve Sancak, Y. (2017). *Ahterî Mustafa Muslihuddin el-Karahisarî ahteri-yi kebir*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kök, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi satır-arası Kur'an tercümesi (TIEM 1v-235v/2) (giriş-metin-inceleme-dizin)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Naskali, E. G., Butanayev, V., İsina, A., Şahin, E., Şahin, L. ve Koç, A. (2007). *Hakasça Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Oraltay, H., Yüce, N. ve Pınar, S. (1984). *Kazak Türkçesi sözlüğü*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayını.
- Özçelik, S. (2016). *Dede Korkut -Dresden nüshası-, giriş, notlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Stachowski, M (2019). *Kurzgefasstes etymologisches wörterbuch der Turkischen sprache*. Krakow: Ksiğgarnia Akademicka.
- Şemseddin Sami (1317). *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: İkdâm matbaası.
- Şenel, Ö. (2020). *Dîvânü Lugâti'r-Türk ile Özbek Türkçesinin karşılaştırmalı söz varlığı üzerine inceleme*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin.
- Tietze, A. (2009). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi lugatı sprachgeschichtliches und etymologisches wörterbuch des Türkei-Türkischen*. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Toparlı, R., Eyöğge, Y. B. ve Yılmaz, Y. (2016). *Müntahabât-ı lügât-i Osmâniyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (1935). *Türkçeden Osmanlıcaya cep kılavuzu*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Türk Dil Kurumu (1942). *Anayasa – gerekçeler, taslak, sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (1957). *Türkiyede halk ağzından söz derleme dergisi*. Ankara: Maarif Matbaası.
- Türk Dil Kurumu (1993). *Türkiye’de halk ağzından söz derleme sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (1996). *XIII. yüzyıldan beri Türkiye Türkçesiyle yazılmış kitaplardan toplanan tanıklarıyla tarama sözlüğü III*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dili Tetkik Cemiyeti (1934). *Osmanlıcadan Türkçeye Söz karşılıkları tarama dergisi 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch-Deutsch-Türkisch Eski Uygurcannın el sözlüğü Eski Uygurca-Almanca-Türkçe*. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Yıldız, M. (2018). *Kutb’un Farsçadan Türkçeye çevirdiği hüsvrev ü şîrîn adlı mesnevisinde fiiler*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Yüce, N. (1988). *Mukaddimetü’l-Edeb Hvârizm Türkçesi ile tercümeli Şufter nüshası giriş, dil özellikleri, metin, indeks*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Makale Künyesi (Araştırma): Nalçacıgil Çopur, E. (2021). Tezat sanatı çerçevesinde Yunus Emre öğretileri. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 662-693.

<https://doi.org/10.32321/cutad.912880>

TEZAT SANATI ÇERÇEVESİNDE YUNUS EMRE ÖĞRETİLERİ

EMEL NALÇACIGİL ÇOPUR¹

ÖZET

Belâgat ilminde manaya dayalı edebî sanatlardan tezat sanatı oldukça önemlidir. Tezat duyguya bağlı bir sanat olması sebebiyle şiirde coşku uyandırır, anlamı güçlendirir. Temelde bir mısra veya beyitte karşıt ibarelerin zikredilmesiyle oluşan tezat; ibarelerin tüm özelliklerine vâkıf olunmasını sağlaması açısından şairin ifade ettiği konu hakkında bilgisini gösterir, okuyucuyu da bilgilendirir. Ayrıca tezat sanatında şiirde karşıt ibareler ortak bir noktada toplanırken ibarelerin kendilerini tamamlayan kelime/kelimeleri barındırması sebebiyle tenâsübü de sağlar. Bu bağlamda örnek bir süfi, şiirleriyle yüzyıllardır ölümsüzleşen şair ve hâce *Yunus Emre Divanı*'nda tezat sanatının ziyadesiyle gerçekleştiği tespit edilmiştir. Çalışmada Anadolu'da en zor şartlarda insanları şiirleriyle İslâm doğrultusunda bir arada toplayan *Yunus'un Divanı*'nda bulunan dört yüz on yedi gazel taranmıştır. Makalede taranan gazellerden elde edilmiş beyitlerden hareketle; şairin tezat sanatı çerçevesinde vermek istediği mesajların incelenmesi, ifade edilişlerine göre tezatın bölümleri ve tenâsüb, telmih arasındaki ilginin tespit edilmesinin yanında bu sanata benzeyen diğer edebî sanatın da belirlenmesi hedeflenmiştir. Çalışmada mezkûr sanat açıklandıktan sonra Yunus'un tezat sanatı dairesinde verdiği mesajlar sekiz bölümde tasnif edilmiştir. Makale tasnif edilen bölümlerin yorumlanması, bunların kullanım sıklığını gösteren tablolar, sonuç bölümü ile tamamlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Tezat, Yunus Emre, divan.

¹ Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, Dr. Öğr. Üyesi. emelcopur@akdeniz.edu.tr, emel_copur@yahoo.com.
<https://orcid.org/0000-0003-3395-1286>

YUNUS EMRE DOCTRINES IN THE FRAMEWORK OF THE ART OF CONTRAST

ABSTRACT

The art of contrast, one of the literary arts based on meaning, is very important in rhetoric. The contrast as it is an emotional art, it arouses enthusiasm in poetry and strengthens the meaning. Basically, the contrast formed by mentioning opposite expressions in a line, couplet; It shows the knowledge of the poet about the subject he expresses in order to ensure that all the features of the phrases are understood, informs the reader. Also, while the opposite phrases in poetry are gathered on a common axis in the contrast, it provides symmetry because the phrases contain the words that complement them. In this context, exemplary Sufi, poet who has been immortalized for centuries with his poems, it has been determined in the *Yunus' Divan* that the contrast was realized extensively. In the study, 417 ghazals in the *Divan of Yunus*, who gathered people together in the most difficult conditions in Anatolia in the direction of Islam with their poems, were scanned. In the article based on couplets obtained from gazelles scanned; within the framework of the poet's contrast the examination of the messages he wants to give, the parts of the contrast according to their expressions and the reconciliation, in addition to determine the relation between reference and symmetry; It is also aimed to determine other literary arts similar to it. In the study, after the aforementioned art was explained. The article has been completed with tables showing the frequency of use of the classified sections, results.

Keywords: Art of contrast, Yunus Emre, divan.

GİRİŞ

Belâgat ilmi bedî', beyân ve meânî bölümlerinden oluşur. Klasik Türk edebiyatında edebî sanatlar, geniş bir şekilde manaca belli ahenge sahip olan sözün kusursuz bir şekilde ele alınıp usul ve kaidelerinin incelendiği bedî' ilminde açıklanır. Okuyucunun anlayacağı biçimde kapalılığın giderildiği beyân ilmi ve gramer kaidelerinden oluşan meânî ilmi ancak bedî' ile güzelleşir, tamamlanır. Bedî' dairesinde açıklanan edebî sanatlar klasik Türk edebiyatı için rehberdir. Edebî sanatlar hakkında şimdiye kadar bazı sanatları inceleyen çalışmalar yapılmasına rağmen tezat sanatı ve onunla değerlendirilmesi gereken tenâsüb sanatının ele alındığı çalışmalardan söz etmek güçtür (Kartal, 2007, s. 416-417; Eliaçık, 2013, s. 199). Ayrıca diğer sanatlarda olduğu gibi her sanatın diğeriyle bağlantısı söz konusudur. Edebî sanatlarda da tezat sanatının tüm yönleriyle incelenmesinin yanında onun tenâsüb, telmih ve mukâbele

ile ilişkisi dolayısıyla mezkûr sanata farklı açılardan bakılması gerektiği bu makalede gösterilmeye çalışılacaktır.

Bedî' ilmine ait bir terim olan tezat sanatı için sadece karşıt ibarelerin bir mısra veya beyitte zikredilmesi şeklinde yapılan tanım, bu sanat için eksik kalır. Klasik Türk edebiyatında tezatın yüklendiği işlevin yeterince takdir edilmediğini gösterir. Oysa tezat; duyguya bağlı bir sanat olması sebebiyle öncelikle duygu ve düşüncelerin okuyucuda heyecan, hayranlık, estetik zevk uyandıracak şekilde ifade edildiği edebiyat biliminde oldukça önemlidir. Tezat sadece duyguları ifade etme işlevi neticesinde bile şiirde coşku uyandırır, anlamı güçlendirir. Bunun yanında karşıt ibarelerle yapılan tezat sanatı şairin ibarelere yeterince vakıf olduğunu gösterir. Dolayısıyla okuyucuyu da o konu hakkında bilgilendirir. Ayrıca karşıt ibarelerin ortak bir noktada toplanmasıyla oluşan tezat sanatı tenâsübü de sağlar. Nitekim Ziyâeddin İbnü'l-Esîr bu sanat için en uygun ismin mukâbele; birbiriyle karşılaştırma, ilgilileri sıralama olduğunu bildirmiştir. Bunun yanında Belâgat-ı Osmâniye'de Ahmed Cevdet Paşa tezati tîbâk/uygunluk başlığı altında değerlendirmiştir (s. 117). Tezat karşılaştırılan öğelerin niteliğine göre tasnif edilir. İcâb tîbâkı ve selb tîbâkı olmak üzere ikiye ayrılır. İcâb tîbâkı kendi içinde dört kısımdan oluşur. Öğelerin her iksinin de olumlu ve isim, fiil, harf, biri isim, diğeri harf oluşuna göre gruplara ayrılır. Selb tîbâkı ise karşılaştırılan öğelerin olumlu-olumsuz, emir-nehiy şeklinde oluşlarına göre yapılan tezattır (Durmuş, 2012, s. 58-59).

Söze güzellik ve güç katan tezat sanatı Türk edebiyatında da icâb ve selb olmak üzere ikiye ayrılır (Sarıkaya, 2012, s. 60). Edebî sanatlar hakkında farklı bir bakış sunan Tarlan ise tezat sanatını heyecanın doğurduğu ikinci derecede tedâiye istinad edilen sanatlardan kabul ederek tezat sanatını tenâsüble aynı gruba dâhil etmiştir (s. 207). Bu çalışmadan hareketle son dönemlerde tezat sanatı hakkında Kartal'ın çalışması oldukça önemlidir. Kartal'a göre eski kaynaklara dayalı olarak aynı eksen üzerinde olmasa dahi bir ibarede birbirine zıt isimlerin yanında fiillerin olumulu, olumsuz şekillerinin olması, karşıt ibarelerin birinin hakikî diğerinin mecazî anlamda kullanılması da şiirde tezat sanatının oluşması için temel kâidelerdir (s. 418-419).

Telmih ise bedî' ilminde şiirin anlamını güçlendiren, herhangi bir tarihî olayı, kıssayı ve kişiyi anahtar kelime/kelimelerle sezdirme. Bu sanat Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî ve Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nuveyrî'ye göre tazmin türü sayılmasının yanında işaret edilen konu hakkında kelimelerin sıralanması olarak değerlendirilmiştir (Durmuş, 2011, s. 407). Diğer bir ismi tekâbül olan mukâbele de bedî'

ilminde bir mısra veya beyitte iki veya daha fazla unsurdan sonra herbirinin karşısını veya ilgisini sırasıyla zikretmek demektir (Durmuş, 2006, s. 101).

Yukarıda anlatılmaya çalışılan tezat ve onunla içiçe olan diğer edebî sanatlardan tenâsüb, telmih ve mukâbele / tekâbül sanatları vasıtasıyla klasik Türk edebiyatında genel manada kâinat anlatılır. Bu edebiyatta muhteşem nizamda yaratılan kâinat zıtlıklarla kâim, temaşa edilmesi gereken adeta bir açık hava müzesidir. Nitekim Farabî'ye göre var olanların her biri madde ve suretten oluşan iki durumla kaimdir. Temel öğelerin sayısı dörttür. Onların suretleri birbirine zıttır. Önce öğeler birbiriyle karışır. Bu karışımın birçok zıt cisim meydana gelir. Bu zıt cisimlerin kendi aralarında da birbiriyle karışması sonucu ilk karışımın ikinci bir karışım oluşacak şekilde birbiriyle karışırlar. Böylece suretleri zıt birçok cisim meydana gelir (2016, s. 55). Klasik Türk edebiyatının beslediği en büyük kaynak *Kur'an'da* (bak. *Kur'an Hiç Tükenmeyen Hazine*, 2002) dünya-ahiret; melek-şeytan; fayda-bozgunculuk; iblis-sığınmak; ümit-korku; sıcak-soğuk; zengin-fakir; sıkıntı-huzur; adalet-zulüm; zarar-yarar ibareleri aynı sayıda geçmektedir. Bu husus bize klasik Türk şiirinde tezat sanatının önemi, çıkış noktası ve zıtlıkların dengelendiğini göstermesi açısından bilgi verici mahiyettedir.

Klasik Türk edebiyatında kâinatın yanında onu yaratan Allah ve Allah ile insan ilişkisi fazlasıyla anlatılan konulardır. Ancak aşkın ve dünyadan bütünüyle bağımsız olan Allah'ın ululuğunu ifade etmek insanı zorlamanın ötesinde onu aşar. Çünkü insan algılarının çok ötesinde olan Yüce Allah, yalnız insanın inancı neticesinde elde ettiği dinî tecrübelerle ifade edilebilir. Bu noktada mutasavvıf şairlerin eserleri klasik Türk edebiyatı için ayrı bir önem arz etmektedir. Bu şairler Cemâl ve Celâl sıfatlarının sahibi Allah'a yakınlaşmak için aşkla mahabbet hâline girmeye çalışırlar. Bu durumda mutasavvıflar bir bilinç durumundan başka bir bilinç durumuna geçerek birbiriyle çelişen ifadeler kullanırlar. Daha açık bir ifadeyle şairler zıtlıklarla şiirde belli bir denge/harmoni elde ederek sanat becerilerini gösterirler (Taşkent, 2018, s. 270). Bu durumda Allah'a ulaşmak isteyen sülûflerin ayrılık, buluşma, umut, korku, yok olma, bâki kalma, dert ve neşe gibi ruhi duyguları ifade edilir. Mutasavvıflar yoğun bir şekilde yaşadıkları bu duyguları ifade ederken tezatın yanında özellikle tenâsüb ve telmih sanatlarından istifade ederler. Dirîöz'e göre de insanın sıkıntılarını kolayca ifade edebileceği unsurlardan biri tasavvufur. Şiire hayal unsurları eklenince tezat sanatı ortaya çıkar (s. 157). Bunların yanında teşbih sanatını da uygularlar. Nitekim teşbihte benzetilen ögenin özelliklerinin zikredilmesi neticesinde tezat sanatı da oluşur. Ayrıca şairin hâlet-i rûhiye ile karşılaştığı tarihi kişilere noktasal bakış

sunan telmih sanatında da benzeyiş söz konusudur. Böylece klasik Türk edebiyatında öğretici yönüyle oldukça önem arzeden şiirde (Direkci, 2019, s. 11) gerçekleştirilen tezat sanatı ile okuyucunun kavrayışı artar.

Tezat sanatı ile tenâsüb, telmih ve teşbih sanatları arasında yukarıda açıklandığı üzere bir ilişki söz konusudur. Bu noktada eski kaynaklara dayanarak tezat sanatı hakkında bilgi verilmesi gerekirse;

Tezat öncelikle tenâsüb sanatıyla yakından ilişkilidir. Karşıt ibarelerin kendilerini destekleyen kelimelerin zikredilmesiyle tenâsüb sanatı da gerçekleştirilmiş olur.

Anahtar kelime / kelimelerle genelin bildiği bir kişi veya olaya gönderme yapılan telmih neticesinde sezdirilmeye çelişilen kişi veya tarihî olayı açıklamak için karşıt ibare/ibarelerin zikredilmesiyle de tezat sanatı gerçekleşir.

Genelin bildiği varlık veya nesnenin vasfının/vasıflarının, bilinmesi istenen varlık veya nesneye benzetilmesiyle gerçekleştirilen teşbih sanatını oluşturan ögeler arasında zıt kavramların kullanılması durumunda da tezat sanatı gerçekleştirilir.

Böylece karşıt ibarelerin birbiri ile ilişkili olan kelimelerin zikredilmesi neticesinde oluşan tenâsübe bağlı tezat basit, anahtar kelimelerle gerçekleştirilen telmihe dayalı ve teşbihle oluşturulan tezat sanatının ise okuyucuyu düşündürmesi sebebiyle daha edebî olduğunu belirtmek, kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

Yukarıda klasik Türk edebiyatının başlıca konuları olarak zikredilen bu dinî tecrübeler örnek bir sûfi, şiirleriyle ölümsüzleşen, eserleri yüksek düzeyde müzikaliteye sahip olan Yunus Emre'nin *Divanı*'nda fazlasıyla geçen hususiyetlerdir. Bu sebeple makalede Yunus'un *Divanı*'nda zikredilen tezat sanatı incelendi. Şiirleriyle Anadolu'da insanları en zor dönemde İslâm doğrultusunda toplayan hâce Yunus Emre'nin mezkûr sanat ile öğretileri sekiz başlıkta toplandı, bunlar alana kaynaklık eden eserler vasıtasıyla yorumlandı.

Makalede incelenen *Yunus Emre Divanı*' 2014 yılında Mustafa Tatcı tarafından günümüz Türkçesine kazandırılan eserdir. Yazıda örnek alınan beyitler ilgili yayından alınmış olup faydalanılan ayet mealleri Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları'na aittir.

ALLAH'IN KUDRETİ

Klasik Türk edebiyatı öncelikle tevhid ilkesini anlatan metinlerden oluşur (Çavuşoğlu, 1986, s. 7). Tevhid ilkesi antik çağda

da filozoflarca kâinatın muhteşem yaratılmış olmasından dolayı onun tek ve muhteşem bir yaratıcı tarafından yaratıldığı üzerine kurulmuştur. Özellikle Aristoteles muhteşemliği metafizik bir ilke olarak ele almayı onu matematiksel düzen, orantı ve sınırlılık ile tanımlar (Taşkent, 2018, s. 65). İslâmî düşüncede tevhide ifade etmede en önemli rehber ise *Kur'ân-ı Kerim*'dir. *Kur'an*'da az kelime ile hakikatin çeşitli düzeylerini aydınlatan ayetler filozof ve şairlere oldukça ilham vermiştir. İslâm felsefesinde varlığı zatının gereği olan Allah insan algılarının ötesinde aşkın bir varlıktır. İlk ve sondur (Hadîd, 57/3). Doğu ve batının da sahibi, (Bakara, 2/115, 142), tek ve her türlü sıfattan münezzehtir (Bakara, 2/163), şekil ve terkipten uzak (İhlâs, 112/3), hiçbir varlığa ihtiyacı olmayan, yaratan (Bakara, 2/21, 29, 117; Nisâ, 4/1; En'âm, 6/73, 97, 141; Hûd, 11/7; Yûsuf, 12/101; Ra'd, 13/3; İbrâhîm, 14/10, 32; Kehf, 18/37; Rûm, 30/54; Yâ-sîn, 36/36; Fussilet, 41/37; Şûrâ, 42/11; Kaf, 50/16; Haşr, 59/24; A'lak, 96/1) ve yarattıklarının hepsi zatına muhtaç olandır (İhlâs, 112/2). Rahmeti ile tüm yarattıklarına merhamet eden Allah, Rahmân'dır. Yarattıklarını yaşatıp onlar arasında ayırım gözetmeksizin hepsini rızıklandıran, çalışma ve gayretlerinin karşılığını ihsân edendir (Topaloğlu, 2007, s. 416). Yunus Emre *Kur'an* doğrultusunda var redifli gazelinde karşılaştırma edatı ne ile Yüce Allah'ın oran, kıyas, resim, iz, orta, kenar ve sonunun olmadığını bildirir. Ardından Allah'ın tüm yarattıklarına rahmetini vurgular:

Ne oran u kıyâs ne nakş u nişân

Ne miyân u kenâr nihâyetiün var

Bu cümle ins ü cinne rahmetünden

'Înâyet vechile hoş himmetün var (48/4, 6)

Yunus aşağıdaki beytinde âşıkla kitabı olarak vasıflandırdığı *Kur'an*'ı iyi âlimlerin dahi okumadığına dikkat çekmektedir. Allah'ın ezeli ve ebedî bâkî olduğunu bildirdiğini Hadîd suresi 3. ayete mânen iktibasta bulunarak ifade eder, icâb tıbâkını gerçekleştirir:

Degme 'âlimler okamaz bu 'âşıklar kitabını

Zîrâ ki ol yazmış anı ezel ebed oldur bâkî (410/2)

Kur'an Allah'ı insan algılarının ötesinde aşkın ve münezzehtir bir varlık olarak bildirir. Kutsî hadiste ise Allah'ın mümin kulunun kalbinde olduğu beyan edilerek (Aclûnî, s. 2/195) bulunduğu makâm ifade edilir. Yunus Emre de bu beytinde Tanrı'nın ne yoksul ne zengin

olduğunu ne köşk ne saraylarda yaşadığını ifade eder. Kutsî hadise tedâ ile yoksul kimselerin gönlünü yurt edindiğini anlatır:

Ne yohsul u ne baydasın ne köşk ü sarâylardasın

Girdün miskînler gönline idindün turak Çalab'um (186/4)

İslâm felsefesinde kâinat, bir eser olarak telakki edilir. Eserin parçalarında var olan tertib ve nizamın her bir parçasının diğeri için yapıldığına, boşuna yaratılmadığına dikkat çekilir (Taşkent, 2018, s. 95). Böylece insan için belli bir menfaata uygun olarak düzen içinde yaratılan evrenin bir yaratıcının kudreti ile yaratıldığı anlatılır (Bakara, 2/29, 117; En'âm, 6/73, 79, 97, 141; Hûd, 11/7; Ra'd, 13/3; İbrâhîm, 14/10, 32; Yâ-sîn, 36/36; Fussilet, 41/37; Şûrâ, 42/11; Haşr, 59/24; Alak, 96/1). *Kur'an* bu hususu algılayan akıl sahibi insanları sadece Allah'a itaat etmeye davet eder. Bunun yanında kâinatın her bir parçasında cüzden külle kadar tüm yaratılanların sağa sola dönerek Hakk'a itaat ettiklerini, secde ettiklerini bildirir (Nahl, 16/48-49; Hac, 22/18). Yunus Emre de İslâmî felsefe doğrultusunda insana sağa sola bakmasını söyler. Herhangi bir yola dağılmadan kudret bağından nice yüksek seslerin geldiğini, yaratılanların Allah'a itaat ettiklerini bildirir:

Bir bakgıl saga sola tağılma degme yola

Kudret bâğından sana gör niçe âvâz gelür (23/6)

Klasik Türk edebiyatı *Kur'an* ve Hz. Peygamber'in hadislerinin yanında mitolojilerden de beslenen oldukça zengin muhtevaya sahiptir. Mitolojik unsurlar içinde bu edebiyatta sıklıkla zikredilen husus Kâf'tır. *Kur'an*'da ellinci sureye isim olan kâf; hurûf-ı mukattaadandır. Müfessirlerden bazıları bu ibare ile surenin başı ve sonu arasındaki ilişkiden dolayı *Kur'an*'ın kastedildiğini bildirirler. Bazıları ise yeri kuşatan, semanın uçlarının kendisine dayandığı efsanevî bir dağın adı olduğunu belirtirler (Râzî, 2008, s. 250). Yunus Emre yukarıdaki mezkûr gazelinin aşağıdaki beytinde dünya, ahiret kelimelerinin karşıtlığı ile Yüce Allah'ın kudretini dünya, ahiret ve Kâf'in ötesinde denizin çokluğuna kinâye deryadaki katreler kadar meleklerle anlatır:

Ne dünyâ âhiret ne Kâf u ne Kâf

Bular katre deryâ melekâtun var (48/7)

İdeal bir yaşam için uyarıcı ve yol gösterici olan *Kur'an-ı Kerîm*'de Allah insanlara zatını mutlak güç sahibi, yaratan, yoktan var eden (Haşr, 59/24), göklerin ve yerin nuru (Nûr, 24/35) olarak

bidirmektedir. Yüce Allah kâinatın mutlak hâkimi olması sebebiyle de Vâcibu'l-Vücûd; varlığı zorunlu olan, var olması için hiçbir güce ihtiyaç duymayıdır. En güzel isimlere sahiptir (A'râf, 7/180; İsrâ, 17/110; Tâ-hâ, 20/8; Haşr, 59/24). Bu sebeple *Evvel* ve *Âhir* isim-i şerifleri Allah'ın kemal sıfatlarındandır (Hadîd, 57/3). Nitekim var olma serüveninde ne kadar geriye gidilirse gidilsin Yüce Allah'ın var olmadığı bir zaman düşünülemez gibi O'nun olmayacağı bir zaman da mümkün olmayacaktır. Çünkü *Evvel* isim-i şerifine mazhar olması sebebiyle yaratıklarında ve her an oluşum üzerine olan evrende düzensizlik bulunmamaktadır. Evren O'nun nurunun tecellisidir. Bu husus akıllı sahiplerini Allah'ın Ehad / Bir olduğuna götürür (İhlâs, 112/1). Allah Teâlâ'nın bu sıfatları ve isim-i şerifleri iktibas veya telmih sanatlarıyla klasik Türk edebiyatı şairleri tarafından fazlasıyla zikredilen husustur. Yunus Emre aşağıdaki ilk beyitte muradının nur olduğunu bildirir. Zıt kavramların kullanımı ile *Evvel* o olduğu gibi *Âhir* de Allah'ın olacağını ifade eder. Evliyâların geçtiği dünyada ebediyen yalnız Allah'ın olacağını İhlâs suresine kısmi ve lafzî iktibasla birliğini delil göstererek anlatır:

Maksûdumuz didâridü şeyhümüz girçek er idi

Evvel dahı ol varıdı âhir dahı var olısar

Oldur âhir oldur ebed hem dillerde Küfven ahad

Evliyâ geçdi dünyâdan bir sâ'at kime kalısar (63/4-5)

Klasik Türk edebiyatı şairlerinin hayal dünyasında kâinat ibretle bakılması gereken bir açık hava müzesidir. Her oluşum kendi dengesinde ve zamanında insanı hayret ettiren güçte olmaktadır. Gecenin ardından gündüzün gelişi (Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190; Furkân, 25/62; Câsiye, 45/5; En'âm, 6/96; İsrâ, 17/12; Furkân, 25/62; Sâffât, 37/5; Zümer, 39/5; Rahmân, 55/17; Müzzemmil, 73/20); yeryüzüne inen yağmurdan (Bakara, 2/164) sonra mevsimlerin döngüsüne (En'âm, 6/96; Yunus, 10/5; Yâ-sîn, 36/39; Zümer, 39/5; Rahmân, 55/5) kadar tüm olanlar Allah'ın takdiri ve hikmetiyle olmaktadır. Yunus ayetler neticesinde Allah'ın emriyle gecenin gündüze dönüşünü, karanlıkların aydınlandığını anlatır, ayetlere tedâife bulunur:

Didü gider gündüz gelür gör niçesi uz gelür

Emr-i Hakk'un ser-be-ser cihâna düp-düz gelür

Karanuluk sürilür 'âlem münevver olur

Karanuluk yirine nûrıla gündüz gelür (23/1-2)

Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi İslâm filozofları varlıkları Vâcibu'l-vücûd varoluşsal hâlinin zorunluluğu ile mümkünü'l- vücûd; zatı, özü itibarıyla zorunlu olmayan, varlığı yok kabul edildiğinde herhangi bir mantiki imkânsızlık olmayan varlıklar olmak üzere iki bölümde ele alırlar (Taşkent, 2018, s. 67). Bu durumda insan mümkünü'l-vücûd bir varlıktır. Dolayısıyla insan algısı, bilgisi, görme, işitme, elde etme gibi yetileri sınırlı varlıktır. Ancak kendisine bahşedilen akıl ve yetilerle yaşamını idame ettirebilir. Çünkü insan aciz varlıktır. Nitekim *Kur'an*'da insanın yaşayacağı şerri/olumsuzluğu sadece Allah'ın gidereceği, hayrı da sadece Allah'ın nasip edeceği (En'âm, 6/17) beyan edilir. Bu ayet doğrultusunda inanan için yaşadığı/yaşayacağı her olay Cenab-ı Hakk'ın hikmeti ile gerçekleşir. Yunus da aşağıdaki beytinde hayır ve şerrin Allah'tan geldiğini bildirir, istifham sanatı ile insandan ne geldiğini sorar:

Yünus bu sözleri kogıl kendözünden elün yugıl

Senden ne gele bir digil çün Hak'dan ola hayr u şer (28/9)

Aşağıdaki beyitte Yunus sözün kara kalemden, ak sayfadan, yazıp okumaktan değil Allah'ın Yaratıcı/Hallâk isminden geldiğini anlatır. Böylece insanın acizliğinden dem vururken yine Yüce Allah'ın kudretini bildirir:

Söz karadan akdan degül yazup okumaktan degül

Bu yürüyen halkdan degül Hâlık âvâzından gelür (42/3)

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, zatını kullarına göklerin ve yerin tek sahibi, onlara düzen veren, tüm canlıları yaratan, yarattıkları arasında hikmetiyle hüküm veren, kimini zengin, kimini yoksul eden, dilediğini yücelten, dilediğini de zelil eden olarak bildirmektedir (Âl-i İmrân, 3/26, 47; Mâ'ide, 5/18; En'âm, 6/133; A'râf, 7/155; İbrâhîm, 14/27; Hac, 22/14, 18; Nûr, 24/38; Kasas, 28/68; Rûm, 30/54; Haşr, 59/23). Nitekim Allah'ın dışında yaratılan tüm varlıklar mümkünü'l-vücûd/var olması da olmaması da mümkün olan varlıklardır. Var olmalarında bile zatı ile kaim bir Yaratıcıya ihtiyacı olan insanın her an ve her işte Cenab-ı Hakk'ın ezelde kendisine takdir ettiklerine rıza göstermesi gerekir. Çünkü âlemde gerçekleşen tüm hâdiseler, evveliyetinin öncesi olmayan Yüce Allah'ın Âlim ism-i şerifi

doğrultusunda İllâhî bilginin gereği olarak gerçekleşmektedir. Böylece Cenab-ı Hak, Yaratan olarak kullarını en iyi bilen olmasının yanında kulları için tüm iyiliğin de gerçekleşmesini mümkün kılan tek İllâh'tır. *Kur'an* kendisine akıl, irade verilen, en güzel surette yaratılan, kâinatın en şerefli varlığı (İsrâ, 17/70) olan insanın (Tîn, 95/4) bu görüşü tüm benliğiyle benimsemesini ister. Bu inancıya sahip olmayan kişileri ise hayvana benzetir. Hatta onların hayvandan da daha fazla aşağılık olduğunu beyan eder (A'râf, 7/179; Furkân, 25/44). Yunus Emre, ayetlerden esinlenerek Allah'ın hikmetiyle kimine dert verip inletmediğini, kiminin dünyada derdinin bol, kiminin zengin, kiminin yoksul olduğunu, kimine giyilecek bir kalın kumaş vermeyip kiminin atına atlas lütfettiğini, kimini inanmadığı için dünyada hayvan yaratıp kimini itaatkâr, kimini arşa çıkartıp kimini de kara kül eylediğini tezat sanatıyla anlatır, ayetlere tedâide bulunur:

Kimine dert virür asla inletmez

Kiminün dünyâda derdin bol eyler

Kimi baydur kimi yoksul dime kim

Eger baydur eger yoksul ol eyler

Kimine bir 'abâ virmez kim giye

Kiminün atna atlas çül eyler

Kimini dünyâda hayvân yaratur

Kimini kendine muhlis kul eyler (95/8-11)

Kimin kâfir idüp kimin müselmân

Anı kimse itmez illâ ol eyler (95/7)

Kimin elin alur 'Arş'a çıkarur

Kimin yire çalar kara kül eyler (95/12)

Klasik Türk edebiyatında kâinat bir şehre, kâinatı yaratan Yüce Allah o şehrin sultanına benzetilir. Bu edebiyatta insanın amellerine göre değerlendirilmek üzere mutlak hükümler olan Allah'ın imtihan için (Mülk, 67/1-2) zatına kulluk etmek amacıyla (Zâriyât, 51/56) yaratıldığı sıklıkla hatırlatılır. Dolayısıyla yaratılış amacını, asıl varılacak güzel yerin ancak Allah katında olduğunu bilmeyen, ruhuna bu duyguları tam sindiremeyen insana dünya hayatının geçici metaları süslü gelir (Âl-i İmrân, 3/14). Böylece ruh yanılır, insan duysal dünyadaki güzelliklere yönelir. Bu dünyaya yönelen ruh kendisini tanımayacak denli özüne yabancılaşır. *Kur'an* bu noktada insanı dünyalık nimetlere fazla önem vermemesi için uyarır. Ebedî ahiret yurdunun güzelliklerini beyan eder (Bakara, 2/25; 266; Âl-i İmrân, 3/15, 136, 195, 198; Nisâ, 4/13, 57, 122; Mâ'ide, 5/12, 85, 119; Tevbe, 9/72, 89, 100; Ra'd, 13/35; İbrâhîm, 14/23; Nahl, 16/31; Tâ-hâ, 20/75, 76; Hac, 22/14, 23; Furkân, 25/10; Ankebût, 29/58; Zümer, 39/20; Muhammed, 47/12; Fetih, 48/5, 17; Hadîd, 57/12; Mücadele, 58/22; Saff, 61/12; Tegâbün, 64/9; Talâk, 65/11; Tahrim, 66/8; Burûc, 85/11; Beyyine, 98/8). Ahiret hayatının bâkî olduğunu bilen insan ise sadece Allah'ın rızasına talip olur. Hakk'ın rızasına talip olanların ebedî hayatta mutlu olacaklarını bilir. Yunus Emre bu şehri önce şeker tadında şirine sonra yılan zehri gibi acıya benzetir. Bu şehirden üç yol çıkacağını birinin cennet birinin ateş, cehennem olduğunu söyler. Birisinin arzusunu Allah'ın rızasına, cemâline benzetir. Bu şehrin sultanının herkese güzellikler bahşettiğini, Yüce Sultan ile âşına olanların yokken var olacaklarını, ahiret yurdunda ebedî kalacaklarını teşbih ve tezat sanatlarının tenâsübüyle anlatır:

Bu şârun evvel dadı şehd ü şekerden şîrîn

Âhir acısını gör şu zehr-i mâra benzer

Bu şârdan üç yol çıkar biri cennet biri nâr

Birisinin arzusu maksûd dîdâra benzer

Bu şârun sultânı var cümleye ihsânı var

Sultânula bilişen yog iken vara benzer (69/3, 7-8)

Kur'an-ı Kerim öncelikle insanları Allah'a imana davet eder. İnsanların rûz-ı mahşerde mazeret üretmemeleri için henüz kâinat yaratılmadan tüm insanların ruhlarının toplandığını, onlara Allah'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorduğunu bildirir. Bazı

kişilerin bu İlahî nidâya *belâ/evet* diye olumlu cevap verdiği beyan edilir (A`râf, 7/172). Klasik Türk edebiyatında *kâlu belâ/evet demişlerdi* ibaresi bu ayetten alınıp kısmî iktibas yapılan terkiplerdir. Yunus da ayetten esinlenerek inkâr eden ve itaatkârın bilindiğini ayette geçen *kâlu belî* ibarelerine iktibasla anlatır:

Kâlu belî dinildi münkir-muhib bilindi

O demden duta geldi câhiller inkârını (397/8)

Ayrıca *Kur'an* göklerin, yerin ve denizlerin yaratılışında düşünen topluluk için Allah'ın kudretine ait deliller olduğunu bildirir, akıl sahiplerinin dikkatlerini bu noktaya çeker (İbrâhîm, 14/32). Yunus Emre yukarıdaki ayetlere öykünerek yer ve göğün sakin, denizlerde dalgaların olması Allah'ın varlığına delil olarak gösterir. Cennet ve cennette güzel kızların olduğu gerçeğinin de Allah'ın rızasına ulaşmada vesile olduğunu dile getirir. Diğer beyitte ise daha yer, gök yaratılmadan söz hükümsüzken dahi âşıkların Sübhân'a taptıklarını yer, gök kelimelerinin tezatiyle anlatır:

Yir gök kâym turduğı denizler mevc urduğı

Cennet ü Hür olduğı cümle sensin bahâne

Dahi yir-gök yogıdı cümle söz mensûhıdı

'Âşıklar taparlardı ol bî-nişân Sübhân'a (320/7-8)

AŞK

Yaratılma süreci insanların her zaman merak ettiği konuların başında gelmektedir. İnsanın yaratılışını anlatan antropogonik mitlerin hemen hepsi topraktan yaratılma hususunu zikrederler. Varlık âleminin oluşumu antropogonik mitler ile *Kitab-ı Mukaddes'te* anlatılanlar arasında bazı yönden paralellik gösterirken bazı yönden ayrılır. Mitlerle dinler arasında temel benzerlik balçığa üflenerek ruh verilmesidir. Ancak özellikle Türk ve Altay yaratılış mitolojisinde anlatılanlar semâvî din kitaplarında bildirilenlerle uyum göstermez. Nitekim Türk mitinde yaratılma hâdisesinin Ülgen'in denizde bir buz parçası gibi insan iskeletine benzeyen balçığa bakıp bunun insan olmasını istemesi ile başladığı şeklinde anlatılır (Erdal, 2018, s. 10, 13).

Antik çağda Aristoteles felsefesine göre kâinat ezeli ve tüm güzellikleri barındıran bir varlık tarafından yaratılmıştır. Yaratılanlar bire ait olmaları sebebiyle güzeldir. Bu görüş İslâm filozoflarına da

ilham vermiş, onlar bu hususu *Kur'ân-ı Kerim*'le bütünleştirilerek zenginleştirmişlerdir. Nitekim tasavvufî görüşle beslenen klasik Türk edebiyatında tüm varlık âlemi aşk neticesinde yaratılmıştır. *Kur'ân-ı Kerim*'de yeryüzünün altı evrede yaratıldığı (Hüd, 11/7) bilgilerinin yanında niçin yaratıldığına dair kutsî hadiste “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim ve halkı (varlık âlemlerini ve insanı) yarattım.” buyrulmaktadır (Aclûnî, s. 2/132). Yunus Emre, yerin ve göğün aşkla yapıldığını tezatla bildirir. Türk mitinden de esinlenerek toprağa nazar kılınması olayını anlatır:

Yir ü gök yaradıldı 'ışkıla bünyâd oldı

Topraga nazar kıldı aksurdı durup geldüm (191/4)

Cenab-ı Hakk'ın bilinmek için insanları yaratma sebebinin asıl nedeni bir diğer kutsî hadis çerçevesinde “Sen olmasan, sen olmasan; felekleri yaratmazdım.” (Aclûnî, s. 2/191) mealindeki Hz. Peygamber'e tanzim ifadesinin gerçekleştiği hadistir. Bu hadisle yaratılan her varlığın Hz. Peygamber'e duyulan aşk duygusundan dolayı yaratıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Cenab-ı Hak gizli bir hazine iken güzelliğini bildirmek amacıyla ilk nur, ruh olarak kutlu Nebî'nin ruhunu yaratmıştır. Onun ruhundan diğer insanları yaratmıştır (Yeniterzi, 1993, s. 151). Daha sonra yaratılan ruhlar elest bezminde toplanmış, Yüce Allah tarafından İslâm'a davet edilen ruhlardan İlahî çağrıyla olumlu cevap verenler ahitlerini bildirmişlerdir (A'raf, 7/172).

Emre yukarıda açıklanan hadisler ve ayetten ilhamla yerin göğün saflığının ve tüm ahitlerin vefasının Hz. Peygamber olduğunu dile getirir, tıbâk-ı icâbı gerçekleştirir:

Yirün göğün safâsı Mustafâ'dur

Kamu 'ahdün vefâsı Mustafâ'dur (100/1)

Kur'an mahşerde insanların hesaba çekileceklerini bildirmek için kıyamet gününü çok ilginç benzetmelerle tasvir eder. O gün Cenab-ı Hakk'ın azabının şiddetli olacağını, izni olmadan kimsenin kimseye yardım edemeyeceğini, şefaathçi olamayacağını, Hz. Peygamber'e inananlara azabın şiddetli olacağını beyan eder (Bakara, 2/123; 255; En'am, 6/70). Bu ayetlerden sonra mahşer günü Allah'ın izniyle Hz. Peygamber üzerine yemin edilerek kutlu Nebî'ye inananlara sadece Yüce Peygamber'in şefaathçi olacağını bildirir (İsrâ, 17/9; Enbiyâ, 21/107; Kevser, 108/1). Yunus Emre tıbâk-ı icâbı gerçekleştirerek ayetler ışığında rûz-ı mahşerde suçlu, suçsuz, günahkâr tüm insanların Hz. Peygamber'den yardım umduklarını, cehennemde inkârcı kişilerin inkâr ettikleri için yanacaklarını anlatır:

Suçlu suçsuz günahkâr şefâ'at andan umar

Ol Cehennem'de yananlar münkirün inkârıdır (81/6)

İslâm felsefesinde varlık âleminde ilk yaratılan ruh Nûr-ı Muhammediye'dir. Hz. Peygamber tazîm ifadesi ile Habîbullâh/Allah'ın sevgilisi sıfatının mazharıdır (Bolay, 1988, s. 358). Dolayısıyla beşeriyetin birbirini aşkla sevmesi; Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın eserine, yarattığına saygı duymasının yanında Yaratıcıdan genlerine işleyen tabî bir duygudur (Rûm, 30/21). Böylece iki nevi aşk vardır. Biri mutlak güzelliğe talip olanların ulaşmak istediği İllâhî aşk. Diğeri ise beşerî aşk. Elbette ulaşılmak istenen aşkın yüceliği derecesinde İllâhî aşka talip olan insan sıkıntıya düşer, kimi zaman ağlar. Aşka ulaştığını düşündüğü zaman ise güler. Aşk ve mutlak güzelliğe ulaşmak Aristoteles tarafından da incelenmiş ve bu nevi aşka Platonik aşk denilmiştir (Taşkent, 2018, s. 26). Yunus Emre de aşkın türlü rengini haber verir. Kiminin ağlayan, kiminin gülen aşk olduğunu anlatır:

Bu 'ışkun dürlü dürlü rengi çokdur

Kimi giryân kimi handân-ı 'ışkdur (90/9)

İslâm inancında Allah inanan kulunun en güzel dostudur (Bakara, 2/107; Nisâ, 4/123; Tevbe, 9/74, 116; Fetih, 48/22). *Kur'an* bu ilişkiye yaratıcısına samimiyetle bağlanan, âşık olanların Cenab-ı Hak'ın onlardan canlarını, mallarını vaat ettiği cennet karşılığında satın aldığı, müminlerden bu alışverişi başarıyla tamamlayacak olanların sevineceklerini beyan eder (Tevbe, 9/111). Yunus da ayetlerden ilhamla aşka örnek verilemeyeceğini, aşkın hesap işi olmadığını, yürekte gelen samimi iş olduğunu anlatır. Dostluk ticaretinde fayda ve zararın söz konusu olmayacağını anlatır:

'İşka mesel bağlanmaz 'ışk işi hisâb olmaz

Dostluk ticâretinde anılmaz assı-ziyân (264/6)

Yüce Allah mutlak güç sahibidir. Allah'ın kudretinin sonsuzluğu evrenin her zerresini kuşatmıştır. Nitekim karada, denizde ve yerin karanlıklarında hatta dalından düşen yaprağı dahi bilen (En'âm, 6/59) Allah her işte mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibidir (Bakara, 2/32, 209; Âl-i İmrân, 3/6, 18; Nisâ, 4/24; En'âm, 6/73; Tevbe, 9/40; Yûsuf, 12/6, 83, 100; Fâtır, 35/2; Haşr, 59/24; İnsân, 76/30). Bu bilgiler ışığında Yüce Allah'ın gücünü tüm evrende müşahede eden insan, her güzelliğin aşk ile başlayan yaratılma serüveninde aşktan kaynaklandığını ve her işte Yaratanın kudret eli olduğunu bilir. Yunus

Emre aşağıdaki beyitte temeli aşk üzerine kurulan yer ve göğün aşk tadıyla canlı olduğunu âşığa her yerde bu izlerin görüldüğünü anlatır:

Bu yir ü gök ü 'Arş u Ferş 'ışk dadıyla kâyımdur

Bünyâdı 'ışkdur 'âşıka her bir arada eli var (32/3)

Kâinattaki çeşitlilik ve uyum insanda estetik duyarlılık oluşturur. Estetik duyarlılık ise insanı mutlak varlığa götürür. Yaratılanları birin yaratıldığını bilen insan onların yaratıcısına âşık olur. Aşk sevene teslimiyet, güven ve huzur verir, dünyevî sıkıntılara derman olur. Bu düşünceye sahip insan aşkı hayatının merkezine almıştır. Onun sözleri, istekleri her zaman aşk üzerinedir. Yunus Emre aşağıdaki beytinde âşıklara derman olanın aşk olduğunu bildirir. Muratları aşk üzerine kurulan insanların sohbetlerinin aşka ulaşamayan kişilere sıkıntı verdiğini anlatır:

'İşkdur 'âşıklar dermânı 'ışkdan hâsıldur murâdı

'Âşık kişünin sohbeti 'ışksuz kişiye belâdur (59/2)

Tasavvufî manada bahr; sonsuzluğu ifade etmesi sebebiyle varlığın tekliği, yaratılanların mutlak vücut sahibi Allah'tan nişan olduğunu anlatan ibaredir. Tasavvuf görüşünde kendini Yaratıcıya adayan âşık âlemde var olan her varlığın Allah'ın eseri olduğu bilinciyle heyecana kapılır. Gerek varlıkların birbirinden farklı yaratılışı gerek onların Allah'ı tanzim ettiklerinin (Nahl, 16/49; Hac, 22/18) bilgisi âşığı kendinden geçirir. Manevî yükselmeye erişen âşık bu noktada Allah ile hemhal olur. Dervişin geçirdiği bu aşamalar tasavvuf görüşünde deniz teşbihiyle ilişkilendirilir. Denizi görme; âşığın heyecana kapılması, gemiye binme; varlıkların temaşası, denizde açılma ise Cenab-ı Hak ile hemhal olma hadiseleriyle anlatılır (Uludağ, 2005, s. 64). Yer ve göğün aşkla dolu olduğunu aşksız hiçbir nesnenin olmadığını tıbâk-ı selb ile ifade eden Yunus Emre aşk denizi olduğundan beri denizlere daldığını anlatır:

Yir gök tolu bu 'ışk durur 'ışksuz hiç nesne yok durur

'İşk bahrisi olubanı denizlere talan benem (177/2)

Yirde vü gökde 'ışkıla 'ışkdan gelür her söz dile

Bî-çâre Yûnus ne bile ne kara okıdı ne ak (130/9)

Yunus bu beytinde baştanbaşa Allah'ın kudreti ile dolu olan yer ve göğün üzerinde hoş memleketlerin olduğunu anlatır:

Ser-â-ser toptolu yir ü gök üzre

Yürür bu kudretün hoş milketün var (48/10)

ÂŞIK

Var oluş amacı üzerine Aristoteles ve Platon'dan sonra kavramsal tartışmaları ele alan Ploutinus sisteminde varlık hiyerarşisinin en üstünde her şeyin en mükemmeli, en güzeli Bir varken en aşağı derecesinde ise madde bulunmaktadır. Kâinata gördüğü güzellikler insana acizliğini bildirir. Evrendeki güzelliklere hayran olan insan mutlak güzele ulaşmak ister. Bu istek neticesinde insan aşk yolculuğuna başlar. Dünyevî varoluşun sınırlarının ötesine geçen insan kendini aydınlatan Bir'e kadar yükselir. Antik dönemde yaratılış amacı üzerine oluşturulan bu düşünce İslâm düşünce sistemine de etki etmiştir. Âlemde gördüğü güzelliklere hayran kalan insan, ruhun maddî dünya ile ilişkisi aracılığıyla duyu, hafıza ve akıl yürütme melekeleri kazanır. Bu kazanımlar neticesinde ruh bedenden kurtulur, nefis heves ve isteklerini dizginleyebilir. Böylece insan dillerin ifade edemeyeceği güzelliğe, nûra ulaşır (Taşkent, 2018, s. 40-41). Göklerin ve yerin nûruna, yaratıcısına (Nûr, 24/35) ulaşmayı arzu eden insan özüne dönmüş Allah'a âşık olmuştur. Bu durumda insan sürekli aşk derdiyle yanar, O'na kavuşmak ister. Yunus Emre de dertli olacak kişinin derman isteyeceğini, kendi derdinin dermanını sormayanın âşık olamayacağını istifhamla ifadelendirir:

Kişi dertlü olcak dermân istegen olur

Kendü derdi dermânın sormayan 'âşık midur (36/6)

Yukarıda açıklanan Bir'e ulaşma felsefesi tasavvufî görüşte seyr ü sülûk ismi verilen ruhî yolculuğun oluşmasını sağlamıştır. Tasavvufta arş; Allah'ın tecelli mahalli, zatın hususiyeti anlamlarına gelmektedir (Uludağ, 2005, s. 44). Yunus Emre aşağıdaki beyitte bu yeryüzünü görüp aldandığını, henüz Cenab-ı Hakk'ın tecelli makamına erişemediğini bildirir. Ulu kimselere seslenerek en mükemmel Bir'e ve yeryüzüne hizmet edenin kim olduğunu sorar:

Bu Ferş'i gördük aldanduk henüz 'Arş'a iremedük

Bu 'Arş'a Ferş'e iy hâce gör e ferrâş olan kimdür (30/4)

İslâmî düşüncede insanlar Allah'a muhtaçtırlar (Fâtır, 35/15). Bu sebeple Farsça yoksul anlamına gelen derviş kelimesi de tasavvuf yoluna giren süfi kelimesinin yerine kullanılmıştır. Kendini Allah'ın rızasına, Hakk'a yakın olmaya adayan derviş belli bir takım eğitimden

geçer. Bu eğitimlerin başında yeme, içme, uyuma ve konuşma gibi eylemler en aza indirilir. Yapılan bu eğitimle dervîşin nefis terbiyesi yaparak kâmil insan olması murad edilir. Böylece dervîşin sıkıntılara katlanarak amacına ulaşması için sabırlı olması gerekir (Yazıcı, 1994, s. 188). Yunus da dervîşlerin aza indirdiği yeme, içme, uyuma ve konuşma eylemlerini onların dört yanında olması gereken dört ulu kapıya benzeter. Dervîşin o kapılardan hangisinden bakarsa gecesinin gündüz olacağını söyler:

Dervîşün dört yanında dört ulu kapu gerek

Kancaru bakarısa gündüz ola gicesi (351/8)

Dervîşlik nefis terbiyesi olmasının yanında toplumda ideal kişilik örnekleridir. Özellikle Anadolu'nun İslâm yurdu olmasında bu kişilerin emekleri çoktur (Yazıcı, 1994, s. 189). Yunus Emre aşağıdaki şiirlerinde dervîşleri bir tükenmez öz şeklinde betimler. Halk ve ileri gelenler, kul ve sultanların bu özden alıp gelmesini ister. Dervîşliğin yer ve gökten ulu bir lokma olduğunu bu heybetli lokmayı sindiren kişilerin dervîş olmasını öğütler:

Dervîşler didükleri bir dükenmez kân olur

Hâs u 'âm kul u sultân bu kândan alan gelsün

Dervîşlik bir lokmadur yirile gökden ulu

Bu 'azâmet lokmayı yudup sinüren gelsün (239/2, 4)

Süfî hayat yaşayan Yunus Emre dervîş olmak isteyen kişilere aşağıdaki beyitte nidâ sanatını uygulayarak ne yapmaları gerektiğini söyler. Tezâtla şerbetleri bırakıp zehir içilmesi gerektiğini bildirir:

Gel iy dervîşlik isteyen eydem sana n'itmek gerek

Şerbetleri elden koyup aguyı nûş itmek gerek (140/1)

Dervîş olmanın reçetesini yazdığı gerek redifli diğer gazelinin beyitlerinde Yunus, Cenab-ı Hakk'ın rızasına erişmek için dünya ve ahiretten, türlü nimetlerden, kadın ve oğuldan ayrıca benlikten geçilmesi gerektiğini söyler, tekrar sanatını da uygular:

Dünyâ vü âhiretten niçe dürlü ni'metden

Dost yüzünü görmege kamudan geçer gerek

Dünyâ âhret ahvâli zen ü ferzend vebâli

Dilersen dost visâli varlıktan hazer gerek (135/16-17)

Tasavvufî görüşte iki nevi seyahat söz konusudur. Bunlardan biri nefsi temizlemek amacıyla İllâhî kudretin tezahürlerinden ibret almak için yeryüzünde yapılan seyahattir. Diğeri kalben melekût âleminde yapılan seyahattir. Bu seyahatte üzerine feyz gelen derviş gaybi müşahede eder (Uludağ, 2005, s. 316). Yunus Emre gafletle ömrünü geçiren kimselerin son can suyunu içtiğini oysa derviş sırrının arştan uçup geçeceğinin yeryüzünde olduğunu bildirir. Tasavvufî manada dervişlerin yaptığı yolculuğu anlatır:

Her kim gaflet içre geçer cânı zevâl suyn içer

Derviş sırrı 'Arş'dan uçar gerçegi yir yüzindedür (54/8)

Tasavvuf insanın kalben dünya metalarından arınarak kâmil insan olmasını sağlayan bir eğitim işidir. Bu eğitimle insan Allah'a yakınlaşmak, Vahdet makâmına erişmek ister. Çünkü dervişin vekili (Nisâ, 4/171; En'âm, 6/102) de en güzel dostu (Bakara, 2/107; Nisâ, 4/123; Tevbe, 9/74, 116; Fetih, 48/22) da Allah'tır. Bu sebeple derviş dostundan ayrı kalmaya dayanamaz. Yunus, eğer vuslata eriştinse bu dertle ayrılık nedir? Dostu yakın gördünse bu baktığın uzaklık nedir? sorularını tezatla sunar, istifham sanatını gerçekleştirir:

Ger vuslata irdünise bu derdile firâk nedür

Dostu yakın gördünise bu bakduğun irak nedür (37/1)

Aşağıdaki beyitte Yunus, her kişinin Dosta erişmek için bir iş tuttuğunu, âşığın gece gündüz her zaman, her soluk nefsiyle savaştığını dem kelimesine ihâm-ı tenâsüble anlatır:

Her bir kişi bir iş dutar ol dosta yakın olmağa

Gice gündüz nefsiyile her dem savaşdur 'âşıkun (146/6)

Allah'ın kendisinin vekili, en güzel dostu olduğu bilinci; insanı dünya hırs ve isteklerinden uzaklaştırır. Bu ruh halinde kişi bekâ âlemini bulmuş, geçici işlere yüz çevirmiş, güzel ahlâk sahibi olmuş demektir. Yunus Emre böyle düşünen insanları yiğit kişilere benzetir. Onların bu dünyada istenilenlere kalmadıklarını, kötü huy ve davranışlardan arındıklarını söyler:

Merdân-ı Hak bu dünyâda maksûdlara kalmadılar

Mülk-i bekâ bulmuş iken meyl-i fenâ kilmadılar (40/1)

Tasavvufî manada iki çeşit ölüm söz konusudur. Biri nefsin ölümü buna mevt-i iradî denilir. Nefsin maddî hazlara ve bedensel zevklere yönelen isteklerinin yok edilmesidir. Diğeri ruhun dostu Allah'a kavuşmasıdır (Uludağ, 2005, s. 247). Ruhun bedeninden ayrılması ile gerçekleşen hakikî manada ölüm bir nevi ebedî doğuştur. Çünkü dünya hayatında Yüce Allah'a aşkla bağlanan âşık için ölüm; İlahî âlemde olmak, yaratıcısına kavuşmak, Allah'ın kendisine bahşettiği ruhun tekrar Allah'a dönmesidir. Yunus Emre ölmek endişesinin bırakılmasını öğütler. Âşığın ölmediğini, bâkî olduğunu, canın İlahîliğine vurgu yaparak anlatır. Ölümünden korkmanın yanlış olduğunu, âşığın ebedî yaşadığından dem vurarak anlatır:

Ko ölmek endişesin 'âşık ölmez bâkîdür

Ölmek senün nen ola çün cânun İlahîdür

Ölümden ne korkarsın korkma ebedî varsın

Çün kim işe yararsın bu söz fâsid da'vidür (33/1-2)

Aşağıdaki beyitte maşuka erişinceye kadar bu aşk cefasını çektiğini söyleyen Yunus Emre dostunun derdinin devası olduğunu söyler, okuyucusuna ruh halinden bilgi verir:

Tartduk bu 'ışk cefâsın tâ irince ma'sûka

Zirâ ki ol dost benüm derdümün devâsıdır (64/2)

DÜNYANIN GEÇİCİLİĞİ

İslâm dini cansız iken dünyaya gelen insanın ölümlü (Bakara, 2/28) olduğunu, yeryüzünde her canlının fâniliğini (Rahmân, 55/26) bildirerek kişilerin yaşamlarında oto-kontrol yapmalarını ister. Bu ayetlerin yanında her canlının ölümü tadacağı, dünya hayatının geçiciliği beyan edilir (Âl-i İmrân, 3/185). Yunus Emre de ayetler doğrultusunda insanın ezeli varlık olmadığı gibi edebî de olmayacağını, günahkâr olup dünyada kimsenin bâkî kalmayacağını ifade eder, toplumu uyarır:

'İşkıla biliş cânlara ezel, ebed olmayısar

Güm-râh olup bu cihânda kimse bâkî kalmayısar (24/1)

Kur'ân-ı Kerîm'de nefis terbiyesi ve kişinin kendisini kontrol etmesi için her nefsin ölümü tadacağı, dünya hayatının geçiciliği, aldattıcılığı (Âl-i İmrân, 3/185) bildirilirken Allah'tan başkasına ibadet edilmemesi, yaratılanların Allah'a döndürüleceği de (Kasas, 28/70,

88) beyan edilir. İslâm'ın tevhit ilkesine uyup ibadetleri, yapılan tüm işleri Cenab-ı Hakk'ın rızasına erişmek amacıyla yapanlara da cennet nimetleri vaat edilir (Bakara, 2/25; Âl-i İmrân, 3/195; Tevbe, 9/21; Kehf, 18/31, 107; Hac, 22/56; Secde, 32/19; Sâd, 38/50; Burûc, 85/11). Yunus Emre, kapalı istiare yaparak dünya hayatını saraya teşbih eder. Onun bâki olmadığını öncesi ve sonunun Allah'a varacağını, dünyada ibadet etmeyenlerin ahiret evlerini unutmaları gerektiğini bildirir, insanları dünyanın geçiciliği hususunda uyarır:

Bâki degüldür bu sarây evvel-âhir anda varur

Bunda yarak itmeyenler ol evi unutsun dimiş (122/4)

Kur'an'da yukarıdaki ayetlerin yanında insanın ancak Allah'a ibadet etmesi (Zâriyât, 51/56) ve amelinin güzelliğini değerlendirmek üzere imtihan edilmek amacıyla yaratıldığı (Hûd, 11/7) bildirilir. Bunların yanında dünya hayatının geçici, aldatıcı olduğu altı ayette beyan edilir (Âl-i İmrân, 3/185; En'âm, 6/32; Yûuus, 10/24; Kehf, 18/45; Muhammed, 47/36; Hadîd, 57/20). Ayrıca dünya hayatının yararının ahirete göre az oluşuna dikkat çekilerek insan uyarılır (Tevbe, 9/38). Aşağıdaki beyitte Yunus bu kez dünya hayatını sıkıntı evine benzetmiştir. Hem onun bâki olmayıp fâniliğini söyler. Dünyalık nimetlere aldanmadan tez tövbe edilmesi gerektiğini anlatır:

Bu dünye kahır evidür hem bâki degül fânîdür

Aldanuban kalma buna tîz tevbeye gelmek gerek (137/2)

Kur'an'da dünya hayatının geçiciliğinin beyan edilmesinin yanında ebedî ahiret hayatı için azık toplanması ve azıkların en hayırlısının takva; Allah'ın emir ve yasaklarına uygun yaşamak olduğu bildirilir (Bakara, 2/197). Yunus, insanın fânî dünyadan geçip bâki mülke gideceğini söyler. Kulun dostu Allah'a armağan yükü ile gitmesinin emredildiğini bildirerek mezkûr ayeti anımsatır:

Fânî dünyeden geçerüz bâki mülkine göçerüz

Armağan gerekdür dosta yüklü yükin dutsun dimiş (122/3)

Kur'an dünya hayatında Allah'ın emir ve yasaklarına uyulmadığı takdirde insanların kıyamet gününde çekeceği sıkıntıları ayrıntılı bir şekilde beyan eder, bu hususta insanları uyarır. Beyan edilen ayetler neticesinde günahkârların yüzlerinin kararacağı yedi ayette zikredilerek konunun önemine dikkat çekilir (Âl-i İmrân, 3/106; Yunus, 10/26, 27; İnsân, 76/11; Abese, 80/40, 41; Gâşiye, 88/2). Yunus Emre bigi/gibi redifli gazelinde yukarıdaki ayetlere tedâî ile günahattan kara yüzünü hiç ağartmayacak insanın gözünü açıp fani

dünya hayatına göz kapamasını ister. Diğer beyitte de lokma yutmayacak gibi kısa sürede ecelin geleceğini, dünyanın baki sanılmaması gerektiğini onun fâniliğine dikkat çekerek dile getirir:

Behey miskîn aç gözünü bu fâniden yum gözünü

Günâhdan kara yüzünü hiç agartmayasın bigi

Behey miskîn gâfil olma dünyâ fânî bâkî sanma

Ecel yiticek agzundan lokman yutmayasın bigi (414/3-4)

Kur'ân-ı Kerîm insanları uyarmak adına kıyamet gününü dehşetli bir şekilde betimler. Sûra üflendikten (Kehf, 18/99) sonra ikinci kez tekrar sûra üfleneceği bununla tüm insanların yeniden dirilerek kalkacağı, ardından mahşerde herkesin toplanacağı (Tâ-hâ, 20/108) beyan edilir. O gün göğün erimiş maden, dağların renkli yün parçaları gibi parça parça olacağı bildirilir (Me'âric, 70/7-8). Yunus Emre dağ ve taşın düpdüz olacağı, gök ve yerin dürüleceği kıyamet gününde ecelin gelip başın kuruyacağı uzun yaşın tükeneceğini bildirerek ölüm gerçeğini ve kıyameti tekrar bizlere hatırlatır:

Ecel irer kurur baş tız dükenür uzun yaş

Düp düz olur tag utaş gök dürülür yir gider (35/5)

Aşağıdaki beyitte de Yunus yine dünya hayatının faniliğine dikkatleri çeker. Beytin ikinci mısraında bu kez ahiret hayatını varlık sarayına benzetir. Ebedî hayatı, âhietini bilmek gerektiğinden dem vurur:

Ne durur dünya çoklığı eşkere durur yokluğu

Varlık sarâyın hakikat âhietini bilmek gerek (137/3)

Kur'an hayatın çeşitli olumsuzluklarına karşı inananları rahatlatmak adına Allah'ın rızasını kazanıp cennete girmeyi hak eden kimselere ahiret hayatının ebedî oluşunu da bildirir (Bakara, 2/25). Yunus ahiretin bakî nimetlerinden mahrum kalmamak için şimdi fani hayattan geçilmesini, dinî emirlere itaat edilip ahiret nasibini almak gerektiğini dile getirir:

Gel imdi tur bu fâniden mahrûm kalmadın bâkiden

Tâ'at kılup bu dünyeden kullar nasîb almak gerek (137/4)

GÜZEL KONUŞMA

Kur'an insanlara hayatın her alanında olduğu gibi nasıl iletişimde bulunacağını da bildiren rehberdir. Nitekim kötülükle iyiliğin bir olmadığı, kötülüğe iyilikle karşı konulması gerektiği (Fussilet, 41/34) bildirilirken insanlar arasında güzel iletişimde bulunulması emredilir. Firavun'u doğru yola davet etmesi için görevlendirilen Hz. Musa ve Hz. Harun'a yumuşak sözle konuşmalarının emredilmesi de (Tâ-hâ, 20/44) bunun en güzel kanıtıdır. İslâm ışığında ideal insan modeli olan Yunus Emre de sözün gönüllü mutlu ettiğini söyleyerek güzel sözün önemine dikkatleri çeker. Kişiyi küçük düşürenin de yüceltenin de söz olduğunu bildirir:

Söz var kılır gönüli şâd söz var kılır biliş yad

Eger horluk eger 'izzet her kişiye sözden gelür (42/2)

Kur'an'ı hayatının her alanında uygulayan adeta yaşayan *Kur'an* olan Hz. Peygamber de güzel, kalp kırmadan konuşmanın önemine dikkatleri çekerek "Ya hayır söyle ya sus." buyurmaktadır (Aclûnî, s. 1/581). *Yunus Divanı*'ndaki aşağıdaki beyit Hz. Peygamber'in bu hadisine çağrışında bulunur. Söylememenin / konuşmamanın uygunluğunun söylemenin hası olduğunu, konuşmanın uygunluğunun ise gönüllerin pası olduğunu tıbâk-ı selb sanatıyla ifade eder:

Söylememek harcı söylemegün hâsıdır

Söylemeklik harcı gönüllerün pâsıdır (29/1)

HAVF-RECÂ

Havf ve recâ; tasavvuf görüşünde kendisini Allah'a adamak isteyen dervişin ruh halini anlatan makamdır. Havf ile müminin elest bezminde Allah'a verdiği sözü dünya hayatında tam manasıyla yerine getirememekten, ahirette de Cenab-ı Hakk'ın cemaline vasil olamamaktan kaynaklanan Haşyetullâh; Allah korkusu kastedilmektedir. Bu ruh haline bürünen insan nefsânî duygularından arınır. Recâ ise kalpte Haşyetullâh ile beraber bulunması istenen duygudur. Allah'ın rahmetinden ümidin kesilmemesini emreden ayet (Zümer, 39/53) doğrultusunda müminin Cenab-ı Hakk'ın keremini, fazlını ummasıdır. Kalben havf duygularıyla temizlenen derviş *Kur'an*'da Allah'ın cemalini isteyen kullarına vaat edilen vaktin geleceğini bildiren ayet (Ankebût, 29/5) doğrultusunda ümit içinde yaşar (Kuşeyrî, 2019, s. 222).

Allah'ın rızasına talip örnek şahsiyet Yunus Emre aşağıdaki şirinde havf/korku ve recâ/ümit kelimelerini kullanarak tıbâk-ı icâbı

gerçekleştirir. Varlık yokluğa erene *havf* ve *recânın* ne olduğunu sorar, ruh halini anlatır:

Havf ü recâ nice gelür varlık yokluk bıragana

İlm ü 'amel sığmaz anda ne terâzû ne hod sırat (17/7)

Aşağıdaki beyitte ise aşkın benliğini terk ettirdiğini, varlık defterini yıkayıp temizlediğini anlatan Yunus hayır ve şerri bırakanın *havf* ve *recâ* göstermeyeceğini ifade eder:

Beni benlikden kodı varlık defterin yudı

Havf u recâ göstermez hayr u şer elden koyan (264/7)

İNSANIN ACİZLİĞİ

İnsan, varlığı Yüce Allah'tan olması sebebiyle aciz varlıktır. Ancak Cenab-ı Hakk'ın kendisine verdiği akıl nimeti sayesinde sınırlı bilgiye ulaşabilir. Yunus Emre olur redifli gazelinde tezat sanatı ile acizliğini anlatırken inişli çıkışlı ruh halini de yansıtır. Bu husus modern zamanların roman tekniğinde kullanılan bilinç akımına da benzemektedir. Nitekim bilinç akımı; *bireyin duygu ve düşüncelerinin seri fakat düzensiz olarak şekillenen iç konuşma halinde verilmesidir*. (Tekin, 2002, s. 269).

Klasik Türk şiirinde özellikle mutasavvıf şairler varlığı ilk olması sebebiyle Cenab-ı Hakk'ı güzelliğin kaynağı olarak görürler. Âlemdaki mükemmellik ise Yüce Allah'ın güzelliğinden bir parça yansıtır. Dolayısıyla mutasavvıf şairler âlemden var olan her varlık ve nesnede Allah'ın izini bulurlar. Yunus gazelin ilk beytinde Allah'ın kendisine daha ha demeye fırsat kalmadan hayran kaldığı bir gönül verdiğini söyler. Beytin birinci mısraında Yüce Allah'ın varlığının gerçek olduğu manasında *Hak* ismi ile *ha* seslerinin aliterasyonu da ayrı bir incelik barındırmaktadır. Bu psikoloji ile bir zaman mutlu bir zaman ağlayan olduğunu anlatır. Ayrıca gazelin tamamında geçen *dem* ibaresini zaman anlamının dışında soluk, nefes anlamında da düşünmek mümkündür. Böylece Yunus Emre gazeldeki *dem* kelimesi ile ihâm-ı tenâsüb sanatını gerçekleştirir:

Hak bir gönül virdi bana hâ dîmedin hayrân olur

Bir dem gelür şâdî olur bir dem gelür giryân olur (49/1)

Yunus Emre bu beyitte de ruh halini yansıtır. Bir zaman kış gibi zemheri ayında hisseder. Bir zaman bağların yeşillik olduğu gibi içine müjde doğduğunu anlatır. Böylece Yunus yukarıda açıklanan *havf* ve *recâ* makamlarına ulaştığını da ifade etmektedir:

Bir dem sanasın kış gibi şol zemheri olmuş gibi

Bir dem beşâretten togar hoş bâgıla bostân olur (49/2)

Bir zaman bir sözü açıklayacak kadar konuşmadığını anlatan Yunus bir zaman dilinden inci döküp dertlilere derman olduğunu anlatır:

Bir dem gelür söyleyemez bir sözi şerh eyleyemez

Bir dem dilinden dür döker dertlilere dermân olur (49/3)

Beyitte geçen 'Arş; en büyük felek, yükseklik, üstünlük, bir yapının veya yerin yüksek kuşatıcısı, mülk ve hâkimiyet anlamlarına gelmektedir (Yazır, 2008, s. 204-210). Tasavvufî görüşte ise temel anlamına kinâye tecelli mahalli olup Allah'ın arşı demektir. Tasavvuf yoluna giren derviş bir çeşit iradeyle manevî heyecanı davet eder. O anda dervişin kalbine tesadüf eden olay onu kendinden geçirir. Daha sonra derviş yükselerek ulaştığı mertebede Cenab-ı Hakk ile hemhâl olur. Tasavvufta dervişin geçirdiği bu durumlar deniz ile ilişkilendirilir. Manevî heyecanı davet etme; sonsuz kudreti çağırıştıran denizi görme, kendinden geçme; gemiye binme ve yükselerek ulaşılan meritebe ise denize açılmaya teşbih edilir (Kuşeyrî, 2019, s. 156). Tasavvufî görüşe intikal eden bu hususu Yunus Emre aşağıdaki beytin birinci mısraında arşa çıktığını, manevî yükseldiğini anlatır. Devamında bir zaman toprağın altına indiğini söyler. Yunus bu durumunu da *Kur'an-ı Kerim*'den esinlenerek dile getirmiştir. Nitekim *Kur'an*'da Rahmân'ın arşa kurulduğunu bildiren ayetten sonra göklerde, yerde ve toprağın altında/*tahte's-serâ*/ bulunan her şeyin Cenab-ı Hakk'a ait olduğu beyan edilir (Tâ-hâ, 20/5-6):

Bir dem çıkar 'Arş üzere bir dem iner tahte's-serâ

Bir dem sanasın katredür bir dem taşar 'ummân olur (49/4)

Klasik Türk edebiyatı tarihte iz bırakmış kişileri, onların öne çıkan özelliklerini ve tarihî olayları ibarelerle verir, o kişilere veya olaylara telmihte bulunur. Beyitte zikredilen Câlinûs; Romalıların ilk çağlardaki Hipokrat ile birlikte bilinen hekimidir. Lokmân ise *Kur'an*'da bir sureye ad olan, ilim ve anlayış verildiği bildirilen (Lokmân, 31/12) salih bir kuldur (Zavotçu, 2013, s. 148, 454). Aşağıdaki şiirde Yunus bir zaman bilgisiz kalıp hiç nesne bilmediğini anlattıktan sonra bir zaman bilgilere dalıp Câlinûs ve Lokmân gibi olduğunu anlatır:

Bir dem cehâletde kalur hîç nesneyi bilmez olur

Bir dem talar hikmetlere Câlinûs u Lokmân olur (49/5)

Beyyite zikredilen Belkıs Sebe kraliçesi olup Hz. Süleyman tarafından gönderilen mektup ile dine davet edilen (Neml, 27/29), şehri yirmi yıl boyunca yöneten kadındır. Emrine rüzgâr verilen Hz. Süleyman (Sebe', 34/12), Belkıs'ı sarayına davet ettiği için onun inananlardan olması için kraliçenin tahtını sarayına getirir (Neml, 27/38-40). Hz. Süleyman'ın köşkünde kendi tahtını bulan Belkıs âlemlerin Rabbine iman eder (Neml, 27/44). Kendisine ilim ve rüzgârı yönetme gücü verilen Hz. Süleyman Belkıs'ın tahtını Yemen ülkesinden on bin km.'lik mesafedeki Filistin'deki sarayına adeta uçuş hızında/bir saniyeden önce getirir (Yazır, 2008, s. 32). Yunus Emre kendisinin bazen cin bazen peri olup viranelerde yaşadığını belirttiikten sonra bazen de Belkıs ile tüm mahlukâtın sultanı olduğunu dile getirir, ayetlere tedâide bulunur:

Bir dem dîv olur ya perî vîrâneler olur yiri

Bir dem uçar Belkıs'la sultân-ı ins ü cân olur (49/6)

Türk hükümdarlarına Han, Hakan denilmesi gibi Fagfûr da Çin hükümdarlarına verilen isimdir. Ayrıca eski bir inanışa göre İskender zamanında Hz. Nuh'un oğlu Yafes neslinden tüm Asya'yı idaresi altına alıp altmış iki yıl yöneten bir padişahın da adıdır. Bu sebeple klasik Türk edebiyatında Cemşid ü Hürşid, Cemşâh ve Alemşâh, Süheyl ü Nev-bahâr ve Şem ü Pervâne mesnevilerinde kadın kahramanların babası olan Fagfûr idareciliği ve olumlu kişiliği ile bilinen karakterdir (Zavotçu, 2013, s. 227). Bunun yanında beytin ilk mısramında zikredilen abâ ile Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık bir asır sonra şeriata bağlı kalmak isteyen kişilerce oluşturulan tasavvuf görüşünde sûf kelimesinden yün, abâ giyen anlamında sûfi; kendisini Yüce Allah'ın rızasına adayan, Cenab-ı Hakk'a karşı fakir hissedilen sûfilerin giydiği kıyafet anlatılmaktadır (Öngören, 2011, s. 119). Bu yola giren sûfilerin görüşlerinin temelinde kendilerini her bakımdan sınırsız zengin olan Allah'a (Fâtır, 35/15) karşı fakir, aciz hissetmeleri yatar. Yunus bazen fakir hissedip dervişlik âlâmeti olan abâ giydiğini, bazen de Fagfûr ve Hakan olduğunu bildirir:

Bir dem görür olmuş gedâ yalın tene geymiş 'abâ

Bir dem ganî himmet ile Fagfûr u hem Hakân olur (49/7)

Yunus Emre'nin ruh halini anlatan gazelin aşağıdaki iki beyti ise yukarıda açıklanan havf ve recâ bölümünü çağrıştırmaktadır. Dervişin günahlarını düşünerek umut ettiklerini elde edememekten kaynaklanan korkusu ile Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiğini bildiren (Zümer, 39/53) ayet doğrultusunda kalbinde hissettiği güzellikleri ifade etmektedir. Nitekim beyitte geçen zühd, klasik Türk

şiiirinde zâhid, Allah'a karşı gelmekten sakıman takvâ sahibi kiişi anlamında sıklıkla geçen karakterdir (Zavotçu, 2013, s. 800). Rıdvân ise Allah'a itaat eden cennet ehlini cennete gireceği anda kapıda karşılayıp onlara *tertemiz oldunuz selâm olsun size ebedî kalmak üzere haydi girin* (Zümer, 39/73) diyeceği bildirilen meleğin adıdır. Böylece Yunus, bir zaman asi olup Hakk'ın zihnindekileri ortadan kaldırdığını, bir zaman kendine ibadete adanmış zâhidler ve imanının yoldaşı olduğunu anlatır. Ardından günahlarını düşündüğünde ceहनeme gideceğini bir zaman Hakk'ın rahmetini görüp cennette Rıdvân olacağını dile getirir:

Bir dem gelür 'âsî olur Hak zihnini yavı kılur

Bir dem gelür kim yoldaşı hem zühd ü hem îmân olur

Bir dem günâhın fikr ider tos-togru Tamu'ya gider

Bir dem görür Hak rahmetin Uçmaklar'a Rıdvân olur

(49/8-9)

Yunus Emre bu beytinde bir zaman mescitlere girip secde ettiğini bir zaman kiliseye girip İncil okuyan Hıristiyan din adamı olduğundan dem vurur:

Bir dem varur mescidlere yüzün sürer anda yire

Bir dem varur deyre girer İncil okur ruhbân olur (49/10)

Kaynağını *Kur'ân-ı Kerîm*'den alan klasik Türk şiiirinde Hz. Musa'nın Allah Teâlâ ile kırk gece Tur Dağı'nda görüşmesi (Bakara, 2/51; Nisâ, 4/153; A'râf, 7/48) telmih ve tenâsüb sanatları çerçevesinde zikredilen mucizesidir. Firavun ise Hz. İbrahim ve Hz. Musa zamanında yaşamış *Kur'an*'da adı verilmeyen, Allah'ı inkâr eden kraldır (Tâ-hâ, 20/43; Kasas, 28/4). Hâmân da onun veziridir (Kasas, 28/7-8). Yunus yukarıda açıklanan ayetlere telmihle Hz. Musa gibi Allah'a dua ettiğini anlattıktan sonra bazen kibirlenip Firavun'la Hâmân olduğunu dile getirir:

Bir dem gelür Mûsâ olur yüz bin münâcâtlar kılur

Bir dem girer kibr evine Firavn'ula Hâmân olur (49/11)

Klasik Türk şiiirinde mucizeleriyle geçen bir diğer peygamber ise Hz. İsa'dır. Hz. İsa'nın ölüleri dirilme mucizesi (Âl-i İmrân, 3/49) en çok zikredilen husustur. Hz. İsa gibi ölüleri diriltten Yunus bazen günahkârların başı olduğunu anlatır.

Bir dem gelür 'İsâ gibi ölmüşleri diri kılır

Bir dem gelür güm-râhlevin yolunda ser-gerdân olur (49/12)

Cebrail, inananlara şifa ve rahmet kaynağı olan *Kur'an*'ı (İsrâ, 17/82) Hz. Peygamber'e öğrettiği bildirilen melektir (Necm, 53/5-7). Ayetler neticesinde Yunus Cebrail gibi her tarafa rahmet saçtığını söyler. Bazen de günahkâr olup çaresiz oluşunu bildirir:

Bir dem döner Cebraîl'e rahmet saçar her mahfile

Bir dem gelür güm-râh olur miskîn Yûnus Hayrân olur (49/13)

Yunus Emre aşağıdaki beytinde sıralı tezat sanatı ile bazen şeytanla aşağılara inip kötülük düzenlediğini, bazen arş üzerine çıkıp düş olduğunu bazen de gezindiğini anlatır:

Gâh inem esfellere şeytânla şerler düzem

Geh çıkam 'Arş üstine seyrân olam cevân olam (201/7)

SAYGI-SEVGİ

Kur'an-ı Kerim'de inananların birbirinin kardeşi olduğu (Hucurât, 49/10) beyan edilir. İman kardeşliği, yakınlığını esas alan İslâm dininde kıyâmet günü soyun önemi olmadığı (Mü'minûn, 23/101; Lokman, 31/33; Sebe', 34/54; Meâric, 70/10) vurgulanır. İnsan olmanın şuuruna erişebilmek adına kendini bilmeyen kişilerin dinden yüz çevirebileceği (Bakara, 2/130) böylece Allah'ı unutan Allah'ın da kendilerini unuttuğu kimselerden olunmaması gerektiği öğütlenir (Haşr, 59/19). Ayrıca *Kur'an*'ı yaşamının her alanında uygulayan Hz. Peygamber de "Kendini bilen kuşkusuz Rabbini de bilir." (Aclûnî, s. 2/309) hadisi ile kendini bilen insanın Allah'ın kudreti, ezeli ve ebedî oluşu karşısında acizliğini bilip diğer insanlardan farkının olmadığını bileceğini dolayısıyla ilim sahibi olduğunu anlatır. Ayetler ışığında şiiirlerinde yaratılanlara saygı duyulmasını vurgulayan Yunus Emre aşağıdaki beytinde insanları sevgi çemberinde toplar. Okuyucusuna adı kötüye çıkmış, ünlü, yönetici ve halkın bir olması gerektiğini, insanların özellikleriyle bilinmemesini öğütler. Bu durumu bilen kişileri ilim bilen kimseler olarak görür, onlara bir sayfa okumalarını söyler:

Bilmeyesin bed-nâm u nâm bir ola sana hâs u 'âm

Bildünise 'ilmi tamâm gel imdi okı bir varak (130/8)

İslâm insanlar arasında huzuru ve barışı tesis eden dindir. *Kur'an-ı Kerim*'de inanan erkek ve kadınların birbirinin dostu (Tevbe, 9/71)

hatta kardeşi (Hucurât, 49/10) oldukları beyan edilir. Bu ayetler doğrultusunda Hz. Peygamber de “Sizden biri, kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe gerçek anlamda iman etmiş olamaz.” (Buhârî, s. 7) buyurmuşlardır. İman ise İslâm’ın özüdür. Kişilerin dil ile ikrar ettiği tevhidin yaşam biçimine dönüşmesidir. Ayrıca iman insanın her işinde Yüce Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla yapmasıdır. İnsanlara İslâm doğrultusunda sevgiyi mükemmel ifadelerle anlatan Yunus Emre, kendisine zehir sunan kişinin aşının bal ve şeker olmasını, bütün işlerinin kolaylıkla çözüme kavuşmasını isteyerek örnek şahsiyetini yansıtır:

Bana agu sunan kişi şehd ü şeker olsun aş

Gelsün kolay cümle işi eli irer olsun ana (13/2)

Ana/ona redifli gazelin devamında Yunus Emre önünde kuyu kazıp kötülüğünü isteyenlerin Allah’tan tahtlarının yükselmesini, arkasından taş atanlara güller saçılmasını niyaz eder:

Önümce kuyı kazanı Hak tahtın agdursun anı

Ardumca taşlar atanı güller nisâr olsun ana (13/3)

Yunus’un aşağıdaki beyti bizlere “Benim hakkımda ne dilersem Allah sana on mislini versin.” hadisini (Buhârî, s. 7) tedâî ettirmektedir. İslâm’ın özü olan iman inananların davranış ilkelerini kapsayan ahlâkî ilkeleri de bildirir. Nitekim Hz. Peygamber yukarıdaki hadisin yanında Müslümanın kendisi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe gerçek imana ermeyeceğini (Komisyon, 2014, s. /57) ifade eder. Böylece Hz. Peygamber’in ahlâkî ilke ve iman arasında kurduğu bağ neticesinde insanlar arasında sevgi, toplumda ise huzur ve güven oluşur. İslâm’ın insanlar arası ilişkiye verdiği önem ile duygularını dile getiren Yunus Emre acısını isteyenin dünyada ağız tadıyla hareket etmesini, ölümünü isteyenlerin ise bin yıl ömürlerinin olmasını ister:

Acı dirligüm isteyen tatlu dirilsin dünyede

Kim ölümüm isterise bin yıl ‘ömür virsün ana (13/4)

SONUÇ

Tablo 1. Tezat Sanatı Çerçevesinde Ele Alınan Konu Dağılımları

Allah'ın Kudreti	24
Âşık	15
İnsanın Acizliği	13
Aşk	10
Dünyanın Geçiciliği	9
Saygı- Sevgi	4
Güzel Konuşma	2
Havf-Recâ	2

Tablo I'de görüldüğü üzere *Yunus Emre Divan*'ı temel alınarak incelenen tezat sanatı ile Allah'ın kudreti en çok işlenen konudur. Bu konuyu Yunus'un hâlet-i rûhiyesini ifade eden âşık bölümü ve insanın acizliğinin anlatıldığı bölümler izlemektedir. *Divan*'da güzel konuşmanın önemi ve tasavvufî manada dervişlik makamı olan havf-recâ tezat sanatı çerçevesinde en az işlenen konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışma ile klasik Türk edebiyatında tezat sanatının karşıt ibarelerin isim, fiil ve harf türünden olmak üzere olumlu bir şekilde ifade edilişlerine göre icâb tıbâkı ve olumsuz şekilde ele alınışlarına göre de selb tıbâkı olarak iki biçimde incelendiği tespit edilmiştir.

Tablo 2. Tezat Sanatının Tenâsüb ve Telmihle Kullanımı

Tezat	Tenâsüb-Tezat	Telmih-Tezat
18	54	7

Tablo II'den anlaşılacağı gibi tezat dairesinde sekiz başlıkta toplanan bu konuların fazlasıyla tezat ile tenâsüb sanatı gerçekleştirilerek ifade edildiği gözlenmiştir. Bu durum bizlere tezat sanatı ile tenâsüb arasında sıkı bir ilişki olduğunu göstermektedir. *Yunus Emre Divanı*'nda tezat ile mezkûr sanatların yanında A'râf suresi 172. ve İhlâs suresi 4. ayetler lafzî iktibas sanatıyla gerçekleştirilmiştir. Bu sanatların yanında Yunus *Divanı*'nda tezat sanatı ile istifham ve nidâ sanatları da gerçekleştirilmiştir. Yüce Allah'ın ezeli ve ebediliği, gecenin ardından gündüzün gelişi, dünyanın geçiciliği ve insanlara farklı hayat bahşedildiğini bildiren pek çok ayetlere de tedâide bulunulmuştur. Ayrıca Yüce Allah'ın sadece

mümin kulunun kalbinde bulunduğunu bildiren kutsî hadis ile güzel konuşmanın önemini bildirildiği hadis tedâî yoluyla bildirilen öğretiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Makalede ulaşılan bu bilgilerden hareketle Yunus Emre yaşadığı dönem itibarıyla ilhamını başkasından değil *Kur'an*'dan almış olması sebebiyle klasik Türk edebiyatı şairlerine önderlik etmiş bir mutasavvıftır.

Tezat sanatıyla ifade edilen konulardan âşkın ruh halinin anlatıldığı bölümdeki şiirler ile özellikle insanın acizliğinin ifade edildiği manzumelerin modern zamanların anlatı türü olan roman sanatına ait bilinç akımı tekniğine benzediği tespit edilmiştir. Tespit edilen bu şiirlerin mutasavvıf şairlerin bir hâlden diğerine geçerken hissettiği değişken ruh hallerini yansıtan manzumelerden oluştuğu saptanmıştır.

Kısaca belirtmek gerekirse arı bir Türkçe ile şiirler yazan, Anadolu'da insanları en zor dönemde İslâm'ın kardeşlik bayrağı altında tutan, manzumelerinin pek çoğu bestelenen Yunus Emre'nin şiirlerinde tezat sanatı ile verdiği mesajlar, her asırda geçerli olan evrensel dinî ve ahlâkî değerlerden oluşmaktadır.

Değerli bir sûfi ve hâce olan *Yunus Emre Divan*'ı öncelikle her edebî sanat dalında incelenmesi gereken bir eserdir. Bunun yanında mutasavvıf diğer şairlerin divanlarının incelenmesi neticesinde tezat sanatına benzeyen mukâbele/tekâbül sanatının gerçekleştiği manzumelerin tespit edilmesi klasik Türk edebiyatı alanına fayda sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (ö.1162/1749). *Keşfu'l-Hafâ ve müzîlû'l-ilbas 'alâ mâ iştehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs* I-II. Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, thk. Yusuf b. Mahmud Elhac Ahmed, ts.
- Bolay, S. H. (1988). Âdem. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 1, s. 358-363). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/869). *Sahihu'l-Buhârî*. Daru İbni Kesir (1. bs.). Dımaşk, 1423/2002.
- Çavuşoğlu, M. (1986). Divan şiiri, *Türk Dili Aylık Dergisi*, 4 (415), 7.
- Direkci, B. (2019). *Tâtînâme*. Konya: Palet Yayınları.
- Diriöz, M. (2018). *Nisyâna düşen gölge*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

- Diyanet İşleri Başkanlığı (2006). *Kur'ân-ı Kerîm meali* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (2014). *Hadislerle İslâm ansiklopedisi* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Durmuş, İ. (2006). Mukabele. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 31, s. 101-102). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Durmuş, İ. (2011). Telmih. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, s. 407-408). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Durmuş, İ. (2012). Tezat. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 41, s. 58-60). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eliaçık, M. (2013). Belâgat kitaplarında mürâ'ât-ı nazîr'in (tenâsüb) tarif ve tasnifi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4 (2), 198-205.
- Erdal, T. (2018). Türk ve dünya mitlerinde insanın yaratılışı ve toprak, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1 (61), 113-126.
- Kartal, A. (2007). Türk edebiyatında belâgat çalışmaları ve “tezat” ve “telmih” sanatlarına eleştirel bir bakış. *Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (1), 413-428.
- Kuran hiç tükenmeyen hazine* (2002). İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Kuşeyri, A. (2019). *Tasavvuf ilmine dair Kuşeyri risâlesi*, (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öngören, R. (2011). Tasavvuf. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, s. 119-126). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Paşa, A. C. (2017). *Belâgat-ı Osmâniye* (Karabey, T ve Atalay, M., Çev.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Razî, F. (2008). *Tefsîr-i kebîr mefâthu'l-gayb*, (Yıldırım, S., Kılıç, S., Cebeci, L., Doğru, C. S., Çev.). İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Sarıkaya, M. (2012). Tezat Türk edebiyatı. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 41, s. 60). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tarlan, A. N. (2017). *Edebiyat meseleleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Taşkent, A. (2012). *Güzelin peşinde* (2. bs.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Tatçı, M. (2014). *Divân-ı ilâhiyât*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği.

- Tekin, M. (2002). *Roman sanatı I*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Topaloğlu, B. (2007). Rahmân. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 34, s. 415-417). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Yazıcı, T. (1994). Derviş. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 9, s. 188-190). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazır, M. H. (2008). *Hak dîni Kur'ân dili*, İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Yeniterzi, E. (1993). *Dîvan şiirinde na't*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zavotçu, G. (2013). *Klasik Türk edebiyatı sözlüğü*, İstanbul: Kesit Yayınları.

Makale Künyesi (Araştırma): Çetin, E. (2021). Altun Yaruk nüshalarındaki söz ve söz dizimi düzeyindeki farklılıklar üzerine - Altun Yaruk yedinci kitaptan hareketle-. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 694-709.

<https://doi.org/10.32321/cutad.927170>

ALTUN YARUK NÜSHALARINDAKİ SÖZ VE SÖZ DİZİMİ DÜZEYİNDEKİ FARKLILIKLAR ÜZERİNE -ALTUN YARUK YEDİNCİ KİTAPTAN HAREKETLE-

Engin ÇETİN¹

ÖZET

Uygurca *altun öñlüg y(a)ruk yaltrıklıg kopda kötrülmüş nom eliği atl(i)g nom bitig*, adından da anlaşılacağı gibi (*kopda kötrülmüş nom eliği*), Budizm'in ve Budist edebiyatın en önemli eseridir. Bunun yanında eser, söz varlığının 74000'i aşkın sözcük ile genişliği dolayısıyla Türk dilinin en önemli eserlerinden sayılmaktadır. Eserin dinî bakımdan önemi birçok kez istinsah edilmesini sağlamıştır. Bilindiği gibi, St. Petersburg'da geç tarihli ve tama yakın bir nüsha ile Berlin'de hiçbiri tam olmayan en az altmış dokuz nüsha bulunmaktadır. Çok sayıda nüsha parçasının olması yanında *Altun Yaruk* gibi önemli bir eserin Uygurcaya birçok kez çevrildiği de araştırmacılarca düşünülmüş olmakla birlikte bu konu tam açıklığa kavuşmuş değildir. Tarihi metinlerin nüshaları arasında çeşitli nedenlere dayanan farklılıkların olması olağan olmakla birlikte *Altun Yaruk* için başka çeviri(ler) olması ihtimali düşünüldüğünde nüshalar arasındaki farklılıklar daha da önem kazanmaktadır. Bu çalışmada *Altun Yaruk*'un yedinci kitabına ait parçalar arasındaki nüsha farklılıkları, bu farklılıkların olası nedenleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Uygurca, Altun Yaruk, nüsha farklılıkları.

ON THE DIFFERENCES IN WORD AND SYNTAX IN THE ALTUN YARUK'S MANUSCRIPTS -ACCORDING TO ALTUN YARUK'S SEVENTH BOOK-

ABSTRACT

Uighur *altun öñlüg y(a)ruk yaltrıklıg kopda kötrülmüş nom eliği atl(i)g nom bitig*, as the name suggests (*kopda kötrülmüş nom eliği*), it is the most important work of Buddhism and Buddhist literature.

¹ Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prof. Dr. ecetin@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5720-9126>

Besides, it is considered to be one of the most important marks of Turkish language because of its more than 74000 words of vocabulary and width. Due to its religious importance, it has been copied many times. As known, there is an almost completed late dated copy in In St. Petersburg; in Berlin there are at least sixty-nine copies of which are not complete. Although *Altun Yaruk*, an important text, is considered to have been translated into Uighur many times as well as having many pieces of the copies, this issue has not been fully clarified yet. While it is a natural situation that there are differences due to various among the copies of historical texts, the differences between the copies become more important considering the possibility of other translator(s) for *Altun Yaruk*. In this study, differences between parts of *Altun Yaruk*'s seventh book's copies and possible causes of these differences are emphasized.

Keywords: Uighur, Altun Yaruk, copies differences.

GİRİŞ

Bir eserin nüshaları arasında çok çeşitli farklılıklar bulunabilir. Bu farklılıklar, kısaca seslerin gösterimindeki farklılıklar, biçim düzeyindeki farklılıklar, sözcük düzeyindeki farklılıklar ve söz dizimi düzeyindeki farklılıklar olarak sıralanabilir. Eserin nüshaları arasındaki tüm bu farklılıkların nedeni ise başta farklı dönemlerde ve farklı sahalarda istinsah edilmiş olmasına, müstensihin metne müdahale etmesine, unutkanlığına, eldeki nüshanın başka kaynak metne dayanmasına vb. başka nedenlere bağlanır. Bu çalışmada Uygurca *Altun Yaruk*'un yedinci kitabına ait nüshalarındaki söz ve söz dizimi düzeyindeki farklılıklar ele alınacak, bu farklılıkların muhtemel nedenleri tartışılacaktır. Aşağıda yer alan tablolarda görüleceği gibi, *Altun Yaruk*'un nüshaları arasındaki farklılıklar çok çeşitli ve çok nedenlidir. İstinsah tarihine bağlı olarak kimi seslerin yazımındaki düzensizlikler, kimi morfo-fonem düzeyindeki farklılıklar, müstensihin unutkanlıkları, farklı okumaları ve bilinçli tercihleri... Müstensih, fark ettiği unutkanlığını, başka eserlerde olduğu gibi *Altun Yaruk*'ta da satır üzerine yazarak gidermeye çalışmıştır. Ancak fark edemediği hataları, farklı okumaları az değildir ve farklı okumaların nedenlerinden biri belki de eldeki nüsha parçasının başka kaynak metinden istinsah edilmesidir. Nitekim *Altun Yaruk* gibi çok önemli, başka dillere farklı zamanlarda birçok kez çevrilmiş bir eserin Uygurcaya sadece bir kez çevrilmesi doğal olarak birçok araştırmacı tarafından şaşırtıcı bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar ise ellerindeki birtakım verilere dayanarak başka bir *Altun Yaruk* çevirisinin olabileceği üzerinde durmuşlardır. Röhrborn, Mz. 599 (AY 79/5-87-17) numaralı parçanın, *Yi-jing* (I-tsing) ile neredeyse bütünüyle uyduğuna ancak St. Petersburg nüshasından farklı olduğunu

söyleyerek *Yi-jing* kaynaklı başka bir Uygurca çevirinin daha olabileceğini belirtmiştir (1985a, s. 143; 1985b, s. 222). Kaya da, *Altun Yaruk* gibi ünlü bir eserin Uygurcaya başka bir çevirisinin ya da çevirilerinin olmasının muhtemel olduğunu, Berlin'deki parçalar incelendikçe bu durumun da açıklık kazanacağından söz etmektedir (AYKaya, s. 11). Zieme, *Yi-jing*'in Çince versiyonundan çevrildiği belirtilen metnin genel olarak uygunluk gösterdiğinden ve parçalardaki değişen derecelerdeki sapmaların kuşku doğurduğundan söz etmiş, ele aldığı birinci kitabın K. Röhrborn'un üzerinde durduğu sorunu aydınlatarak derecede yeterli kanıt sunmadığını bildirmiştir (AYZieme, s. 14; AYUçar V, s. 4). Wilkens de *Altun Yaruk*'un ikinci kitap üçüncü bölümü oluşturan U 2579, Mz. 522, Mz. 529a, Mz. 568a, Mz. 599, U 598, U 599, U 662a, U 2261, U 2684 numaralı parçaların St. Petersburg nüshasındaki paralel bölümlerden farklı ancak *Yi-jing* versiyonuyla uyumlu olduğunu belirterek bugün elimizde olmayan *Yi-jing* kaynaklı bir başka Uygurca çevirinin olabileceği üzerinde durmuştur (AYWilkens, s. 36-42). Benzer bir durum olarak K. Röhrborn'a göre Uygurca metinlerdeki Çince aynı bölümler arasındaki büyük farklılıkların muhtemel bir nedeni de çevirilerin birden çok el tarafından yapılması, yani Şiņko Şeli'nin çok sayıda çalışmasının olmasıdır. Bu durum, benzer bölümlerin farklı kişilerce az çok farklı çevrilmesine neden olmuştur (Röhrborn, 1996, s. 2; Tokyürek, 2019, s. 21). Tüm bu ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda Uygurca eserlerin nüshaları arasındaki farklılıkları ayrıntılı olarak ele almanın önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

İNCELEME

Bu çalışmada ele alınan *Altun Yaruk*'un yedinci kitabını oluşturan Berlin yazmaları (B) elli yazma parçası ve kırk yapraklı oluşmaktadır. Bu kırk yaprağı oluşturan yazma parçalarından yirmi beşi altı satırlık, yedisi on satırlık, ikisi yirmi altı satırlık yazma parçalarıdır. Eldeki altı parçanın ise satır sayısı belirsizdir (AYÇetin VII, s. 41). Bu yazma parçaları içerikleri ve satır sayıları bakımından değerlendirildiğinde Berlin'de bulunan, yedinci kitabı oluşturan yazmaların on sekiz farklı nüshaya dayandığı görülür.

Altun Yaruk nüshaları bilindiği gibi günümüzde Berlin'de (en az altmış dokuz) (Raschmann, 2000, s. 13; 2013, s. 94; Tokyürek, 2019, s. 22) ve St. Petersburg'da bulunmaktadır. Berlin'deki yazma parçalarının hiçbiri tam değildir ve yazılış dönemleri birbirinden farklıdır. Berlin'deki yazma parçalarının bir bölümünün geç döneme ait olduğu yazım özelliklerinden anlaşılmaktadır (Örneğin *t* yerine *d*'nin kullanımı, *s* yerine *z*'nin kullanımı (Mz. 755); *ş*'nin *ş* ile gösterimi (*U 9096, Mz. 144) vb.). St. Petersburg'taki nüsha ise tama

yakın geç tarihli (1687, 1688) bir nüshadır. Berlin’de (B) ve St. Petersburg’da (Pb) bulunan *Altun Yaruk* nüshaları arasındaki farklılıklar daha çok sesbirim düzeyindedir (bk. 1. Tablo) ve bu farklılıkları temel nedeni Pb’nin geç tarihli olmasıdır. Ancak, bunun dışında B’de (Mz. 755/a/18) *tözün köni yolka* ibaresindeki *tözün* sözünün Pb’de (VII 2/b/12 = AYÇetin VII 74) *tözte köni yolta* ibaresinde *tözte* olarak yer alması /wn/ harf grubu ile t’ harfinin benzerliğinden kaynaklanmaktadır. B yazma parçasındaki yazım, *tözte* yazımına benzese de aynı yazma parçasındaki (Mz. 755/a/10) *y(a)rlıkazun* sözcüğündeki /wn/ harf grubunun yazımındaki aynılık B yazmasında sözcüğün *tözün* biçiminde yer aldığı kanıtıdır.

Bir kısım farklılıklar ise kimi yazma parçalarında var olan kimi sözcüklerin diğer parçalarda bulunmamasıdır. Yedinci kitap yazmalarında bu açıdan da çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Aşağıdaki 2. Tablo’da ayrıntıları verilen farklılıklar daha çok bir parçada olmayan sözcüğün diğer parça ya da parçalarda bulunması biçimindeki farklılıklardır. Burada müstensih metne müdahalesi çoğunlukla içeriğe ilişkin olmayıp daha çok şekil boyutundadır. Örneğin B’de yer alan *kimler birök* (Mz. 755/a/4) biçimindeki ifadenin Pb nüshasındaki karşılığı *kimler* (VII 2b/21 = AYÇetin VII 83); B’deki (Mz.792/a/8-9+U 3211a/a/8-9) *[y]jana inçe tęp ötinü t[e]g[ınt]i* cümlesi Pb’de (VII 11a/17 = AYÇetin VII 491) *yana inçip ötünti* biçimindedir. Bu örneklerde görüldüğü gibi, yedinci kitabı oluşturan bir yazma parçasında bulunmayan söz, anlamı değiştirecek etkiye sahip değildir. Ancak bunun yanında kimi sözcüklerin varlığının ya da yokluğunun anlamı değiştirdiği gözlenmektedir. Örneğin, B’deki (Mz. 755/b/25) *bir k(a)lp azu yüz k(a)lp azu miş k(a)lp azu yüz miş kalpka tegi* ifadesi Pb’de (VII 3/b/1 = AYÇetin VII 109) *bir k(a)lp azu yüz miş kalpka tegi* olarak eksik yazılmıştır. Uygurca *Altun Yaruk*’a kaynaklık eden Çince *Yi-Jing* metni B yazmasını doğrulamaktadır: [433a23-24]

一劫若百劫若千劫若百千劫 *yi jie ruo bai jie ruo qian jie ruo bai qian jie* (bir kalp, yüz kalp, bin kalp, yüz bin kalp) (NobelChin. S. 221). Buna ek olarak B’de (U 3148/b/7) *turkı törtgil m[anta]l* ve (Mz. 407/a/2-3) *sek[iz] [tört]gil mantal* biçiminde yer alan ifade Pb’de (VII 10/a/2 = AYÇetin VII 427) *sekiz çikin turkı mantal* biçiminde yer almıştır. Uygurca metindeki bu ifadeler Çince metinde [435a18] 壇場方八肘 *tan chang fang ba zhou* (sekiz arşın dört köşeli mandala) (NobelChin. s. 236) şeklindedir ve bu bakımdan B yazma parçasındaki ifadenin Çince metne daha yakın olduğu görülür. Buradaki 方 *fang* sözü (NobelChin.’de viereckige “dört köşeli”) Uygurca metnin B yazma parçalarında Çince metne uygun olarak *törtgil* ile karşılanmıştır. Yukarıda belirtilenlerden farklı bir durum

olarak Pb nüshasında (VII 5/a/19 = AYÇetin VII 200) *çintamani erdini* ibaresi bu kez B yazmalarında yer almamıştır. Çince metinde buraya karşılık gelen bölüme bakıldığında Uygurca *çintamani erdini* sözüne karşılık gelen [433b29] 如意寶珠 *ru yi bao zhu* (dilek mücevheri) (NobelChin. s. 223) ibaresinin bulunduğu gözlenmektedir. Uygurca Pb metninde Çince söz grubunun tercümesi verilmek yerine Sanskrit karşılığı tercih edilmiştir. B yazmasında ise (U 8000/a/3) bu bölüm hiç yer almaz. Bu açılardan bakıldığında nüshalardaki eksikliğin nedeni kaynak yazmadaki eksiklik ya da müstensih hatası olarak değerlendirilebilir.

1. Tablo. *Altun Yaruk*'un yedinci kitabına göre sesbirim düzeyindeki farklılıklardan bir bölümü (AYÇetin VII, s. 44-48).

Berlin		St. Petersburg	
Mz.667/b/13	neç kelmedük üd	41 [VII. 2a. (461) 1]	neç kelmedük üd
Mz.667/b/13,14	neç közüür üd	41 [VII. 2a. (461) 1]	neç közüür üd
Mz.667/b/15,16	ermedin	43,45 [VII.2a. (461) 3, 5]	ermetin
Mz.667/b/17	ermed[in]	46 [VII. 2a. (461) 6]	ermetin
Mz. 667/b/19	bultukmaz	48 [VII. 2a. (461) 8]	bultukmaz
Mz.755/a/18	tözün köni yolka	74 [VII. 2b. (461) 12]	tözte köni yolta
U 3245/a/4	üzesinde	440 [VII.10a. (477) 15]	üzesinte
U 3245/b/3 ve U3165/a/6 + U 2437/a/6	tökzün	459 [VII.10b. (478) 10]	töksün

2. Tablo. *Altun Yaruk*'un yedinci kitabına göre sözcük ve söz dizimi düzeyindeki farklılıklar (AYÇetin VII, s. 49-51).

Berlin		St. Petersburg	
U 3302/a/5	boşgun]m[ı]ş tutmuş bodis(a)t[(a)v..	14 [VII. 1a. (459) 14]	boşgunmuş tutmuş R K
U 3302/b/2	kergek tēp tēdi	17 [VII. 1a. (459) 17]	k(e)rgkek
Mz. 755/b/1	kimler birök	83 [VII. 2b.(462) 21]	kimler
Mz. 755/b/22	birök kim kayu	106 [VII.3a.(463) 21]	birök kayu

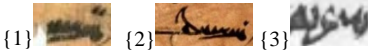
Mz. 755/b/25	yüz k(a)lp azu miñ k(a)lp azu yüz miñ kalpka tegi	109 [VII. 3b.(464) 1]	azu yüz miñ kalpka tegi
U 8000/a/2	alk[u] [tɯn]l(ɯ)glarɯ küyü [küz]edü tutup ênç meñilig kıltaçı	199 [VII.5a.(467) 18]	küyü küzetü tutup ênç meñilig kıltaçı
U 8000/a/3	--	200 [VII.5a.(467) 19]	çintamani erdini atl(ɯ)g
U 8000/a/4-5	ötünü [te]gineyin tēp : ötrü dar(a)ni nomin in[çe] tēp ötünti	200,201[VII.5a.(467) 19,20]	ötünü tegineyin tēp ötrü inçe tēp ötündi
U 3148/a/5 ve U 9096/a/5	türlüg otlar tēp tēser : inçe k(a)[tɯ]	396 [VII.9a.(475) 20]	türlüg otlar tēp tēser
U 3148/a/6	yorınçga kin yıpar : kızıl vi[rgerün] ...	397 [VII.9a.(475) 21]	zaparka yıpar yorunçga : m(a)ha
U 9096/a/6	[yıp]ar [yorunç]ga:kin		
U 3148/a/6	kızıl	398 [VII.9a.(475) 22]	kızıl
U 9096/b/3	y[ê]mek sakızı : yuka kadız : topulgak	403 [VII. 9b.(476) 3]	yemek sakızı tuçça yuka kadız : mukuytu topulgak
U 9096/b/4	z(a)rgunçvud livang :	405 [VII. 9b.(476) 5]	ezragunçvut
U 3148/b/2	yüz sekiz kata	417 [VII. 9b. (476) 17]	sekiz kata
U 3148/b/7	turkı törtgil m[anta]l	427 [VII.10a.(477) 2]	turkı mantal
U 3245/b/3	yunmı[şda] kên	459 [VII. 10b. (478) 10]	kaçan yunmışda kên

	bo monçulayu	487 [VII.11a. (479) 13]	monçulayu
Mz. 792/a/7+ U 3211a/a/7	törüsü mantalı dar(a)nısı	488 [VII. 11a. (479) 14]	tö[rüs]i d(a)r(a)nısı
Mz. 792/a/7+ U 3211a/a/7	törüsü mantalı dar(a)nısı [tū] kel ötüñüp : ötrü t(e)ñri	488 [VII. 11a. (479) 14]	tūkel ötüñdi [t(e)ñri]
U 2576/b/1	tūkel ötüñüp		
Mz.792/a/8-9+ U 3211a/a/8-9	[y]ana inçe tēp ötüñ t[e]g[int]i	491 [VII. 11a. (479) 17]	yana inçip ötüñti
Mz.792/b/3+ U 3211a/b/3	m(e)n ö[rū k(e)n]tū k(e)ñtū öz tērinim k[...]	499 [VII. 11b. (480) 2]	m(e)n ötrū k(e)ñtū özüm terinim kuvragım
Mz. 792/b/7+ U 3211a/b/7	kınturu tavratu	507 [VII. 11b. (480) 10]	sınduru tavratu
U 1602/b/4	kayu kērtū	519 [VII. 11b. (480) 22]	kayu köni kērtū
U 3459/a/1	körkidü bērdi	726 [VII. 16a. (489) 10]	körkidü sözleyü bērtiler
U 3459/a/2+ U 3233/a/1	kutadmakka tūkellig	726, 727 [VII. 16a. (489) 10, 11]	kağlanmakka tūkellig
U 3429/b/4	körkle	738 [VII. 16a. (489) 22]	körklüg
U 3149/a/b/6+ U 3237/b/6	utdaçı siz	775 [VII.17a.(491) 10]	udaçı erür siz
U 923/a/6+ U 2452/a/6	[u]daçı siz		
Mz.441/a/4,5	t(e)ñrig körgeli ötüñgeli	908 [VII.20a.(497) 2]	t(e)ñrig ötüñgeli

Aşağıda, *Altun Yaruk*'un yedinci kitabına ait B metin parçaları ile Pb nüshası ve bu nüshanın temel alınmasıyla hazırlanan R-M yayınında yer alan söz ve söz grubu düzeyindeki farklılıklara, metinde yer alış sırası temel alınarak yer verilmiş, bu farklılıkların nedenleri tartışılmıştır:

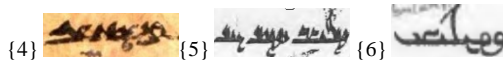
kamagda, kamagta ~ kapıgta

B yazma parçalarında (Mz. 449/b/5) *bo ilinmeksiz atl(i)g d(a)r(a)ni nom kamagta yeg nom ka[pıg]ı [yok têtir]* (bk. {1}) ve *bo ilinmeksiz atl(i)g d(a)r(a)ni nom kamagda yeg [nom] kapıgı têtir* (Mz. 755/a/4 (bk. {2}) biçiminde yer alan cümle Pb nüshasında ([VII. 2a. (461) 20]) *bo ilinmeksiz atl(i)g d(a)r(a)ni nom kapıgta yeg nom kapıgı yok têtir* (bk. {3}) biçiminde yer almıştır. Mz. 449/b/5'te *kamagta yeg nom ka...* ibaresi, sonrasındaki yıpranmış bölüm nedeniyle Mz. 775/a/4'e uygun olarak *...apıgı yok têtir* biçiminde tamamlanmıştır. Ancak cümle bu hâliyle anlamca bozuk bir cümledir. Çince metinde bu bölüme denk gelen cümle [433a01-02] 故名無染著陀羅尼最妙法門 *gu ming wu ran zhao tuo luo zui ni miao fa men* (=Bu yüzden bağlanmasız adlı darani mükemmel öğreti yoludur, kapısıdır.) biçimindedir (NoblChin s. 220) ve *kamagda yeg söz grubu* Çincedeki 最妙 *miao zui* “en üstün, mükemmel, harika” sözlerinin karşılığıdır. Bu açıdan bakıldığında Çinceye en yakın çevirinin Mz. 449/b/5 ve Mz. 755/a/4'teki cümleler olduğu görülür. Bununla birlikte Pb nüshasındaki cümle de Çince cümlenin başka bir açıdan görünüşüdür: *Bu bağlanmasız adlı dharani öğreti kapısından daha üstün öğreti kapısı yoktur.* Müstensihin *kamag* sözcüğünü *kapıg* biçiminde yazmasındaki en önemli neden kuşkusuz Uygur alfabesinde *p* ve *m* seslerini karşılayan harflerin benzerliğidir.



bildeçi ~ buldaçı

Mz. 755/b/10-11'de *bo ok avant tıtag üze üyeliksiz yeg tüşüg bildeçi bolurlar tęp y(a)rılıkadı* cümlesindeki *bildeçi* (bk. {4}) sözü R-M yayımında *buldaçı* (bk. {6}) olarak yazılmıştır. P yazmasındaki sözcük ise *bildeçi* ya da *buldaçı* (bk. {5}) olarak okumaya müsaittir. Ancak, sonrasındaki *bolurlar* yapısındaki *pwl...* ile benzerliği nedeniyle *buldaçı* olarak okunabilir. Çince metinde bu cümle [433a12] 以是因緣獲無上果。 *yi shi yin yuan huo wu shang guo* (=...sebebiyle en üstün meyveye erişeceklerdir.) (NobelChin. s. 220) biçimindedir. Çince cümlede yer alan 獲 *huo* sözü “yakalamak, bulmak” anlamındadır. Dolayısıyla *buldaçı* biçiminde yer alması çeviri açısından daha uygundur.



sözleyü ~ nomlayu

Mz. 755/b/13'te ... ö[trü] dar(a)ni nomug sözleyü yarkladı cümlesindeki *sözleyü* sözcüğü (bk. {7}), Pb VII 3/a/12= AYÇetin VII 97'de ötrü d(a)r(a)ni nomug nomlayu yarkladı (bk. {8}) biçiminde yer almıştır. Burada *nomlayu* sözcüğü bilinçli bir tercih olmalıdır. Bilindiği gibi, Uygur yazısında *z* ve *m* ayrımı açıktır ve yanlış okuma gibi bir durum söz konusu olamaz. Uygurca *sözleyü* ~ *nomlayu* sözcüğü Çince metinde ilgili cümle [433a13] 爾時世尊。即爲演說陀羅尼曰 *er shi shi zun ji wei yan shuo tuo luo ni yue* (= İşte o zaman Buda darani sözü söyledi.) (NobelChin. s. 221) biçiminde yer almış, ilgili sözcük, 說 *shuo* sözü ile karşılanmıştır. Uygur metinlerinde *shuo*, hem *nomla-* hem de *sözle-* fiiliyle karşılanabilmiştir (Semet 2005, s. 153). B yazmasındaki *sözle-* fiili yerine P'deki *nomla-* tercihiyle metne daha dinî bir hava katılmak istenmiş olmalıdır.



sözleser ~ okısar bilser

Pb'deki (VII 3/b/21 = AYÇetin VII 129) (bk. {10}) *yana bir tnl(ı)g bo d(a)r(a)ni nomug boşgınsar tutsar okısar bilser* ifadeleri B'de (U 919/a/2) *sözleser* biçiminde yer almıştır. B yazmasının çok küçük bir bölümü günümüze ulaştığından önceki ve sonraki bölümü bütünüyle görmek mümkün değildir ve bu parçadan yalnız birkaç sözcük okunabilmektedir. Uygur metinlerinde ve *Altun Yaruk*'ta *tutsar okısar sözleser* vb. ifadelerin birbiri ardınca sıklıkla bir araya getirildiği düşünüldüğünde B yazma parçasındaki *sözleser* sözünden önce *okısar bilser* sözlerinin yer alma ihtimalinin varlığı ortaya çıkar. Bununla birlikte özellikle *Altun Yaruk*'ta bu türden eylemlerin sıralanması sırasında *okısar* sözünden sonra büyük çoğunlukla *sözleser* sözcüğünün geldiği görülmektedir. *Okısar bilser* birliktelik kullanımı ise yalnızca yukarıda verilen cümle için söz konusudur. Böylelikle *sözleser* yerine Pb'de *bilser* sözünün tercih edilmiş olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Burada Pb'ye esas olan yazma parçasının bu ya da başka onlarca yazma parçasından biri olabileceği de unutulmamalıdır. Çince metinde cümle [433b01] 若復有人。於此陀羅尼。乃至一句能受持者。 *ruo fu you ren yu ci tuo luo ni nai zhi yi ju neng shou chi zhe* (= (diğer yandan) insanlar bu darani ile ilgili tek bir cümleyi anlayıp ezberlese ...) (NobelChin. s. 222) şeklindedir ve *bil-* fiilinin bağlama daha uygun olduğu görülmektedir.



öñedgey kutsıramakı kêtgey ~ igi agrıgı kêtgey

U 3245/b/9'daki *öñedgey kutsıramakı kêtgey* (bk. {11}) cümlesine denk gelen bölüm Pb'de (VII. 10/b/20 = AYÇetin VII 469) *igi agrıgı kêtgey* (bk. {12}) biçimindedir. Pb'de bir sonraki satırda yer alan *adası tudası tarıkgay* cümlesinin U 3245'te olup olmadığı parçanın eksik olması nedeniyle tespit edilememektedir. Ancak, söz konusu metin parçasında her satırın zarar gören bölümünde ortalama üç-dört sözcüğün yer aldığı düşünüldüğünde *öñedgey kutsıramakı kêtgey* cümlesinden sonra *igi agrıgı kêtgey adası tudası tarıkgay* cümlesinin bütününe ya da bir bölümünün yazılı olması mümkün görünmemektedir. Zira zarar gören bu bölümde Pb'de yer alan *antada basa bo ...* ibaresinin yazılmış olma ihtimali daha yüksektir. Dolayısıyla Pb'deki *igi agrıgı kêtgey adası tudası tarıkgay* cümlelerinin U 3245/b/9'daki *öñedgey kutsıramakı kêtgey* cümlelerinin karşılığı olarak kullanıldığı düşünülebilir. U 3245'in neredeyse yarısı zarar görmüş olsa da U 3245 ile Pb yazma parçasının bütününe bakıldığında bu iki parçanın genel olarak uyumlu olduğu söylenebilir. Konunun çözümü için Çince metne başvurulduğunda da kesin bir bilgi edinilememektedir: [435b20] 災變厄難皆除遣 *zai bi an e nan jie chu qian* (= Hastalıklarla ilgili bütün sıkıntılar ortadan kalkar.) (NobelChin. s. 240-241). Sonuç olarak Pb nüshasındaki değişikliğin nedenini ortaya koymak güçtür. Bu değişikliğin nedeni bir başka yazma parçası olabileceği gibi müstensih müdahalesi olarak da düşünülebilir.



kınturu tavratu ~ sınturu tavratu

Mz. 792/b/7'de açıkça *kınturu tavratu* biçiminde yazılan sözcük, Pb'de (VII 11/b/10 = AYÇetin VII 507) *sınduru tavratu* olarak yazılmıştır. Sözcüğün yer aldığı cümle B'de [*artuk*]*rak [taki] sansartın ozguka kutrulguka kınturu tavratu tegingey m(e)n t(e)ñrim* biçimindedir. Bu cümle Pb'de ise söz konusu *sınturu* sözcüğü dışında bir değişiklik göstermez. Çince metinde buraya denk gelen bölüm [435c14] 皆令速渡生死大海。 *jie ling su du sheng si da hai* (= Hızlı bir şekilde büyük *samsara* denizini geçerler.) (NobelChin. s. 242) biçiminde çevrilmiştir. Burada söz konusu ettiğimiz sözcüğe denk gelen 速 *su* sözcüğü “hızlıca” anlamındadır ve *tavratu* sözünü

karşılmaktadır. *Tavratu*'dan önceki sözcük *tavratu* sözü ile yakın anlamlı olmalıdır. Buradan hareketle sözcüğün *kınturu* biçiminde olması gerektiğini söylemek mümkündür. ED 636a'daki *kıntur-* maddesinde sözcüğe “uyandırmak, teşvik etmek, neden olmak” anlamı verilmiştir. DTS 444b'deki *kındur-* maddesinde ise sözcük “yalvarmak; ceza çekmek” olarak tanımlanmıştır. Her iki çalışmada da *sındur-* fiiline rastlanmaz. B yazmasındaki *kınturu* yapısının Pb'de *sınduru* biçiminde yer almasını *q̄* harfinin *q* biçiminde yazıldığı yazma parçasından istinsah edilmesine bağlayabiliriz. Bilindiği gibi, *q* ile *s* harfleri özellikle el yazısında birbirine benzemektedir. Bu nedenle noktasız olduğunda karıştırılması mümkündür.



kutadmak ~ katıglanmak

B yazma parçalarında (U 3459/a/2+U 3233/a/1) *kutadmakka tükellig : ênggü e[s]eñü köñüllüg siz* olarak yer alan cümle Pb'de (VII. 16/a/10,11) *katıglanmakka tükellig ênggü eseñü köñüllüg siz* olarak yazılmıştır. Çince metinde bu bölüm [437a08] 吉祥成就心安隱 *ji xiang cheng jiu xin an yin* (=şans, başarı (ve) huzurlu bir kalp) (NobelChin: 250) biçimindedir. Dolayısıyla Çince metindeki 吉祥 *ji xiang* (= şans) *kutadmak*; 成就 *cheng jiu* (=başarı) ise *katıglanmak* karşılığıdır.



tavanurlar ~ tayanurlar

B yazmasında (U 892/a/1) *koyn takıgu ulatı [] siziñe tavanurlar* (bk. {17}) cümlesi Pb'de [VII. 16/b/17 = AYÇetin VII 756-758) *añ koyn takıgu ulatılar : yme siziñe tayanurlar* (bk. {18}) biçiminde yazılmıştır. Bu bölüm Çince metinde [437a18] 牛羊雞等亦相依 *niu yang ji deng yi xiang yi* (=Sığır, koyun, tavuk ve fazlası size bağımlıdır.) (NobelChin: 252) Buradaki 相依 *xiang yi* sözü “bağlı olmak” anlamındadır. Bu açıdan bakıldığında Pb'deki *tayanurlar* sözü bağlama daha uygun görünmektedir. Bu cümleyle ilgili bir başka sorun ise Çince metindeki 牛 *niu* “sığır” sözünün yanlışlıkla Pb'de *añ* (‘d) olarak yazılmasıdır. B yazmasında ise bu bölüm zarar gördüğünden sözcük okunamamaktadır.



vid şastrıg ~ yëg şastrıg

B yazmasında (U 3237/b/8) açıkça *vid şast(ı)rıg* (bk. {19}) biçiminde yazılan ibare, Pb'de (VII 17/a/14 = AYÇetin VII 779) *tört türlüg yëg şastrıg* (bk. {20}) olarak yazılmıştır. Bu bölüm, Çince metinde [437a26] 大婆羅門四明法 *da po luo men si ming fa* [明法 *ming fa*= parıtlılı öğreti] biçimindedir. Çince Budist metinlerde Skr. *vidya*, *veda* için 明 *ming* sözü zaman zaman kullanılmıştır (Wogihara, 2004, 1404). Böylelikle Uygurca *yëg* sözü yerine Çince metnin karşılığı olarak *vid* sözünün alınması daha doğru olarak görülebilir. Bunun yanında Çince metne koşut olarak yer alan Uygurca metindeki *tört türlüg* ibaresi de Budist öğretilerde dört büyük veda tefsirini (şastrı) aklı getirmektedir. Wilkens (2000, s. 199) ve Özertural (2008, s. 59), Le Coq'un M I s. 21'de *vidya* olarak okuduğu ve Manihaist metinde Sanskritçe sözcüğün kullanılmasını Manihaizm ve Budizm arasındaki dar ilişkilerin yeni bir işareti olarak değerlendirdiği söz konusu sözcüğü *vidin* (< *vid+i+n*) biçiminde okumuştur. Özertural, sözcüğü *vid* biçiminde almakla birlikte, *vid* sözcüğünün şimdiye kadar sadece geç döneme ait bir Budist Uygur metninde saptanması nedeniyle duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Oysa *Altun Yaruk*'un B yazmasındaki bu kullanım sözcüğün erken dönemlerde de kullanıldığının göstergesidir (AYÇetin VII, s. 257-258). Müstensihin *vid* sözünü *yëg* biçiminde okumasının nedeni yazımdaki benzerlik olamaz. Zira *d* ve *k* belirgin özellikleri barındıran işaretlerdir. Bu tercihin nedeni, sözcüğün müstensih tarafından bilinmemesi ve böylelikle bağlama uygunluğu açısından *yëg* biçiminde yazması olabilir.



avar teg ~ ünler teg

avar teg ~ ünler teg

U 3394/a/2'deki [] *ügüz çızıgıña [a]var teg* ([]p'r t'k) ibaresi, Pb'de (VII 17/a/22 = AYÇetin VII 787) *talıy ügüz : çızıgıña ü[ner t]eg* (bk. {22}) biçimindedir. B yazma parçasında *p*'nin yazımı açıkça görülmektedir (bk. {21}). Böylece sözcük *ab-* olarak görülmektedir. U II'de bir kez saptanan fiil, DTS1a'da yer alan *ab-* maddesinde "brıznut'(?)= akmak" biçiminde tanımlanmıştır. ED 4a'daki *ab-* maddesinde sözcüğün *ak-* yerine yanlışlıkla *ab-* biçiminde okunduğu vurgulanmıştır. Sözcük, tanıklandığı ender metinlerden olan U II (T. II Y. 52,2 – IX 57- 21)'de *anta ok bimbasini toñanıy eki közintin burnuntın barça kan abıp ünti* biçimindedir. Söz konusu metinde fiil, *ün-* ile birlikte kullanılmıştır. Metnimizde (U 3394/a/2) *av-* fiilinin

Pb.'de *ün-* biçiminde yer alması da *av-* ve *ün-* fiilleri arasındaki anlam ilgisini göstermektedir. Bu bölüm Çince metinde [437a28] 如大海潮必來應 *ru da hai chao bi lai ying* (= görünüşü büyük okyanusun gelgiti gibi) biçimindedir (NobelChin. s. 254). Çincedeki “büyük gelgit olmak (yükselmek)” ibaresi Uygurcaya *taluy ögüz cızıgıña av- / ün-* biçiminde çevrilmiştir. UW 2011, s. 1'deki *ab-* maddesi *av-* sözcüğüne gönderilmiş, sözlüğün 103. sayfasında yer verilen *av-* fiili “(bir kişinin etrafında) toplanmak, birilmek” biçiminde tanımlanarak kullanımlarına tanıklar verilmiştir. Sözcüğün, BT XIII 40:26, 42:13, M II 11:11, HtPek. 9a 1, U II 27:22, BT XXV 0077'de ve DLT'de saptandığı belirtilmiştir. *Altun Yaruk'ta Aç Bars Çatığı*'nde yer alan ve *av-* fiilini içeren ifade Çağatay'da *yiti inükleri iyp ...* (1945, s. 76), AYKaya 610/22'de *yėti enükleri eyip (?)* ibaresinde *eyip (?)* biçiminde okunan sözcük, Gulcalı tarafından *avıp (yėti enükleri avıp)* biçiminde okunmuş (2013, s. 77) ancak sözlükte *av-* biçiminde yer almıştır (2013, s. 185).

{21}



{22}



SONUÇ

Nüshalar arasındaki söz ve söz dizimi düzeyindeki farklılıkları, seslik ve biçimlik farklılıklardan ayrı bir konu olarak değerlendirmek gerekir. Zira yukarıda açıklandığı gibi, seslik ve biçimlik farklılıkların en önemli nedenlerinden biri kuşkusuz istinsahın dönemi ve sahasıdır. Ancak söz ve söz dizimi düzeyindeki farklılıklar daha karmaşık, pek çok zaman unutmalarla açıklanamayacak nedenlere bağlıdır. Bir sözcüğün yerine başka bir sözcüğün tercih edilmesi, yukarıda da söz edildiği gibi, sözcüğün, eserin istinsah döneminde kullanılmaması, yazım ve anlam benzerliği, bilinçli müdahale vb. nedenlerle olabilir. Anadolu sahasında Türk yazı dilinin oluşumuna ilişkin görüşler arasında müstensihlerin rolünü öne çıkaran araştırmacıların varlığı, müstensihlerin katkıları veya etkilerini göstermesi açısından önemli bir kanıttır.

Altun Yaruk'un yedinci kitabının metin parçaları arasındaki söz ve söz dizimi düzeyindeki farklılıklar da tüm metinlerin nüshaları arasındaki farklılıklara benzer nitelik taşımaktadır. Ancak, Uygur yazısının özelliği gereği bu farklılıkların en önemli nedeni, sözcüğe yazım ve bir sözcüğün tercih edilmesidir. Yukarıda açıklanan *kamagda / kamagta* yerine *kapıgta*; *bildeçi* yerine *buldaç*; *kinturu* yerine *sinturu* sözcüklerinin tercihinde bu durum söz konusudur. B'deki *sözleyü* sözü yerine P'de *nomlayu* sözcüğünün tercihinde metnin dinî içerikli bir eser olması dolayısıyla müstensihlin daha dinî

bir hava katmak istemesi, Buda'ya *sözle-* yerine *nomla-* eylemini uygun görmüş olması etkilidir. *Vid şastur* yerine *yég şastur* ve *avar teg* yerine *üner teg* sözlerinin tercih edilmesinde de istinsah tarihi etkili olmuştur. Bunun yanında *sözleser* yerine *okasar bilser* tercihinin nedenini açıklamak zordur. Ancak, *öñedgey kutsıramakı kêtgey* yerine *igi agrığı kêtgey*; *kutadmakka tükellig* yerine *kağlanmakka tükellig*; *tavranurlar* yerine *tayanurlar* sözlerinin nedeni üzerinde ayrıntılı olarak düşünmek gerekir. Bu tercihlerin nedeni Pb nüshasındaki sözün, bugün elde olmayan bir yazmadan kaynaklanması olabilir. Ancak bu durumda, elde olmayan nüshadaki değişikliğin nedenini sorgulamak gerekir. Bunun yanında, müstensihin, metnin bütününde değil, bir bölümünde, Çince metinden destek almış ya da *Altun Yaruk*'un bir başka çevirisinden yararlanmış olması da mümkündür. Bilindiği gibi, günümüzde Berlin'de bulunan yazma parçaları; kâğıt boyutu, kâğıt özelliği ve yazı özellikleri açısından farklılık göstermektedir. Bu yazma parçalarının pek çoğunun zarar görmüş olması, parçaların bütününe *Şingko Şeli Tutung* çevirisine mi dayandığı yoksa *Yi-Jing* metnine dayanan başka bir çevirinin mi var olduğu noktasında açık ve güçlü bir fikre sahip olmayı engellemektedir. Ancak *Altun Yaruk* nüshaları açısından farklılıklarıyla öne çıkan yazma parçalarının saptanması önemlidir. Yedinci kitap açısından B ve Pb yazmaları arasında farklılığın daha çok olduğu yazma parçası Mz. 755 numaralı parçadır. Eserin bütününe ilişkin nüsha farklılıkları ortaya koyulduğunda, farklılıklarıyla öne çıkan metin parçalarının diğer özellikleri de göz önünde bulundurularak daha açık görüşler öne sürmek mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Oxford University. [ED]
- Çağatay, S. (1945). *Altun Yaruk'tan iki Parça*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Çetin, E. (2020). *Altun Yaruk Yedinci kitap*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [AYÇetin VII]
- Giles, H. A. (1912). *A Chinese – English dictionary*. (2nd ed. Revised and Enlarged). Shangai, China and London. [G.]
- Gulcalı, Z. (2013). *Eski Uyurca Altun Yaruk Sudur'dan Aç bars çatığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaya, C. (1994). *Uyurca Altun Yaruk –giriş, metin ve dizin-*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [AYKaya]

- Le Coq, A. von. (1911). *Türkische Manichaica aus Chotscho I abhandlungen der Königlich-Preussischen akademie der wissenschaften, philosophisch-historische klasse*. [M I]
- Nadalyaev, V. M. vd. (1969). *Drevnetyurskiy slovar'*. Leningrad: Akademia Nauk SSSR, Institut yazkoznanıya. [DTS]
- Nobel, J. (1958). *Suvarṇaprabhāsottamasūtra, das goldglanz-sūtra, ein Sankrittext des Mahāyāna-Buddhismus, I-Tsing's Chinesische version und ihre Tibetische übersetzung, bd. 1. I-Tsing's Chinesische version übersetzt, eingeleitet, erläutert und mit einem photomechanischen nachdruck des Chinesischen textes versehen*. Leiden. [NobelChin.]
- Ölmez, M. (1991). *Altun Yaruk III. kitap (=5. bölüm), (suvarṇaprabhāsasūtra)*. Ankara: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 1. [AYÖlmez]
- Özertural, Z. (2008). *Der Uigurische Manichäismus, neubearbeitung von texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Radloff, W and Malov, S. E. (193-1917). *Suvarṇaprabhasa (sutra zolotogo bleska), tekst, ujugurskoj redakcii, I-IV*. Sanktpeterburg. [R-M]
- Raschmann, S. C. (2002). *Altürkische handschriften: teil 6. Berliner fragmente des goldglanz-sūtras. Teil 2: viertes und fünftes buch. verzeichnis der orientalischen handschriften in Deutschland. Band XIII/14*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Raschmann, S. C. (2013). The pre-eminent sūtra. new traces of the Altun Yaruk Sudur. *Unknown Treasures of the Altaic World in Libraries, Archives and Museums. 53rd Annual Meeting of the PIAC, IOM, RAS. St. Petersburg, July 25-30, 2010*. Berlin, 93-113.
- Röhrborn, K. (1976). Fragmente der Uigurischen version des, dhāraṇī-sūtras der großen barmherzigkeit. *ZDMG*. 126, 87–100.
- Röhrborn, K. (1985a). Śūnyavāda und vijñānavāda, Zentralasiatische resonenzen eines schulstreits. *UAI, Neue Folge*, 5, 123–145.
- Röhrborn, K. (1985b). Ein neuer impuls zur erforschung des Altürkischen goldglanz-sūtras. *V. Milletler Arası Türkoloji Kongresi (Istanbul, 23–28 Eylül 1985), Tebliğler I. Türk Dili*, 1, 221–222.

- Röhrborn, K. (1996). *Die alttürkische Xuanzang-biographie VIII, nach der handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem transkript von Annemarie v. Gabain*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches wörterbuch, sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen texte aus Zentralasien, neubearbeitung I. verben, band 1: ab- - äzüglä-*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. [UW]
- Soothill, W. E. and L. Hodous. (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist terms with Sanskrit and Pali equivalents and a Sanskrit-Pali index*. London 1937. [SH]
- Semet, A. (2005). *Lexicalische Untersuchungen zur Uigurischen Xuanzang-biographie*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Tokyürek, H. (2019). Altun Yaruk IV. tegzinç'e göre nüsha farklılıkları. *International Journal of Old Uyghur Studies*, 1(1), 19-38.
- Uçar, E. (2009). *Altun Yaruk Sudur, V. kitap, Berlin koleksiyonundaki fragmanların transliterasyonu ve transkripsiyonu, açıklamalar ve dizin*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı Türk Dili ve Lehçeleri Bilim Dalı, İzmir. [AYUçar]
- Wilkens, J. (2000). *Alttürkische handschriften, teil 8, Manichäisch-Türkische texte der Berliner Turfansammlung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wilkens, J. (2001). *Die drei Körper des Buddha (trikāya). Das dritte kapitel der Uigurischen fassung des goldglanz- sūtras (Altun Yaruk Sudur), eingeleitet, nach den Handschriften aus Berlin und St.Petersburg herausgegeben, übersetzt und kommentiert*. Turnhout: Brepols. [AYWilkens]
- Wogihara, U. (1979). *Sanskrit - Chinese - Japanese dictionary*. Suzuki Research Foundation.
- Zieme, P. (1996). *Altun Yaruq Sudur, vorworte und das erste buch, edition und übersetzung der Alttürkischen version des goldglanzsūtra (Suvarnaprabhāsottamasūtra)*. Turnhout: Brepols. [AYZieme]

Makale Künyesi (Araştırma): Keskin, E. G. (2021). Kazak Türkçesinde *jat-* (*yat-*) fiilinin söz varlığı: türevler ve kalıplaşmış dil birimleri. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 710-745.

<https://doi.org/10.32321/cutad.888133>

KAZAK TÜRKÇESİNDE JAT- (YAT-) FİİLİNİN SÖZ VARLIĞI: TÜREVLER VE KALIPLAŞMIŞ DİL BİRİMLERİ

Esra Gül KESKİN¹

ÖZET

Türkçenin söz varlığını varlık, nesne ve hareketleri karşılayan kök durumundaki ve türemiş sözcüklerle atasözü, birleşik sözcük, deyim, ikileme, kalıp sözler gibi kalıplaşmış dil birimleri meydana getirmektedir. Türkçede yeni kavramları adlandırmak için ortaya çıkan yeni sözcük ihtiyacı, öncelikle türetme yoluyla karşılanır. Başlangıçtaki söylem nedenleri unutulur zamanla toplumdaki herkesçe benimsenen ve anlatıma birtakım incelikler katan kalıplaşmış dil birimleri, ait oldukları toplumun düşünce dünyasını, yaşam tarzını, gelenek ve göreneklerini yansıtan söz varlığı unsurlarıdır. Şimdiye kadar birçok çalışmaya konu olan bu yapıların birbirinden ayırt edilip sınıflandırılması konusunda çelişkiler olsa da belli başlı özellikleri ortaya konmuştur. Bu çalışmada Kazak Türkçesine ait, içinde *jat-* (*yat-*) fiili ve bu fiilden türemiş sözcüklerin geçtiği, “kalıplaşmış dil birimleri” adı altında toplanan atasözü, birleşik sözcük, deyim, ikileme, kalıp sözler konu edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Söz varlığı, kalıplaşmış dil birimleri, *jat-* (*yat-*) fiili, Kazak Türkçesi, Kuzeybatı (Kıpçak) grubu Türk lehçeleri.

THE VOCABULARY OF THE VERB OF JAT- (YAT-) IN KAZAKH: DERIVATIVES AND PHRASES

ABSTRACT

The Turkish vocabulary is composed of root units and derived word that correspond to entity, object and movements, and formulaic units such as proverb, compound words, idioms, reduplications, phrases. The need for new words that arise to name new concepts in Turkish is primarily met through derivation. The formulaic units, which have been adopted by everyone in the society over time by

¹ Uşak Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Öğr. Gör. Dr. esra.keskin@usak.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8347-1355>

forgetting the initial reasons for being said, and adding some subtleties to the narrative, are vocabulary elements that reflect the world of thought, lifestyle, traditions and customs of the society they belong to. Although there are contradictions in the separation and classification of these structures, which have been the subject of many studies so far, their main features have been revealed. In this study, proverbs, compound words, idioms, reduplications, and phrases, which are collected under the name of "phrases", belonging to Kazakh, in which the verb of *jat-* (*yat-*) and its derivations are mentioned, are discussed.

Keywords: Vocabulary, phrases, the verb of *jat-* (*yat-*), Kazakh, Turkish dialects of Northwest (Kıpçak) group.

GİRİŞ

Bir dilin söz varlığı o dile ait temel sözcüklerle beraber o dili konuşan insanların kültürel öğelerinin yansıtıldığı birtakım unsurlardan meydana gelir. Her zaman tek sözcükle ifade edilemeyen olay, durum, nesne ve kavramlar dilin geliştirdiği bazı yöntemlerle birden fazla sözcük aracılığıyla ifade edilir ve bu ifadeler kullanım sıklığına bağlı olmakla birlikte dilde genelleşerek belli kalıplar hâline gelir. Söz varlığı bir dilde bazı seslerin bir araya gelmesiyle oluşan sözcükler ve bunların yanı sıra o dili konuşan toplumun kavramlar dünyası, maddi ve manevi kültürünün yansıtıcısı, dünya görüşünün bir kesiti olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla bir dilin söz varlığı denildiğinde sadece o dile ait sözcükler değil toplumun kültürel öğelerini yansıtan deyimler, kalıp sözler, kalıplaşmış sözler², atasözleri, terimler ve çeşitli anlatım kalıplarının oluşturduğu bir bütün akla gelmelidir (Aksan, 2004, s. 7).

Türkçede yeni kavramları adlandırma ihtiyacı önemli bir ölçüde kök hâlindeki sözcüklere ad veya fiil türeten eklerin getirilerek yeni sözcükler türetilmesiyle karşılanmaktadır. Bu sözcükler Türkçenin söz varlığının en geniş bölümünü oluşturur. Yapısı bakımından eklemeli bir dil olan Türkçede değişmeyen köklere son ekler art arda getirilerek "*çok çeşitli ayrıntılara inebilen kavramlar*" oluşturulmaktadır. Türkçenin her döneminde ve her lehçesinde kendini gösteren bu özellik sayesinde Türkçenin ilk yazılı ürünlerinden bu yana ad ve fiil köklerinden çok geniş ölçüde sözcük aileleri ortaya konmaktadır (Aksan, 2004, s. 45).

Türkçenin söz varlığında ad ve fiil köklerine getirilen eklerle oluşan sözcüklerin dışında kalıplaşma sonucunda ortaya çıkan ve

² Aksan "kalıplaşmış sözler" ile ünlü kişilerin, düşünürlerin, sanatçıların belli bir durumda belli bir olay dolayısıyla söyledikleri evrenselleşmiş sözleri kastetmektedir (2004, s. 35).

konusurların düşünce dünyasını, yaşam tarzını, gelenek ve göreneklerini yansıtan atasözü, birleşik sözcük, deyim, ikileme ve kalıp söz gibi kalıplaşmış dil birimleri³ de yer almaktadır. Kalıplaşmış dil birimleri; konuşma anından daha önce üretilme, yaygınlaşıp belli bir kullanım sıklığına ulaşarak genelleşme, bellekte belirli bir biçime girme ve aynı durumlarda aynı işlevi yerine getirmek üzere kullanılma gibi birtakım ortak özelliklere sahiptir.

Wray “kalıplaşmış dizi” (formulaic sequence) dediği bu unsurların “daha önce üretilmiş veya üretilmiş gibi görünen, art arda gelen sözcük veya diğer unsurlardan oluşan dizi” olduğunu ifade etmiştir. Bunlar bellekte belirli bir şekilde saklanır ve kullanım esnasında dil bilgisel olarak tekrar üretilmeden veya analiz edilmeden bellekteki biçimiyle kullanılır (Wray, 2002, s. 9). Gökdayı ise kalıplaşmış dil birimlerinin özelliklerini şu şekilde sıralamıştır: *Süreç içinde gerçekleşme, kalıplaşmış birim üretme, sıklık sayısının önemi, anlam aktarımı ihtiyacını karşılama, anlık oluşum içermeme, tek bir birim olarak işlev gören birimler üretme, sabit öge dizilimi, birden fazla birim tek bir anlam, üst saymacalık ve kültür taşıyıcılığı* (2019, s. 172-173). Gökdayı (2019, s. 173-176) kalıplaşma derecelerini *tam ve yarı kalıplaşma* olarak ikiye ayırmaktadır. Tam kalıplaşmada, tamamen kalıplaşmış olan unsurları oluşturan sözcük veya eklerin sıralanışında herhangi bir değişiklik olmuyorken yarı kalıplaşmada kalıplaşmış unsurlarda hiç değişmeyen bir bölüm bulunmakla birlikte bazı sözcüklerin yerine başka sözcükler getirilebilir veya sözcükler yer değiştirebilir. Yarı kalıplaşmada kalıplaşmış unsurların sözcüklerinde, eklerinde meydana gelen birtakım *dizimsel ve biçimsel değişiklikler* söz konusudur.

1. İNCELEME

Türkiye Türkçesinde *yat-* fiili Kazak Türkçesinde sözcük başındaki *y>j* değişimi dolayısıyla *jat-* şeklindedir. *jat-* fiili Kazak Türkçesinde “1. Yatmak, uzanmak 2. İstirahat etmek, dinlenmek 3. Uyumak 4. Bulunmak, durmak 5. Uygun, münasip olmak 6. Ait olmak, ilgisi bulunmak” anlamlarının dışında birleşik fiillerde ve analitik biçimlerde yardımcı fiil olarak da kullanılmaktadır (KTS, 1984, s. 96; Koç vd. 2003, s. 167; KEDS-VI, 2011, s. 180). *jat-* fiili, Kazak Türkçesinde, hem sözlük anlamıyla bağımsız bir sözcük ve

³ Doğan (2016, s. 48-49), her kalıplaşmış dil biriminin kalıplaşma derecesi farklı olduğu için “kalıplaşmış dil birimleri” terimi yerine “sözcük birleşmeleri” terimini kullanmış ve atasözü, birleşik sözcük, deyim, ikileme ve kalıp sözleri Türkçedeki sözcük birleşmeleri olarak vermiştir.

sözlük anlamını kaybedip bir yardımcı fiil olarak hem de türevleri ve kalıplaşmış dil birimleriyle oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir.

1.1. *jat-* Filinin Türevleri

jat- fiiline birtakım yapım ekleri getirilerek yeni ad ve fiiller türetilmiştir.

1.1.1. *jat-* Filinin Ad Türevleri

jat- fiilinin türevi olan adlar içerisinde insan ve nesnelerin vasıflarını bildiren sözcükler, yer adları, hareket adları ile birtakım soyut ve somut sözcükler bulunmaktadır. Ayrıca yer bilimi, bitki bilimi, dil bilimi ve anatomi gibi bilim dallarına ait terimler de bu türevler arasında yer almaktadır: *jatağan* I. Yüksek olmayan, alçak (KTS, 1984, s. 96; KEDS-VI, 2011, s. 181). II. Tembel, üşengeç. III. (Terim) Yer üzerine yayılıp büyüyen, düğün çiçeği familyasına ait otlu bir bitki. IV. Yakın ve Orta Doğu halkları arasında XVI. yy.dan başlayarak kullanılan silah, bir kılıç türü (KEDS-VI, 2011, s. 181-182), *jatağandar* (Terim) Hava koşullarının elverişsiz olduğu durumlarda çoğalan kısa ağaçlar ve çalılı bitkiler (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jatağandaw* Biraz kısa, alçak (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jatalaq* (Terim) Atın yeminin kalitesizliğinden dolayı ortaya çıkan bir hastalık türü (Koç vd. 2003, s. 167; KEDS-VI, 2011, s. 184), *jatalaqşırw jatalaqşı-* fiilinin hareket adı (KEDS-VI, 2011, s. 184), *jataq* (I) 1. Mekân, durak. 2. Yatak odası (KTS, 1984, s. 96; KEDS-VI, 2011, s. 183). 3. Yatakhane. (II) (Terim) Tarımla uğraşan, yerleşik hayata geçmiş, eski Kazak toplumundaki sosyal sınıf (KTS, 1984, s. 96; KEDS-VI, 2011, s. 183). (III) (Ağızlarda) Yatarken giyilen bir baş giysisi. (IV) Suyun altı, tabanı. (V) Kayıkta kişinin yatacağı yer. (VI) Yerinden kalkmadan yatan hasta, yatalak (KEDS-VI, 2011, s. 183). (VII) Farklı, değişik. (VIII) Hayvanı olmadığından yaylaya çıkamayan, kışlakta kalan fakir köylü (Koç vd. 2003, s. 167), *jataqanday* Aynı, eşit (KEDS-VI, 2011, s. 183), *jataqsız* Yatacak yeri olmayan (KEDS-VI, 2011, s. 183), *jataqşa* Yatalak insana benzeyen (KEDS-VI, 2011, s. 184), *jataqsı* Hayvanı olmadığından yaylaya çıkamayan, kışlakta kalan fakir köylü (Koç vd. 2003, s. 167; KEDS-VI, 2011, s. 184), *jataqsılıq* Fakir ve aç olma (KEDS-VI, 2011, s. 184), *jataqtas* Aynı yurttan (yatakhane) birlikte kalan kimseler (Koç vd. 2003, s. 167; KEDS-VI, 2011, s. 183), *jatımdı* Hoşnut, sevimli; hoş (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatımdılıq* Hoşluk, güzellik (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatımsız* Yersiz, uygunsuz (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatımsızdıq* Yersizlik, uygunsuzluk (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatın* (I) Rahim (KEDS-VI, 2011, s. 192). (II) Yatak odası (Koç vd. 2003, s. 168; KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatıuqı* Yatay, düz (KEDS-VI, 2011, s.

193), *jatıŋqıraw jatıŋqıra-* fiilinin hareket adı (KEDS-VI, 2011, s. 193), *jatıq* 1. Düz, yassı, yatık. 2. Yatkın, eğilimli (KTS, 1984, s. 96; Koç vd. 2003, s. 168; KEDS-VI, 2011, s. 191). 3. Ova, yazı. 4. Uygun; nazik (KTS, 1984, s. 96; KEDS-VI, 2011, s. 191), *jatıqşılıq* Yatkınlık, uygunluk (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatıqtaw* Düzeltme, düzleştirme (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatıqtıq* 1. Yatkınlık, uygunluk (Koç vd. 2003, s. 168; KEDS-VI, 2011, s. 192). 2. Gönle hoş gelme, uyumluluk. (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatıqtıruw jatıqtır-* fiilinin hareket adı (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatır* Döl yatağı, rahım (KTS, 1984, s. 96; Koç vd. 2003, s. 168; KEDS-VI, 2011, s. 193), *jatırlas* Babaları ayrı, anneleri bir olan kardeşler (Koç vd. 2003, s. 168; KEDS-VI, 2011, s. 194), *jatırlastıq* Kardeşlik (KEDS-VI, 2011, s. 194), *jatıs* (I) Yatış, yatma; hiçbir şey yapmadan, çalışmadan boş boş yatma (KTS, 1984, s. 96; KEDS-VI, 2011, s. 194). (II) Dinlenme, tatil. (III) Bulunma durumu eki (KEDS-VI, 2011, s. 194-195), *jatıstıruw jatıstur-* fiilinin hareket adı (KEDS-VI, 2011, s. 195), *jatısuw jatıs-* fiilinin hareket adı (KEDS-VI, 2011, s. 195), *jatıqzıluw jatıqzıl-* fiilinin hareket adı. Gerekli görülmek, bir şeye katılmak (KEDS-VI, 2011, s. 186), *jatıqzuw* 1. Yatma. 2. Gerekli olma, bir şeye dâhil olma (KEDS-VI, 2011, s. 186), *jatıŋşuw* Alıştırma, tatbikat, eğitim, *jatıqtıruwşı* Antrenör (Koç vd. 2003, s. 168), *jatıqtıruwşılıq* Antrenörlük (Koç vd. 2003, s. 168), *jatıuw* (I) Hayat, yaşam. (II) *jat-* fiilinin hareket adı. (III) Parçalanma, yok olma (KEDS-VI, 2011, s. 191).

1.1.2. *jat-* Fiilinin Fiil Türevleri

jat- fiiline veya *jat-* fiilinden türemiş ad ve fiillere birtakım fiil türetme ekleri getirilerek yeni fiiller türetilmiştir: *jatılaqşı-* Bir yatıp bir kalkmak, huzursuz hâlde yatmak (KTS, 1984, s. 96; KEDS-VI, 2011, s. 184), *jatılaqta-* Yetersiz beslenme sebebiyle hastalanmak (Koç vd. 2003, s. 167; KEDS-VI, 2011, s. 184), *jataqşı-* Yetersiz beslenme sebebiyle hastalanmak (KEDS-VI, 2011, s. 184), *jatıŋqıra-* 1. Karın bir müddet erimeden kalması. 2. Bir müddet yatakta yatmak (KEDS-VI, 2011, s. 193), *jatıq-* Uyum sağlamak, yakışmak (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatıqta-* Bir şeyi uygun şekilde sunmak (Koç vd. 2003, s. 168), *jatıqtır-* Alışkanlık hâline getirmek, âdet edinmek (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatır-* 1. Belirli bir alanda yer alma, bulunma 2. Asıl fiildeki işin mekânla bağlantılı durumunu bildirip birleşik fiil şeklinde kullanılan söz (KEDS-VI, 2011, s. 193), *jatıs-* 1. Dinlenmek, sakinleşmek. 2. Denk gelmek, karşılaşmak, rastlamak (KEDS-VI, 2011, s. 195), *jatıstır-* Kolayını bulmak, çeki düzen vermek (KEDS-VI, 2011, s. 195), *jatıqız-* 1. Yatırmak. 2. Dâhil etmek, saymak (KTS, 1984, s. 96; Koç vd. 2003, s. 167; KEDS-VI, 2011, s. 186), *jatıqızdır-* Yatırtmak (KEDS-VI, 2011, s. 186), *jatıqızıl-* 1.

Yatırılmak. 2. Gerekli olarak bulunmak, bir şeye dâhil edilmek (KTS, 1984, s. 96; KEDS-VI, 2011, s. 186), *jattıq-* İyice öğrenmek, alışmak, alışkanlık kazanmak (KTS, 1984, s. 96; Koç vd. 2003, s. 168).

1.2. Kalıplaşmış Dil Birimlerinde *jat-* Fiili

Başlangıçtaki söylenme nedenleri unutulurken zamanla toplumda herkesin benimsediği kalıplaşmış dil birimleri, ait oldukları toplumun düşünce dünyasını, yaşam tarzını, gelenek ve göreneklerini yansıtan ve ait oldukları dilin söz varlığını tamamlayan önemli unsurlardır. Türkçedeki atasözü, birleşik sözcük, deyim, ikileme ve kalıp sözler araştırmacılar tarafından incelenmiştir. Birçok çalışmanın konusu olan bu yapıların birbirinden ayırt edilip sınıflandırılması noktasında çelişkiler olsa da belli başlı özellikleri ortaya konmuştur. Kalıplaşmış dil birimlerinin ortak özelliklerinin yanı sıra birbirlerinden ayrılan yönleri de vardır.

Kazak Türkçesinde *jat-* fiilinin geçtiği kalıplaşmış dil birimleri, bu fiilin kullanım şekillerine göre sınıflandırılmıştır.

1.2.1. Atasözlerinde *jat-* Fiili

Atasözü genellikle uzun deneyimlerin sonucu olarak ortaya çıkmış, topluma mal olmuş, öğüt verici nitelikteki sözlerdir. Kalıplaşmış bir birim olan atasözünün belirgin bir özelliği atasözünü oluşturan sözcüklerin değiştirilememesi olmakla birlikte bazı atasözlerinin tarihî süreçte birtakım değişikliklere uğradığı ve bölgeden bölgeye değişiklik gösteren atasözlerinin olduğu görülmektedir.

Aksoy, atasözlerinin atalarımızın uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce veya öğüt olarak düsturlaştırılan ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş öz sözler olduğunu ifade ederek (1984, s. 36) atasözlerinin özelliklerini biçim ve kavram özellikleri olarak ikiye ayırmış ve biçim özelliklerini şu şekilde sıralamıştır: 1. Atasözleri kalıplaşmış, donuk biçimlerdir, sözcükler değiştirilemeyeceği gibi söz dizimi şekilleri de bozulamaz. 2. Atasözleri az sözle çok şey anlatan kısa ve özlü yapılarıdır. 3. Atasözleri genellikle bir veya iki cümleden oluşur. Atasözlerinin kavram özellikleri ise şöyledir: 1. Birtakım sosyal olayların nasıl ortaya çıktığını bildirir. 2. Birtakım doğa olaylarının nasıl ortaya çıktığını bildirir. 3. Birtakım sosyal olayların ortaya çıkışını anlatırken bundan ders alınması gerektiğini öğretir. 4. Deneme ve mantığa dayanarak ahlak dersi ve öğüt verir. 5. Bazı gerçekleri, bilgece düşünceleri ifade ederek yol gösterir. 6. Gelenek ve görenekleri ifade eder. 7. Bazı inanışları bildirir: *Baykuşun kısmeti*

ayağına gelir (Aksoy, 1984, s. 19-22). Ancak atasözlerinin “Atasözleri kalıplaşmış, donuk biçimlidir, sözcükler değiştirilemeyeceği gibi söz dizimi şekilleri de bozulamaz” şeklinde verilen biçim özelliğine rağmen bazılarının birkaç kalıbının bulunduğu ve bölgelere göre farklı şekillerinin olduğuna da değinilmiştir (Aksoy, 1984, s. 23).

Karaağaç ise atasözlerinin yapı ve anlam bakımından cümleyle ortak özellikler gösteren türler olduğunu söylemiştir. Atasözlerinin konuşma esnasında kurulmaması, önceden kabul edilen şekilleriyle kullanılmaları ve yapılarının sürekli olması dolayısıyla kalıp birimler olarak değerlendirildiklerini söyleyen Karaağaç, atasözlerinin yapı özelliklerine de değinmiştir: 1. Atasözleri genellikle ilk bölümünde şart veya genel düşünce ifade edilen, ikinci bölümünde ise ana fikir belirtilen iki bölüme ayrılmaktadır. 2. Bazı atasözlerinde anlam doğrudan değil dolaylı olarak belirtilir. 3. Yapılarında kalıplaşma ve alışılmışlık özelliği bulunan atasözlerinin yapısındaki öğelerin yerleri sabittir. 4. Halkın kıvrak zekâsının yansıdığı atasözleri kuruluş bakımından ölçülü ve güzel, anlam bakımından derin ve geniş içeriğe sahip büyük ustalıklarla oluşturulmuş yapılardır. 5. Atasözleri sosyal hayattaki çeşitli olayları; doğal değişimleri, insanlığın durumunu, meslek, umut, halk hayatı gibi konuları; insanlık, davranış, karakter, eğitim ve öğretim gibi çeşitli konuları kapsar. 6. Atasözleri bir konuda ulaşılan çarpıcı ve keskin sonuçların, derin düşünce ve geniş bir içerikle özetlenmesidir (2013, s. 163).

Kazak Türkçesinde *jat-* fiili veya türevlerinin bulunduğu birçok atasözü bulunmaktadır. Bu atasözlerinde *jat-* fiili “yatmak, uzanmak; uyumak; bulunmak, durmak; ait olmak, ilgisi bulunmak” anlamlarında yer almaktadır ve fiilimsi ekleriyle isim, sıfat, zarf görevinde, yüklem ve yardımcı fiil görevinde kullanılmaktadır. *jat-* fiili birleşik fiillerin çoğunlukla yardımcı fiil unsurunu meydana getirmekle birlikte asıl fiil olduğu örnekler de vardır. *jat-* fiilinin yer aldığı atasözleri bu fiilin cümledeki kullanım şekilleri bakımından sınıflandırılmıştır.

1.2.1.1.1. Fiilimsi Ekleriyle Kullanılması

Kazak Türkçesinden tespit edilen atasözlerinde *jat-* fiili *-(U)w* isim-fiil ekini; *-qAn*, *-Ar* sıfat-fiil ve *-qAndA*, *-qAnşA*, *-p*, *-pAy*, *-sA* zarf-fiil eklerini alarak isim, sıfat ve zarf görevinde kullanılmıştır.

1.2.1.1.1.1. İsim-fiil Ekleriyle

Kazak Türkçesinde *jat-* fiilinin yer aldığı atasözlerinin içerisinde *-uw* isim-fiil ekiyle kullanıldığı iki örnek tespit edilmiştir. Bu örneklerde *jat-* fiili ‘bulunmak, durmak’ anlamlarında kullanılır. Sıralı

cümle yapısında olan ilk atasözünde *jatuw* sözcüğüyle kurulan isim-fiil grubu cümlelerde özne görevindedir. İkinci örnekteyse *jatuw* sözcüğüyle oluşan *qısta toq jatuw* isim-fiil grubu, *üşin* edatıyla zaman bildiren zarf tümleci görevinde kullanılan bir edat grubu oluşturmuştur: *Japa şegip jay jatuw jasqanşaqıtıj belgisi, aspandağı aydı atuw maqtanşaqıtıj belgisi ~ Japa şegip jay jatuw, jasıqtıqtıj belgisi; erte jatıp keş turuw, pasıqtıqtıj belgisi.* “Cefa çekip, tepkisiz yatmak çekingenliğin belirtisidir; gökteki ayı vurmak böbürlenmenin belirtisidir ~ Cefa çekip tepkisiz yatmak, çekingenliğin belirtisi; erken yatıp geç kalkmak, ahmaklığın belirtisidir.” (Gürsu, 2009, s. 844), *Qumırşqa qısta toq jatuw üşin, koreğın jazda jıynaydı.* “Karınca kışın tok olmak için, yemeğini yazın toplar.” (Zhumabekov, 2019, s. 357).

1.2.1.1.2. Sıfat-fiil Ekleriyle

jat- fiili atasözlerinde *-ar* ve *-qan* sıfat-fiil eklerini aralar sıfat görevinde kullanılmıştır. *-qan* ekli örnekler çoğunlukta *-ar* ekli örnekler daha kısıtlıdır.

I. -Ar Sıfat-fiil Ekli Örnekler

jat- fiilinin *-ar* sıfat-fiil ekini aldığı üç atasözü örneği tespit edilmiştir. Bu atasözlerinde *jat-* fiili ‘yatmak, uzanmak; uyumak’ anlamlarında kullanılmıştır. Aşağıda verilen atasözü örneklerinde *jatar* sözcüğünün *waqıt* ve *orın* adlarıyla kurduğu sıfat tamlamaları zarf tümleci ve özne görevindedir: *Jağımsız qonaq jatar waqıtta keler.* “Sevimsiz konuk yatma zamanı gelir.” (Gürsu, 2009, s. 961), *Jartı qursaqtan jatar orın artıq.* “Yarım doymaktan (kursaktan) yatacak yer daha iyidir.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 385), *Jatar orın, jarım qurşaq.* “Yatacak yer, yarım midedir.” (Gürsu, 2009, s. 1264).

Atıy sat, tonıy sat, jatarıyda toyıp jat. “Atını sat, elbiseni sat, yatığında doyup yat.” (Gürsu, 2009, s. 946; Zhumabekov, 2019, s. 76), *Tülki jatarında jer taydamaydı.* “Tilki yatacağı zaman yer seçmez.” (Gürsu, 2009, s. 756) atasözlerindeki *jatarıyda* ve *jatarında* sözcüklerindeki *-ar* sıfat-fiil eki, teklik ikinci ve üçüncü şahıs iyelik ekleri ve *+da* bulunma durumu ekiyle birleşmiştir. *-arıy/nda* biçimindeki ekleri alan *jat-* fiili zaman ifade eden zarf görevinde kullanılmıştır.

II. -qAn Sıfat-fiil Ekli Örnekler

jat- fiilinin *-qan* sıfat-fiil ekiyle yer aldığı atasözleri *jat-* fiilinin taşıdığı anlama göre sınıflandırılmıştır:

'yatmak, uzanmak' Anlamı

Verilen atasözlerinde *jat-* fiili 'yatmak, uzanmak' anlamında kullanılmıştır. Bu örneklerin bazılarında *jatқан* sözcüğü *jer*, *jılan* ve *qoyan* sözcüklerini niteleyerek sıfat tamlamaları oluşturmuştur. Bazı örneklerdeyse *jatқан* sözcüğü isim çekim eklerini alarak isim görevinde kullanılmıştır: *Atқанның қусын jatқан байланар.* "Vuranın kuşunu, yatan tutar." (Gürsu, 2009, s. 983), *Bekерден бекер jatқанның түңірім беzer.* "Boşu boşuna yatandan Tanrı da şikâyetçidir." (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 99), *İyтің jatқан jerі төseгі.* "Köpeğin yattığı yer döşeğidir." (Gürsu, 2009, s. 1079), *Jaqsı qaşar шаққанның, дәwлет қаşар jatқанның.* "İyi insan kaçır vuran kişiden, zenginlik kaçır yatan kişiden." (Gürsu, 2009, s. 1008), *Jatқан жаpa көреді, жүрген opa көреді.* "Yatan cefa görür; yürüyen şefkat görür." (Gürsu, 2009, s. 846), *Jatқан jerі daladay, екі өркеші baladay, azuw tisi қaladay, jabuwı jamşiday, quyırғı qamşiday, buwra soyған ne sumdı!* "Yattığı yer bozkır kadar, iki hörgücü çocuk kadar, azı dışı şehir kadar, örtüsü nakışlı, kuyruğu kamçı gibi olan buğrayı kesmek ne zalimlikdir!" (Gürsu, 2009, s. 1081), *Jatқан jilannıң kuyırғın баспа.* "Yatan yılanın kuyruğuna basma." (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 387; Zhumabekov, 2019, s. 346), *Jatқанға jan juwimas, jalqawға mal quralmas.* "Yatana can yaklaşmaz; tembelde mal toplanmaz." (Gürsu, 2009, s. 846), *Jer astında jatқандı, qazbay qarap til tabar.* "Toprak altında yatana, kazmadan arayıp dil bulur." (Gürsu, 2009, s. 1153), *Jigiti ne maqtan azdırar, ne jatқан azdırar.* "Yığıdı ya övgü azdırır, ya da tembel azdırır." (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 398), *Jürgen ayaqqa jörgem ilinedi, jatқанға jan juwımaydı.* "Yürüyen ayağa ganimet takılır, yatana can yaklaşmaz." (Gürsu, 2009, s. 1013), *Qaşқан qoyan, jatқан qoyandı ala ketedi.* "Kaçan tavşan yatan tavşanı alıp götürür." (Gürsu, 2009, s. 1106), *Şapқан ozar, jatқан qalar/tozar.* "Koşan geçer, yatan kalır. ~ Dört nala giden ileri geçer; yatan, sefil olur." (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 284; Gürsu, 2009, s. 1029), *Toñға jatқан mal oñbas, tobirға түsken is oñbas.* "Donda yatan maldan, çok karışılan işten hayır gelmez." (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 131).

'uyumak' Anlamı

Verilen atasözlerinde *jat-* fiili 'uyumak' anlamında kullanılmıştır. Bu örneklerde *jatқан* sözcüğü isim çekim eklerini alarak isim görevinde kullanılmıştır: *İñirden jatқан ırссız қaladı.* "Akşamüstü yatan, rıziksız kalır." (Gürsu, 2009, s. 1006), *Taymen talasa turғаннıң talay isi bitedi, tal түске deyin jatқаннıң talay isi ketedi.* "Şafakta çalışmak için kalkanın, nice işi biter; öğleye kadar yatanın, nice işi gider." (Gürsu, 2009, s. 1031).

‘bulunmak, durmak’ Anlamı

Verilen atasözlerinde *jat-* fiili ‘bulunmak, durmak’ anlamında kullanılmıştır. Bu örneklerde *jatqan* sözcüğü *jer*, *tas*, *qaq*, *jantaq* ve *kir* sözcüklerini niteleyerek sıfat tamlamaları oluşturmuştur: *İyt jatqan jerde süyek qalmas.* “İtin yattığı yerde kemik kalmaz.” (Sarsek, 2018, s. 278), *Jatqan tastıy astına suw barmaydı ~ Jatqan tastıy astanan suw aqpaydı.* “Yatan taşın altına su varmaz/akmaz.” (Gürsu, 2009, s. 1046; Sarsek, 2018, s. 600), *Alıstağı dariyadan aldında jatqan qaq artıq, töskeydegi tulpardan janıyda turğan jabı artıq.* “Uzaktaki ırmaktan, önünde duran birikinti üstündür; dağ yamacındaki tulpardan, yanında duran beygir üstündür.” (Gürsu, 2009, s. 1042), *Jaw jatqan jerin belgili deme, jansız janıyda turmasın.* “Düşmanın bulunduğu yer belli deme, casusu yanında olmasın.” (Gürsu, 2009, s. 594), *Jolda jatqan jantaqtı alıp tasta, jolawşığa kirmesin senen basqa.* “Yolda duran deve dikenini alıp at, senden başka yolcuya batmasın.” (Gürsu, 2009, s. 602), *Köñilde jatqan kirişdi, ottay istıq söz şayar.* “Gönlündeki kiri, ateş gibi sıcak söz yıkar.” (Gürsu, 2009, s. 1156), *Qulaqtan kirgen suwıq söz, köñilişe kirip muz bolar, köñilişde jatqan kirişdi, ottay istıq söz şayar.* “Kulaktan giren soğuk söz, gönlüne girip buz olur; gönlünde bulunan pisliği, ateş gibi sıcak söz yıkar.” (Gürsu, 2009, s. 1177).

1.2.1.1.3. Zarf-fiil Ekleriyle

jat- fiili atasözlerinde *-qanda*, *-qaşa*, *-p*, *-pay* ve *-sa* zarf-fiil eklerini alarak zarf görevinde kullanılmıştır.

I. -qAndA Zarf-fiil Ekli Örnekler

jat- fiilinin *-qanda* zarf-fiil ekini aldığı bir atasözü tespit edilmiştir. Bu örnekte *jat-* fiili ‘uyumak’ anlamında kullanılmıştır. *jatqanda* sözcüğü cümlede zaman bildiren zarf tümleci görevindedir: *Atıy sat, tonıy sat, jatqanda toyıp jat.* “Atını sat, elbiseni sat, yattığında doyup yat.” (Gürsu, 2009, s. 946; Zhumabekov, 2019, s. 76).

II. -qAnşA Zarf-fiil Ekli Örnekler

jat- fiilinin *-qaşa* zarf-fiil ekini aldığı bir atasözü tespit edilmiştir. Bu örnekte *jat-* fiili ‘yatmak, uzanmak’ anlamında kullanılmıştır. *jatqaşa* sözcüğü cümlede sınırlandırma bildiren zarf tümleci görevindedir: *Jaramsaqtanğan iyt jatqaşa tayaq jeydi.* “Yaltaklanan it, yatana kadar sopa yer.” (Gürsu, 2009, s. 844).

III. -p Zarf-fiil Ekli Örnekler

jat- fiilinin *-p* zarf-fiil ekiyle yer aldığı atasözleri *jat-* fiilinin taşıdığı anlamlara göre sınıflandırılmıştır:

'yatmak, uzanmak' Anlamı

Verilen atasözlerinde *jat-* fiili 'yatmak, uzanmak' anlamında kullanılmıştır: *Aqsaq qoy jatıp semiredi.* "Aksak koyun yatarak şişmanlar." (Gürsu, 2009, s. 791), *Jalqaw jatıp buyıradı.* "Tembel kişi yatıp emir verir." (Gürsu, 2009, s. 828), *Jalqaw jatıp işer, otrıp uyıqtar.* "Tembel kişi yatarak yemek yer, oturarak uyur." (Gürsu, 2009, s. 828), *Jaman kündi jatıp tuıda.* "Kötü günü yatıp dinle." (Gürsu, 2009, s. 1046), *Jarlılıq ta jaqsı eken, jatıp işer as bolsa.* "Fakirlik de iyi olurdu, yatıp yenilecek aş olsa." (Gürsu, 2009, s. 191), *Jattap alğan sabaqtıy juǵımı bolmas, jatıp işken tamaqtıy sıjimi bolmas.* "Ezberlenen dersin faydası olmaz, yatarak yenen yemeğin sindirimi olmaz." (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 173), *Jatıp işer jalqaw qatın, sormanıday erge tus keler.* "Yatıp yiyen tembel kadın, talihsiz yiğide rast gelir." (Gürsu, 2009, s. 845), *Jatıp jese, taw da tawsladı.* "Yatıp yenilse, dağ bile tükenir." (Gürsu, 2009, s. 1008), *Jatıp qalǵanşa, atıp qal.* "Yatıp kalmaktansa, vurup kal." (Gürsu, 2009, s. 589), *Jatıp söylegen, jigítke jaraspaydı.* "Yatıp konuşmak adama yakışmaz." (Gürsu, 2009, s. 1264), *Mergen atıp aladı, qaapanşı jatıp aladı, iyt jügirtken silesi qatıp aladı qus salǵan qızıqqa batıp aladı.* "Avcı vurarak avlanır, kapan kuran kişi yatarak avlanır, köpek koşturan kişi çok yorulmuş avlanır, kuş salan kişi seyrederek avlanır." (Gürsu, 2009, s. 1088), *Qamşı da bolsa, qaruvıy, qolıyda jürüp bilinbes, qatın da bolsa, duşpanıy, qoyıyda jatıp bilinbes.* "Kamçı bile olsa silahındır, elinde durup bilinmez; kadın bile olsa düşmanıdır, koynunda yatıp bilinmez." (Gürsu, 2009, S. 645), *Qartayǵan iyt jatıp üredi.* "Yaşlanmış it yatarak ürür." (Sarsek, 2018, s. 282), *Qulday qızmet etseñ, bektey jatıp jeysiy.* "Köle gibi hizmet edersen, bey gibi yatıp yersin." (Gürsu, 2009, s. 1040).

'bulunmak, durmak' Anlamı

Verilen atasözlerinde *jat-* fiili 'bulunmak, durmak' anlamında kullanılmıştır: *Aqquw qustıy töresi, jalǵız jatıp ottamas; qas jaqsınıy belgisi, ğaybat sözdı qostamas.* "Ak kuğu kuşların asilidir, yalnız otlamaz; hakiki iyi insanın belirtisi, grybet sözü onaylamamasıdır." (Gürsu, 2009, s. 428), *Ösek degen bäle bar, öirikpen bir tuwǵan, jaǵımpazdıq jan dosı, birge jatıp, bir turǵan.* "Yalanla birlikte doğan dedikodu diye bir bela var; dalkavukluk onun, birlikte yatıp birlikte kalktığı can dostudur." (Gürsu, 2009, s. 622).

IV. -pAy Zarf-fiil Ekli Örnekler

jat- fiilinin *-pay* zarf-fiil ekini aldığı bir atasözü tespit edilmiştir. Bu örnekte *jat-* fiili ‘uyumak’ anlamında kullanılmıştır. *jatpay* sözcüğü cümlede olumsuz bir eylemi ifade eden zarf tümleci görevindedir: *El jatpay iyt tnbas ~ El jatpay, iyt jatpas.* “El uyumadan it susmaz. ~ Halk uyumadan it yatmaz.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 160; Sarsek, 2018, s. 273; Zhumabekov, 2019, s. 229).

V. -sA Zarf-fiil Ekli Örnekler

jat- fiili atasözlerinde *-sa* zarf-fiil ekini alarak zarf görevinde kullanılmıştır. Bu atasözleri *jat-* fiilinin sahip olduğu anlamlara göre sınıflandırılmıştır:

‘yatmak, uzanmak’ Anlamı

Verilen atasözlerinde *jat-* fiili ‘yatmak, uzanmak’ anlamında kullanılmıştır. *jatsa* sözcüğüyle oluşan zarf-fiil grupları cümlenin yüklemine zaman, şart bakımından tamamlayan zarf tümleci görevindedir: *Käri jatsa quwnaydı, jas jürse quwnaydı.* “Yaşlı insan yatınca dinlenir, genç insan yürüyünce dinlenir.” (Gürsu, 2009, s. 205), *Emennen qattı ağaş joq, köp jatsa jerde dert iler; bolattan qattı temir joq, tasqa salsa kertiler.* “Meşeden sert ağaç yok, fazla eğilse yerden hastalık kapar; çelikten sert demir yok, taşa vurulsa kertilir.” (Gürsu, 2009, s. 1045), *Şıqsaq töbemiz bir bolsın, jatsaq körimiz bir bolsın.* “Çıksak tepemiz bir olsun; yatsak mezarımız bir olsun.” (Gürsu, 2009, s. 634), *Jalqawğa jatsa da meyram, tursa da meyram.* “Tembele yatsa da bayram, kalksa da bayram.” (Gürsu, 2009, s. 235), *Timırsıq bolsa er oybas, toñğa jatsa mal oybas.* “Kurnaz olursa er onmaz; dona yatarsa mal onmaz.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 301).

‘uyumak’ Anlamı

Jaqsı jerge jatsañ, jaqsı jaqsı tús köwersiñ; jaman jerge jatsañ, jaman jaman tús köwersiñ. “İyi yerde yatarsan, güzel güzel düşler görürsün; kötü yerde yatarsan, kötü kötü düşler görürsün.” (Gürsu, 2009, s. 1225) atasözünde *jat-* fiili ‘uyumak’ anlamında kullanılmıştır. Sıralı cümle yapısında olan bu atasözünde birinci ve ikinci cümlelerde geçen *jaqsı jerge jatsañ* ve *jaman jerge jatsañ* zarf-fiil grupları, cümlenin yüklemine şart bakımından tamamlayan zarf tümlecidir.

‘bulunmak, durmak’ Anlamı

Verilen atasözlerinde *jat-* fiili ‘bulunmak, durmak’ anlamında kullanılmıştır. İlk örnekte *altınnıñ janında jatsa* zarf-fiil grubu cümlenin şart bildiren zarf tümlecidir. Sıralı cümle yapısında olan

diğer örnekteyse ikinci cümlede *köñilde jatsa* zarf-fiil grubu cümlelerin şart bildiren zarf tümlecidir: *Altınnıj janında jatsa, mıs ta sarğayadı.* “Altının yanında durursa bakır da sararır.” (Sarsek, 2018, s. 569), *Bilimnen qımbat nürse joq, köñilde jatsa baspaydı tot.* “Bilgiden değerli şey yoktur, gönülde durursa pas tutmaz.” (Gürsu, 2009, s. 1146).

1.2.1.2. Yüklemlerin Görevinde Kullanılması

jat- fiili tespit edilen atasözlerinde *-Ar*, *-pAs* (olumsuz) geniş zaman ve *-A* şimdiki zaman ekleriyle çekimlenerek yüklemlerin görevini üstlenir. Ayrıca *jat*- fiilinin emir ve istek kipinde çekimlenerek yüklemlerin olduğu örnekler de vardır:

I. -A Şimdiki Zaman Ekiyle

jat- fiili Kazak Türkçesinde şimdiki zaman çekimini oluşturan *-A* ekiyle çekime girerek cümlelerin yüklemine oluşturmuştur. Şimdiki zaman çekiminin olumlu ve olumsuz şekilleri karşımıza çıkmakla birlikte *jat*- fiili bu örneklerde teklik üçüncü şahısta çekimlenmiştir.

Şimdiki zamanın olumlu çekimindeki örneklerde *jat*- fiili ‘bulunmak, durmak’ anlamında kullanılmıştır: *Asadıyqan işinde as jatadı, asa jalqaw künde aş jatadı.* “Çalışkan çiftçinin içinde aş yatar; çok tembel ise gün aşırı aç yatar.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 239), *Ölik şaqan üydiñ aldında jolbarıs/aydahar jatadı.* “Ölü çıkan evin önünde kaplan/ejderha yatar.” (Gürsu, 2009, s. 1202; Zhumabekov, 2019, s. 304, 371), *Jaqsı erdiñ işinde altınnan awır sır jatadı, jaqsı äyeldiñ işinde altın bastı ul jatadı.* “İyi erin içinde altından ağır sır yatar, iyi hanımın içinde altın başlı oğul yatar.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 238), *Jaqsı erkektiñ işinde altın erli at jatadı, jaqsı äyeldiñ işinde altın besikti ul jatadı.* “İyi erkeğin içinde altın yerli at yatar, iyi kadının içinde altın beşikli oğul yatar.” (Gürsu, 2009, s. 592), *Key peyildiñ işinde ken jatadı, tar peyildiñ işinde tas jatadı.* “İyi huylunun içinde cevher yatar; kötü huylunun içinde taş yatar.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 239), *Sarañnıj säbizi saray tübinde jatadı.* “Cimrinin havucu ahırın dibinde yatar.” (Gürsu, 2009, s. 904), *Ündemegenniñ işinde, üydey bäle jatadı.* “Ses çıkarmayan insanın içinde, kocaman bela yatar.” (Gürsu, 2009, s. 939).

Şimdiki zamanın olumsuz çekimindeki örneklerde *jat*- fiilinin anlamı yine ‘bulunmak, durmak’ olmakla birlikte *Üzip jegen, ünemge jatpaydı.* “Koparıp yiyen, tasarrufa meyletmez.” (Gürsu, 2009, s. 940) örneğinde ‘ait olmak, ilgisi bulunmak’ şeklindedir. *jat*- fiilinin ‘bulunmak, durmak’ anlamında olduğu örnekler şunlardır: *Ajaldı kiyyiktiñ ayağı tınış jatpaydı.* “Eceli gelen geyiğin ayağı sessiz

durmaz.” (Gürsu, 2009, s. 1061), *Altın jerde jatpaydı, jaman usta suwın tappaydı*. “Altın yerde durmaz, kötü usta suyu bulamaz.” (Gürsu, 2009, s. 978), *Qazan tübinde şemirşek jatpaydı*. “Kazan dibinde kıkırdak yatmaz.” (Gürsu, 2009, s. 957), *Tez qasında qıysıq ağaş jatpaydı*. “Rendenin karşısında eğri ağaç yatmaz.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 336).

II. -Ar, -pAs (Olumsuz) Geniş Zaman Ekleriyle

jat- fiilinin -Ar ve -pAs (olumsuz) geniş zaman ekleriyle çekimlenerek yüklem görevinde kullanıldığı atasözleri *jat-* fiilinin sahip olduğu anlamlara göre sınıflandırılmıştır:

‘yatmak, uzanmak’ Anlamı

Verilen örneklerde *jat-* fiili ‘yatmak, uzanmak’ anlamında kullanılmıştır. Bir örnek dışında sıralı cümle yapısında olan bu atasözlerinde *jat-* fiili sıralı cümleyi oluşturan cümlelerden birinin yüklemidir: *Jalqaw tek jatar, onıy ırısı qaşar*. “Tembel kişi boş boş yatar, onun rızkı kaçır.” (Gürsu, 2009, s. 235), *Jaqsı qayıy suwğa batpas, isker jigit tegin jatpas*. “İyi kayın (ağacı) suya batmaz; becerikli adam boş boş yatmaz.” (Gürsu, 2009, s. 854), *Tez qasında qıysıq ağaş jatpas, bek qasında beybaq söz aytpas*. “Tezin yanında eğri ağaç yatmaz; beyin yanında zavallı kişi söz söylemez.” (Gürsu, 2009, s. 752).

‘uyumak’ Anlamı

Verilen örneklerde *jat-* fiili ‘uyumak’ anlamında kullanılmıştır: *Qızdı awıldıy iyti jatpas*. “Kızlı köyün iti yatmaz.” (Gürsu, 2009, s. 655), *El jatpay iyt tınbas ~ El jatpay, iyt jatpas*. “Halk uyumadan it yatmaz.” (Sarsek, 2018, s. 273; Zhumabekov, 2019, s. 229), *Öli-tirisin bergem soy, öli küyew jatar ma?* “Ölüsünü dirisini verdikten sonra, ölü damat yatar mı?” (Gürsu, 2009, s. 622).

‘bulunmak, durmak’ Anlamı

Verilen örneklerde *jat-* fiili ‘bulunmak, durmak’ anlamında kullanılmıştır. Bu atasözlerinin çoğunda *jat-* fiili geniş zamanın olumsuz şeklinde olmakla birlikte bir örnekte olumlu çekimde kullanılmıştır: *Aqıldı erdiñ işinde altın erli at jatar, aqıldı äyeldiñ işinde altın beşikti ul jatar*. “Akıllı erin gönlünde altın eğerli at yatar, akıllı kadının gönlünde altın beşikli oğul yatar.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 28, Smağulova, 2020, s. 72), *İyt tumsıǵı jerde jatpas*. “İtin burnu yerde kalmaz.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 235), *Bolat biz qap tübinde jatpas*. “Bolat biz kap dibinde yatmaz.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 97), *Bolat kezdik qap tübinde jatpas*. “Çelik kama çuval

dibinde yatmaz.” (Gürsu, 2009, s. 805), *Kedeymin dep qıstılma, öneriñ bolsa qolıñda, önerliniñ ırısı, jarqrap jatar jolında*. “Fakirim diye üzülme, hünerin olursa elinde; hünerin rızkı parlayarak yatar yolunda.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 175), *Qap tübinde biz jatpas, el işinde söz jatpas*. “Çuvalın dibinde biz durmaz; halkın içinde söz durmaz.” (Gürsu, 2009, s. 646).

‘kaybolmak’ Anlamı

Jaqsılıq suwğa batpas, jariqqa bir şığar, jatpas. “İyilik suya batmaz, aydınlığa bir çıkar, sönmez.” (Gürsu, 2009, s. 858) atasözünde *jat-* fiili sözlükte verilen anlamları dışında ‘kaybolmak’ anlamında kullanılmıştır. Sıralı cümle yapısında olan bu atasözünde *jat-* fiili geniş zamanın olumsuz şeklinde çekimlenerek ikinci cümlelerin yüklemine oluşturmaktadır.

III. Emir Kipindeki Örnekler

jat- fiili aşağıda verilen atasözlerinde emir kipinin teklik ikinci şahsında çekimlenmiştir. Sadece *Qumnan qudıq qazsay, şegende; qozım jatsın deseñ, kögende*. “Kumda kuyu kazsan, duvarlarını taşla ör; kuzum yatсын desen, sıra sıra dizerek bağla.” (Gürsu, 2009, s. 1060) örneği emir kipinin teklik üçüncü şahıs eki olan *-sın* ekini alarak teklik üçüncü şahısta çekimlenmiştir. Burada *jat-* fiili ‘yatmak, uzanmak’ anlamında kullanılmıştır.

jat- fiilinin emir kipinin teklik ikinci şahsında çekimlendiği atasözleri örneklerinde bu fiil ‘yatmak, uzanmak’ ve ‘uyumak’ anlamlarına sahiptir:

‘yatmak, uzanmak’ Anlamı

Äri jat, bäri jat tarşılıqtıñ belgisi, sen je, men je barşılıqtıñ belgisi. “Öteye yat, beriye yat, darlığın belirtisi; sen ye, ben yiyeyim, varlığını belirtisi.” (Gürsu, 2009, s. 817), *Äri jat, bäri jat tösek tarlığı, seniki, meniki köñil tarlığı*. “‘Öteye yat, beriye yat’ demek yatağın darlığını, ‘senin benim’ demek gönlün darlığını gösterir.” (Gürsu, 2009, s. 762), *Awırmağan jambasıñmen jat*. “Ağırımayan kalça kemiğinin üstüne yat.” (Gürsu, 2009, s. 984), *Jalğız atıñ bolsa ayğır, jat ta qayğır*. “Yalnız atın olsa aygır, uzan da kaygılan.” (Zhumabekov, 2019, s. 83), *Ögizdiñ otın ottap, buzawdıñ ornına jatpa*. “Öküzün otunu yiyip, buzağının yerine yatma.” (Gürsu, 2009, s. 1090).

‘uyumak’ Anlamı

Atıy sat, tonıy sat, jatarıyda/jatqanda toyıp jat. “Atını sat, elbiseni sat, yattığımda doyup yat.” (Gürsu, 2009, s. 946; Zhumabekov, 2019, s. 76), *Erte jat ta, erte tur, bir pişpekti artıq ur.* “Erken yat da, erken kalk, bir yayık fazla çalkala.” (Gürsu, 2009, s. 328).

IV. İstek Kipindeki Örnekler

Kazak Türkçesinde *-ğay, -gey; -qay, -key* ekleriyle ifade edilen istek kipinin dışında *-gi, -gi; -qi, -ki + iyelik ekleri + keledi* şeklinde kurulan istek çekimi de yer almaktadır (Biray vd. 2015, s. 111-112). Aşağıda verilen atasözünde *jat-* fiili bu istek kipinin üçüncü şahsında (*-qi + sı + keledi*) çekimlenmiştir: *Esektiñ jügi awır bolsa, jatqısı keledi.* “Eşeğin yükü ağır olsa, yatmak ister.” (Gürsu, 2009, s. 820; KEDS-VI, 2011, s. 181, Zhumabekov, 2019, s. 126).

1.2.1.3. Birleşik Fiillerde *jat-* Fiili

İsim + yardımcı fiil ve fiil + zarf-fiil + yardımcı fiil yapısındaki birleşik fiillerde *jat-* fiili hem asıl fiil hem de yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır.

1.2.1.3.1. Asıl Fiil Olduğu Örnekler

Fiil + zarf-fiil + yardımcı fiil yapısındaki birleşik fiillerde *jat-* fiilinin asıl fiil olarak kullanıldığı örnekler vardır. Bu birleşik fiillerde *jat-* fiili *ber-* yardımcı fiiliyle kullanılmış ve *ber-* yardımcı fiiline *-a* zarf-fiil ekiyle bağlanmıştır. *jat-* fiilinin buradaki anlamları ‘uyumak; bulunmak, durmak’ şeklindedir: *Jata bersey, jaw alar, ündemesey, daw alar.* “Yatıversen, düşman yakalar; ses çıkarmazsan, dava kaybedilir.” (Gürsu, 2009, s. 589), *Ündemesey, daw alar; jata bersey, jaw alar.* “Seslenmezsen, tartışmayı kaybedersin; yatıversen, düşman yener.” (Gürsu, 2009, s. 662), *Jaqsı kisi maqtansa “jamannan jata berip qaldım” der, jaman kisi maqtansa “jaqsını jaqasınan aldım” der.* “İyi insan övünse ‘kötüyle bir arada olmaya dayanabildim’ der; kötü insan övünse ‘iyi adamın yakasına yapıştım’ der.” (Gürsu, 2009, s. 851), *Tazdıñ jamanı jataqap⁴ at ürkitedi.* “Dazın en kötüsü yatıp atı ürkütendir.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 131).

⁴*jataqap* sözcüğü *jat - a qal - ıp* birleşik fiilinin kısaltılmış şeklidir.

1.2.1.3.2. Yardımcı Fiil Olduğu Örnekler

Fiil + zarf-fiil + yardımcı fiil yapısındaki birleşik fiillerle *jat-* fiili asıl fiile *-A*, *-mAy* ve *-p* zarf-fiil ekleriyle bağlanmaktadır:

I. *-p jat-* Yapısı

Aşağıda verilen atasözlerinde *jat-* fiili birlikte kullanıldığı fiilin anlamını devamlılık, süreklilik bakımından tasvir eden bir yardımcı fiil görevinde kullanılmıştır. Bu örnekler *jat-* fiili; *aq-*, *awna-*, *jan-*, *jiğil-*, *keril-*, *qara-*, *öl-*, *sayra-*, *tart-* ve *uyıqta-* fiillerine *-p* zarf-fiil ekiyle bağlanarak birleşik fiiller meydana getirmiştir: ***Ajalı kelgen tuşqan, mısıqtıy ernin tartıp jatadı ~ Ajalı kelgen tuşqan, uyıqtap jatqan mısıqtı oyatadı.*** “Eceli gelen sıçan, kedinin dudağını çeker ~ Eceli gelen sıçan, uyuyan kediyi uyandırır.” (Zhumabekov, 2019, s. 247, 362), ***Aqıldınıy aldı, ağıp jatqan düriya; saray adamnuıy aldı, quw taqır, şöl jazıra/dala.*** “Akıllımın önü, akıp duran deryadır, cimri adamın önü, tamtakir çöl sahradır.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 30; Gürsu, 2009, s. 480), ***Aqumaqqa aytqan söz, ağıp jatqan suvmen tey, aqıldığa aytqan söz, qolğa ustağan tuwmen tey ~ Aqumaqqa aytqan söz, ağıp jatqan suvmen tey, aqıldığa aytqan söz, qolğa qonğan quspen tey.*** “Aptala söylenen söz, akıp giden suya denktir; akıllıya söylenen söz, elle tutulan tuğa denktir ~ Aptala söylenen söz, akan su gibidir. Akıllıya söylenen söz, ele konan kuş gibidir.” (Gürsu, 2009, s. 789; Zhumabekov, 2019, s. 383), ***Arqa süyer eliy bolsın, awnap jatar jeriy bolsın, alsıp oynar teñiy bolsın, süngip boylar köliy bolsın.*** “Sırtını dayayacak halkın olsun, yatıp yuvarlanacağı yerin olsun, vuruşup dövüleceğin yaşıtın olsun, dalacağı gölün olsun.” (Gürsu, 2009, s. 668), ***Ata-ananıy aqlı sayrap jatqan jolmen tey, aqıldınıy aqlı sarqılmaytın kölmen tey.*** “Ata ananın aklı upuzun yol ile denktir; akıllının aklı, bitmez tükenmez göl ile denktir.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 52), ***Bir söz, uyıqtap jatqan mıy sözdi oyatadı.*** “Bir söz, uyumakta olan bin sözü uyandırır.” (Gürsu, 2009, s. 1147), ***İş merezdiy işinde, iyt ölip jatsa bilmessiy.*** “İçinde kötü niyet olan kişinin, içinde köpek ölüp kalsa bilemezsin.” (Gürsu, 2009, s. 824), ***Jiğilip jatıp süringenge külme.*** “Düşüp, tökezleyene gülme. Gülme komşuna, gelir başına.” (Gürsu, 2009, s. 599), ***Kezinde jawın jawmasa, kerilip jatqan jer kârip; teñ qurbısı bolmasa, teteles ösken er kârip.*** “Vaktinde yağış olmazsa, uzayıp giden toprak gariptir; denk akranı yoksa aynı yaşa gelen yiğitler gariptir.” (Gürsu, 2009, s. 609), ***Qamqa tonnuıy qadirin jamulıp jatqan qart biler.*** “İnce donun (elbisenin) kadrini yumulup yatan yaşlı bilir.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 225), ***Öner ağıp jatqan bulaq, bilim janıp jatqan şıraq.*** “Sanat akıp giden pınardır, bilim yanıp duran meşaledir.” (Gürsu, 2009, s. 1163), ***Qarap jatqan jılanıy quyrıgın nege basasıy, şağayın***

dep şapsısa, nege şoşıp qaşasıu. “Bakıp duran yılanın kuyruğuna niye basıyorsun? Isırayım diye şaha kalksa niye dehşete kapılıp kaçıyorsun?” (Gürsu, 2009, s. 647), *Şariğat ağıp jatqan bulaq, buruñınıy sözderi jağalay bitken quraq.* “Şeriat akmakta olan pınardır, önceki insanların sözleri su kıyısında biten kamış gibidir.” (Gürsu, 2009, s. 1231).

II. -A jat- Yapısı

jat- fiili -A zarf-fiil ekiyle *bar-*, *kel-* ve *öl-* fiillerine bağlanmış ve bu fiilleri devamlılık, süreklilik anlamıyla tasvir ederek birleşik fiiller meydana getirmiştir: *Bara jatqanıu baltasın, kele jatqanıu qaltasın qağadı.* “Gidenin baltasını, gelenin kesesini çalar.” (Gürsu, 2009, s. 1249), *Jaman dos ozıp bara jatsay etegiñdi basadı, qalıp bara jatsay qasıñnan qaşadı.* “Kötü dost, ileri gitmekte olsan, eteğine basar; geride kalsan, yanından kaçır.” (Gürsu, 2009, s. 584), *Jaman özi tüyeniy üstinde kele jatıp, jayawğa “buq” deydi.* “Kötü kişi kendisi deve üstünde gelip yaya gidene ‘çekil’ der.” (Gürsu, 2009, s. 834), *Qas jamanıu belgisi, qasına barsay körmeydi, suwğa ketip bara jatsay da, qolınıu uşın bermeydi.* “Hakiki kötü insanın belirtisi, yanına gitsen seni görmemesidir; suya batıp gitsen, elinin ucunu bile vermemesidir.” (Gürsu, 2009, s. 924), *Şoşqa öle jatsa da “qurq” eterin/dewin qoymas.* “Domuz ölmeye yüz tutsa da ‘kurk’ demeyi bırakmaz.” (Gürsu, 2009, s. 1095; Sarsek, 2018, s. 310).

III. -mAy, -pAy jat- Yapısı

Aşağıda verilen atasözü örneklerinde *jat-* yardımcı fiili *asat-*, *kel-*, *kör-* ve *jet-* fiillerine -mAy, -pey zarf-fiil ekiyle bağlanarak birleşik fiiller oluşturmuş ve bu fiillerin devamlılığını, sürekliliğini tasvir etmiştir: *Basqa maldıy örisi jetpey jatqanda eşki maldıy örisi artıp qalar.* “Başka malın otlığı yetmediğinde keçinin otlığı fazla gelir.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 75), *Et kelmey jatıp “tuzdıq” deme, asatpay jatıp “quldıq” deme.* “Et gelmeden ‘sos’ deme, insanları doyurmadan ‘kulluk’ deme.” (Gürsu, 2009, s. 730), *Kelmey jatıp qorıqpa, körmey jatıp torıqpa.* “Gelmeden korkma, görmeden ümitsizliğe düşme.” (Gürsu, 2009, s. 1269), *Körmey jatıp tüñilme, körmes közben üñilme.* “Görmeden ümidini kesme, görmeyen gözle dikkatlice bakma.” (Gürsu, 2009, s. 1116).

1.2.1.4. jat- Fiilinin Türevlerinin Bulunduğu Atasözleri

jat- fiilinin türevleri olan *jataq*, *jataqsı*, *jatağan*, *jattıñıw*, *jatıq* ve *jatin* sözcükleri atasözlerinde geçmektedir.

I. *jataq* Sözcüğü

jataq sözcüğünün geçtiği iki atasözü tespit edilmiştir. Bunlardan birinde *jataq* sözcüğü *el* sözcüğünü niteleyerek sıfat görevinde kullanılırken diğerinde isim olarak kullanılmıştır. Sıralı cümle yapısındaki ilk örnekte ikinci cümlede geçen *jataq elde* cümleinin yer tamlayıcısı görevindedir. Yine sıralı cümle yapısında olan ikinci örnekteyse *jataq* sözcüğü ilk cümleinin belirtili nesne ve öznesi durumundadır: *Jılqılı elde jaw köp, jataq elde daw köp*. “Yılkılı ilde düşman çoktur, yerleşik ilde dava çoktur.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 397), *Jataqtı jataq bozağa şaqıradı, bozası tawıtsıa, köjege şaqıradı*. “Köylüyü köylü bozaya çağırır, bozası tükense, köjeye çağırır.” (Gürsu, 2009, s. 1264).

II. *jataqsı* Sözcüğü

Kazak Türkçesinden tespit edilen *Jataqsını ter qıssa, jügin jayaw tasydı*. “Köylüyü ter sıkıştırırsa da yükünü yaya taşır.” (KEDS-VI, 2011, s. 184) atasözünde *jataqsı* sözcüğü ‘köylü’ anlamında isim görevinde kullanılmıştır.

III. *jatağan* Sözcüğü

jatağan sözcüğü verilen atasözünde ‘tembel, üşengeç’ anlamında isim görevinde kullanılmıştır: *Esektiñ jügi jeñil bolsa, jatağan boladı*. “Eşeğin yükü hafif olsa yatağan olur/yatmak ister.” (İsmail ve Gümüş, 1995, s. 171; Gürsu, 2009, s. 820; KEDS-VI, 2011, s. 181, Zhumabekov, 2019, s. 126), *Jügi jeñil esek jatağan keledi*. “Yükü hafif olan eşek yatmayı sever.” (Sarsek, 2018, s. 266).

IV. *jattıǵuw* Sözcüğü

‘İyice öğrenmek, alışmak, alışkanlık kazanmak’ anlamlarına gelen *jattıq-* fiilinin *-uw* isim-fiil ekini almış şekli olan *jattıǵuw* sözcüğü verilen örnekte ‘alıştırma, tatbikat’ anlamında isim görevinde kullanılmıştır: *Jattıǵuwda qıynalsay, soǵısta qısılmaysıy*. “Tatbikatta zorlanırsan, savaşa şaşırılmazsın.” (Gürsu, 2009, s. 1008).

V. *jatq* Sözcüğü

jatq sözcüğü aşağıda verilen atasözlerinde ‘uyumlu, uygun, yatkın; nazik’ anlamlarında kullanılmıştır. Bu sözcük sıralı cümle yapısındaki bir örnekte ilk cümleinin yüklemine oluştururken diğer örneklerde cümleinin zarf tümlecinde geçer. Son örnekteyse *jatq* sözcüğü cümleinin öznesi olan belirtili isim tamlaması şeklindeki sözcük grubunda yer almaktadır: *Baydıy balası jatq, malısısı qoday*. “Zengin çocuğu uyumludur, çobanı kabadır.” (Gürsu, 2009, s. 722),

Jatq aytsay, jağımpaz der, tik aytsay turpayı der. “Uyumlu konuşan dalkavuk derler, dik konuşan görgüsüz derler.” (Gürsu, 2009, s. 846), *Minezij jatq bolsa işkenij qatq bolar, minezij qıysq bolsa işkenij suyıq bolar.* “Mizacın yumuşak olursa, içtiğin ayran olur; mizacın ters olursa, içtiğin sıvı tanesiz olur.” (Gürsu, 2009, s. 309), *Qoli jatqıty işkeni ayran/qatq bolar.* “Eli yatkın olanın içtiği ayran olur.” (Gürsu, 2009, s. 57, 353).

VI. *jatın* Sözcüğü

Jigütke baq qonbağı qatınınan, jaqsı bala tuwmağı jatınınan. “Erkeğe talihin konması karısındanandır; kadının iyi çocuk doğurması rahmindendir.” (Gürsu, 2009, s. 600) atasözünde *jatın* ‘rahim’ sözcüğü geçmektedir. Sıralı cümle yapısında olan bu atasözünde *jatın* sözcüğü sıralı cümleyi oluşturan ikinci cümlenin yüklemi görevindedir.

1.2.2. Birleşik Sözcüklerde *jat-* Fiili

Sözcük birleştirme Türkçenin sözcük türetmede başvurduğu yollardan biridir. Türkçede yeni sözcük türetilirken eklenmeden sonra en sık başvurulan yöntem sözcük birleştirmedir. Bu olay sonucunda ortaya çıkan birleşik sözcük en az iki sözcükten oluşan, tek birim gibi işlev gören ve kendisini oluşturan sözcüklerin en az birinin anlamını kaybettiği sözcükler olarak tanımlanmaktadır.

Korkmaz’a göre birleşik sözcük “*Yeni bir kavramı veya nesneyi karşılamak üzere iki ya da daha çok kelimenin belirli şekil bilgisi kurallarına uyularak yeni bir anlam birliği oluşturacak biçimde bir araya getirilmesidir*”. Birleşik sözcüğü sıradan bir sözcük grubundan ayrılan özellik ise birleşik sözcüğün yapısındaki sözcüklerin kendi anlamları dışında yeni ve bağımsız birer sözlük anlamı kazanmış olmasıdır. Korkmaz, Türkiye Türkçesinde birleşik sözcükleri oluşturan sözlerden her birinin kendi anlamını koruduğu *açık öğretim, çalar saat* gibi birleşik sözcükler ve birleşik sözcükleri oluşturan sözlerden biri veya her ikisinin anlam bakımından değiştiği *külbastı, keçiboyunu* gibi birleşik sözcükler olmak üzere iki çeşit birleşik sözcük türünden bahsetmiştir (2009, s. 137-138). Kök ve türemiş sözcükler gibi sözcük türlerinden birine dâhil olan birleşik sözcükler anlam bakımından bir adın, bir nesnenin yapıldığı maddeyi, yetiştiği yeri, verdiği ürünü, nesnenin nitelik veya özelliğini gösterme gibi anlam ilgililerine sahiptir (Korkmaz, 2009, s. 138).

Karaağaç birleşik sözün “*Bir kavram ya da nesneyi karşılamak amacıyla, anlam değerlerini yitiren iki veya daha çok sözün birleştirilmesi ile oluşturulan yeni sözler*” olduğunu ifade etmiştir.

Birleşik sözlerin sahip olduğu anlamın kalıpta yer alan sözlerin anlamlarından kaynaklandığını ancak ortaya çıkan yeni anlamın daha karmaşık olduğunu söyleyen Karaağaç, söz dizimi kaynaklı bütün sözlük birimleri gibi birleşik sözlerde de bütün hâline gelişi, nedenli birer söz dizimi olan bu yapıların genelleşerek nedenliliklerini yitirmelerine bağlar (2013, s. 207). Karaağaç birleşik sözün kaynaklarının ise *birleşik fiil* (koşabil-, alay etmek), *birleşik ad* (aslanağzı, devetabanı), *kısaltma öbeği* (el ele, baş başa), *ad tamlaması* (bakım evi, kara yolu), *sıfat tamlaması* (açıkgöz, kuru yemiş), *isnat öbeği* (başbozuk), *tekrar öbeği* (derin derin (düşün-), diri diri (yak-), sapasağlam) ve *cümleler* (dedikodu, şıpsevdi) olduğunu söylemiştir (2013, s. 207).

Birleşik sözcükler en az iki sözcükten oluşan, yeni kavramları karşılamak üzere bir araya gelen ve tek birim gibi işlev gören kalıplaşmış dil birimleridir. Birleşik sözcükleri diğer sözcük birleşmelerinden ayıran en önemli özellik, birleşik sözcüğü oluşturan sözcüklerden en az birinin kendi anlamını kaybetmesi olmakla birlikte Türkçede birleşik sözcüğü oluşturan sözcüklerden her birinin kendi anlamını koruduğu birleşik sözcükler de bulunmaktadır.

jat- fiili ve türevlerinin bulunduğu birtakım ad ve sıfat tamlamaları, fiilimsi grupları kalıplaşarak birleşik sözcük durumuna gelmiştir. Bu birleşik sözcüklerde *jat-* fiili ve *jatağan, jataq, jatar, jatin, jattıq, jatur, jatus* sözcükleri yer almaktadır. *jat-* fiili ve türevleriyle oluşan birleşik sözcükler arasında zaman ve ölçü bildiren zarflar; insan, nesne ve hayvanlara özgü nitelik adları; yer ve eşya adları; soyut adlar, birleşik fiiller bulunmaktadır. Birleşik sözcüklerden bazılarıysa bitki bilimi, yer bilimi, dil bilimi, askerlik ve anatomi ile ilgili terimleri karşılamaktadır.

Tespit edilen birleşik sözcüklerden *el jata* Gece yarısı (KEDS-VI, 2011, s. 180), *alaqanda jatqanday* Açık seçik (KEDS-I, 2011, s. 350) şeklindeki birleşik sözcüklerde *jat-* fiili zarf görevindedir. *ülsiz jatuw* Durumu ağırlaşmak (KEDS-II, 2011, s. 442), *üyde jatuw* Hiçbir yere gitmemek, evde olmak (KEDS-XV, 2011, S. 23) ve *şaşaw jatuw* Kontrolsüz olmak (KEDS-XV, 2011, s. 300) birleşik sözcüklerindeyse *jat-* fiili *isim + yardımcı fiil* şeklinde oluşan birleşik fiillerde yardımcı fiil görevinde kullanılmaktadır.

şıdap otru [tura, jata] almaw Sabredememek (KEDS-XV, 2011, s. 521), *bıqıp jatur* Çok fazla, uçsuz bucaksız, sayısız (Kenesbayev, 2007, s. 74), *birday bolıp jatur* Çok fazla, sayısız (Kenesbayev, 2007, s. 74) ve *tolıp jatur/jatqan* Çok fazla, aşırı (KEDS-VI, 2011, s. 181)

örneklerindeyse *jat-* fiili ve bu fiilin *-Ir* geniş zaman ekiyle kalıplaşmış şekli olan *jatır* yardımcı fiil olarak kullanılmıştır. Diğer birleşik sözcük örneklerinde *jat-* fiilinin türevleri yer almaktadır:

I. *jatağan* Sözcüğü

jatağan sözcüğüyle oluşan birleşik sözcüklerden *jatağan samırsın jañgağı* şeklindeki birleşik sözcük isim tamlamasından kalıplaşmış olmakla beraber diğer örnekler sıfat tamlamalarının kalıplaşmasından meydana gelmiştir: *jatağan şırşa* (Terim) Çam familyasına ait her zaman yeşil kalan çok seyrek rastlanan bir ağaç (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jatağan aqsora* (Terim) Büyüklüğü 10-75 cm olan, bir yıllık bitki (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jatağan betkey* (Terim) Tavanı ve tabanı birbirine paralel olan jeolojik cisimlerin alt yüzeyi (KEDS-VI, 2011, s. 181), *jatağan eşkimiya* (Terim) Çok yıllık, kökleri yer altında olan bitki (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jatağan ösimdikter* (Terim) Sapları yere serilerek büyüyen, sapları ağ gibi olan bitkiler (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jatağan qatpar* (Terim) Ekseni yüzeyde yatay uzanan, kanatlarının iniş açılı yayvan olan, iki kanadından biri devrik durumda birleşen tabaka (KEDS-VI, 2011, s. 181), *jatağan samırsın jañgağı* (Terim) İğne yapraklılar familyasına ait, çalıya benzeyen ağaç yapraklı bitki yemişi (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jatağan sarğaldaq* (Terim) Çoğunlukla nemli yerlerde yetişen bir düğün çiçeği türü (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jatağan tüye* Üstüne yük almayı ve birinin binmesini istemeyen, yatan inatçı deve (KEDS-VI, 2011, s. 181).

II. *jataq* Sözcüğü

jataq sözcüğüyle oluşan birleşik sözcüklerden *jataq boluw* (I) Yerleşik hayata geçip tarımla uğraşır olmak (Kenesbayev, 2007, s. 108; KEDS-VI, 2011, s. 183) (II) Yataktan çıkmak istememek (Koç vd. 2003, s. 167) birleşik sözcükleri birleşik fiilden kalıplaşmıştır. Diğer örneklerse sıfat ve isim tamlamasından kalıplaşmış birleşik sözcüklerdir: *jataqxana* Yurt, yatakhane (KTS, 1984, s. 96; Koç vd. 2003, s. 167; KEDS-VI, 2011, s. 183), *jataq bölme* Yatak odası (KEDS-VI, 2011, s. 183), *jataq qayıq* Birinin yatacağı kadar yeri olan, büyük kayık (KEDS-VI, 2011, s. 183), *jataq üy* Yatakhane (KEDS-VI, 2011, s. 183).

III. *jatar* Sözcüğü

jatar sözcüğüyle oluşan *jatar bölme* Yatak odası (KEDS-VI, 2011, s. 180) birleşik sözcüğü sıfat tamlamasından kalıplaşmış bir örnektir.

IV. *jatın* Sözcüğü

jatın sözcüğünün yer aldığı birleşik sözcükler isim tamlamalarından kalıplaşmıştır: *jatın bölme* Yatak odası (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatın orın* Yatılan, gecelenen yer (KEDS-VI, 2011, s. 192), *jatın üy* (Yerel) Yatak odası (KEDS-VI, 2011, s. 192).

V. *jatıq* Sözcüğü

jatıq sözcüğüyle oluşan birleşik sözcüklerden *tili jatıq* birleşik sözcüğü bir isnat grubu ve *jatıq qıluw* Nazik, gönle hoş, uygun hâle getirmek (KEDS-VI, 2011, s. 191) birleşik sözcüğü birleşik fiilden kalıplaşmıştır. Diğer örneklerse sıfat tamlamasıdır: *jatıq jer* Irmağın yavvan yeri, vadi veya hayvanların su içtiği yer (KEDS-VI, 2011, s. 191), *jatıq mañday* Geniş alm (KEDS-VI, 2011, s. 191), *jatıq til/tili jatıq* Okuması kolay, anlaşılır (KEDS-VI, 2011, s. 192).

VI. *jatır* Sözcüğü

jatır sözcüğüyle oluşan birleşik sözcüklerden *jatır qabıq* isim tamlamasının kalıplaşmasıyla ortaya çıkmışken *jatırdan us jüktilik* bir sıfat tamlamasıdır: *jatırdan us jüktilik* (Terim) Embriyonun rahim dışında gelişimi, dış gebelik (KEDS-VI, 2011, s. 193), *jatır qabıq* (Terim) Rahim duvarı (KEDS-VI, 2011, s. 194).

VII. *jats* Sözcüğü

jats sözcüğüyle oluşan birleşik sözcükler isim tamlamalarının kalıplaşmasıyla oluşmaktadır: *jats jalğaw* (Terim) Bulunma durumu eki (KEDS-VI, 2011, s. 195), *jats kün* Tatil günü (KEDS-VI, 2011, s. 195), *jats septik* (Terim) Bulunma durumu eki (KEDS-VI, 2011, s. 195).

Bazı birleşik sözcükler birtakım yapım eklerini alarak türemiş sözcük durumuna gelmiştir: *jataqxanas* Yurt veya yatakhane birlikte kalan kişiler (KEDS-VI, 2011, s. 184), *jataqxanali* Yatakhanesi olan (KEDS-VI, 2001, s. 184).

VIII. *jattıǵuw* Sözcüğü

äskeriy jattıǵuw Temek askerlik eğitimi (KEDS-II, 2011, s. 492) örneğinde *jattıq-* fiilinin hareket adı olan *jattıǵuw* sözcüğü ‘eğitim’ anlamında kullanılmıştır.

1.2.3. Deyimlerde *jat-* Fiili

Deyim terimi birtakım dil bilimi ve dil bilgisi terimleri sözlüklerinde aşağı yukarı aynı doğrultuda tanımlanmıştır. Bu

tanımların odak noktası, deyimleri oluşturan unsurların asıl anlamlarından uzaklaşmış olması ve deyimlerin unsurlarının yer değiştirmeyen kalıplaşmış dil birimleri olmasıdır.

Karaağaç, “*Bireysel ve nedenli olan bir söz dizimi biriminin genelleşip yaygınlaşarak nedenliliğini yitirmesiyle ortaya çıkan ve tek bir sözlük birimi gibi algılanan söz öbeği*” şeklinde tanımladığı deyim kalıp sözlerin bir türü olarak değerlendirmektedir. Ona göre söz dizimi kaynaklı olan deyimler “*ögelerinin anlamlarıyla ilgili olmayan*” kalıp sözlerdir. Deyimlerin yapısındaki sözlerin bütünlük arz etmesinden dolayı ortaya çıkan söz öbeğinin anlam bakımından parçalanamayan bir birim şeklinde değerlendirildiğini söyleyen Karaağaç, deyim bütünü olarak ifade ettiği anlamların bu deyim oluşturulan sözlerin anlamlarından doğmadığını, deyimlerin anlamının onu oluşturan sözlerin anlamlarıyla bağlantısının bulunmadığını ve sözlerin sıralanmasıyla oluşan ve yapı bakımından söz öbeği şeklindeki deyimlerin varlık, durum, sıfat veya hareketlerin adı olduğunu ifade etmiştir (2013, s. 271-272).

Karaağaç deyimlerin, sözlük birimi durumuna gelmenin temel koşulu olan genelleşme ve nedensizleşme süreci sonunda ortaya çıktığını ifade eder. Ona göre, “*bir bireye ait olan bir söz öbeği, toplumda genel bir kabul göreyerek yaygınlaşıp genelleşir ve kendisini oluşturan sözlerin niçin bir araya geldikleri unutulur*”. Böylece bu söz öbeği bir bütün şeklinde işlem görmeye başlayarak bir bireye ait olmaktan uzaklaşıp toplumun malı durumuna gelir. Ancak bu oluşumu dilin günümüzdeki durumuna bakarak açıklamak da zordur (2013, s. 272).

Aksoy deyim “*Çekici bir anlatım kılığı taşıyan ve çoğunun gerçek anlamından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış sözcük toplulukları*” şeklinde tanımlamıştır (1984, s. 49). Deyimlerin de tıpkı atasözleri gibi kalıplaşmış, kısa ve özlü anlatıma sahip olan sözler olduğunu ifade eden yazar, deyimlerde yer alan sözcüklerin yerleri değiştirilip yerine aynı anlamda da olsa başka sözcükler getirilemeyeceğine değinmiştir (1984, s. 37). Atasözlerinde olduğu gibi deyimlerde de çekimlerin değişmesi ve bölgelere göre farklı şekillerin ortaya çıkmasıyla bu özelliğe uymayan örneklerin olduğu görülmüştür (Aksoy, 1984, s. 42).

Korkmaz, “Türkiye Türkçesi Şekil Bilgisi” adlı eserinin Anlamca Kaynaşmış ve Deyimleşmiş Birleşik Fiiller başlığında ad veya ad soylu bir veya birden çok sözcüğün bir asıl fiille birleşerek anlam kayma ve kalıplaşmasına uğrayarak deyimleştiğinden bahsetmektedir. Bunlar da diğer birleşik fiiller gibi tek bir kavrama karşılık gelir ancak fiilden önceki ad ögesinin sabit kalmaması, yalın olarak

kullanılabildiği gibi bir ad grubu biçimiyle de bulunabilmesi ve işletme ekleriyle genişletilmesi gibi yönleriyle onlardan ayrılır. Anlamsal bakımdan bir kayma ve kalıplaşmaya uğrayarak deyim özelliği kazan bu yapılar tek ögeli, iki ögeli ve üç ögeli olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır: *içi geç-*, *eteği zil çal-*, *saçına sakalına ak düşmek* (2009, s. 153-157). Öztürk de Türkiye Türkçesindeki anlamca kaynaşmış-deyimleşmiş birleşik fiillerle ilgili dil bilgisi çalışmalarında yapılan sınıflandırmaları, ortaya konan özellikleri değerlendirmiş ve bunların anlamca kaynaşmış / deyimleşmiş birleşik fiilleri oluşturan unsurların bazen birinin bazen de hepsinin kendi anlamları dışında kullanılması noktasında birleştiği sonucuna varmıştır (2018, s. 46).⁵

Kazak Türkçesinde birtakım cümle, fiilimsi grubu ve birleşik fiil grupları kalıplaşarak deyim hâline gelmiştir. Bu cümle ve sözcük gruplarının unsurlarından biri *jat-* fiili, türevleri veya bunlarla oluşan birleşik sözcüklerdir. Bu deyimler insanlarla ilgili bazı durumları, özellikleri ve eylemleri ifade eden deyimlerdir. *jat-* fiilinin bulunduğu deyimler bu fiilin kullanım şekillerine göre şöyle sınıflandırılmıştır:

1.2.3.1. Fiilimsi Ekleriyle Kullanılması

jat- fiili deyimlerde *-qan* sıfat-fiil ve *-a*, *-p* zarf-fiil eklerini alarak isim, sıfat ve zarf görevinde kullanılmıştır.

1.2.3.1.1. Sıfat-fiil Ekleriyle

-qan sıfat-fiil ekini alan *jat-* fiili aşağıda verilen deyimlerde geçmektedir. Bu örneklerde *jatqan* sözcüğü *jılan*, *el*, *jolbike* ve *quyryq* adlarını niteleyerek sıfat tamlamaları oluşturmuş ve bazı örneklerde de isim çekim eklerini alarak isim görevinde kullanılmıştır: *bara jatqanniñ baltasın, kele jatqanniñ ketpenin qoymağan* Olmayacak yerden fayda sağlayan (Kenesbayev, 2007, s. 54), *batqan quyryq, jol üstinde neğilip jatqan quyryq* ‘Ne yaptın da boş boş yatıyorsun, geride bıraktığın bir dünya’ anlamında bir deyim (Kenesbayev, 2007, s. 60; KEDS-XV, 2011, s. 87), *jatqan jılanıñ/tiri jılanıñ quyryğın basuw* Birinin damarına basıp onu kızdırmak, inatlaşıp kavga etmek, belaya uğramak (Kenesbayev, 2007, s. 108; KEDS-VI, 2011, s. 180), *jatqan el, jayılgan mal* (Yerel) Huzurlu ülke/halk (KEDS-VI, 2011, s. 180),

⁵ Deyimler konusunda ayrıca bkz. Subaşı Uzun, L. (1991). “Deyimleşme ve Türkçede deyimleşme dereceleri”, *Dil Bilim Araştırmaları Dergisi*, II, 29-39, Yüceol Özezen, M. (2001). “Türkçe deyimler üzerine birkaç söz”, *Türk Dili*, 2001/II (600), 869-879, İçel, H. (2009). “Türkçede atasözü-deyim ilişkisi”, *Türk Dili*, XC VII (687), 205-212, Sinan, A. T. (2009). “Deyimlerin yapısı değişir mi?”, *Turkish Studies*, 4(8), 1996-2009.

jatqanğa jan juwımas/jolamas Hareketsiz, cansız adam hakkında (Kenesbayev, 2007, s. 108; KEDS-VI, 2011, s. 180), *jolda jatqan jolbike* Pek de iyi olmayan kadın (Kenesbayev, 2007, s. 114; KEDS-VI, 2011, s. 463), *qap tübine jatpağan ~ qap tübine sıymağan ~ qabın jarıp şıǵuw* Sivri, delip çıkan, yerinde durmayan (Kenesbayev, 2007, s. 177).

1.2.3.1.2. Zarf-fiil Ekleriyle

jat- fiili aşağıda verilen deyimlerde *-a* ve *-p* zarf-fiil ekleriyle kullanılmıştır: *tigisi jatıp, jımı bilinbey ketiw* Her şey yerli yerine gelmek (KEDS-VI, 2011, s. 181), *jatıpışer* Asalak, parazit, tembel (KTS, 1984, s. 96; Koç vd. 2003, s. 168, Kenesbayev, 2007, s. 108; KEDS-VI, 2011, s. 193), *jatıp atar* Sinsi tabiatlı olan (Kenesbayev, 2007, s. 108; KEDS-VI, 2011, s. 193; Smaǵulova, 2020, s. 100), *jatıp kep [jatıp turıp, jattı da, jat ta kep]* Söyleneni yapmamak, boyun eğmemek (KEDS-VI, 2011, s. 181), *jatıp jastıq, iyilip tösek boluw* Kendini helak edecek kadar saygı göstermek (KEDS-VI, 2011, s. 181; Smaǵulova, 2020, s. 61), *jataday jabisuw [jata jabisuw]* Ölüncesine yalvarıp yakarmak (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jatıp kep [jattı da] aşuwlauw* Çok sinirlenmek (KEDS-II, 2011, s. 274), *jayaw jatıp, attı tüsip qaraǵanday* ‘Dikkat çekici, çok güzel (insan hakkında)’ (Kenesbayev, 2007, s. 109).

1.2.3.2. Yardımcı Fiil Olduğu Örnekler

Kazak Türkçesinde *jat-* fiili ve *jat-* fiilinin *-Ir* ekiyle kalıplaşmış şekli olan *jatır* sözcüğü yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır: *alıp bara jatqan awruwı joq* Dertsiz, tasasız, sapasağlam (KEDS-II, 2011, s. 174), *asatpay jatıp, quldıq dew* Emek vermediği hâlde ümitlenmek (KEDS-VI, 2011, s. 180), *awız [awzın] jytǵanşa [jıymay, jıymay jatıp]* Göz açıp kapayınca kadar (Kenesbayev, 2007, s. 41), *äwselesin köre jatar [köreyin]* İşin aslını anlamak (Kenesbayev, 2007, s. 50), *büyrek şıǵıp kele jatuw ~ büyükrek şıǵuw* Yalnız kalmak, yalnız bırakılmak, tecrit edilmek (Kenesbayev, 2007, s. 73; KEDS-IV, 2011, s. 33), *düniye örtenip bara jatsa da...* Dünya yapıp gitse de, her şey çok zor/ağır olsa da... (Kenesbayev, 2007, s. 86), *eteginе sürinip jatuw* İsten başını alamamak, işi bitirememek (Kenesbayev, 2007, s. 96; KEDS-V, 2011, s. 466), *jambasınıñ astunan jep jatuw* Zorluk çekmeden, emek vermeden yaşayan insan (Kenesbayev, 2007, s. 102), *janbay jatıp sönüw* Genç yaşta hevesini alamadan ölmek (Kenesbayev, 2007, s. 102), *jastıǵın ala jatuw/ketiw/öliw* Öç almak

(Kenesbayev, 2007, s. 107; KEDS-I, 2011, s. 320; Smağulova, 2020, s. 61), *jastığın alıp jatuw* Düşmanını öldürüp öcünü almak (KEDS-VI, 2011, s. 180), *jer bawırlap jatuw* Çok üzölmek, çok kaygılanmak (Kenesbayev, 2007, s. 111), *jıǵılǵan [jıǵılıp jatıp] süiringenge küledi* Kendi kusurlarına bakmadan başkasını eleştirmek (Kenesbayev, 2007, s. 122), *qoyı tawǵa jayılp jatuw* Hayatı düzene girmek (Kenesbayev, 2007, s. 188; KEDS-IX, 2011, s. 665), *işinde it/mısıq ölip jatır* Hiçbir şey söylememek, hiç sır bildirmemek (KEDS-XV, 2011, s. 741; Kenzhalin, 2012, s. 61), *kırpıǵı zorǵa qımıldaydı ~ kırpıǵı qımıldap jatır* Ölmek üzere (Kenesbayev, 2007, s. 164), *tösek tartıp jatır* Kendini bilmeden yatan ağır hasta (KEDS-VI, 2011, s. 181).

1.2.3.3. jat- Fiilinin Türevlerinin Bulunduǵu Deyimler

Kazak Türkçesinden tespit edilen deyimlerde *jat-* fiilinin *jatın*, *jatır*, *jatqız-*, *jatıqtır-* ve *jattıq-* gibi türevleri geçmektedir:

I. *jatın* Sözcüǵü

jatın sözcüǵünün geçtiǵi *jatınıynan kör* Kötölüǵün doğuştan geldiǵi anlamına gelen bir söz (Kenesbayev, 2007, s. 108; KEDS-VI, 2011, s. 192) deyiminde *jatın* sözcüǵü geçmektedir.

II. *jatır* Sözcüǵü

jatır sözcüǵünün geçtiǵi deyimler bir birleşik fiil ve sıfat-fiil grubunun kalıplaşmasından oluşmaktadır: *jatırına tartuw* Anne tarafına çekmek (Kenesbayev, 2007, s. 108; KEDS-VI, 2011, s. 193), *jatırınan qaǵınǵan* Doğuştan bozuk (Kenesbayev, 2007, s. 108; KEDS-VI, 2011, s. 193).

III. *jatqız-* Sözcüǵü

tigisin jatqızuw/tigisin basuw Olayı yatıştırarak, konuyu kapatmak (Kenzhalin, 2012, s. 63, Smağulova, 2020, s. 108), *tigisin jatqızıp aytuw* Uygun dille söylemek (KEDS-I, 2011, s. 177) ve *üyde jatqızbaw* Rahat, huzur vermemek (KEDS-XV, 2011, S. 23) deyimlerinde *jat-* fiilinden *-qız-* fiilden fiil yapma ekiyle türeyen *jatqız-* fiili geçmektedir.

IV. *jatıqtır-* Sözcüǵü

tigisin jatıqtıruw Eksikleri tamamlamak, mükemmelleştirmek (KEDS-VI, 2011, s. 192) deyiminde *jat-* fiilinden *-ıq-* fiilden fiil yapma eki ve *-tır-* fiilden fiil yapma ekiyle türeyen *jatıqtır-* fiili yer almaktadır.

V. *jattıq*- Sözcüğü

qulağı üyrenüw [jattıǵuw] Alışmak (Kenesbayev, 2007, s. 198; KEDS-X, 2011, s. 286) deyiminde *jattıq*- fiili geçmektedir.

jatpatarlıq Sinsi tabiatlılık (KEDS-VI, 2011, s. 193) sözcüğü *jatıp atar* deyiminin *+lıq* isimden isim yapma ekini almış şeklidir. *jatpatarlıq qıluw* İnsanların arasına fitne sokmak (KEDS-VI, 2011, s. 193) örneğinde de *jatpatarlıq* sözcüğü geçmektedir.

1.2.4. İkiemelerde *jat*- Fiili

Türkiye Türkçesinde tekrar grubu, yineleme, yineleme öbeği olarak da geçen ikiemeler Karaağaç tarafından “*Bir varlığı veya bir eylemi karşılamak üzere eş görevli iki sözün oluşturduğu söz öbeği*” olarak tanımlanmış ve bunların iki sözle yapıldığı ancak nadiren üçlü ve dörtlü şekillerin de görüldüğü belirtilmiştir (2013, s. 486).

Nesneleri, nitelikleri, hareketleri karşılamak üzere eş görevli iki sözcüğün meydana getirdiği sözcük grubu olan ikiemelerin yapısal birtakım özellikleri Karahan (2013, s. 60-62) tarafından şöyle sıralanmıştır: 1. İkilemeyi oluşturan sözcükler arasında şekil ve anlam ilişkisi mevcuttur. İkilemeyi oluşturan sözcükler eş, yakın ve karşıt anlamlı olabilir. Ayrıca ikilemenin ikinci sözcüğünün başına /m/ sesinin getirilmesi suretiyle yapılanlar da vardır: *mışıl mışıl, yavaş yavaş; doğru dürüst, eğri büğrü; okul mokul, oyun moyun; bata çıka, ölüm kalım*. 2. İkiemeler anlamı kuvvetlendiren, nesne ve hareketlere çokluk, süreklilik ve beraberlik katan unsurlardır: *mini mini çocuklar (kuvvetlendirme), Diyar diyar dolaştım (çokluk)*. 3. Bağlama ve çekim edatları dışında bütün sözcüklerle ikileme oluşabilir: *bitmez tükenmez, ona buna, ah vah*. 4. İkilemeyi oluşturan unsurlar çekim eklerini alabilir: *evi barkı, sağa sola*. 5. İkilemeyi oluşturan eş görevli sözcükler arasında belli bir ses düzeni vardır ve dolayısıyla ikiemelerin birçoğunda unsurların yeri değiştirilemez. 6. İkilemeyi oluşturan sözcüklerden biri zamanla tek başına kullanımdan düşmüş olabilir: *bet beniz, soy sop, boy bos*. 7. İkiemeler ad, sıfat, zarf ve fiil görevinde kullanılabilir. 8. İkiemelerde her unsur kendi vurgusunu taşır ve sözcükler arasına virgül konmaz. Özkan vd. /m, p, r, s/ seslerinin yeni heceler oluşturduğu yapıları “pekiştirmeli tekrarlar” adı altında ikiemelerin bir türü olarak değerlendirmiştir: *yeşil > yemyeşil, yuvarlak > yuşuvarlak*. Ekleme unsur, tek başına bir anlam taşımaya da grubun vurgusu bu unsur üzerinde olduğu için anlamlı bir sözcük niteliği kazanmaktadır (2008, s. 41-42).

Kazak Türkçesinde *jat*- fiilinin oluşturduğu ikiemeler genellikle durum bildiren zarflardır. Bu örneklerde *jat*- fiili; *jarmas-*, *jastan-*, *jğıl-* ve *tur-* fiilleriyle ikileme oluşturmuştur.

Bu ikilemelerden *jata-jata* Yata yata (KEDS-VI, 2011, s. 182) ve *jatar-jatpasta* Yatar yatmaz (KEDS-VI, 2011, s. 184) aynı sözcüğün tekrarıyla oluşan ikilemelerdendir. Bu ikilemelerden ilki *-a* zarf-fiil eki dığeriyse *-ar...maz* zarf-fiil ekiyle kurulmuştur.

Eş veya yakın anlamlı sözcüklerin tekrarıyla oluşan ikilemelerse şunlardır: *jata-jarmasa* Yapışıp bırakmadan (KEDS-VI, 2011, s. 182), *jata-jastana* Acele etmeden, yavaş yavaş, ağır ağır (KTS, 1984, s. 96; Koç vd. 2003, s. 167; KEDS-VI, 2011, s. 182), *jata-jıgıla* Yana yakıla (KEDS-VI, 2011, s. 183).

jatar-turar Yatıp duran (KEDS-VI, 2011, s. 184), *jatpay-turmay* Ara vermeden, durmadan, dinlenmeden (Koç vd. 2003, s. 167; KEDS-VI, 2011, s. 186), *jatqan-turğanı* Meşgul olunan, yapılan işler (KEDS-VI, 2011, s. 186), *jatsa-tursa* Her zaman, ne zaman olursa olsun (KEDS-VI, 2011, s. 186) ikilemeleriye zıt anlamlı sözcüklerin tekrarıyla oluşmuştur. Bunlardan *jatpay-turmay*, *jatsa-tursa* *-pay/-may* ve *-sa* zarf-fiil ekleriyle kurulurken *jatar-turar* ve *jatqan-turğanı* *-ar* ve *-qan/-ğan* sıfat-fiil ekleriyle kurulmuştur.

1.2.5. Kalıp Sözlere *jat-* Fiili

Türkiye Türkçesinde *rumuzlu deyimler*, *ilişki sözleri*, *kültür birimi*, *söz eylem*, *söz edimi*, *iletişimsel sözler* (Kassymova, 2018, s. 30) gibi terimlerle de ifade edilen kalıp sözleri Aksan “*Bir toplumun bireyleri arasındaki ilişkiler sırasında kullanılması âdet olan birtakım sözler*” (2004, s. 34) şeklinde tanımlamıştır. Yüceol Özezen, kalıp sözlerin deyimlerden ayrılan yönlerini ifade ederken kalıp sözlerin “*mecazsız ve herkesçe büyük bir sıklıkla kullanıla kullanıla artık tek kavramın karşılığı birliktelikler*” olduğuna değinmiştir (2001, s. 877). Gökdayı ise kalıp sözlerin daha kapsamlı bir tanımını şu şekilde yapmıştır:

“*Önceden belirli bir biçime girip öylece hafızada saklanan, söyleneceği sırada yeniden üretilmeyip olduğu gibi hatırlanarak ve eğer gerekiyorsa bazı ekleme ve çıkarmalar yapılarak kullanılan, tek bir sözcükten, ardışık veya aralı sözcüklerden oluşabilen, belirli durumlarda toplumun benimsediği sözleri sunarak iletişimin kurulmasına veya devamina yardım eden ve kullanım yerleri çok sınırlı olan kalıplaşmış dil birimleridir*” (2008, s. 106).

Kassymova, kalıp sözlerin özelliklerini; en az iki sözcükten oluşmuş, içindeki sözcüklerin temel anlamlarını yitirmeden yeni bir kavramı, durumu, eylemi karşılayan, konuşma esnasında daha önceden bir bütün hâline getirilip hafızada öylece saklanan, öğeleri sözlü ve yazılı iletişim sırasında çok fazla çaba gerektirmeden kısa

zamanda söylenip anlaşılabilen, sözlü ve yazılı iletişim sırasında sıklıkla tercih edilen, sayı ve kişi öğeleri dışında değişmeyen ve kullanımları çok sınırlı olan, dilin söz varlığını zenginleştiren, anlama ahenk kazandırarak konuşmaya özel bir kimlik ve güzellik katmak için kullanılan sözler şeklinde ifade etmiştir (2018, s. 30).

Gökdayı, “Türkçede Kalıp Sözler” başlıklı yazısında kalıp sözlerle atasözü, deyim ve ikilemelerin yapı, işlev, anlam ve bağlam bakımından ortak ve birbirinden ayrılan yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre kalıp sözlerin öge dizilişinde diğer kalıplaşmış dil birimlerine göre farklı olan bir nokta; cümle ve sözcük gruplarından oluşan kalıp sözlerin yanı sıra *şerefe*, *bravo*, *aferin*, *estağfurullah* gibi bazı kalıp sözlerin tek bir sözcükten oluşmasıdır. Deyimlerin büyük kısmını oluşturan ve sonu mastarla biten sözcük öbeklerine benzeyen kalıp sözler görülmektedir (2008, s. 94-95). Doğum, ölüm, evlenme gibi durumlarda insanlar arasında en kolay şekilde iletişim kurmayı sağlayan dil birimleri geleneksel olarak kalıp sözlerdir. Bu da kalıp sözleri işlev bakımından diğerlerinden ayırabilecek bir özelliktir (2008, s. 98).⁶

Kazak Türkçesinde *jat-* fiili ve türevlerinin bulunduğu kalıp sözler kötü durumlarda insanları teselli etmek, avutmak için söylenen sözler, ölümlü veya başka durumlarla ilgili iyi dilekler ve beddualardır. Bu kalıp sözler *jat-* fiilinin kullanımına göre şöyle sınıflandırılmıştır:

1.2.5.1. Fiilimsi Ekleriyle Kullanılması

jat- fiili tespit edilen kalıp sözlerde *-qan* sıfat-fiil eki, *-p* ve *-sa* zarf-fiil eklerini alarak isim, sıfat ve zarf görevinde kullanılmıştır.

⁶ Kalıp sözler konusunda ayrıca bkz. Sis, N. ve Gökçe, B. (2009). Gülten Dayıoğlu'nun öykülerinde söz varlığı unsurları: yansımalar, kalıp sözler. *Turkish Studies*, 4(3), 1975-1989; Tor, G. (2012). Mersin'den birkaç kalıp söz (ilişki sözü) üzerine. *Prof. Dr. Mine Mengi adına Türkoloji sempozyumu (20-22 ekim) bildirileri*, 766-786; Bulut, S. (2012). Anadolu ağzlarında kullanılan kalıp sözler ve bu kalıp sözlerin kullanım özellikleri. *Turkish Studies*, 7(4), 1117-1155; Bulut, S. (2013). Anadolu ağzlarında dini inançları yansıtan kalıp sözler. *JASSS*, 6(1), 435-465; Bulut, S. (2016). Türkiye Türkçesi ağzları ile Kıbrıs Türk ağzlarında ortak kullanılan kalıp sözlerden hayır-dualar ve beddualar. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 24, 298-308; Gökdayı, H. (2016). Kalıplaşmış dil birimlerinin elektronik sözlüklerde gösterimi”. *Turkish Studies*, 11(15), 189-208; Erol, K. ve Sarıkaya, B. (2016). Sevgi Soysal'ın öykülerinde söz varlığı unsurları: yansımalar, kalıp sözler, ikilemeler ve deyimler. *JASSS*, 47, 51-75; Gökdayı, H. (2019). Türkiye Türkçesinde kalıp sözler, bu sözleri içeren bir sözlük ihtiyacı ve hazırlama yöntemi. *TÜRÜK*, 19, 18-35; Gökdayı, H. (2019). Türkiye Türkçesinde kalıplaşma. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(68), 168-176.

1.2.5.1.1. Sıfat-fiil Ekleriyle

Aşağıda verilen kalıp sözlerde *jat-* fiili *-qan* sıfat-fiil ekini almış ve *jer* sözcüğünü niteleyerek sıfat tamlamaları oluşturmuştur. Bir örnekteyse *-qan* ekli sözcük isim çekim eklerini alarak isim görevinde kullanılmıştır: *Jatqan jeri jaylı bolsın*. “Allah kabir rahatlığı versin/Allah kabir azabı vermesin” anlamında, ölümle ilgili iyi dilek bildiren kalıp söz (Kassymova, 2018, s. 153), *Jatqan jeriñ torqa bolsın/jatqan jeri jaylı, topırağı torqa bolsın*. Ölen kişinin arkasından “Yattığı yer ipek gibi (yumuşak) olsun/Yattığı yerde rahat uyunun” anlamında söylenen bir iyi dilek (KEDS-VI, 2011, s. 180), *Jatqanunan turmasın!* “Bir hata yapmış olan insanı sildik, bir daha adam safında olmasın” anlamında bir beddua sözü (KEDS-VI, 2011, s. 181).

1.2.5.1.2. Zarf-fiil Ekleriyle

Jatpasañ jatıwsız qal! “Yatsan da uyuyama” anlamında bir beddua sözü (KEDS-VI, 2011, s. 191) ve *Jaqsı/Jaylı jatıp, jaqsı/jaylı tur!/turıyız!* “Huzurla yatıp iyi kalk!” anlamında bir iyi dilek (Kenesbayev, 2007, s. 100; Kassymova, 2018, s. 106) kalıp sözlerinde *jat-* fiili *-p* ve *-sa* zarf-fiil ekleriyle kullanılmıştır.

1.2.5.2. Yüklem Görevinde Kullanılması

I. -y Şimdiki Zaman Ekiyle

Quvanış bolsa estimes edik qoy, qayğı jatpaydı. “Sevinç olsa duymazdık, kaygı çabuk duyulur/Kötü haber çabuk yayılır” anlamında, ölen kişinin yakınlarına söylenen avutma, baş sağlığı dileme için kullanılan kalıp söz (Kassymova, 2018, s. 113) kalıp sözünde *jat-* fiili *-ma-* olumsuzluk eki ve *-y* şimdiki zaman ekini alarak yüklem görevinde kullanılmıştır.

II. Emir Kipindeki Örnekler

Alqımı isip, altı ay jatqır! “Boğazın şişip altı ay yatakta kalasın!” anlamında bir beddua (Kassymova, 2018, s. 157) ve *Jatpa qarap* “Boş boş yaşama, bir işe yara” anlamında bir kalıp söz (KEDS-VI, 2011, s. 181) şeklindeki kalıp sözlerde *jat-* fiili, emir kipinde çekimlenerek yüklem görevinde kullanılmıştır. Her iki örnekte de emir kipinin teklik ikinci şahsında çekimlenen *jat-* fiili, örneklerden birinde olumlu çekimde diğerindeyse olumsuz çekimdedir.

1.2.5.3. Yardımcı Fiil Olduğu Örnekler

Alıp-julıp bara jatqan eştege joq. ~ Üzıp-julıp bara jatqan eş narse joq. “Merak edecek bir şey yok” anlamında, bir olay karşısında çok tedirgin olan birini sakinleştirmek için söylenen kalıp söz

(Kenesbayev, 2007, s. 25; KEDS-XV, 2011, s. 13; Kassymova, 2018, s. 107) şeklindeki kalıp sözde *jat-* fiili *bar-* fiiline *-a* zarf-fiil ekiyle bağlanmış ve yardımcı fiil göreviyle kullanılmıştır.

Jataq kelgir! “Yatalak hastalığa yakalan” anlamında bir beddua (KEDS-VI, 2011, s. 183) örneğiye *jat-* fiilinin türevi olan *jataq* sözcüğünün geçtiği bir kalıp sözdür.

Jatpasay jatıwsız qal! “Yatmaya muhtaç ol, yatsan da uyuyama” anlamında bir beddua sözü (KEDS-VI, 2011, s. 191) kalıp sözünde ise *jatuw* sözcüğü *+sız* isimden isim yapma ekini almış şekliyle geçmektedir.

SONUÇ

Söz varlığı kök durumundaki veya bu köklerden ad ve fiil yapma ekleriyle türemiş sözcükler ve kalıplaşmış dil birimleri olan atasözü, birleşik sözcük, deyim, ikileme ve kalıp sözlerden oluşur. Bu çalışmada, Kazak Türkçesinin *jat-* fiiliyle oluşan söz varlığı ortaya konmuştur.

jat- fiili kök durumunda “yatmak, uzanmak; istirahat etmek, dinlenmek; uyumak; bulunmak, durmak; uygun, münasip olmak; ait olmak, ilgisi bulunmak” anlamlarına sahip olmasının yanı sıra yardımcı fiil göreviyle de kullanılır.

Ad ve fiil yapma ekleriyle *jat-* fiilinden türemiş sözcükler yer, hareket adları, soyut ve somut adlarla fiillerdir. Türevlerden bazıları terim anlamı kazanmıştır: **jatımsız** Yersiz, uygunsuz, **jatalaq** (Terim) Atın yeminin kalitesizliğinden dolayı ortaya çıkan bir hastalık.

Kalıplaşmış dil birimlerinden atasözlerinde *jat-* fiili ve türevleri oldukça sık geçmektedir. Atasözü örneklerinde bu fiil “yatmak, uzanmak; uyumak; bulunmak, durmak; ait olmak, ilgisi bulunmak” anlamlarına sahiptir ve fiilimsi eklerini alarak isim, sıfat, zarf görevinde ve yüklem görevinde kullanılır. *jat-* fiili birleşik fiillerin çoğunlukla yardımcı fiil unsurunu meydana getirirken asıl fiil olduğu örnekler de vardır: **Jata bersey, jaw alar, ündemesey, daw alar.** “Yatıversen, düşman yakalar; ses çıkarmazsan, dava kaybedilir.”, **İytilij jatqan jeri tösegi.** “Köpeğin yattığı yer döşegidir.”, **Awırmağan jambasıymen jat.** “Ağrımayan kalça kemiğinin üstüne yat.” **jatağan, jataq, jataqşı, jatın, jatıq** ve **jatıǵuw** sözcükleri ise *jat-* fiilinden türeyen ve atasözlerinde yer alan sözcüklerdir: **Jügi jeñil esek jataǵan keledi.** “Yükü hafif olan eşek yatmayı sever.” Bunlardan **jatıǵuw** taranan sözlüklerde tespit edilememiştir. **jatıq-** fiilinin hareket adı olan bu sözcük **Jatıǵuwda qynalsay, soǵısta qısilımsay** atasözünde ‘alıştırma, tatbikat’ ve **üskeriy jatıǵuw** birleşik sözcüğünde ‘eğitim’

anlamında kullanılmıştır. *Jaqsılıq suwğa batpas, jaraqqa bir şğar, jatpas.* atasözünde *jat-* fiilinin ‘kaybolmak’ anlamında kullanıldığı görülmüştür.

jat- fiili ve türevlerinin bulunduğu ad ve sıfat tamlamaları, fiilimsi gruplarının kalıplaşmasıyla oluşan birleşik sözcükler ad, zarf ve sıfat gibi sözcük türlerine aittir: *el jata* Gece yarısı. Bu birleşik sözcüklerden bazıları da terim anlamı kazanmıştır: *jatağan sırşa* (Terim) Çam familyasına ait her zaman yeşil kalan çok seyrek rastlanan bir ağaç.

Deyimler ise cümle, fiilimsi grubu ve birleşik fiillerin kalıplaşmasıyla oluşmuştur. Deyim örneklerinde *jat-* fiili yüklem olarak ve fiilimsi ekleriyle yer alırken *jatin, jatur, jatqız-, jatiqtur-* ve *jatıq-* gibi türevler de bulunmaktadır: *işinde it/mısıq ölip jat* Hiçbir şey söylememek, hiç sır bildirmemek, *tiğisin jatqızuw/tiğisin basuw* Olayı yatıştırmak, konuyu kapatmak. *jatpatarlıq qıluw* İnsanların arasına fitne sokmak deyimindeyse *jatpatar* deyimini *+lıq* isimden isim yapma ekini almış şekliyle geçmektedir.

İkilemelerde *jat-* fiili kök durumunda karşımıza çıkmaktadır. Aynı sözcüğün tekrarı, eş ve yakın anlamlı sözcüklerin ve karşıt sözcüklerin bir arada kullanılmasıyla oluşan bu ikilemelerin çoğu durum bildiren zarflar olmakla beraber ad ve sıfat görevindeki ikilemeler de vardır: *jata-jastana* Acele etmeden, yavaş yavaş, ağır ağır, *jatqan-turğanı* Meşgul olunan, yapılan işler. *jat-* fiili *jarmas-, jastan-, yığıl-* ve *tur-* fiilleriyle birlikte ikilemeler oluşturmuştur.

jat- fiilinin yüklem, yardımcı fiil ve fiilimsi olarak geçtiği cümlelerin kalıplaşmasıyla oluşan kalıp sözlerde *jataq* türevi yer almaktadır: *Quvanış bolsa estimes edik qoy, qayğı jatpaydı.* “Sevinç olsa duymazdık, kaygı çabuk duyulur/Kötü haber çabuk yayılır” anlamında, ölen kişinin yakınlarına söylenen avutma, baş sağlığı dileme için kullanılan kalıp söz, *Atıp-julıp bara jatqan eşteñe joq.* “Merak edecek bir şey yok” anlamında, bir olay karşısında çok tedirgin olan birini sakinleştirmek için söylenen kalıp söz, *Jataq kelgir!* “Yatalak hastalığa yakalan” anlamında bir beddua.

jat- fiili ortaya konan bu söz varlığında, bağımsız sözlük anlamıyla ve bünyesinde taşıdığı süreklilik ifadesi dolayısıyla kendi anlamından uzaklaşıp bir yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır. Ayrıca türevleri ve kalıplaşmış dil birimlerindeki şekilleriyle oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir.

jat- fiili yardımcı fiil özelliği kazanmasının yanı sıra bir zaman eki gibi şahıs eklerini alarak Kazak Türkçesinde şimdiki zaman ve yakın gelecek zaman çekimlerinde kalıplaşmış şekliyle de kullanılan

bir fiildir. Ancak bu kullanım şekli de ayrı bir çalışmanın konusu olacak niteliktedir.

KISALTMALAR

KTS : Kazak Türkçesi sözlüğü

KEDS : Kazak edebî dilinin sözlüğü

KAYNAKÇA

- Aksan, D. (2004). *Türkçenin sözvarlığı*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Aksoy, Ö. A. (1984). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü I: atasözleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (1984). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü II: deyimler sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Biray, N., Ayan, E. ve Kurmangaliyeva, G. (2015). *Çağdaş Kazak Türkçesi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Bulut, S. (2012). Anadolu ağızlarında kullanılan kalıp sözler ve bu kalıp sözlerin kullanım özellikleri. *Turkish Studies*, 7 (4), 1117-1155.
- Bulut, S. (2013). Anadolu ağızlarında dini inançları yansıtan kalıp sözler. *JASSS*, 6 (1), 435-465.
- Bulut, S. (2016). Türkiye Türkçesi ağızları ile Kıbrıs Türk ağızlarında ortak kullanılan kalıp sözlerden hayır-dualar ve beddualar. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 24, 298-308.
- Demir, C. (2008). Türkçede deyimlerin söz dizimsel özellikleri. *Türk Dili*, XCV (677), 428-444.
- Doğan, N. (2016). *Türkiye Türkçesinde fiillerin eş dizimleri*. Ankara: Yayınevi.
- Doğan, O. ve Koç, K. (2013). *Kazak Türkçesi grameri* (2. bs). İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Erol, K. ve Sarıkaya, B. (2016). Sevgi Soysal'ın öykülerinde söz varlığı unsurları: yansımalar, kalıp sözler, ikilemeler ve deyimler. *JASSS*, 47, 51-75.
- Gencan, T. N. (1979). *Dilbilgisi* (4. bs). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gökdayı, H. (2008). Türkçede kalıp sözler. *Bilgi*, 44, 89-110.
- Gökdayı, H. (2016). Kalıplaşmış dil birimlerinin elektronik sözlüklerde gösterimi. *Turkish Studies*, 11 (15), 189-208.

- Gökdayı, H. (2019). Türkiye Türkçesinde kalıp sözler, bu sözleri içeren bir sözlük ihtiyacı ve hazırlama yöntemi. *TÜRÜK*, 19, 18-35.
- Gökdayı, H. (2019). Türkiye Türkçesinde kalıplaşma. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12 (68), 168-176.
- Gürsu, U. (2009). *Kazak Türkçesindeki ve Türkiye Türkçesindeki atasözlerinin karşılaştırmalı biçimde incelenmesi*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul.
- Gürsu, U. (2017). *Kazak atasözleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İçel, H. (2009). Türkçede atasözü-deyim ilişkisi. *Türk Dili*, XCVII (687), 205-212.
- İsmail, Z. ve Gümüş, M. (1995). *Türkçe açıklamalı Kazak atasözleri*. Ankara.
- Karaağaç, G. (2013). *Dil bilimi terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karahan, L. (2013). *Türkçede söz dizimi* (19. bs). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kassymova, A. (2018). *Kazak Türkçesinde kalıp sözler*. Yayımlanmamış doktora tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Denizli.
- Kazak edebî dilinin sözlüğü I-XV* (2011). Almatı.
- Kazak Türkçesi sözlüğü* (Oraltay, H., Yüce, N., Pınar, S., Akt.) (1984). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları.
- Kenesbayev, İ. (2007). *Kazak tilinin frazeologiyalıq sözdigi*. Almatı: Kaz Akparat Baspası.
- Kenzhalin, K. (2012). *Kazak ve Türkiye Türkçesindeki deyimlerin karşılaştırmalı incelenmesi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Lehçeleri Ana Bilim Dalı, İzmir.
- Koç, K., Bayniyazov, A. ve Başkapan, V. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi grameri şekil bilgisi* (3. bs). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Özkan, M. ve Sevinçli, V. (2008). *Türkiye Türkçesi söz dizimi*. İstanbul: 3F Yayınevi.
- Öztürk, D. (2018). *Türkiye Türkçesinde anlamca kaynaşmış-deyimleşmiş birleşik fiiller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sarsek, N. (2018). *Kuzeybatı grubu Türk lehçelerindeki (Başkurt, Kazak, Kırgız, Nogay, Tatar) tabiat konulu atasözleri ve Türkiye Türkçesi atasözleri ile karşılaştırılması*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Sırtı, E. (2019). *Kıpçak lehçelerinde kök fiiller (tarihî-karşılaştırmalı söz varlığı incelemesi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sinan, A. T. (2009). Deyimlerin yapısı değişir mi?. *Turkish Studies*, 4 (8), 1996-2009.
- Sis, N. ve Gökçe, B. (2009). Gülten Dayıoğlu'nun öykülerinde söz varlığı unsurları: yansımalar, kalıp sözler. *Turkish Studies*, 4 (3), 1975-1989.
- Smağulova, G. (2020). *Kazak frazeologiyası lingvistikalık paradigmalarda*. Almatı: Eltanım Baspası.
- Subaşı Uzun, L. (1991). Deyimleşme ve Türkçede deyimleşme dereceleri. *Dil Bilim Araştırmaları Dergisi*, II, 29-39.
- Tor, G. (2012). Mersin'den birkaç kalıp söz (ilişki sözü) üzerine. *Prof. Dr. Mine Mengi adına Türkoloji sempozyumu (20-22 ekim) bildirileri*, 766-786.
- Wray, A. (2002). *Formulaic language and the lexicon*. Cambridge: Cambridge University.
- Yüceol Özezen, M. (2001). Türkçe deyimler üzerine birkaç söz. *Türk Dili*, II (600), 869-879.
- Zhumabekov, K. (2019). *Türkiye Türkçesi ve Kazak Türkçesinde hayvan adı içeren atasözleri üzerine karşılaştırmalı bir çalışma*. Yayımlanmamış doktora tezi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrasya Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Niğde.

Makale Künyesi (Araştırma): Arslan, H. Ç. (2021). Eski Uygur mektuplarının söz varlığının Hakasça ile karşılaştırılması (ortak/izlenebilir sözcükler). *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 746-787.

<https://doi.org/10.32321/cutad.987185>

ESKİ UYGUR MEKTUPLARININ SÖZ VARLIĞININ HAKASÇA İLE KARŞILAŞTIRILMASI (ORTAK/İZLENEBİLİR SÖZLER)¹

Hüsnü Çağdaş ARSLAN²

ÖZET

Eski Uygurca özel mektuplar, Dunhuang'da yer alan Bin Buda Mağaraları'ndaki yazmalar arasında bulunmaktaydı. Bu mektupların insan ilişkileri, çalışma hayatı, devlet idaresi, ticaret, tarım ve günlük hayat gibi değişik içeriklere sahip olduğu görülmektedir. Budist, Manihaist ve Hristiyan çevrelerine ait iki yüzden fazla mektup bulunmaktadır. Bu çalışma, Eski Uygurca mektuplar üzerine hazırlanmış olduğumuz doktora tezindeki iki başlığın gözden geçirilerek sunulmasından ve araştırmanın bu bölümünün güncellenmiş sonuçlarının duyurulmasından oluşmaktadır. Mektupların söz varlığı, ilgili çalışmalar ve sözlükler aracılığıyla Hakasçanın söz varlığı ile karşılaştırılmıştır ve izlenebilir (ortaklaşan) sözcükler belirlenmiştir. Ayrıca Eski Uygurca-Hakasça ortak sözcükler, Morris Swadesh'in 1971'de yayımlanan son 100 kelimelik listesine göre değerlendirilmiştir. Bu karşılaştırmanın yapılma nedenini, Sarı Uygurca ve Fu-yü Kırgızcası ile birlikte Türk lehçelerinin azak / tağlı grubunda yer alan Hakasçanın, bugün Eski Uygurcaya, yazı dili olmayan Sarı Uygurcadan sonra en yakın çağdaş Türk lehçelerinden biri olmasıyla ve Eski Uygurca-Hakasça dil ilişkilerinin bu yönünün betimlenmesi gerekliliğiyle açıklayabiliriz.

Anahtar kelimeler: Eski Uygurca, mektuplar, Hakasça, söz varlığı, Swadesh listesi.

¹ Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi (BAP) tarafından desteklenen *Eski Uygur Mektuplarının İncelenmesi ve Söz Varlığının Hakasça ile Karşılaştırılması (The Examination of Old Uighur Letters and the Comparison of Its Vocabulary with Khakassian)* adlı ve SDK-2019-11733 numaralı doktora tezi projesinin verilerinin gözden geçirilmesi ve yeniden değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.

² Çukurova Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Öğr. Gör. Dr. hcarlsan@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4618-2105>

THE COMPARING THE VOCABULARY OF THE OLD UIGHUR LETTERS WITH KHAKASSIAN (COMMON/TRACEABLE WORDS)

ABSTRACT

The Old Uighur individual letters were among the manuscripts found in the Thousand Buddha Caves in Dunhuang. It is seen that the Old Uighur letters identified were written on the issues of human relations, work life, state administration, trade, agriculture and daily life. There are more than two hundred letters from the Buddhist, Manichaeian and Christian surroundings. This study consists of reviewing and presenting the two titles in the doctoral dissertation we prepared on Old Uighur letters and announcing the updated results of the this part of the research. The vocabulary of the letters was compared with the vocabulary of Khakas through related studies and dictionaries and traceable (common) words were determined. In addition, the common Old Uighur and Khakassian words were evaluated according to Morris Swadesh's final 100-words list published in 1971. We can explain the reasons for this comparison by the fact that Khakas, which is in the azaq / tayly group of Turkish dialects, together with Yellow Uighur and Fu-yu Kyrgyz, is one of the closest contemporary Turkish dialects to Old Uighur today, after Yellow Uighur, which is not a written language, and by requirement to describe this aspect of Old Uighur-Khakas language relations.

Keywords: Old Uighur, letters, Khakassian, vocabulary, Swadesh list.

GİRİŞ

Mektup, insanlar arasında çok eski zamanlardan beri kullanılan ve geçerliğini bugün de hem klasik anlamda hem de modern zamanlara uygun elektronik ortamlarda sürdüren bir iletişim aracıdır. Biçimi ve yazılış nitelikleri düşünüldüğünde geçmişi günümüze ulaştıran bir dil verisi, aynı zamanda yazılış amacına, içeriğine ve yazarının üslubuna göre kimlik kazanan edebî bir belgedir. İletişim kurmak amacıyla bir insanın bir başka insana gönderdiği yazılı belge mektup olarak adlandırıldığı gibi, klasik edebiyatta sanatlı, süslü ve mensur ya da manzum olan yazılı belge de mektup olarak adlandırılmaktadır. Mektup, Türk edebiyatında olduğu gibi farklı ulusların edebiyatlarında da genellikle bir edebî tür olarak görülmektedir. Dilinin niteliği, yazılış biçimi ve üslup gibi ölçütlere göre sınıflandırılarak türlü gruplar içinde dil biliminin bilimsel yöntem ve teknikleri gereğince değerlendirilmektedir. Hunlar ve Köktürkler döneminde Türklerin mektup türünü kullandığı, birçok araştırmacı tarafından bilinen ve kabul edilen bir gerçektir; ancak Türk yazı dilinde varlığı tespit edilen ilk mektup örnekleri, Eski Türkçe devrinde (VII-XIII. yy.) yazılmış

Eski Uygur Türklerinden kalan ve genelde parçalar hâlinde elimize ulaşan mektuplardır. Bugün, dinî veya din dışı olanlar da dâhil olmak üzere Eski Uygur belgeleri, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften ve Berlin'deki Museum für Asiatische Kunst (eskiden Museum für Indische Kunst olarak bilinen), Paris'teki Bibliothèque Nationale de France, Londra'daki İngiliz Kütüphanesi, Rusya Bilimler Akademisi Doğu Çalışmaları Enstitüsü St. Petersburg Şubesi, Kyoto'daki Ryūkoku Üniversitesi Ömiya Kütüphanesi, Turfan'daki Academia Turfanica (Turfan Müzesi), Urumçi'deki Sincan Uygur Özerk Bölgesi Müzesi, Dunhuang'daki Dunhuang Akademisi, Huhehot'daki İç Moğolistan Özerk Bölgesi Kültürel Miras ve Arkeoloji Enstitüsü, Pekin'deki Çin Ulusal Kütüphanesi ve Türkiye'deki İstanbul Üniversitesi gibi çeşitli kurumlar tarafından tutulmaktadır (COUL, s. 5). Bu belgeler, Turfan vahası dâhil Doğu Tianşan Bölgesi'nde ve çevresinde IX. yüzyılın ikinci yarısından XIII. yüzyılın başına kadar gelişen Batı Uygur Kağanlığının insanları ve bu bölge Moğol İmparatorluğunun egemenliğine girdiğinde XIII ila XIV. yüzyıl Uygurları (yani eski Batı Uygurları) tarafından yazılmıştır (COUL, s. 5). Söz konusu bu zamana kadar Soğd alfabesinden türetilen Uygur alfabesi kullanılarak Türkçenin tarihî yazı dillerinden Eski Uygurcayla yazılmış ve günümüze kadar ulaşmış iki yüzden fazla mektup bulunmaktadır. Türk edebiyatında XIII. yüzyıldan sonra mektubun, özellikle Fars edebiyatından alınmış türlerin içine yerleştirilerek geliştiği ve XIX. yüzyıldan sonra Batı edebiyatının tesiriyle Türk edebiyatında yerleşen yeni biçim ve içerikler gibi yaygınlık kazandığı görülür (Berbercan, 2013, s. 74). Abik, “Ali Şir Nevâyî'nin *Münşeat*'ında 'Arza-Daşt' Terimi ve Birkaç Örnek” adlı çalışmasında Tarihî Türk yazı dillerinde mektup geleneğinden, özellikle Doğu Türkçesinde Timurlular Döneminden, Klasik İslami edebiyatlardan ve Anadolu Türk sahasında yazılan mektuplardan, bunların genellikle münşeat mecmualarında bulunduğundan bahseder ve münşeatlardaki mektupların iç düzeni üzerine bilgiler verir; Fars edebiyatında Arapça 'inşa' sözünün, İslamiyetin İran'a girişinden sonra mektup yazma sanatı anlamında kullanılmaya başlanmasından ve zamanla İslami Türk sahasını da etkileyerek, mektup türünde Arapça örneklerin izinde belli biçimlere ulaşıldığından söz eder; Ali Şir Nevâyî'nin *Münşeat*'ında mektup kavram alanına ilişkin kelime kadrosunu inceleyerek bunları sekiz ana öbeğe ayırarak verir (Abik, 2009, s. 33-37).³

³ “**Birinci öbek**, “mektup, gönderilen yazı” anlamına gelen kelimelerden oluşur: *arza-daşt, ruk'a, nişan, ikbal nişanı, bitig, mektub, name, inayetname, inayet nişanı, inşa, mekatib, imla, rakam, hat, safha, sevad, varak, nesr, hümayun bitig,*

1. Eski Uygur Mektupları

Kâğıt kullanımı o zamanlar henüz Avrupa'da bile yaygınlaşmamışken bu mektupların tümü kâğıt üzerine yazılmıştır (COUL, s. 5). Bilgilerimize göre mürekkep Çin'de kullanılabenzer, ancak mektuplar yazı fırçalarından ziyade kamyış veya tahta kalemlerle yazılmıştır (COUL, s. 5). Bu mektupların çoğu XX. yüzyılda Çin'de, Sincan Uygur Özerk Bölgesi'ndeki Turfan Vahası'nda veya Kansu'daki Dunhuang'da ünlü Bin Budaların Mogao Mağaraları'nda keşfedilmiştir ve az bir kısmı da Kansu Koridoru'ndaki Kara-hoto kalıntılarında ortaya çıkarılmıştır (COUL, s. 5). Dunhuang'daki Bin Buda Mağaraları'nda ele geçirilen yazmalar arasında bulunan Eski Uygurca özel mektuplar, Eski Türkçede genellikle *esengü bitig* "esenlik mektubu" olarak adlandırılmaktadır. Mektupların çoğu tarihsiz ise de başta veya sonda nadiren tarihin verildiği görülür. Önce alıcının, hemen sonra da gönderenin adı yazılır. Bunu *esengü bitigim*, *esengü bitigimiz* veya kısaca *esengümüz* (sağlık, esenlik mektubumuz) vb. belgenin mektup olduğunu gösteren ibareler takip eder. Hitapın sonra ilk olarak hâl hatır ve alıcının sağlık durumu sorulur. Gönderen(ler) kendi sağlık durumları hakkında bilgi verdikten sonra mektubun yazılmasına neden olan asıl amaca geçilir. Örneğin; kervanla gönderilen hediyelerin üzerlerindeki damgalara bakılarak bulunup alınması öğütlenir ya da aile üyeleri hakkında yeni gelişmeler bildirilir. Mektup, genellikle kimin tarafından yazıldığını veya kime verileceğini bildiren iki kısa cümle ile son bulur (Demir ve Yılmaz, 2006, s. 170).

Uzun yıllar Eski Uygur mektupları üzerine çalışan Japon araştırmacı Takao Moriyasu, 2019'da yayımladığı *Corpus*'un "Giriş" kısmında öncelikle bu kitapla (= COUL) önceki çalışmaları arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Bu kitaptan önce, Moriyasu tarafından "Doğu İpek Yolu'ndan Eski Uygur Mektuplarının Epistolar Formülleri (Bölüm 1 ve Bölüm 2)" [= Moriyasu 2011 ve 2012] başlıklı iki bölümden oluşan uzun bir araştırma makalesi yayımlanmıştır. *Doğu İpek Yolu'ndan Eski Uygur Mektuplarının Derlemi* (= COUL) adlı kitap⁴, Eski Uygur mektupları ve bu mektupların dayandığı metinler

ruk'a-i niyaz, ruk'a-i ihlas, ruk'a-i şefkat, devlet rakamı, havale-name." (Abik, 2009, s. 35-36).

⁴ Bu çalışmayla ilgili kısa bir değerlendirmeyi ve düzeltme önerilerini içeren ilk Türkçe tanıtma yazısı, E. Uçar tarafından *Journal of Old Turkic Studies* adlı dergide yayımlanmıştır, bkz. (Uçar, 2020, s. 778-782). Moriyasu'nun *Corpus* çalışması elimizde bulunduğundan hem doktora tezimizde hem de bu çalışmada doğrudan eserin kendisinden faydalanıldı. Esere sahip olmayanlar için ise söz konusu tanıtma yazısı burada anılıp kaynakça kısmında yazının tam künyesi

hakkında paleografik bilgileri bir araya getirmektedir ve söz konusu daha önceki çalışmalar için kaynak materyali sağlamaktadır.⁵ Bununla birlikte, aslında Moriyasu 2011'den (= Epi. Form. 1) önce, *Acta Asiatica 94*'te "Orta Asya'dan Eski Uygur Mektuplarının Epistolar Formülleri" [= Moriyasu 2008] adlı bir yazı yayımlamıştır. Bu çalışmalar hem yapıları hem de içerikleri açısından büyük ölçüde örtüşmektedir (COUL, s. 9).

Moriyasu, COUL'un girişindeki 'I-4. Adlandırma formüllerine göre epistolar formüllerin sınıflandırılması' başlığında⁶, bugüne kadar topladığı mektup formuna sahip olan Uygur belgelerindeki şu sözcükleri, bu mektuplara atıfta bulunan özel terimler olarak çıkarabildiğini belirtmektedir: *yarlıg* (yarlıg), *ötüg*, *söz*, *sav* ve *esengü* (COUL, s. 11). Bu sözcükler, tekil veya çoğul birinci şahsın iyelik eki ile birlikte veya *bitig* sözcüğüyle birlikte yazılı herhangi bir şey için genel bir sözcük (ve COUL bağlamında, genel olarak mektuplar) ile birlikte görünmektedirler:

"Mektup" biçimini ifade eden terimler:

yarlıg formu: *yarlıgım*, *yarlıgımız*, *yarlıg bitigim*, *yarlıg bitigimiz*,
(*esengü* + *yarlıg* formu)

ötüg formu: *ötügüm*, *ötügümüz*, *ötüg bitigim*, *ötüg bitigimiz*,
(*esengü* + *ötüg* formu)

esengü formu: *esengüm*, *esengümüz*, *esengü bitigim*, *esengü bitigimiz*

sav/söz formu: *savım*, *savımız*, *sözüm*, *sözümüz*

basit *bitig* formu: *bitigim*, *bitigimiz* (COUL, s. 11).

Moriyasu, *Eski Uygur Mektupları Derlemi*'ndeki mektup metinlerini muhatap ve gönderenle ilgili açılış formüllerine, yani adlandırma formüllerine uygun biçimde temelde beş ana gruba (A ~ E Tipi) ayırmıştır (COUL, s. 11).⁷

verilmiştir. Moriyasu'nun *Corpus*'u ve mektupların tasnifi hakkında Türkçe bilgi için ayrıca bkz. (Arslan, 2021, s. 13-19).

⁵ Bu nedenle, Moriyasu bu kısımda, bu derlemin okuyucularından önce Osaka Üniversitesi Kütüphanesi'nin web sitesini (<https://ir.library.osaka-u.ac.jp>) ziyaret etmelerini ve Osaka Üniversitesi Bilgi Arşivi'nden (OUKA) yazarın 2011'de ve 2012'de yayımlanan çalışmalarını indirmelerini rica etmektedir (COUL, s. 9).

⁶ Moriyasu, bu bölümün Moriyasu 2011 (= Epi. Form. 1) yayınındaki bölüm 4 ve 5'ten alınmış olduğunu belirtmektedir (COUL, s. 11).

⁷ Moriyasu'nun COUL'da verdiği mektup tipleri: A, B, C, D (D1, D2), E (E1, E2, E3, E4) tipi ve tanımlanmamış tip mektuplar.

2. İnceleme: Eski Uygur Mektuplarının Söz Varlığının Hakaşça ile Karşılaştırılması

Türkçenin farklı dönemlerinin ve kollarının ele alınması yoluyla Eski Türkçenin Türk lehçeleri ile karşılaştırıldığı çalışmalar, özünde tarihsel dil ilişkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada, bu genel amaca hizmet etmek niyetiyle Eski Uygurca ile Hakaşça ilişkisi söz varlığı yönüyle betimlenmeye çalışılmıştır. Sarı Uygurca ve Fu-yü Kırgızcası ile birlikte Türk lehçelerinin *azak/tağlığ* grubunda yer alan Hakaşçada, Arapça ve Farsçadan ödünç sözcükler çok sayıdadır. Ayrıca Tuvaca, Altayca ve Yakutçaya göre de Moğolcadan ödünçlemeler daha azdır. Bugün Eski Uygurcaya, yazı dili olmayan Sarı Uygurcadan sonra en yakın çağdaş Türk lehçelerinden biridir. Bununla birlikte coğrafi bakımdan geçmişte Batı Uygur Kağanlığının bugünkü Hakasya topraklarını çevrelemesi de bu karşılaştırmanın yapılma nedenlerinden biridir.

Burada verilen karşılaştırmalı sözcük listesi, temelde *Eski Uygur Mektuplarının İncelenmesi ve Söz Varlığının Hakaşça ile Karşılaştırılması* (2021) adlı doktora tezimizin sunduğu verilere dayanmaktadır. Söz konusu tezde, Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi, Berlin Eyalet Kütüphanesi'ndeki Prusya Kültür Varlığı, Şarkiyat Bölümü'nden (*Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz Orientabteilung*)⁸ yayın izni alınmış⁸ ve aynı zamanda bazıları daha önce çeşitli araştırmacılar tarafından yayımlanmış, yayın izni gerektirmeyen veya erişime açık, Moriyasu'nun tasnifindeki her tipte açılış formeline uygun örnekler barındıran Eski Uygurca 64 (92 *fragman*) mektubun harf çevirileri (transliterasyon), çeviri yazıları (transkripsiyon) ve Türkiye Türkçesine aktarmaları verilmiştir. Aynı zamanda sözlükler ve metin derlemi yoluyla Eski Uygurca-Hakaşça söz varlığı karşılaştırması yapılmıştır. O. F. Sertkaya'nın 'Eski Uygur Mektupları Üzerine' (2011) adlı makalesinde yer alan fragman bilgilerinden hareketle tüm malzemenin ve kaynakların toplanması hem doktora çalışmamız hem de buradaki mevcut gözden geçirilmiş versiyon ve yeniden değerlendirme için ilk adımı oluşturmuştur. Doktora tez çalışmamız devam ederken T. Moriyasu tarafından alan yazına eşsiz bir katkı olan *Corpus*'un (2019) yayımlanması tüm

⁸ The permission for use of these fragments and a user card were obtained on my own behalf from Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz Orientabteilung [Berlin-Brandenburg Academy of Sciences in the Berlin State Library - Prussian Cultural Heritage Orient Department] on February 22, 2020. I would like to thank Kristina Münchow, the representative of the institution.

mektupların söz varlığına ulaşmayı kolaylaştırmış ve önceki çalışmalarla karşılaştırma yapabilmeyi sağlamıştır (Arslan, 2021, s. 4). Bu karşılaştırma sonucunda yayımlanmış çalışmalar arasında bazı farklılıklar tespit edilmiş ve kendi tavrımız buna göre şekillenmiştir. O. F. Sertkaya'nın 'Eski Uygur Mektupları Üzerine' (2011) adlı makalesiyle T. Moriyasu'nun *Corpus of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road (Doğu İpek Yolu'ndan Eski Uygur Mektuplarının Derlemi)* adlı çalışması karşılaştırıldığında mektup metni olarak belirlenen el yazmaları arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. O. F. Sertkaya'nın tasnifinde mektup olarak değerlendirilen ve listelenmiş 110 adet Eski Uygurca belge arasından katalog numaraları 189/40, 2164, U 5663 a-b, T III M 152, 214/66, T III 253 a M, U 5295, U 5331, U 5334, T I a (70), T III B 1 (107/022), U 5293, U *9187, T III M 253 (64), T II T 100 (34), T I a (23a), 8a, Xuanzang VIII. Bölüm 1763-1771, 1813-1818 ve 2034-2038, U 6073, 4a-b, 263, T I D 406a (63), U 6064, U 5327, U 5610, U 5649, U 5963, U 5965, U 6078 ve Ch/U 6890b olan 32 adet metnin, Moriyasu'nun *Corpus*'nda yer almadığı belirlenmiştir (Arslan, 2021, s. 323). Moriyasu'nun kendi derlemine seçtiği mektup metinleri için belirlediği ölçütlerin bu durum üzerinde etkili olduğu görülmektedir (Arslan, 2021, s. 14-15). O. F. Sertkaya'nın mektuplar arasında saydığı U 5331 numaralı fragman ile daha önce Tuğuşeva'nın (1971, s. 173-187) ve Clauson'un (1973, s. 213-222) incelediği SI 2 Kr 17 ve SI Kr IV 256 katalog numaralı fragmanlar, Moriyasu'nun derleminde farklı olarak yapısı dolayısıyla doktora çalışmamızda ve bu yazıda yer almıştır. Sonuç olarak, söz konusu fragmanlar dışında özel mektuplar bağlamında burada, Eski Uygurca ve Hakasça arasındaki söz varlığı ortaklığını göstermek amacıyla verilen listedeki *izlenebilir (ortaklaşan) sözlerin* belirlenmesinde COUL'daki 209 mektup ve 7 zarf metni belirleyici olmuştur.

Bu çalışmada incelenen Eski Uygur mektuplarını iki kategoride ele alacağız: İlki, bizzat tarafımızca incelenen ve fragmanlar üzerinden önceki yayınlarla karşılaştırılıp söz varlığı çıkarılan mektup metinleridir. İkincisi ise doktora çalışmamızın ikinci tez izleme komitesi raporuyla neredeyse aynı zamanda, 2019 yılının sonlarında Moriyasu tarafından yayımlanan *Corpus*'un ancak 2020 Temmuz ayında koronavirüs pandemisinin şartları zorlaştırması ve Belçika'daki yayınevini hatalı baskı problemleriyle karşılaşması sebebiyle elimize geç de olsa ulaşmasıyla söz varlığı tespit edilen mektup metinleridir. Bunları katalog numaralarıyla birlikte şu şekilde verebiliriz:

a) J. Hamilton'un 1986 yılında *Manuscripts ouïgours du IX^e-X^e siècle de Touen-houang I-II* (= MOTH) adlı yayınında yer verdiği *Pelliot Chinois 3049*, *Pelliot Ouïgour 5*, *Pelliot Ouïgour 15*, *Or.*

8212 (120), Pelliot Ouïgour 9, Or. 8212 (123) recto-verso, Or. 8212 (179) recto-verso, Or. 8212 (180) recto-verso, Pelliot Ouïgour 12, Or. 8212 (181), Pelliot Ouïgour 4 recto-verso, Pelliot Ouïgour 3 recto-verso, Pelliot Ouïgour 6 recto-verso, Pelliot Ouïgour 7 ve Pelliot Ouïgour 14 başlıklı 15 adet; W. Radloff'un 1928 yılında *Uigurische Sprachdenkmäler*'de işlediği, *Turfanforschung (Digitales Turfan-Archiv) Projesi* içerisinde internet üzerinden erişime açık olan ve Ayşegül Sertkaya'nın 1999'da "Uigurische Sprachdenkmäler'den Beş Mektup" adlı makalesinde yeniden ele aldığı *U 5320 recto-verso (USp 92 - T II D 149 f - USBM 1)*, *U 5331 Seite 1=[USp 69 - T. II. Çıktım No. 1 (307/R. 69)-USBM 2]*, *U5295 Seite 1-2=USp 24 [T. M. 213 D. T I 188 (292 b/R. 24), USBM 3]*, *U5327=USp 9 [T. M. 231 (279/R. 9), USBM 4]*, *U5293=USp 17 [T. M. 219 D. 200 (287/R. 17), USBM 5]* başlıklı 5 adet; *Turfanforschung Digitales Turfan-Archiv*'de [Turfan Araştırmaları Dijital Turfan Arşivi] açık erişimle yayınlanan Ch/U 6245 verso, Ch/U 6854 verso, Ch/U 6890 verso, Ch/U 7426 verso, U 181 recto, U 181 verso (Türk runik harfli), U 3890 Seite 1, U 5281, U 5290, U 5318, U 5503, U 5531 + U 6066 recto (2 mektup), U 5542, U 5545 recto, U 5720, U 5754 recto, U 5759 recto, U 5759 verso, U 5765, U 5795, U 5796, U 5831, U 5832 a, U 5833, U 5834, U 5835 + U 5836, U 5847, U 5850, U 5874, U 5890, U 5928, U 5933, U 5941, U 5977, U 6069 recto, U 6155, U 6194, U 6198 + U 6199, U 7252 verso katalog numaralı fragmanlardan oluşan 41 adet; orijinalleri St. Petersburg'da Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde bulunan SI 2 Kr 17 ve SI Kr IV 256 katalog numaralı 3 adet olmak üzere toplam 64 adet Eski Uygurca mektup metni (92 fragman = 832 satır) incelenmiştir (Arslan, 2021, s. 23-24).

b) Eski Uygur mektuplarının söz varlığını ortaya çıkarırken yararlandığımız Moriyasu'nun *Corpus*'undaki fragmanlar katalog numaralarıyla birlikte şunlardır⁹:

A Tipi Mektuplar:

COUL no. 01 = U 5281 = BTT 5, no. 30; COUL no. 02 = K 7718 = UBr, Metin A; COUL no. 03 = 81TB 65:6 = TuMW, Mektup F; COUL no. 04 = U 3890 recto; COUL no. 05 = U 5928 = BTT 5, no. 33; COUL no. 06 = U 6069 = BTT 5, no. 34; COUL no. 07 = Dong 61; COUL no. 08 = 81TB 65:4 = TuMW, Mektup D; COUL no. 09 =

⁹ Doktora çalışmamızda harf çevrimi, çeviri yazısı ve Türkiye Türkçesine çevirisi verilen mektup fragmanlarının katalog numaraları italik yazılarak işaretlenmiştir. Bu fragmanların söz varlığı COUL'a ulaşmadan önce çıkarılmıştı. Katalog numarası normal yazılan diğer fragmanlardaki metinlerin söz varlığı doğrudan Moriyasu'nun COUL'daki okumalarından alınmıştır.

K 7713 recto; COUL no. 10 = U 5994; COUL no. 11 = Ot.Ry. 1697; COUL no. 12 = 81TB 65:5 = TuMW, Mektup E; COUL no. 13 = Ot.Ry. 2720 + Ot.Ry. 2795; COUL no. 14 = SI 5285 (SI Kr IV 588); COUL no. 15 = Ot.Ry. 1959; COUL no. 16 = U 6251; COUL no. 17 = U 5616; COUL no. 18 = Ot.Ry. 6383 recto; COUL no. 19 = Ot.Ry. 2076 frag. A recto; COUL no. 20 = Ot.Ry. 2198; COUL no. 21 = Ot.Ry. 2692 + Ot.Ry. 2693; COUL no. 22 = U 5835 + U 5836; COUL no. 23 = Ot.Ry. 2822; COUL no. 24 = Ch/U 6180 + Ch/U 6169 verso; COUL no. 25 = P. 3049, 4. metin = MOTH 5, 4. metin; COUL no. 26 = Ch/U 6854 verso = BTT 5, no. 32; COUL no. 27 = U 5503 = BTT 5, no. 31; COUL no. 28 = Ch/U 6860 recto; A Tipinin referansı için = U 5990 recto (COUL, s. 277-281; Arslan, 2021, s. 24-27).

A ya da B Tipi Mektuplar:

COUL no. 29 = Ot.Ry. 1828; COUL no. 30 = U 181 A yüzü (Uygur harfli) = UBr, Metin B recto (?); COUL no. 31 = U 181 B yüzü (Türk-Runik harfli) = UBr, Metin B verso (?) (COUL, s. 277-281; Arslan, 2021, s. 24-27).

B Tipi Mektuplar:

COUL no. 32 = Ch/U 6570 + Ch/U 6959; COUL no. 33 = U 5531 + U 6066, Mektup no. I; COUL no. 34 = U 5531 + U 6066, Mektup no. II; COUL no. 35 = Or. 8212 / 129, fragmanlar b+a, recto; COUL no. 36 = Ot.Ry. 1993; COUL no. 37 = Ch/U 6843 recto; COUL no. 38 = U 5941, Mektup no. I (COUL, s. 277-281; Arslan, 2021, s. 24-27).

C Tipi Mektuplar:

COUL no. 39 = U 6198 + U 6199; COUL no. 40 = U 5320 = USp 92; COUL no. 41 = SI 4094 (SI 4b Kr 222); COUL no. 42 = Or. 8212 / 115; COUL no. 43 = SI 5359 (SI Kr IV 597); COUL no. 44 = *U 9262; COUL no. 45 = Ot.Ry. 1978; COUL no. 46 = Ot.Ry. 1364; COUL no. 47 = U 6194; COUL no. 48 = U 6272; COUL no. 49 = Ch/U 8140; COUL no. 50 = Or. 8212 / 116 verso = MOTH 17; COUL no. 51 = U 7252 verso; COUL no. 52 = SI 5238 (SI Kr IV 564); COUL no. 53 = Or. 12452 B-9 (COUL, s. 277-281; Arslan, 2021, s. 24-27).

D1 Tipi Mektuplar:

COUL no. 54 = Or. 8212 / 180 = MOTH 25; COUL no. 55 = Or. 8212 / 179 = MOTH 24; COUL no. 56 = P. ou. 3 = MOTH 29; COUL no. 57 = Or. 12207 A-8 & A-10; COUL no. 58 = P. ou. 12 = MOTH 26; COUL no. 59 = 81TB 65-8 = TuMW, Mektup H; COUL no. 60 =

Or. 8212 / 129, fragmanlar b+a, verso; COUL no. 61 = SI 4847 (SI D 11) recto; COUL no. 62 = SI 4847 (SI D 11) verso; COUL no. 63 = *U 9263; COUL no. 64 = P. ou. 7 = MOTH 31; COUL no. 65 = U 6155; COUL no. 66 = U 6180 recto; COUL no. 67 = Ot.Ry. 1914 verso; COUL no. 68 = U 5759 A yüzü; COUL no. 69 = U 5759 B yüzü; COUL no. 70 = U 5874; COUL no. 71 = U 5977; COUL no. 72 = Or 12452 B-11; COUL no. 73 = U 5318; COUL no. 74 = U 5831; COUL no. 75 = U 5290; COUL no. 76 = U 5765; COUL no. 77 = U 5526 verso; COUL no. 78 = F9: W105 verso; COUL no. 79 = U 5484; D1 tipinin referansı için, no. 1 = SI 3132 (SI Kr IV 612); D1 tipinin referansı için, no. 2 = Xuanzang Biyografisinin 7. cildinin Uygurca versiyonunda yer alan üç mektuptan biri, II. 1862-1866 (COUL, s. 277-281; Arslan, 2021, s. 24-27).

D2 Tipi Mektuplar:

COUL no. 80 = P. ou. 4 = MOTH 28; COUL no. 81 = Or 8212 / 123 = MOTH 23; COUL no. 82 = Or. 8212 / 181 = MOTH 27; COUL no. 83 = Ot.Ry. 1647; COUL no. 84 = 81TB 65:7 = TuMW, Mektup G; COUL no. 85 = Or. 8212 / 147 verso; COUL no. 86 = Ch/U 7555 verso; COUL no. 87 = U 5720 (COUL, s. 277-281; Arslan, 2021, s. 24-27).

E Tipi Mektuplar:

COUL no. 88 = P. ou. 15 = MOTH 20; COUL no. 89 = Ch/U 7426 verso; COUL no. 90 = P. 181 ou., no. 203 grup, verso; COUL no. 91 = SI 4236 (SI Kr I 151); COUL no. 92 = P. ou. 9 = MOTH 22; COUL no. 93 = P. ou. 6 = MOTH 30; COUL no. 94 = Or. 8212 / 120 = MOTH 21; COUL no. 95 = Ot.Ry. 2718 recto; COUL no. 96 = U 5890 = UBr, Metin D; COUL no. 97 = U 5754 recto; COUL no. 98 = Ot.Ry. 1097 verso; COUL no. 99 = SI 4095 (SI 4b Kr 223) verso; COUL no. 100 = P. 181 ou., no. 203 grup, recto; COUL no. 101 = U 5941, Mektup no. II; COUL no. 102 = U 6149 recto; COUL no. 103 = B59: 68; COUL no. 104 = Ot.Ry. 6376; COUL no. 105 = Ch/U 6245 verso; COUL no. 106 = Dx 3654 verso; COUL no. 107 = SI 3923 (SI 4b Kr 153) verso; COUL no. 108 = *U 9003; COUL no. 109 = K 7715 = UBr, Metin C; COUL no. 110 = Ot.Ry. 6375 + Ot.Ry. 5336 (COUL, s. 277-281; Arslan, 2021, s. 24-27).

Tanımlanmamış Tip Mektuplar:

COUL no. 111 = U 5085 recto; COUL no. 112 = P. ou. 14 = MOTH 32; COUL no. 113 = U 5899; COUL no. 114 = Ot.Ry. 1984 A+B; COUL no. 115 = SI 5425 (SI Kr IV 737); COUL no. 116 = SI 5291 (SI Kr IV 595); COUL no. 117 = P. ou. 5 = MOTH 19; COUL

no, 118 = Ot.Ry. 1185 + Ot.Ry. 1187; COUL no. 119 = S. 10780; COUL no. 120 = Ot.Ry. 8131; *COUL no. 121 = U 5832 a*; COUL no. 122 = Or. 8212 / 1803 recto; COUL no. 123 = Or. 8212 / 1803 verso; COUL no. 124 = U 5569; COUL no. 125 = U 5929; COUL no. 126 = U 5974 recto; COUL no. 127 = U 5974 verso; COUL no. 128 = Ot.Ry. 1840; COUL no. 129 = Ot.Ry. 1830; COUL no. 130 = Ot.Ry. 1985; *COUL no. 131 = U 5795*; *COUL no. 132 = U 5833*; *COUL no. 133 = U 5834*; *COUL no. 134 = U 5545 recto*; COUL no. 135 = U 5924; COUL no. 136 = Ot.Ry. 1109 frag. A; COUL no. 137 = Ot.Ry. 1107; COUL no. 138 = Ot.Ry. 1842; COUL no. 139 = Ot.Ry. 1946; COUL no. 140 = U 5482; COUL no. 141 = U 5512; *COUL no. 142 = U 5542*; COUL no. 143 = U 5555; COUL no. 144 = U 5613; COUL no. 145 = U 5681; COUL no. 146 = U 5693; COUL no. 147 = U 5715; COUL no. 148 = U 6060; COUL no. 149 = U 6099 + U 6100; COUL no. 150 = U 6266; COUL no. 151 = Ot.Ry. 1148 + Ot.Ry. 1147; COUL no. 152 = Ot.Ry. 1592 A+B; COUL no. 153 = Ot.Ry. 1596 + Ot.Ry. 1594 + Ot.Ry. 1593; COUL no. 154 = Ot.Ry. 1649; COUL no. 155 = Ot.Ry. 1656; COUL no. 156 = Ot.Ry. 1874 recto; COUL no. 157 = Ot.Ry. 1944; COUL no. 158 = Ot.Ry. 1960; COUL no. 159 = Ot.Ry. 2020; COUL no. 160 = Ot.Ry. 2515A; COUL no. 161 = Ot.Ry. 2650; COUL no. 162 = Ot.Ry. 2768; COUL no. 163 = Ot.Ry. 4580; COUL no. 164 = Ot.Ry. 5328 + Ot.Ry. 5356; COUL no. 165 = Ot.Ry. 5357; COUL no. 166 = Ot.Ry. 5629; COUL no. 167 = Ot.Ry. 6372; COUL no. 168 = Ot.Ry. 11084 + Ot.Ry. 11085; COUL no. 169 = SI 5231 (SI Kr IV 557) + SI 5232 (SI Kr IV 558); COUL no. 170 = SI 5303 (SI Kr IV 611); COUL no. 171 = SI 5491 (SI Kr IV 733); *COUL no. 172 = U 5933*; COUL no. 173 = Ch/U 3917; COUL no. 174 = Ot.Ry. 7025 + Ot.Ry. 7028; COUL no. 175 = U 5618 verso; COUL no. 176 = Ch/U 6336; COUL no. 177 = Ch/U 6811 recto; COUL no. 178 = U 5632; COUL no. 179 = U 5644; COUL no. 180 = U 5783 recto; COUL no. 181 = U 5783 verso; *COUL no. 182 = U 5847*; COUL no. 183 = Ot.Ry. 1879; COUL no. 184 = Ot.Ry. 2310; COUL no. 185 = Ot.Ry. 5292; COUL no. 186 = Ot.Ry. 6371; COUL no. 187 = Or. 8212 / 136; COUL no. 188 = Or. 12452 D-4; COUL no. 189 = SI 5311; COUL no. 190 = SI 5505; COUL no. 191 = Dx 12927; COUL no. 192 = U 5991 verso; COUL no. 193 = Ot.Ry. 7094 + ST 116, verso; COUL no. 194 = Ot.Ry. 2687; COUL no. 195 = SyrHT 84 + SyTHT 83, B yüzü; COUL no. 196 = P. ou. 16 Bis; COUL no. 197 = U 5634; COUL no. 198 = U 5662 verso; *COUL no. 199 = U 5796*; *COUL no. 200 = U 5850 a, b, c*; COUL no. 201 = U 5987; COUL no. 202 = U 6122; COUL no. 203 = U 6134 + U 6184; COUL no. 204 = Ot.Ry. 1794 + Ot.Ry. 1795, recto; COUL no. 205 = Ot.Ry. 2605; COUL no. 206 = Ot.Ry. 6345 + Ot.Ry. 6346, recto; COUL no. 207 = Ot.Ry. 6345 + Ot.Ry. 6346, verso; COUL no. 208 = SI 5426 (SI Kr

IV 739); COUL no. 209 = Ch/U 7462 verso (COUL, s. 277-281; Arslan, 2021, s. 24-27).

Mektup Zarfı:

COUL no. 210 = Ot.Ry. 2645; COUL no. 211 = Ot.Ry. 1961 + Ot.Ry. 1962; COUL no. 212 = Ot.Ry. 1963; COUL no. 213 = Ot.Ry. 5333; COUL no. 214 = Ot.Ry. 11162; COUL no. 215 = Ot.Ry. 11163; COUL no. 216 = MIK III 5003 (COUL, s. 277-281; Arslan, 2021, s. 24-27).

Tablo 1. İzlenebilir (Ortaklaşan) Eski Uygurca-Hakasça Sözcükler Listesi

Eski Uygurca	Hakasça	Türkiye Türkçesi
aç-	<i>ac- /azarğa/ (as- /azarğa/)</i>	aç- ¹⁰
açığ	<i>ачыг (açığ)</i>	acı; açıklama, yorum ¹¹
açın-	<i>ачын- /ачынарға/ (açın- /açınarğa/)</i>	bak-; gözet- ¹²
adaş	<i>адаг (adas)</i>	adaş
adır- ~ adur-	<i>азыр- /азыраға/ (azır- /azırarğa/)</i>	ayır-
adırlığ	<i>азырлыг (azırlığ)</i>	EUyg. ayırt edilebilir, ayrıntılı; Hak. kollu, dallı
ağır	<i>аар (aar)</i>	ağır; önemli
ağırla-	<i>аарла- /аарларға/ (aarla- /aarlırğa/)</i>	ağırla-
ağırlağuluk	<i>аарлыг (aarlığ)</i> <i>аарластыг (aarlastığ)</i>	saygın; saygıdeğer
ağız	<i>аас (aas)</i>	ağız
ağtar-	<i>аңдар- /аңдарарға/ (aңdar- /aңdararğa/)</i>	aktar-; Hak. devir- ¹³
ağa (~ ağa)	<i>ага (ağa); агаң (ağaң)</i>	EUyg. ağabey; Hak. dede
al	<i>ал (al)</i>	al, kırmızı, kızıl ¹⁴
al-	<i>ал- /аларға/ (al- /alarğa/)</i>	al-
alım	<i>алым (alım)</i>	alım, borç; kredi

¹⁰ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 3-4; EDPT, s. 18; UW1-6, s. 37; UW, s. 1; COUL, s. 207; EUTG, s. 547; KHRS, s. 32; HTS, s. 53).

¹¹ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (DTS, s. 4-5; EDPT, s. 21-22; UW1-6, s. 40; COUL, s. 207; KHRS, s. 91; HTS, s. 25).

¹² Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (DTS, s. 5; EDPT, s. 29; UW1-6, s. 42; UW, s. 4-5; OTWF, s. 584; COUL, s. 207; EUTG, s. 547; KHRS, s. 91; HTS, s. 26).

¹³ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 207; KHRS, s. 66).

¹⁴ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 207; KHRS, s. 48; HTS, s. 34), sözcüğün renk anlamı yalnızca HTS'de verilmiştir.

alımçı	алымчы (alımçı)	alacaklı ¹⁵
alın-	алын- /алынарға/ (al- /alarga/)	alın- ¹⁶
alğa-	алға- ~ алғы- /алғирға/ (alğa- ~ alğı- /alğırğa/)	kutsa-; öv-; şükret-
alğat-	алғат- ~ алғыт- (alğat- ~ alğıt-)	kutsa-; övül-
alkış	алғас ~ алғыс (alğas ~ alğıs)	alkış; kutsama, dua, tebrik
alp	алып (alıp)	alp ¹⁷
altı	алты (altı)	altı
altınç	алтынчы (altıncı)	altıncı
altun	алтын (altın)	altın ¹⁸
altur-	алдыр- /алдырарға/ (aldır- /aldırarğa/)	aldır- ¹⁹
amil	амыр (amır)	sessiz, sakin, uslu
amra-	амыра- /амырарға/ (amıra- /amırarğa/)	EÜyg. sev-; Hak. yatış-, sakinleş-, hafifle- ²⁰
amtı (~ amdı)	ам (am) // амды (amdı)	şimdi (< Osm. imdi)
ança	анча (anca)	onun gibi, öylece, o gibi ²¹
ançulayu	андағ (andağ), андағох (andağoh)	öyle, o kadar; öylece ²²
andin ~ antın	аннаң (annañ)	ondan; oradan
anı	аны (anı)	onu
anın	анынаң (anınañ)	onunla
anta ~ anda	анда (anda)	onda
antağ (~ andağ)	андағ (andağ)	öyle, böyle, benzer
añ	аң (añ)	av ²³
ağa	агаа (ağaa)	ona
ağçı	аңчы (ağçı)	avcı
apa	аба, абаа, абааң (aba/abaa/abaañ)	ata, baba, ağabey, amca
ar- (2)	ар- /арарға/ (ar- /ararğa/)	yorul-; Hak. zayıfla-
ara	ара (ara)	ara, arasında,

¹⁵ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 207; KHRS, s. 59).

¹⁶ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 207; KHRS, s. 59).

¹⁷ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (TMEN II 526, s. 110-111; UW 1-6, s. 105; COUL, s. 207; KHRS, s. 59; HTS, s. 38).

¹⁸ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (TMEN II 529, s. 112-114; UW 1-6, s. 110; COUL, s. 207; KHRS, s. 56-57; HTS, s. 40).

¹⁹ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 207; KHRS, s. 54).

²⁰ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 41; EDPT, s. 163; KHRS, s. 62).

²¹ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 207; KHRS, s. 65).

²² Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 207; KHRS, s. 63).

²³ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 46; EDPT, s. 3; KHRS, s. 66; HTS, s. 43).

arça (? arçın)	<i>арчин</i> (arçın) II	ıçı(nde) ²⁴ ardıç ²⁵
arığ	<i>арыг</i> (arığ)	arı, temiz; orman
arğa	<i>арга</i> (arğa)	arka
arķıř	<i>арғыс</i> (arğıs)	kervan; (yol, iş) arkadaş(ı); haberci, elçi
arslan ~ aslan	<i>арылаң ~ арсылаң</i> (arsılaң)	a(r)slan, dişi a(r)slan
artuk ~ artok	<i>артык</i> (artık)	artık, fazla
asıra- (< Моғ. asara-)	<i>азыруға /азыра-/ (azırırğa /azıra-)</i>	yetiştir-, eğit-, besle-, bak-
aş	<i>ас</i> (as)	yemek ²⁶
aş-	<i>ас- /азарға/ (as- /azarğa/)</i>	aş-, geç-
aşnu	<i>азыў (azyū) // азынада (azınada)</i>	önce(ki), eski, erken
at (1)	<i>ат</i> (at)	ad, unvan
at (2)	<i>ат</i> (at)	at (hayvan adı)
at-	<i>ат- /атарға/ (at- /atarğa/)</i>	at-
ata	<i>ада</i> (ada)	ata, baba
atlag ~ atlığ (1)	<i>аттыг</i> (attığ) II	adlı; ath
atlığ (2)	<i>аттыг</i> (attığ) I	atlı, atı olan; süvari
av (~ ab)	<i>аб</i> (ab), <i>аң</i> (aң) (= Eski Türkçe <i>aŋ</i>)	av
avcı (~ abçı)	<i>аңчы</i> (aңçı) [<i>? абчы</i> (abçı)]	avcı
ay	<i>ай</i> (ay)	ay
ay-	<i>айм- /айтарға/ (ayt- /aytarğa/)</i>	söyle-, konuş-
aya-	<i>айа- /айурға/ (aya- /ayırğa/)</i>	ET saygı göster-; Hak. esirge-; acı- ²⁷
ayağ	<i>айағ</i> (ayağ)	ET saygı; Hak. acıma, merhamet ²⁸
ayağlağ ~ ayağlığ	<i>айағлығ</i> (ayağlığ)	saygılı; merhametli
ayağululık	<i>айағлығ</i> (ayağlığ)	merhametli; hümete layık
ayak	<i>айах</i> (ayah)	çanak; fincan, kâse,

²⁴ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 208; DTS, s. 50; KHRS, s. 69).

²⁵ Moriyasu, Turfan'daki Bulayık'tan çıkarılan U 9263 katalog numaralı Eski Uygurca orijinal belgenin kaybolduğu bilgisini verir ve sözcüğü "(a)rça" olarak okur (COUL, s. 90-91). Ancak a ve n işaretlerinin birbirine benzerliği düşünülürse sözcüğün (a)rç(ı)n olması da muhtemeldir. Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 208; DTS, s. 51; KHRS, s. 80).

²⁶ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 208; DTS, s. 61; KHRS, s. 82).

²⁷ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 209; DTS, s. 25-26; KHRS, s. 41).

²⁸ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 209; DTS, s. 26; KHRS, s. 39).

ayıt- (~ ayt-)	<i>ai̯m-</i> / <i>ai̯marǵa</i> / (ayt- /aytarǵa/), <i>ai̯ym-</i> / <i>ai̯ydarǵa</i> / (ayıt- /ayıdarǵa/)	kadeh söyle-; sor-; (çoşkuyla) türkü veya şarkı söylemek
azıǵ	<i>azylǵ</i> (azıǵ)	azı dıŷi
azuk	<i>azylx</i> (azıh)	azık ²⁹
ba-	<i>palǵa-</i> / <i>palǵurǵa</i> / (palǵa- /palǵırǵa/)	baǵla- ³⁰
baǵ (1)	<i>paǵ</i> (paǵ)	baǵ, kayıŷ; bohça, balya ³¹
baǵ (2) (< O. Far. <i>bāy</i> , YFar. <i>bāǵ</i>)	<i>baħca</i> (bahça)	baǵ, bahçe ³²
baǵŷı ~ baqŷı ~ baħŷı	<i>paħsy</i> (pahsı)	öǵretmen, akıl hocası, ŷstat
bakır (1)	<i>paǵyr</i> (paǵır)	bakır ³³
balıǵ (1)	<i>palylx</i> (palıh)	balık
bar	<i>par</i> (par)	var
bar-	<i>par-</i> / <i>pararǵa</i> / (par- /pararǵa/)	var-, git-
barça	<i>parčan</i> (parçan)	bütün, hep, hepsi, tüm
barħa	<i>parħa</i> (barħa) I	Hak. torun; kiŷi adı ya da kiŷi adının birleŷeni ³⁴
barım	<i>parıyc</i> (parıs)	servet, mal; Hak. kazanç ³⁵
bars	<i>par</i> (par), <i>tuǵp</i> (tigr)	pars, kaplan
basa	<i>paza</i> (paza) <i>pazay</i> (paza) ‘Hak. sonraki’	EUyg. ondan sonra, sonra, sonraki; bir de, dahi, ve; Hak. ve; daha, yine ³⁶

²⁹ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 209; DTS, s. 73; KHRs, s. 38).

³⁰ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 211; DTS, s. 76; KHRs, s. 342).

³¹ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 211; DTS, s. 77; KHRs, s. 334; ÖHT, s. 344).

³² Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 211; DTS, s. 77; ÖHT, s. 63).

³³ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (COUL, s. 211; DTS, s. 82; KHRs, s. 335; ÖHT, s. 345).

³⁴ Moriyasu, mektuplardaki kullanımın anlamını “PerN. or component of PerN.” (COUL, s. 211) olarak vermiştir. Sözcük, bugün Hakasçada ‘(I) torun’ anlamına gelmektedir, bkz. (KHRs, s. 348; ÖHT, s. 349).

³⁵ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 211; DTS, s. 84; KHRs, s. 348; ÖHT, s. 349).

³⁶ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 211; DTS, s. 85; KHRs, s. 336; ÖHT, s. 354-355).

baş	<i>nac</i> (pas)	baş
bay	<i>naiŭ</i> (pay)	zengin
bayı- ~ bayu-	<i>naiŭs-</i> / <i>naiŭpɜa/</i> (payı- /payırğa/)	zengin ol- ³⁷
bek	<i>nik</i> (pik)	pek, çok; sağlam ³⁸
berü	<i>neep</i> (peer)	beri, beriye, beride
bêlek ~ bêleg ~ belek	<i>niŭlege</i> (pilege)	hediyeye, armağan
bêr- ~ bir-	<i>niŭp-</i> / <i>niŭpɜge/</i> (pir- /pirerge/)	ver-
bêrgi ~ bêrgü ~ birgü	<i>niŭrel</i> (pirel), <i>niŭriŭzi</i> (pirilgi)	vergi, ver(ıl)me
bêrim ~ birim	<i>niŭric</i> (piris)	borç, verecek, veriş, verim
bêrmekçi	<i>niŭreçi</i> (pireçi)	veren, verici, verecek
bêrtür- ~ birtür-	<i>niŭdöp-</i> / <i>niŭdöpɜge/</i> (pirdir- /pirdirerge/)	verdir- ³⁹
bêş	<i>nuc</i> (pis)	beş
bêşinç	<i>niŭziŭçi</i> (pizinci)	beşinci
bıçak ~ biçek	<i>niŭcah</i> (rıcah)	bıçak ⁴⁰
biltur	<i>niŭltur</i> (piltur)	geçen yıl ⁴¹
bişig	<i>niŭziŭg</i> (piziğ) I	olgun ⁴²
bil-	<i>niŭl-</i> / <i>niŭlɜge/</i> (pıl- /pılgerge/)	bil-
bilge	<i>niŭziŭçi</i> (piliğci)	bilge, bilen, bilgin
bilig	<i>niŭlic</i> (pilis)	bilgi
biliglig	<i>niŭlicic</i> (piliŭliŭğ)	bilgili
biliş-	<i>niŭlic-</i> / <i>niŭlicɜge/</i> (pilis- /piliŭzerge/)	biliş-, tamış- ⁴³
bir	<i>nip</i> (pür)	bir
biti-	<i>nac-</i> / <i>nacɜpɜa/</i> (pas- /pazarğa/)	yaz-
bitig	<i>niŭic</i> (pıçık)	yazı; mektup
biz	<i>niŭc</i> (pis)	biz (1. çokluk kişi adılı)
biziŭ ~ bizniŭ	<i>niŭcitiŭ</i> (pistiŭ)	bizim
biziŭe, bizke	<i>niŭcike</i> (piske)	bize
bizni	<i>niŭciti</i> (pisti)	bizi
bo ~ bu	<i>niŭ</i> (pu)	bu

³⁷ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 211; DTS, s. 79; KHRS, s. 340; ÖHT, s. 354).

³⁸ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 212; DTS, s. 92; KHRS, s. 358; ÖHT, s. 363).

³⁹ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 212; DTS, s. 95, 102; KHRS, s. 360; ÖHT, s. 367).

⁴⁰ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 212; DTS, s. 98; KHRS, s. 414; ÖHT, s. 359).

⁴¹ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 212; DTS, s. 105; KHRS, s. 411; ÖHT, s. 360).

⁴² Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 212; DTS, s. 105; KHRS, s. 410; ÖHT, s. 362).

⁴³ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 212; DTS, s. 100; KHRS, s. 366; ÖHT, s. 366).

bodug	позыз (poziğ)	boya
bol-	пол- /поларга/ (pol- /polarğa/)	ol-
boşun-	посхын- /посхынарға/ (poshın- /poshınarğa/)	kurtul-; (at) boşan-
böz	пӧс (pös)	bez, kalın pamuklu kumaş
buğa	пуға (puğa)	boğa
busan- ~ buşan-	пузук- /пузугарға/ (puzuh- /puzugarğa/)	üzülmek, endişelenmek, dertlenmek
bügü ~ bögü	мӧңи (möñi) 'şifalı, iyileştirici' мӧңгӱ (mügü) 'sonsuz'	büyük, hikmet
bükün (< bu + kün)	пу (pu) + күн (kün)	bugün
çecek ~ çecek	чичек (çiçek)	çiçek
çın (< Çin. 真 zhēn)	сын (sın)	gerçek, doğru
çoğluğ	соғлығ (soğlığ)	parlak, ateşli; güzel
eçe	иче (ice)	EUyg. teyze, abla, vb.; Hak. anne ⁴⁴
eçi	ача (aca), ачаң (acañ)	ağabey, amca
eder ~ èder	изер (izer)	eyer
elig (2)	илиғ (ilīg)	elli ⁴⁵
elik	илик (ilīk)	EUyg. erkek karaca; Hak. karaca, dağ keçisi (dişi) ⁴⁶
emgek	ӱмек (ümek)	EUyg. emek; acı, ızdırap; Hak. emekleme
emgen-	имекте- (imekte-), нимекте- (nimekte-), ӱмекте- (ümekte-)	EUyg. emek çek-; zahmet çek-, acı / ızdırap çek-; Hak. emekleme
eñür	иң (iñ) + ӱр (ür)	(en/çok) uzun süre (sonra)
er	ир (ir)	er, erkek, koca, eş, kişi
eren	ирен (iren)	er, erkek; yiğit
erk	ирик (irīk)	EUyg. güç, hâkimiyet, iktidar; zor; Hak. irade
erklig	ириктиғ (irīktīğ)	EUyg. güçlü, hâkim;

⁴⁴ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (DTS, s. 162; EDPT, s. 20; COUL, s. 209; KHRS, s. 149; ÖHT, s. 212).

⁴⁵ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 210; HWAU, s. 103; KHRS, s. 124; ÖHT, s. 217).

⁴⁶ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 210; HWAU, s. 103; KHRS, s. 124; ÖHT, s. 217).

ert-	<i>ирт-</i> / <i>иртерге</i> / (irt- /irterge/)	Hak. iradeli
esen	<i>изен</i> (izen)	geçmek ⁴⁷
esengüle-	<i>изенне-</i> / <i>изеннирге</i> / (izenne- /izennirge/)	esen, sağlıklı
esenlik	<i>изенлиг</i> (izennig)	esenlik, sağlık, güvenlik
eşid- /eşit- ~ işid- / işit-	<i>ис(м)-</i> / <i>истерге</i> / (is- /isterge/)	işit-, duy-, dinle-
eştil-	<i>истил-</i> / <i>истилерге</i> / (istil- /istilerge/)	işitil-, duyul-
ev ~ eb	<i>иб</i> (ib)	ev
evir- ~ ebir-	<i>ибир-</i> / <i>ибирерге</i> / (ibir- /ibirerge/)	evir-, çevir-, döndür-
evlig ~ eblig	<i>иблиг</i> (iblig)	evi olan; evli
êçik	<i>ачас</i> (acas), <i>ача</i> (aca), <i>ачаң</i> (acañ)	ağabey, ağabeycik
êki ~ iki	<i>ики</i> (iki)	iki; ikili, çift
êkinti ~ ikinti	<i>икинчи</i> (ikinci)	ikinci; ikinci kez; ikinci olarak
êl ~ il	<i>ил</i> (il)	il, ülke, halk; han; (unvan)
êlçi ~ ilçî	<i>илчи</i> (ilci)	elçi; haberci
êlit- ~ êlt-	<i>илгит-</i> / <i>илгидерге</i> / (ilgit- /ilgiderge/)	ilet-, gönder-, götür-
ênc ~ inç	<i>ээн</i> (een)	rahat, sakin, huzurlu
han ~ kan	<i>хан</i> (han)	han, hükümdar, kral
id- ~ it-	<i>ис-</i> / <i>ызарға</i> / (is- /izarğa/)	gönder-
ırak ~ yırak	<i>ырах</i> (irah)	ırak, uzak
iç	<i>ич</i> (is), <i>ичи</i> (isti)	iç
iç-	<i>ич-</i> / <i>изерге</i> / (is- /izerge/) <i>ич-</i> / <i>ичерге</i> / (iç- /içerge/)	iç-
içtiki	<i>ичтиндеги</i> (istindegi)	içindeki
içtinki	<i>ичтинегизи</i> (istineneği) <i>ичтиндеги</i> (istindegi)	içtenki ~ içindeki
idış	<i>идис</i> (idis)	kap, kâse, fincan
iki ~ êki	<i>ики</i> (iki)	iki
ikinti ~ êkinti	<i>икинчи</i> (ikinci)	ikinci
inçe	<i>анча</i> (anca), <i>андаг</i> (andag)	böyle, böylece, şöyle, bu şekilde, bunun gibi
inçke (~ inçge)	<i>ниске</i> (niske)	ince
isig	<i>изиг</i> (izig)	sıcak ⁴⁸
isin-	<i>изин-</i> / <i>изинерге</i> / (izin- /izinerge/)	ısın-

⁴⁷ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (COUL, s. 210; HWAU, s. 119; KHRS, s. 134; ÖHT, s. 225).

⁴⁸ Sözcüklerle ilgili açıklamalar için bkz. (DTS, s. 213; KHRS, s. 141; HTS, s. 214).

iş	<i>ic</i> (iş)	iş, emek
işlet-	<i>icтендир-</i> / <i>icтендирерге/</i> (istendir- /istendirerge/)	işlet-, çalıştır-
it	<i>it ~ im</i> (it ~ it), ancak <i>adaı</i> (aday) ⁴⁹ kullanılır.	it, köpek
kegde	<i>кигдей</i> (kigdey)	kâğıt
kek	<i>кик</i> (kik)	kin, öç, intikam, nefret
kel-	<i>кил-</i> / <i>килерге/</i> (kil- /kilerge/)	gel-
kelin	<i>килин</i> (kilin)	gelin
kelür-	<i>килдир-</i> / <i>килдирерге/</i> (kildir- /kildirerge/)	getir-
kergek (~ kerek)	<i>кирек</i> (kirek)	gerek, gerekli, lazım
kerik ~ kerig	<i>киргі</i> (kiriği)	EUyg. gergi; Hak. çember
keziklik	<i>кистик</i> (kistik)	bıçak
kedin ~ kidin	<i>кизин</i> (kizim)	arka, geri; batı; sonra
kên ~ kin	<i>кидер</i> (kider)	
kértgün- ~ kirtgün-	<i>киртин-</i> / <i>киртинерге/</i> (kirtin- /kirtinerge/)	inan-
kértgünmek ~ kirtgünmek	<i>киртинерге</i> (kirtinerge)	inanma, iman etme
kétmen ~ kitmen	<i>кетмень</i> (ketmen')	kazma, çapa
kiçig (~ kiçik)	<i>киçиг</i> (kiçig)	kiçük
kim	<i>кем</i> (kem)	kim (adıl)
kir-	<i>кир-</i> / <i>кирерге/</i> (kir- /kirerge/)	gir-
kişi	<i>кизи</i> (kizi)	kişi, insan; erkek, kadın
köç-	<i>көс-</i> / <i>көзерге/</i> (kös- /közerge/)	göç-
kök	<i>көк</i> (kök)	kök, gök, mavi
köl	<i>көл</i> (köl)	göl
kön- ~ kün-	<i>көн-</i> / <i>көйерге/</i> (köy- /köyerge/)	yan-
köni	<i>көни</i> (köni)	düz, düzgün, doğru, gerçek
köñül	<i>көңил</i> (köñil)	gönül, kalp
köñüllüg	<i>көңиллиг</i> (köñnilig)	gönüllü
kör-	<i>көр-</i> / <i>көрерге/</i> (kör- /köreрге/)	gür-, bak-
körtüş-	<i>көрис-</i> / <i>көризерге/</i> (körös- /körüzerge/)	görüüş-
köz	<i>көс</i> (kös)	göz
közed- ~ közet- ~ küzet-	<i>күзет-</i> / <i>күзедерге/</i> (küzet- /küzederge/)	gözet-
közün-	<i>көрин-</i> / <i>көринерге/</i> (körin- /körinerge/)	görün-
küç	<i>күс</i> (küs)	güç

⁴⁹ Sözcükle ilgili bkz. (KHRS, s. 30; HTS, s. 27).

küçe-	<i>күчте- /күчтүрүп/</i> (küste- /küstirge/)	zorla-, ısrar et-
küçen-	<i>күчтен- /күчтөнөргө/</i> (küsten- /küstenerge/)	güçlen-
küçlüg	<i>күчтүг</i> (küstüg)	güçlü
kül	<i>күл</i> (kül)	kül
kün	<i>күн</i> (kün)	güneş; gün
küntüz	<i>күндөс</i> (kündes)	gündüz
kür	<i>күр</i> (kür)	cesur, kontrol edilemez
küz	<i>күс</i> (küs), <i>күскү</i> (küskü)	güz, sonbahar
kadır	<i>казыр</i> (hazır)	sert, yırtıcı, zalim, vahşi
kaç-	<i>кач- /хагарга/</i> (hah- /hağarğa/)	vur-, döv-
kal-	<i>кал- /халарга/</i> (hal- /halarğa/)	kal-
qalan	<i>халан</i> (halan)	bir tür vergi
qalın	<i>халын</i> (halın)	kalın, yoğun, sık
qam	<i>хам</i> (ham)	kam, şaman
qamağ ~ qamığ	<i>хамык</i> (hamıh)	tüm, hepsi, bütün; çok
qan-	<i>хан- /ханарга/</i> (han- /hanarğa/)	tatmin ol-, memnun ol-
qanlı	<i>хаңаа</i> (hañaa), <i>хаңаалык</i> (hañaalıg)	araba, at arabası
qap	<i>хап</i> (hap)	kap; paket; çanta
qar	<i>хар</i> (har)	kar
qara	<i>хара</i> (hara)	kara
qata	<i>хат</i> (hat), <i>хатағ</i> (hatağ), <i>хати</i> (hati)	kez, defa; kat
qatıqlan- ~ qataqlan-	<i>хатыqlан- /хатыqlанарга/</i> (hatıqlan- /hatıqlanarğa/)	katlan-, gayret et-, sertleş-, sebat et-, hiddetlen-
qavşur-	<i>хабыстыр- /</i> <i>хабыстырарга/</i> (habıstır- /habıstırarğa/)	kavuştur-; Hak. tutuştur-
qaya	<i>хайа</i> (haya)	kaya
qayu	<i>хай</i> (hay)	hangi, nasıl
qayuka	<i>хайга</i> (hayğa)	nere, nereye
qıdıg	<i>хыйыг</i> (hıyığ)	kenar, kıyı; yamaç; şev
qılıç	<i>хылыс</i> (hılıs)	kılıç
qılın-	<i>хылын- /хылынарга/</i> (hılın- /hılınarğa/)	ET kılın-, yapıl-, edil-; Hak. kendine yap-; davran-
qılınç	<i>хылыныс</i> (hılınis)	davranış, hareket, amel
qılınçlıg ~ qılınçlağ	<i>хылыныстығ</i> (hılınistıg)	davranışlı, tavırlı, hareketli

kısil ~ kızıl	хызыл (hızıl)	kızıl, kırmızı
kız	хыс (his)	kız
koç	хуча (huça)	koç
konak	хоньх (honih) 'konaklama'	konuk; darı (unu)
qop	хуу (huu)	çok; bûsbûtün, tamamen
қудруқ	хузурух (huzuruh)	kuyruk
қудуғ	хутух (hutuh)	kuyu
қул	хул (hul)	kul
қуруғ	хуруғ (huruğ)	kuru
қуш	хус (hus)	kuş
қут	хут (hut)	kut, ruh
қутлуғ ~ қутлуқ	хуттығ (huttığ)	kutlu, ruhlu
маға	мағаа (mağaa)	bana
men ~ mên	мин (min)	ben (1. teklik kişi adılı)
meni ~ mênî ~ mini	мини (minî)	beni
meniñ ~ mênîñ	миниң (minîñ)	benim
meñü ~ meñgü	мөге (möge), мөзи (mögi) Каç. мөзү (mögü), мөңи (möñi)	sonsuz, ebedî
mênte ~ minte	минде (minde)	bende
mêntin ~ mintin	миннең (minneñ)	meden
miñ	муң (muñ)	bin (1000)
munça	мынча (minca)	bunca, bu kadar
munçuk ~ monçuk	мончык (monchih)	boncuk
munıñ ~ munıñ	мының (minıñ)	bunun
munta	мында (mında)	bunda; burada
muntağ	мындағ (mındağ) мындағоғ (mındağoh)	böyle, böylece, bu şekilde
muntın ~ mundın	мыннан (minnan)	bundan; buradan
ne	нине (nime)	ne
negü	ноо (noo)	ne, nasıl, hangi, niçin
nelük	хайдағ (haydağ)	neden, nasıl; ne ile
oğlan	оол (ool), оолах (oolah)	oğlan, delikanlı, genç, erkek çocuk
oğul	оол (ool), оолах (oolah)	oğlan, delikanlı, genç, erkek çocuk
oğur ~ oğ(u)rı	оғыр (oğır)	hırsız
oқ	-ох (-oh) ~ -оқ (-ök)	tam, bizzat; da, de
ol	ол (ol)	o
olar	олар (olar)	onlar
olur-	одыр- (odır-)	otur-
on	он (on)	on
onunç	онынчы (onıncı)	onuncu
oñay	оой (ooy); [anlamca ниик (niik) de]	kolay, kolayca
ordu	орда (orda)	han karargâhı, saray
ortuқ	ортах (ortah)	ortak
orun	орын (orin)	yer, mekân; taht
ot	от (ot)	ateş

ök	-ök (-ök) ~ -ox (-oh)	tam, bizzat; da, de
öl-	өл- /ölerge/ (öl- /ölerge/)	öl-, göç-, vefat et-
öbür-	öbür- /öbürerge/ (öbür- /öbürerge/)	öldür-
öpkele-	өкпелен- /өкпеленерге/ (өкпелен- /өкпеленерге/)	öfkelen-
örte- ~ örtke-	өрте- /örtмүргө/ (örte- /örtмүргө/)	yakmak; yanmak
öz	өзөн (özen) Sag. öc (ös)	öz, kendi
özüt	юзүт (üzüt)	can, ruh, ölen kişinin ruhu
sağın-	сағын- /сағынарға/ (sağın- /sağınarğa/)	düşün-, tasarla-
salkım	салгын (salgın)	esinti, rüzgâr
san	сан (san)	sayı, hesap, miktar
san-	санан- /сананарға/ (sanan- /sananarğa/)	(kendi kendine) say-, sayıl-
sağa	сага (sağa) ~ сагаа (sağaa)	sana
sat-	сат- /сатарға/ (sat- /satarğa/)	sat-
satıg	сатыг (sadiğ)	satış, ticaret
sekiz	сизік (sigis)	sekiz
sekizinci	сизізинчі (sigizincı)	sekizinci
sen ~ sên	син (sin)	sen
seni ~ sêni	сині (sinı)	seni
seniğ ~ sêniğ	синиğ (sinığ)	senin
senler ~ sênler	Sag., Kız. силер (siler)	siz
sente ~ sente (sende ~ sênde)	синде (sinde) синнең (sinneğ)	sende senden
si-	сын- /сынарға/ (sın- /sınarğa/)	kır-, kırıl-, boz-
sıgıt	сығит (sıt)	ağlama, ağıt, yas
siler	Sag., Kız. силер (siler)	siz
silerniğ	Sag., Kız. силерниğ (silerniğ)	sizin
silig ~ silik	сilig (silig)	berrak, temiz; zarif; güzel
sinite	синде (sinde) синнең (sinneğ)	sende senden
siz	сирер (sırer) [Sag., Kız. силер (siler)]	siz
siziğ	сирерниğ (sırerniğ)	sizin
siziğe	сирерге (sırerge)	size
sizler	Sag., Kız. силер (siler)	siz
sizten ~ sizinten	сирердең (sırerdeğ)	sizden
söz	сөс (sös)	söz
sözle-	сөле- /сөлерге/ (söle- /sölerge/)	söyle-
sözleş-	сөлес- /сөлөзөрге/ (söles- /sölezerge/)	söyleş-; sözleş-
suv	суғ (suğ)	su

tağ	<i>тағ</i> (tağ)	dağ
tağa ~ tağay	<i>тайы</i> (tayı)	dayı
taķı	<i>таа</i> (taa)	ve, dahi, yine
tanuķ	<i>танығ</i> (tanıg) 'işaret, belgi'; Moğ. <i>киречи</i> (kireçi) 'tanık'	tanık
tañ (1)	<i>таң</i> (tañ)	tan, şafak; şaşma, sürpriz
tap-	<i>тап-</i> / <i>табарға</i> / (tap- /tabarğa) 'bul-; seç-'; <i>пазыр-</i> / <i>пазырарға</i> / (pazır- /pazırarğa) 'tap-'; <i>служить поларға</i> (slujit' polarğa) 'hizmet et-'	hizmet et-; tap-
tapiş-	<i>табыс-</i> / <i>табызарға</i> / (tabıs- /tabızarğa)	buluş-, birbirini bul-
tapşur-	<i>табыстыр-</i> / <i>табыстырарға</i> / (tabıstır- /tabıstırarğa)	buldur-, buluştıur-; teslim et-; emanet et-
tarı-	<i>таары-</i> / <i>тааруға</i> / (taarı- /taarığa); [Moğ. <i>үренне-</i> / <i>үреннирзе</i> / (ürenne- /ürennirge/)]	ek-, ekin ek-, tohum at-; yetiştir-
tarıg	<i>таарығ</i> (tarıg) 'ekim, ekme'; <i>тараан</i> (taraan) 'darı'	ekim, ekme; darı, tohum
tarıgçı	<i>таарығчы</i> (taarıgçı)	ekici, ikinci, tohum eken
tarķan ~ tarķan (< Çin. <i>daguan</i>)	<i>тарған</i> (tarğan)	tarkan, tarihte bir unvan
taş I	<i>тас</i> (tas)	dış, dış taraf
taş II	<i>тас</i> (tas)	taş
tatağlıg ~ tatıglıg	<i>тадылығ</i> (tadılıg)	tatlı
tavraķ	<i>табырах</i> (tabırah)	hızlı, hızlıca, tez, çabuk
taz	<i>тас</i> (tas)	saçsız, kel, dazlak
teg-	<i>тег-</i> / <i>теерге</i> / (teg- /teerge/) ~ <i>тең-</i> / <i>теңерге</i> / (teñ- /teñerge/)	değ-, dokun-; ulaş-
tegi	<i>теедег</i> (teedeg), <i>теере</i> (teere) [<i>ала</i> (ala), <i>читире</i> (çitire)]	-e kadar, -e karşı, -e doğru
temir ~ temür	<i>тимір</i> (timir)	demir
terk ~ tærk ~ tærk	<i>анаһоһ</i> (anaḥoh) <i>сала маңзыри</i> (sala mañzırı)	hemen, derhâl, çabucak
teve	<i>тибе</i> (tibe)	deve
tezek	<i>тизек</i> (tizek)	tezek
tè- ~ ti-	<i>ти-</i> / <i>тирге</i> / (ti- /tirge/)	de-
til	<i>тил</i> (til)	dil
tile-	<i>тиле-</i> / <i>тилерге</i> / (tîle- /tîlirge/); [Moğ. <i>киле-</i> / <i>килурге</i> /]	dile-

	(kile- /kılırge/)	
tirek	<i>mipez</i> (tîreg)	direk
tirig	<i>mipiz</i> (tîrig)	diri
tiş	<i>mic</i> (tis) I	diş
tişi	<i>mizi</i> (tizi)	dişi, kadın
titre- ~ titri-	<i>mimipe- /mimipuzel/</i> (tütire- /tütirigel/)	titre-
tiz	<i>mic</i> (tis) II	diz
toğrıl	<i>тоғрыл</i> (toğrıl)	çakır kuşu (Lat. <i>Accipiter gentilis</i>); kişi adı, Tuğrul
toğuz	<i>тоғыс</i> (toğıs)	dokuz
toğuzunç	<i>тоғызынчы</i> (toğızınçı)	dokuzuncu
tolu	<i>толдыра</i> (toldıra)	dolu
ton	<i>тон</i> (ton) 'kürk; palto'	don, elbise, kürk, palto
torğu	Moğ. <i>торғы</i> (torğı) [<i>маңных</i> (mañnh) 'iyi cins ipek']	ipek kumaş
torğuluğ	<i>торғылығ</i> (torğılığ)	ipekli, ipeksi
töleç	<i>төлег</i> (töleg)	ödeme, karşılık, tazminat
tölek	<i>төле(е)ге ~ төлөге</i> [töle(e)ge ~ tölöge] 'kuzu'	sakin, sessiz; kişi adı veya birleşeni
tört	<i>төрт</i> (tört)	dört
törtünç	<i>төртүнчи</i> (törtinci)	dördüncü
törü (~ törö)	<i>төре</i> (töre) ~ <i>төрел</i> (törel)	töre
tur-	<i>тур- /турарға/</i> (tur- /turağğa/)	dur-
tut-	<i>тут- /тударға/</i> (tut- /tudağğa/)	tut-
tutuz-	<i>тутыр- /тутыраға/</i> (tutir- /tutirağğa/)	tuttur-
tüke-	<i>түген- /түгенерге/</i> (tügen- /tügenerge/)	tüken-, bit-, kuru-, sona er-
tükel	<i>түгедө</i> (tügede)	tam, eksiksiz, bütün
tümen	<i>түбен</i> (tüben)	on bin; tümen
tün	<i>түн</i> (tün)	gece
tünle	<i>түнде</i> (tünde)	geceleyin
tüz	<i>түс</i> (tüs)	düz
uğ-	<i>ух- /уғарға/</i> (uh- /uğarğğa/) 'anla-; tahmin et-; dinle-; duy-; itaat et-'	anla-; bil-, kavra-
ulağ	<i>улаг</i> (ulağ) 'at arabası'	postane /aktarma atı
ulağçı	<i>улагчы</i> (ulağçı) 'at arabacı, taşıyıcı'	aktarma postası görevlisi
uluğ	<i>улуғ</i> (uluğ)	ulu, büyük, geniş
ulus (< Moğ. <i>ulus</i>)	Moğ. <i>улус</i> (ulus)	ulus
ur-	<i>ур- /ураға/</i> (ur- /urağğa/)	vur-, koy-
uz	<i>ус</i> (us)	usta
üç	<i>үс</i> (üs)	üç

üçün	үчүн (üçün)	için
üçünç	үчүнчи (üçüncü) ~ үчүнчи (üçüncü)	üçüncü
üdril- (< üdür-i-l-)	үзүрл- /үзүрлерге/ (üzüril- /üzürilerge/)	seçil-; ayrıl-
ülüg	үлүс (ülüs)	hisse, pay, parça; kısmet
ün	үн (ün)	ün, ses
üzüklüg	үзүктүз (üzüktig)	parçalı, çıkarılabilir
yan-	нан- /нанарға/ (nan- /nanarğa/)	dön-, geri gel-
yantur-	нандыр- /нандыраға/ (nandır- /nandirarğa/)	döndür-
yañı	наа (naa), Кыз. нағы (nağı)	yeni
yarağlıg	чаразыг (çarazıg)	yararlı, uygun
yaraş-	чарас- /чаразарға/ (çaras- /çarazarğa/)	yaraş-
yaraştur-	чарастыр- /чарастыраға/ (çarastır- /çarastirarğa/)	yaraştır-
yarat-	чарат- /чарадарға/ (çarat- /çaradarğa/) *onayla-; karşıla-, tatmin et-; izin ver-*	yarat-; uyarla-, uy-
yarlıg ~ yarlık	چارلىخ (çarlıh) ‘tanrı yasası’	buyruk
yaruk	чарых (çarıh)	ışık, aydınlık; parlak
yaş	час (ças)	yaş
yaşın	чалын (çalın), Sag. чазын (çazın)	yıldırım, şimşek
yat-	чат- (çat-)	yat-
yavız	чабыс (çabis) ‘alçak, düşük’; хомай (hoday), чабал (çabal)	kötü, fena
yazuk	чазых (çazıh) ‘günah’; чазыг (çazıg) ‘zayıf; kötü’	günah, hata
yazukluğ	чазыхтыг (çazıhtıg)	günahkâr
yazuksuz	чазых чох (çazıh çoh), ахтыг (ahtıg) ‘masum, suçsuz’	günahsız, suçsuz
yeñ(g)e ~ yenge	ниге (niğe) ‘ağabeyin karısı’, [köüi (köyi) ‘dayımın karısı’]	yenge
yeñ(g)eç ~ yengeç	нигеçi (niğeci) ‘ağabeyin /amcanın karısı’	yengelik / yengeliğim(iz)
yet-	чит- /чидерге/ (çit- /çiderge/)	yet-, eriş-, ulaş-
ye- ~ yi-	чи- /чирге/ (çi- /çirge/) [азыран- /азыранарға/ (azıran- /azıranarğa/)]	ye-
yegen	чеен (çeen)	yeğen
yegirmi ~ yigirmi	чибирги (çibirgi)	yirmi
yegirmineç ~ yigirmineç	чибиргинчи (çibirginçi)	yirminci
yeł ~ yıl	чил (çil)	yel

yênçü ~ yinçü	çимçик (çimçük)	inci
yènik ~ yinik	ниик (niik)	hafif; kolay; değersiz; ucuz
yèr ~ yir	чир (çir)	yer
yèrsuv ~ yirsuv	чир-суз (-гү) [çir-suğ (-uu)]	yeryüzü; yurt, memleket
yèti ~ yètti ~ yit(t)i	чити (çiti)	yedi
yètiñç ~ yitiñç	читинчи (çitincî)	yedinci
yil	чыл (çıl)	yıl
yig	чиэ (çiğ)	çiğ
yigedmiş	чиңчимэ (çiñistig)	muzaffer, galip, üstün
yinçke	ниске (niske)	ince
yit-	çит- /çидерге/ (çit- /çiderge/)	yit-, kaybol-
yok	чох (çoh)	yok; yokluk; yoksul
yol	чол (çol)	yol
yori-	чөр- /чөреге/ (çör- /çöerge/)	yürü-, hareket et-, git-
yul	чул (çul)	dere
yultuz	чылтыс (çiltis)	yıldız
yüz	чүс (çüs)	yüz (100)

3. İzlenebilir (Ortaklaşan) Sözcüklerin Swadesh Listesi'yle Karşılaştırılması

Swadesh Listesi, dil aileleri üzerine yapılan tarihsel-karşılaştırmalı dil bilim çalışmalarında standart bir yöntem belirlemek amacıyla dil bilimci Morris Swadesh tarafından oluşturulmuş, genel kavramların bir derlemesi olarak betimleyebileceğimiz ve söz konusu araştırmacının adıyla anılan birkaç listenin genel adıdır. Bu listeler, farklı dillere çevrilmiştir. Böylece araştırmacılar, bu diller arasındaki ilişkileri ölçebilme olanağı bulmuştur. Bu listeler, sözlük istatistiklerinde yani dillerin soy bilimsel ilişkisinin nicel olarak değerlendirilmesinde ve glottokronolojide (dil farklılığının tarihlenmesinde) kullanılır.⁵⁰

1971'de yayımlanan *The Origin and Diversification of Language (Dilin Kökeni ve Çeşitliliği)* adlı çalışmada Morris Swadesh tarafından verilen 'son 100 kelime listesi'ne göre (Swadesh, 1971, s. 283), Eski Uygur mektuplarının söz varlığının çağdaş Hakaşça ile karşılaştırılması sonucu belirlediğimiz ortak (veya izlenebilir) sözcüklerin durumunu şu şekilde görebiliriz:

⁵⁰ Kaynakça ve bilgi için bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Swadesh_list (Erişim tarihi: 15.04.2021).

Tablo 2. Swadesh Listesi'ne Göre İzlenebilir (Ortaklaşan) Sözcüklerin

Durumu Swadesh Listesi	Eski Uygurca	Hakasça	Türkiye Türkçesi
I	men ~ mën	<i>мин</i> (min)	ben (1. tekil kişi adılı)
you (singular)	sen ~ sën	<i>син</i> (sin)	sen
we	biz	<i>нис</i> (pīs)	biz (1. çoğul kişi adılı)
this	bo ~ bu	<i>пу</i> (pu)	bu
that	ol	<i>ол</i> (ol)	o
who?	kim	<i>кем</i> (kem)	kim (adıl)
what?	ne	<i>нине</i> (nime)	ne
not	yamu ~ yemü	<i>ни</i> (ni)	“değil mi?” vb. anlamdaki soru edatı
all	barça	<i>нарчан</i> (parçan)	bütün, hep, hepsi, tüm
many	çok köp	<i>хуу</i> (huu) <i>көн</i> (köp)	çok; büsbütün, tamamen
one	bir	<i>нір</i> (pīr)	bir
two	eki ~ êkki	<i>iki</i> (ikī)	iki
big	uluğ	<i>улуғ</i> (uluğ)	ulu, büyük
long	eñür	<i>иң үр</i> (iñ ür)	uzun (süre)
small	kiçig	<i>киçиг</i> (kiçig)	küçük
woman	tişi	<i>мизи</i> (tizī)	dişi, kadın
man (adult male)	er	<i>ир</i> (ir)	er, erkek (kişi), koca
person	kişi	<i>кизи</i> (kīzī)	kişi, insan; erkek, kadın
fish	balık ⁵¹	<i>палыч</i> (palıh)	balık
bird	kuş	<i>хус</i> (hus)	kuş
dog	it	<i>им</i> (it)	it, köpek
louse	bit ⁵²	<i>ним</i> (pīt)	bit
tree	ıǵaç ⁵³	<i>ағас</i> (ağas)	ağaç
seed	tarıǵ	<i>таарығ</i> (tarıǵ)	ekim, ekme; darı, tohum

⁵¹ Eski Uygur mektuplarında “balık” anlamına gelen *balıq* sözü geçmemektedir. Yalnızca “kent, şehir” anlamlarında *balıq* bulunmaktadır. Ancak sesteş sözcükler olduklarından ve Swadesh Listesi ile ortak sözcükleri karşılaştırmada yararlanılacağından buraya eklenmiştir.

⁵² Eski Uygur mektuplarında *bit* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 103; KHRS, s. 369; HTS, s. 376). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁵³ Eski Uygur mektuplarında “ağaç” anlamına gelen *ıǵaç* sözü geçmemektedir, ancak *Or. 8212/147 verso* katalog numaralı fragmanın 3. satırında “marangoz, doğramacı, dülger” anlamına gelen *ıǵaççı* sözü geçmektedir bkz. (COUL, s. 110, 214). Sözcükler için bkz. (DTS, s. 218; EUTG, s. 571; KHRS, s. 27; HTS, s. 30).

leaf	yapırğak ⁵⁴	мър (pür)	yaprak
root	kök ⁵⁵	көк (kök)	kök
bark (of a tree)	kabık ⁵⁶	хабых (habıh)	kabuk
skin	teri ⁵⁷	тири (tirī)	deri
flesh	et	ит (it)	et
blood	kan ⁵⁸	хан (han)	kan
bone	sünük ⁵⁹	сөөк (söök)	kemik
grease (noun)	yağ ⁶⁰	чаг (çağ)	yağ
egg	yumurtğa ⁶¹	нымырха (nimırha)	yumurta
horn	münüz~müyüz ⁶²	мүйс (müüs)	boynuz
tail	қудрук ⁶³	хузрух (huzuruh)	kuyruk
feather	tü ⁶⁴	түйк (tüük)	tüy
hair	saç ⁶⁵	сас (sas)	saç

⁵⁴ Eski Uygur mektuplarında *yapırğak* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 236; EUTG, s. 621; KHRS, s. 406; HTS, s. 404). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁵⁵ Eski Uygur mektuplarında “kök” anlamına gelen *kök* sözü geçmemektedir. Yalnızca “gök, gökyüzü; mavi” anlamlarında *kök* bulunmaktadır. Ancak sesteş sözcükler olduklarından ve Swadesh Listesi ile ortak sözcükleri karşılaştırmada yararlanılacağından buraya eklenmiştir.

⁵⁶ Eski Uygur mektuplarında *kabık* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (KHRS, s. 771; HTS, s. 135). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁵⁷ Eski Uygur mektuplarında *teri* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 554; EUTG, s. 608; HTS, s. 513). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁵⁸ Eski Uygur mektuplarında *kan* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 416; EUTG, s. 576; KHRS, s. 797; HTS, s. 144). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁵⁹ Eski Uygur mektuplarında *sünük* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 511, 517; EUTG, s. 603; KHRS, s. 505; HTS, s. 462). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁶⁰ Eski Uygur mektuplarında *yağ* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 223; KHRS, s. 915; HTS, s. 73). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁶¹ Eski Uygur mektuplarında *yumurtğa* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 280; KHRS, s. 288; HTS, s. 320). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁶² Eski Uygur mektuplarında *münüz ~ müyüz* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 354; KHRS, s. 260; HTS, s. 310). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁶³ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 463; KHRS, s. 858; HTS, s. 199).

⁶⁴ Eski Uygur mektuplarında *tü* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 594; KHRS, s. 689; HTS, s. 537). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

head	baş	<i>nac</i> (pas)	baş
ear	kuġaġ ⁶⁶	<i>хулах</i> (hulah)	kulak
eye	köz ⁶⁷	<i>кös</i> (kös)	göz
nose	burun ⁶⁸	<i>пурун</i> (purun)	burun
mouth	aġız	<i>аас</i> (aas)	aġız
tooth	tiş ⁶⁹	<i>тіс</i> (tis) I	diş
tongue (organ)	til	<i>тіл</i> (til)	dil
claw	tırnaġ ⁷⁰	<i>тырғах</i> (tırnak)	tırnak; pençe
foot	adak ⁷¹	<i>азах</i> (azah)	ayak
knee	tiz ⁷²	<i>тіс</i> (tis) II	diz
hand	elig (~ ilig) I ⁷³	<i>хол</i> (hol)	el
belly	bel ~ bel ⁷⁴	<i>хурчаңа</i> (hurçaña)	bel
neck	boyun ⁷⁵	<i>мойын</i> (moyn)	boyun
breast	emiġ ⁷⁶	<i>имчек</i> (imcek)	göğüs, meme
heart	köñül	<i>көңіл</i> (köñil)	gönül, kalp

⁶⁵ Eski Uygur mektuplarında *saç* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 479; KHRS, s. 451; HTS, s. 426). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁶⁶ Eski Uygur mektuplarında *kuġaġ* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 465; KHRS, s. 861; HTS, s. 193). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁶⁷ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 320; KHRS, s. 207; HTS, s. 273).

⁶⁸ Eski Uygur mektuplarında *burun* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 126; KHRS, s. 401; HTS, s. 401). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁶⁹ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 563; KHRS, s. 633; HTS, s. 508).

⁷⁰ Eski Uygur mektuplarında *tırnaġ* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (EDPT, s. 551; KHRS, s. 705; HTS, s. 504). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁷¹ Eski Uygur mektuplarında *adak* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 8; EDPT, s. 45; KHRS, s. 33; HTS, s. 60). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁷² Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 564; KHRS, s. 633; HTS, s. 508).

⁷³ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 170; KHRS, s. 837; HTS, s. 181).

⁷⁴ Eski Uygur mektuplarında *bel ~ bel* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 93; KHRS, s. 868; HTS, s. 195). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁷⁵ Eski Uygur mektuplarında *boyun* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 110; KHRS, s. 249; HTS, s. 307). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁷⁶ Eski Uygur mektuplarında *emiġ* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 173; KHRS, s. 125; HTS, s. 222). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

liver	bağır ⁷⁷	naap (paar)	karaciğer
to drink	iç-	ic- (is-) ~ iç- (iç-)	iç-
to eat	yê- ~ yi-	çi- (çî-)	ye-
to bite	ısır- ⁷⁸	ызыр (ızır-)	ısır-
to see	kör-	körp- (kör-)	gör-
to hear	êşid- ~ işit-	uc(m)- [is(t)-]	işit-, duy-
to know	bil-	nil- (pîl-)	bil-
to sleep	udı- ⁷⁹	узу- (uzu-)	uyu-
to die	öl-	өл- (öl-)	öl-
to kill	ölür-	öldür- (öldir-)	öldür-
to swim	yüz- ⁸⁰	чүс- (çüs-)	yüz-
to fly	uç- ⁸¹	ууһ- (uçuh-)	uç-
to walk	yori-	чөр- (çör-)	yürü-
to come	kel-	кил- (kil-)	gel-
to lie (as in a bed)	yat- ⁸²	чат- (çat-)	yat-
to sit	olur-	одыр- (odır-)	otur-
to stand	tur-	тур- (tur-)	dur-
to give	bêr- ~ bir-	нур- (pir-)	ver-
to say	tê- ~ ti-	ті- (tî-)	de-
sun	kün	күн (kün)	güneş; gün
moon	ay	ай (ay)	ay
star	yultuz	чылтыс (çiltus)	yıldız
water	suv	суз (suğ)	su
rain	yağmur ⁸³	наһмыр (nağmır)	yağmur
stone	taş II ⁸⁴	таз (tas)	taş

⁷⁷ Eski Uygur mektuplarında *bağır* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 78; KHRS, s. 332; HTS, s. 355). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁷⁸ Eski Uygur mektuplarında *ısır-* eylemi geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 220; KHRS, s. 1036; HTS, s. 206). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁷⁹ Eski Uygur mektuplarında *udı-* eylemi geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 605; KHRS, s. 716; HTS, s. 553). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁸⁰ Eski Uygur mektuplarında *yüz-* eylemi geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 288; KHRS, s. 1010; HTS, s. 111). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁸¹ Eski Uygur mektuplarında *uç-* eylemi geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 603; KHRS, s. 741; HTS, s. 543). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁸² Bu eylemlerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 247; KHRS, s. 919; HTS, s. 84).

⁸³ Eski Uygur mektuplarında *yağmur* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 225; KHRS, s. 271; HTS, s. 316). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

sand	kum ⁸⁵	хум (hum)	kum
earth (soil)	yör ~ yör	чир (çir)	yer
cloud (not fog)	bulut ⁸⁶	пулут (pulut)	bulut
smoke (of fire)	tuman ⁸⁷	тубан (tuban)	duman
fire	ot	от (ot)	ateş
ash(es)	kül ⁸⁸	күл (kül)	kül
to burn (verb intr.)	kön- ~ kün- ⁸⁹	көй- (köy-)	yanmak
path	yol	чол (çol)	yol
mountain	tağ	таг (tağ)	dağ
red	al ⁹⁰	ал (al)	al, kırmızı, kızıl
green	yaşıl ⁹¹	чазыл (çazıl)	yeşil
yellow	sarığ ⁹²	сарыг (sarığ)	sarı
white	ağ ⁹³	ах (ah)	ak, beyaz
black	kara	хара (hara)	kara, siyah
night	tün	түн (tün)	tün, gece
hot	isig ⁹⁴	изиг (izig)	sıcak
cold	soğuk ⁹⁵	соох (sooh)	soğuk

⁸⁴ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 539; KHRS, s. 600; HTS, s. 495).

⁸⁵ Eski Uygur mektuplarında *kum* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 465; KHRS, s. 863; HTS, s. 194). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁸⁶ Eski Uygur mektuplarında *bulut* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 123; KHRS, s. 399; HTS, s. 399). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁸⁷ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 585; KHRS, s. 669; HTS, s. 530).

⁸⁸ Eski Uygur mektuplarında *kül* sözü “ash(es) [kül]” anlamıyla geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 325; KHRS, s. 213; HTS, s. 279). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁸⁹ Bu eylemlerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 314; KHRS, s. 195; HTS, s. 274).

⁹⁰ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 31; KHRS, s. 48; HTS, s. 34).

⁹¹ Eski Uygur mektuplarında *yaşıl* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 246; KHRS, s. 923; HTS, s. 87). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁹² Eski Uygur mektuplarında *sarığ* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 488; KHRS, s. 450; HTS, s. 425). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁹³ Eski Uygur mektuplarında *ağ* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 48; KHRS, s. 87; HTS, s. 31). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁹⁴ Sözcüklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. (DTS, s. 213; KHRS, s. 141; HTS, s. 214).

⁹⁵ Eski Uygur mektuplarında *soğuk* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 507; EDPT, s. 808; KHRS, s. 494; HTS, s. 456). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

full	tolu	толодыра (toldıra)	dolu
new	yañı	naa (naa), Kız. нағы (nağı)	yeni
good round	edgü tegirmi (~ tilgen) ⁹⁶	чахсы (çahsı) тегілек (teğilek)	iyi yuvarlak, değirmi
dry name	kuruğ at	хуруз (huruğ) ат (at)	kuru ad

Hem ortak (izlenebilir) sözcüklerin hem de mektupların söz varlığında yer almayan sözcüklerin tabloya eklenmesiyle ‘son 100 kelimelik Swadesh Listesi’ne göre Eski Uygurca-Hakasça karşılaştırması eksiksiz bir şekilde yapılmıştır. Bu listeye göre, mektuplarda geçen 68 tane Eski Uygurca sözcüğün 65’i bugün Hakasçada tespit edilebilirken, yalnızca 3 tanesi⁹⁷ anlamsal veya kullanımsal değişimlerden dolayı farklılaşmıştır. Mektuplarda geçmeyen diğer 32 Eski Uygurca sözcüğe baktığımızda ise bunlardan yalnızca 2 tanesi⁹⁸ farklılaşırken, kalan 30’u Hakasçada bulunmaktadır. Genel olarak baktığımızda ise Eski Uygurca Dönemi’nden 100 sözcüğün 95’ini bugün Hakasçada ‘aynı anlamda’ tespit edebilmekteyiz.

SONUÇ

Ortak (izlenebilir) Eski Uygurca ve Hakasça sözcüklerin ‘son 100 kelimelik Swadesh Listesi’ne göre değerlendirilmesi sonucunda, mektuplarda geçen Eski Uygurca sözcüklerin (68 sözcük) günümüzde % 95,5’inin (65 sözcük) Hakasçada tespit edilebildiği, yalnızca % 4,5’inin (3 sözcük) farklılaştığı görülmektedir. Mektuplarda geçmeyen ancak tabloda yer alan Eski Uygurca sözcüklerin (32 sözcük) bugün % 93,75’i (30 sözcük) Hakasçada yaşamaktayken, %6,25’i (2 sözcük) değişmiştir. Bir bütün olarak baktığımızda, Swadesh Listesi’ne göre Eski Uygurca metinlerde karşımıza çıkan 100 sözcüğün 95’ini (%95) günümüzde Hakasçada ‘aynı anlamda’ bulabilmekteyiz. *Swadesh Listesi* temelinde Türkçenin iki farklı döneminin soy bilimsel ilişkilerini tarihsel-karşılaştırmalı bir yaklaşımla nicel olarak değerlendirdiğimizde ortaya çıkan oranlara göre çağdaş Hakasçanın söz varlığı Eski Uygurca Dönemi’ni %95, Eski Uygur mektuplarının

⁹⁶ Eski Uygur mektuplarında *tilgen* sözü geçmemektedir, sözcüklerle ilgili bkz. (DTS, s. 548, 561; EUTG, s. 607; KHRŞ, s. 606; HTS, s. 499). Karşılaştırma yapmak amacıyla buraya eklenmiştir.

⁹⁷ Bu sözcükler şunlardır: yamu ~ yemü / ни (ni) ‘değil mi?’; elig (~ ilig) I / хол (hol) ‘el’ ve edgü // чahсы (çahsı) ‘iyi’.

⁹⁸ Bu sözcükler şunlardır: yapırığaқ // пүр (pür) ‘yaprak’; bel ~ bël // хурчаңа (hurçaña) ‘bel’.

söz varlığını ise kişi, ulus, boy adları, dinî terminoloji ve yer adları çıkarıldığında %55 (708 sözcüğün 395'i ortak/izlenebilir sözcüklerdir.) oranında yansıtmaktadır. Her iki oranın da yüksek olmasından hareketle, bugün Hakasçanın söz varlığının kimi zaman düzenli ses değişimleri geçirerek kimi zaman değişmeden gelerek Eski Uygurca'yı ve doğal olarak Eski Türkçeyi önemli oranda devam ettirdiğini söylemek yanlış olmaz.

Mektupların söz varlığını incelerken dikkatimizi çeken bir husus daha vardır. Kırgızlar ve Kazaklar arasında *it-balla* (köpek yavrusu) sözünün kişi adı olarak kullanıldığınıyla ilgili Almássy'nin kaydından (2016, s. 89) yola çıkarak, St. Petersburg'daki *SI 2 Kr 17* ve *SI Kr IV 256* katalog numaralı Eski Uygurca mektuplarda tespit edilen *it-kıya* sözünün de 'köpekcik' anlamında bir kişi adı olabileceğidir (Arslan, 2021, s. 328).

Sonuç olarak bu araştırma özelinde ortaya çıkan verilerin ve nicel sonuçların, 'dil mi lehçe mi?' tartışmalarına ve Eski Türkçe ile Türkçenin çağdaş kollarını karşılaştıran yeni ve kapsamlı çalışmalarına veri sağlayıcı kaynaklardan biri olması umulmaktadır.

KISALTMALAR

BTT	: Berliner Turfantexte
COUL	: <i>Corpus of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road</i>
DTS	: <i>Drevnetyurkskiy slovar'</i>
EDPT	: <i>An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish</i>
ET	: Eski Türkçe
EUyg.	: Eski Uygurca
EUTG	: <i>Eski Uygur Türkçesi Grameri</i>
Hak.	: Hakasça
HTS	: <i>Hakasça-Türkçe Sözlük</i>
HWAU	: <i>Handwörterbuch des Altuigurischen</i>
KHRS	: <i>Hakassko-Russkiy slovar'</i> = <i>Hakas-Oris söstik</i> , 2006
Kız.	: Kızıl ağzı
Moğ.	: Moğolca
MOTH	: <i>Manuscrits ouigours du IXe-Xe siècle de Touen-houang</i> , I-II
O. Far.	: Orta Farsça
OTWF	: <i>Old Turkic Word Formation I-II</i>
ÖHT	: <i>Örneklî Hakasça-Türkçe Sözlük</i>
Sag.	: Sagay ağzı
TMEN I-III	: <i>Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I-III</i>
USBM	: "Uigurische Sprachdenkmäler'den Beş Mektup"
Usp	: Uigurische Sprachdenkmäler
UW	: <i>Uigurisches Wörterbuch, Neubearbeitung I: Verben</i>
UW1-6	: <i>Uigurisches Wörterbuch I-VI (1977-1998)</i>
YFar.	: Yeni Farsça

KAYNAKÇA

- Abik, A. D. (2009). Ali Şir Nevâyi'nin *Münşeât*'ında 'arza-daşt' terimi ve birkaç örnek. *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu*, 25-27 Nisan 2008, Erzurum, 33-46.
- Aktaş, E. (2016). Hakaş Türkçesi. *Çağdaş Türk Lehçeleri Metin Aktarmaları* (Biray, N., Ed.). İstanbul: Kesit Yayınları, 610-686.
- Aktaş, E. (2018). Hakaşça Yeni Ahit'in dinî söz varlığı. *Türk Bitig Türklük Bilimi Araştırmaları Kırklareli Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Yıllığı-2018* (Bayram, B., Ed.). İstanbul: Paradigma Akademi, 39-50.
- Almássy, Gy. (2016). Kara-Kırgız dil bilimi notları (Arslan, H. Ç., Çev.). *TDAY Belleten*, 2016, 64(1), 87-101.
- Arikoğlu, E. (2005). *Örnekli Hakaşça-Türkçe sözlük* (1. bs.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arikoğlu, E. (2011). *Hakaş Türkçesi grameri*. Ankara: Bengü.
- Arslan, H. Ç. (2016). *Uygur ve Karahanlı Türkçesinde itaat kavramı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Arslan, H. Ç. (2020). On the Word "boşyütçī" in Old Uighur. *Актуальные вопросы тюркологических исследований: Международные научные конференции XXXIII и XXXIV Кононовские чтения*, 28-36. Sankt-Peterburg.
- Arslan, H. Ç. (2021). *Eski Uygur mektuplarının incelenmesi ve söz varlığının Hakaşça ile karşılaştırılması*. Yayınlanmamış doktora tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Asmussen, J. P. (1965). *X^aävânîft, studies in Manichaeism*. (Acta Theologica Danica, 12). Copenhagen: Munksgaard.
- Atalay, B. (1939). *Dîvânu Lûgat-it Türk tercümesi 1*. Ankara: Alâeddin Kırıl Basımevi.
- Ayazlı, Ö. (2012). *Altun Yaruk Sudur VI. kitap karşılaştırmalı metin yayını*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ayazlı, Ö. (2017). *Sarı Uygurcanın grameri ve Eski Türkçe ile karşılaştırmalı söz varlığı*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Aydın, E. (2009). Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarındaki *amga (amg)* korgan üzerine. *Turkish Studies*, 4(3), 273-282.

- Bang, W. and Gabain, A. Von (1929). *Türkische Turfan-Texte II*. Berlin: Verlag Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter U. Co.
- Barutçu, S. Ö. (2002). *Eski Türklerde dil ve edebiyat*. Türkler 3. Ankara: 481-501.
- Baskakov, N. A. and İnkijekova-Grekul, A. İ. (1953). Hakasskiy Yazık. *Hakassko-russkiy slovar'* içinde 361-487. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannih i nacional'nih slovarey.
- Baskakov, N. A. (1975). *Grammatika Hakasskogo yazıka*. Moskva: Akademiya Nauk SSSR.
- Berbercan, M. T. (2013). Türk yazı dilindeki ilk manzum mektup örnekleri. *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)*, 2(1), 73-92.
- Borgoyakova, T. G. (2000). *Kratkiy Hakassko-Russkiy frazeologičeskiy slovar'*. Abakan: İzdatel'stvo Hakasskogo Gosudarstvennogo Universiteta im. N.F. Katanova.
- Clark, L. V. (1975). *Introduction to the Uighur civil documents of East Turkestan (13th-14th cc.)*, Phil. Diss. Bloomington, Edinburg 1975, X+488 s.
- Clark, L. V. (1977). Mongol elements in Old Turkic?. *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 75, 110-168.
- Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Clauson, Sir G. (1973). Two Uygur administrative orders. *Ural-Altaysche Jahrbücher*, 45 (1973), 213-222.
- Çahsı Habar [Чахсы Хабар] (2007). (Borgoyakova, T. vd., Çev.). Moskva: Bibliyamı Tılbesceng İstitut.
- Çetin, E. (2012). *Altun Yaruk yedinci kitap, Berlin bilimler akademisindeki metin parçaları karşılaştırmalı metin, çeviri, açıklamalar, dizin*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Çetin, E. (2017). *Altun Yaruk sekizinci kitap*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Dankoff, R. and Kelly, J. (1982). *Maḥmūd el-Kāşyarī, Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luḡāt at-Turk), Part I, Sources of Oriental Languages and Literatures, Turkish Sources:7*. Harvard University.

- Dankoff, R. and Kelly, J. (1984). *Maǧmūd el-Kāšyarī, Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luǧāt at-Turk), Part II, Sources of Oriental Languages and Literatures, Turkish Sources:7*. Harvard University.
- Dankoff, R. and Kelly, J. (1985). *Maǧmūd el-Kāšyarī, Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luǧāt at-Turk), Part III, Sources of Oriental Languages and Literatures, Turkish Sources:7*. Harvard University.
- Demir, N. and Yılmaz, E. (2006). Uygur Edebiyatı (VIII-XIV. yüzyıl): Nesir. *Türk Edebiyatı Tarihi I*. İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 154-176.
- Doerfer, G. (1963, 1965, 1967). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I, II, III*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Durkin-Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Brespols: Turnhout.
- Eraslan, K. (2012). *Eski Uygur Türkçesi grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2004). *Başlangıçtan yirminci yüzyıla Türk dili tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic word formation: A functional approach to the lexicon. Vol. I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Gabain, A. von (1938). Briefe der uigurischen Hüen-tsang-biographie. *SPAW*, 371-415.
- Gabain, A. von (1961). *Der Buddhismus in Zentralasien. religionsgeschichte des orientes in der zeit der weltreligionen*, 496-574. Leiden: The Netherland.
- Getty, Alice (1914). *The Gods of Northern Buddhism*. Oxford: Clarendon Press.
- Gharib B. (2004). *Sogdian dictionary (Sogdian-Persian-English)*. Tehran.
- Gürsoy Naskali, E. ve Butanayev, V. vd. (Haz.) (2007). *Hakasça-Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hamilton, J. R. (1986). *Manuscripts ouigours du IX^e-X^e siècle de Touen-houang, I*, Paris 1986, 1-206; *Manuscripts ouigours du IX^e-X^e siècle de Touen-houang, II*, 207-352.

- Kafesoğlu, İ. (2001). Uygurlar. *Türk dünyası el kitabı* 1 (3. bs.). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları. 182-188.
- Kara, M. (1995). *Hakas Türkçesinde fiiller*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Kara, M. (2005). *Hakas Türkçesinde isim*. Yayınlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Kargı Ölmez, Z. (Haz.). (1996). *Şecere-i Terākime (Türkmenlerin Soykütüğü). Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 3*. Ankara: Simurg Yayınları.
- Kaskarakova, Z. E. (2009). *Хакас тілінің омонимнер сөстiгi. [Hakas tiliñiñ omonimner söstigi]*. Ағбан: Хакас книга издательствозы [Ağban: Hakas Kniga İzdatel'stvozi].
- Kaya, C. (2020). Köktürkçe isi/işi ~ kişi/kişi üzerine. *Belgü* (2020): 19-26.
- Killi, G. (2002). *Hakas Türkçesinin ağızları*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Klaproth, J. (1820). *Abhandlung über die sprache und schrift der Uiguren*. Paris: Königlichem Druckerey.
- Lessing, F. D. (Ed.) (1960). *Mongolian-English dictionary*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Mathews, R. H. (1972). *Chinese-English dictionary*. Revised American Edition (12th ed.). Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Matsui, D. (2008). Du-a ji-tay no Uiguru-go men-zei tokkyo-go-jo to so-no shū-hen (An Uigur Decree of Tax Exemption Issued under Du'a- Khan and Related Problems), *Jin-bun sha-kai ron-sō = Studies in the Humanities, Jin-bun ka-gakuhēn = Volume of Cultural Sciences*, 19, (February 2008), 13-24.
- Matsui, D. (2011). Ning-rong 寧戎 and Bezeklik in Old Uigur Texts. *Studies on the Inner Asian Languages* 26, 2011, 141–175 [JPN].
- Maynogaşeva, V. E. (1997). *Хакасский Героический Эпос: Ай-хуучин (Алыптыг Нымах Ай-хуучын) [Hakaszkij Geroičeskij Epos "Ay-huicın" (Alıptıg Nımah Ay-huicın)]*. Новосибирск: Наука [Novosibirsk: Nauka].
- Moriyasu, T. (1982). An Uighur Buddhist's letter of the Yuan Dynasty from the Tun-huang-Supplement to Uigurica from Tun- Huang,

- Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 40, 1-18 (Japonya).
- Moriyasu, T. (1983). Gendai Uiguru Bukkyôto no ichi shokan-Tunkô shutsudo Uiguru-go bunken hoi [An Uighur Buddhist's Letter of the Yuan Dynasty from the Tun-huang-Supplement to my previous work "Uigurica from Tun-Huang"], *Nairiku Ajia / Nishi Ajia no shokai to bunko [Society and Culture of Inner Asia and the Muslim World]*, Tokyo, 1983, 209-231.
- Moriyasu, T. (2008). Epistolary Formulae of the Old Uighur letters from Central Asia. Japanese Studies in the History of Pre-Islamic Central Asia, *Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, 94, Tokyo, 2008, 127-153.
- Moriyasu, T. (2011). Epistolary Formulae of the Old Uighur letters from the Eastern Silk Road (Part 1), *Memoirs of the Graduate School of Letters Osaka University*, 51(3), Osaka, 2011, 1-31 (Japonya), 32-86 (İngilizce).
- Moriyasu, T. (2012). Epistolary Formulae of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road (Part 2), *Memoirs of the Graduate School of Letters Osaka University*, 52, Osaka, 2012, 1-98.
- Moriyasu, T. (2019). *Corpus of the Old Uighur letters from the Eastern Silk Road. Berliner Turfantexte XLVI*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Nadelyayev, V. M. vd. (1969). *Drevnetyurkskiy slovar'*. Leningrad: Akademiya Nauk SSSR.
- Nalbant, M. V. (2013). Eski Türk mektuplaşma geleneği üzerine Kutadgu Bilig açısından bir değerlendirme. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 10(3), 6-30.
- Ölmez, M. (1995). Uygurca Xuanzang-biyografisindeki Çince alıntılar (Chinesische Lehnwörter in uigurischer Xuanzang-biographie). *Türk Dilleri Araştırmaları*, 4, 109-143.
- Ölmez, M. (1997). Eski Türk yazıtlarında yabancı öğeler 2. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 7, 175-186.
- Önen, Y. ve Şanbey, C. Z. (1993). *Almanca-Türkçe sözlük* (1, 2). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları: 546.
- Özbay, B. (2014). *Huastuanift Manihaist Uygurların tövbe duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Özertural, Z. (2008). *Der uigurische Manichäismus Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Pulleyblank, E. G. (1991). *Lexicon of reconstructed pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.
- Radloff, W. (1928). *Uigurische sprachdenkmäler*, materialien nach dem Tode des verfassers mit ergänzungen von S. Malov herausgegeben, / (*pamyatniki Uygurskogo yazıka*), materialı izdannie posle smerti avtora s dopolneniyami S. E. Malova, Akademiya Nauk SSSR, Leningrad 1928, VIII+305 s. (Reprint: 1972, Biblio Verlag, Osnabrück).
- Raschmann, S. Ch. (2007). *Altürkische handschriften teil 13, dokumente teil I*. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XIII, 21, Stuttgart, 2007.
- Raschmann, S. Ch. (2009). *Altürkische handschriften teil 14, dokumente teil 2*. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XIII, 22, Stuttgart, 2009.
- Raschmann, S. Ch. (2009). Traces of Christian communities in the Old Turkish document, *studies in Turkic philology. Festschrift in Honour of the 80th Birthday of Professor Geng Shimin*, Beijing, 2009, 408-425.
- Röhrborn, K. (1977). *Uigurisches wörterbuch. sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen texte aus Zentralasien. lieferung 1 a - agrig*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Röhrborn, K. (1979). *Uigurisches wörterbuch. sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen texte aus Zentralasien. lieferung 2 agriglan - anta*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Röhrborn, K. (1981). *Uigurisches wörterbuch. sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen texte aus Zentralasien. lieferung 3 anta (Schluß) - asanke*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Röhrborn, K. (1987). *Uigurisches wörterbuch. sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen texte aus Zentralasien. lieferung 4 asankelig - ayat-*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Röhrborn, K. (1994). *Uigurisches Wörterbuch. sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen texte aus Zentralasien. lieferung 5 ayatıl - ämgäklig*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

- Röhrborn, K. (1998). *Uigurisches Wörterbuch. sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen texte aus Zentralasien. lieferung 6 ämgäksin- - ärräk.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch. sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen texte aus Zentralasien.* neubearbeitung I: verben. Band 1: *ab - äzüglä-*. CIV + 213. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sertkaya, A. (1999). *Uigurische sprachdenkmäler'den beş mektup, TDAY-Belleten*, 1996, Ankara, 237-264.
- Sertkaya, O. F. (1993). Eski Uygur Türklerinden hukuk belgeleri örnekleri. *Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları, Başlangıcından Osmanlı Dönemine Kadar*, İstanbul 1993, 131-148.
- Sertkaya, O. F. (2010). Zu den Namen türkischer Christen in verlorengegangenen uigurischen Urkunden (II. Dünya Savaşı esnasında asılları Berlin'den kaybolan Uygur belgelerinde geçen Hristiyan Türklerin isimleri üzerine). 25-30 Temmuz 2010, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, 53. *Permanent Internationalen Altaistic Conference*, St. Petersburg.
- Sertkaya, O. F. (2011). Eski Uygur mektupları üzerine. *İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 44, 209-228.
- Subrakova, O. V. (1996). *Поговорим По-Хакасски. Русско-Хакасский разговорник [Pogovorim po-Hakasski, rusko-Hakasskiy razgovornik]*. Abakan: Hakasskoye Kniznoye İzdatel'stvo.
- Subrakova, O. V. (2006). *Hakassko-Russkiy slovar'=Hakas-Oris söstik*. Novosibirsk: Nauka.
- Swadesh, M. (1971). *The origin and diversification of language.* (Ed.) Joel Sherzer. Chicago: Aldine.
- Şirin User, H. (2009). *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı yazıtları, söz varlığı incelemesi*. Konya: Kömen.
- Таҗеуева, Т. Г. (1958). *Алтын Арыг Алыптыг нумахтар – Алтын Арыг Алыптыг нумахтар*. Abakan: Hakasiyadağı Kniga İzdatel'stvozi.
- Tekin, Ş. (1962). Mani dininin Uygurlar tarafından devlet dini olarak kabul edilişinin 1200. yıldönümü dolayısı ile birkaç not (762-

- 1962). *TDAY Belleten 1962*, 1-11. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, T. ve Ölmez, M. (1999). *Türk dilleri -giriş-*. İstanbul: Simurg.
- Tekin, T. (2004a). İpek Yolu'ndan bin yıllık mektuplar. *Makaleler II Tarihi Türk Yazı Dilleri* içinde 289-299 (Yılmaz, E. ve Demir, N., Haz.). Ankara: Öncü Kitap.
- Tekin, T. (2004b). [Tanıtma] *Manuscripts ouïgours du IX^e-X^e siecle de Touen-houang. Makaleler II Tarihi Türk Yazı Dilleri*, 300-307 (Yılmaz, E. ve Demir, N., Haz.). Ankara: Öncü Kitap.
- Tekin, T. (2006). *Orhon yazıtları* (2. bs.). Ankara: TDK Yayınları.
- Tekin, T. (2013). Türk dil ve diyalektlerinin yeni bir tasnifi. *Makaleler 3 Çağdaş Türk Dilleri* içinde (Yılmaz, E. ve Demir, N., Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Temel, E. (2015). Eski Uygur Türkçesi dönemine ait iki mektup örneği. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 127-141.
- Tenişev, E. R. vd. (2001). *Sravitel'no-istoričeskaya grammatika turkskih yazıkov. Leksika* (2. bs.). Moskva: NAUKA.
- Tezcan, S. and Zieme, P. (1971). Uigurische brieffragmente. *Studia Turcica*, Budapest 1971, 451-460.
- Tezcan, S. (1978). En eski Türk dili ve yazını. *Bilim Kültür ve Öğretim Dili olarak Türkçe'den Ayrıbasım*, Ankara: TTK Basımevi.
- The Nan Tien Institute (NTI) (2013-2021). *The Nan Tien Institute Buddhist Text Reader - NTI Reader*. <http://ntireader.org/>. (Erişim tarihi: 25.03.2020).
- Tlibistiin, K. S. (1935). *Крыловънъ Баснжаларъ [Krylovting Basnyaları]*. Ogiz Novosibirsk.
- Tokyürek, H. (2019). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tolmaçeva, N. Ya. vd. (2011). *Хакас Тили 2 [Hakas Tili 2]*. Abakan: Hakasskoye Knijnoye İzdatel'stvo.
- Tugujekova, V. N. (2010). *Актуальные Проблемы Истории Хакасии (1917 – начало 2000-х гг.) [Aktual'nyye problemi istorii Hakasii (1917- načalo 2000-h gg.)]*. Abakan: Hakasskoye Knijnoye İzdatel'stvo.

- Tuğuşeva, L. Yu. (1971). Three Letters of Uighur Princes from the MS Collection of the Leningrad Section of the Institute of Oriental Studies, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXIV(2), 1971, 173-187.
- Uçar, E. (2020). MORIYASU, T. Corpus of the Old Uighur letters from the Eastern Silk Road, Berliner Turfantexte XLVI, Brepols Publishers, Turnhout (Belgium), 2019, 304 pp.+Plate XVII, ISBN: 978-2-503-58708-0. *Journal of Old Turkic Studies*, 4(2), 778-782. DOI: 10.35236/jots.680772.
- Vér, M. (2019). *Old Uyghur documents concerning the postal system of the Mongol Empire. Berliner Turfantexte XLIII*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Wilkens, J. (2000). *Alttürkische handschriften teil 8, Manichaisch-Türkische texte der Berliner Turfansammlung*. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XIII, 16. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Yakub, A. (2004). On a newly Unearthed Uyghur Letter from Dunhuang, *Turfan Revised – the first Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, 2004, 398-400.
- Yesin, Yu. N. (2015). Kolesnyye povozki korenogo naseleniya Minusinskoy kotloviny po materialam leksiki khakasskogo yazyka. *Uralo-Altayskiye Issledovaniya*, 2015, 2(17): 20-35.
- Yıldırım, F. (2017). *İrk Bitig ve Orhon yazılı metinlerin dili*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yoshida, Y. and Moriyasu, T. (2000). Bezekuriku shutsudo Sogudogo Uiguru-go Mani-kyôto tegami-bun = Manichaeen Sogdian and Uighur letters recently unearthed in Bezeklik, Turfan, *Studies on the Inner Asian Language*, XV, 2000, 135-178.
- Zieme, P. (1975). *Berliner Turfantexte V, Manichäisch-türkische Texte -Texte, Übersetzung, Anmerkungen*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Zieme, P. (1995). An Uigur Monasterial letter from Toyoq. *Studies on the Inner Asian Languages*, X, 1995, 1-7.

Makale Künyesi (Araştırma): Gümüş, İ. (2021). Dimaşkı'nın kitâbü'l-âdâb ve's-siyâse fi 'ilmi'n-nazar ve'l-firâse (Kıyâfet-nâme) adlı eserinin Süleymaniye kütüphanesinde kayıtlı tercümesi üzerine bir inceleme. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 788-841.

<https://doi.org/10.32321/cutad.915910>

**DİMAŞKÎ'NİN KİTÂBÜ'L-ÂDÂB VE'S-SİYÂSE Fİ
İLMÎ'N-NAZAR VE'L-FİRÂSE (KİYÂFET-NÂME)
ADLI ESERİNİN SÜLEYMANİYE
KÜTÜPHANESİNDE KAYITLI TERCÜMESİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

İnan GÜMÜŞ¹

ÖZET

İnsanın, dış görünüşünden yola çıkarak karakteri hakkında birtakım belirlemelerde bulunma anlamına gelen *kıyâfet*, başlangıçta firasetin bir kolu olarak ortaya çıkmış ve zamanla Türk edebiyatında kıyâfet ve firaset kavramları eş anlamlı olarak kullanılır hâle gelmiştir. Batı ve Doğu kültürlerinde rağbet gören kıyâfet ilmine dair, Türk edebiyatında da özellikle Arapça eserlerin etkisiyle telif ya da tercüme birçok kıyâfetname kaleme alınmıştır. Bu türde kaleme alınmış eserler arasında Dimaşkı'nın *Kitâbü'l-Âdâb ve's-Siyâse fi 'Ilmi'n-Nazar ve'l-Firâse* adlı Arapça kıyâfetnamesinin çevirilerinin önemli bir yer tuttuğu belirtilebilir. Eserin farklı çevirileri ve bu çevirilerin nüshaları Dimaşkı'nın eserine olan rağbeti göstermektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla eserin, Şaban-ı Sivrihisari, Muhammed bin İyâs ve Silistrevî tarafından yapılan çevirilerinin yanında mütercimi bilinmeyen bir çevirisi de bulunmaktadır. Bu çalışmada Muhammed bin İyâs tarafından yapılan çevirinin, belirleyebildiğimiz yedi nüsha içerisinde *Süleymaniye Kütüphanesi Tahir Ağa No. 360* envanter numarasıyla kayıtlı nüshası üzerinde durulmuştur. 46 varaktan ve genel olarak 15 satırdan oluşan nüshada çeviri tarihi kayıtlı değildir. Çeviri tarihi kayıtlı olan en eski nüshanın (Macaristan Bilimler Akademisi Nüshası) 1569 yılına tarihlendiği göz önüne alındığında Muhammed bin İyâs tarafından yapılan çevirinin 16. yüzyıla ait olabileceği tahmin edilebilir. Nitekim nüshanın dil özelliklerinden de bu sonuç ortaya çıkmaktadır. Metnin dil özellikleri Klasik Osmanlı Türkçesinin genel karakteristiği ile uyumaktadır. Bu çalışmada kıyâfetname geleneği üzerinde durulduktan sonra Muhammed bin İyâs tarafından *Kıyâfet-nâme* olarak adlandırılan eserin, Süleymaniye

¹ Isparta Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Uluborlu Selahattin Karasoy Meslek Yüksekokulu, Öğr. Dr. inangumus@isparta.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6124-8881>

Kütüphanesinde kayıtlı nüshasının tanıtımı ve çeviri yazıya aktarımı yapılmış ve genel dil özellikleri belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Kıyafet ilmi, kıyafetname, Klasik Osmanlı Türkçesi, dil özellikleri.

**A STUDY ON THE TRANSLATION OF DIMAŞKÎ'S
KİTÂBU'L-ÂDÂB VE'S-SİYÂSE FÎ 'İLMÎ'N-NAZAR
VE'L-FİRÂSE (KİYÂFET-NÂME) REGISTERED IN
SÜLEYMANİYE LIBRARY**

ABSTRACT

Physiognomy, which means making certain determinations about the character of the human being based on its external appearance, emerged as a branch of fırsâet in the beginning, and over time, the concepts of physiognomy and fırsâet have become synonymous in Turkish literature. Many physiognomy books of copyright or translation have been written in Turkish literature about the physiognomy, which is in demand in western and Eastern cultures, especially under the influence of Arabic works. Among the works written in this genre, it can be stated that the translations of Dımaşkı's Arabic physiognomy book named *Kitâbü'l-Âdâb ve's-Siyâse fî 'İlmi'n-Nazar ve'l-Fırâse* have an important place. Different translations of the work and the copies of these translations show the popularity of Dımaşkı's work. As far as it can be determined, the work also has a translation of unknown translator in addition to the translations made by Şaban-ı Sivrihisari, Muhammed bin İyas and Silistrevî. In this study, the copy of the translation made by Muhammed bin İyas, which is registered with the inventory number of Tahir Ağa No. 360 in Süleymaniye Library among the seven copies we can identify, has been focused on. The translation date is not recorded in the copy consisting of 46 sheets and generally 15 lines. Considering that the oldest copy (copy of the Hungarian Academy of Sciences) with a recorded translation date was dated to 1569, it can be estimated that the translation made by Muhammed bin İyas could be from the 16th century. As a matter of fact, this result emerges from the grammar features of the manuscript as well. The grammar features of the text are in accordance with the general characteristics of Classical Ottoman Turkish. In this study, after focusing on the physiognomy tradition, a copy of the work named *Kıyâfet-nâme* by Muhammed bin İyas, registered in Süleymaniye Library, was introduced and translated into transcription and general grammar features were determined.

Keywords: Physiognomy, physiognomy book, Classical Ottoman Turkish, grammar features.

GİRİŞ

1. Kıyâfet ve Firaset Kavramları

İnsanın dış görünüşünden yola çıkarak karakteri hakkında birtakım belirlemelerde bulunma anlamına gelen *kıyâfet*, *firasetin* bir kolu olarak ortaya çıkmış ve zamanla Türk edebiyatında kıyâfet ve firaset kavramları eş anlamlı olarak kullanılır hâle gelmiştir. Kıyâfet ya da firasetin terminolojik çerçevesine girmeden önce bir yol haritası çizmek amacıyla bu kavramların kimi genel sözlüklerde yer alan temel anlamlarına değinmek yararlı olacaktır.

Kâmûs-ı Türkî'de *kıyâfet* maddesinin konumuzla ilgili olan anlamı üçüncü sırada verilmiştir: “İnsânın sîma ve eşkâl-i hâriciyesinden ahlâk ve ahvâl-i tabi'iyesini istihrâc etmek ma'ârifi: ilm-i kıyâfet, Fr. Physiognomie.” (Şemseddin Sami, 2006, s. 985). *Kıyâfet-nâme* ise “İlm-i kıyâfetten bahseden kitâb.” (Şemseddin Sami, 2006, s. 1122) şeklinde anlamlandırılmıştır. *Fîrâsete* de kıyâfete benzer bir anlam yüklenmiştir: “Bir âdemin çehresinden ve a'zasının şekli ve sûretinden tabi'at ve ahlâk ve isti'dâdını istihrâc etmek keyfiyet ve ma'ârifi: ilm-i firâset.” (Şemseddin Sami, 2006, s. 985). Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan *Türkçe Sözlük*'te *kıyâfet* sözcüğünün bugünkü yaygın kullanımına değinilmiş, terim anlamına yer verilmemiştir. *Firaset* maddesi yer almamakla birlikte *feraset* başlığı altında “anlayış, sezîş, sezgi” (Komisyon, 2009, s. 690) anlamları sıralanmıştır. *Kıyâfetname* maddesinin ikinci anlamı, “Yüze veya dış görünüşe bakılarak ruhsal durumu anlama bilgisinden söz eden kitap” (Komisyon, 2009, s. 1172) biçiminde verilmiştir. Bu maddeden hareketle kıyâfetin “yüze veya dış görünüşe bakılarak ruhsal durumu anlama bilgisi” olduğu anlaşılmaktadır. *Kubbealtı Lugati*'nde *kıyâfetnâme* maddesi altında “Bir kimsenin yüzünden ve dış görünüşünden ahlâkını anlama husûsuna dâir yazılan kitap, ilm-i kıyâfetten bahseden eser. (<http://lugatim.com/s/k%C4%B1yâfet>, Erişim Tarihi: 15.10.2020) anlamı verilmiştir. Ferâset/firâset maddesinde ise “Bir insanın ahlâkını, yeteneğini yüzünden anlama melekesi (<http://lugatim.com/s/FER%C3%82SET>, Erişim Tarihi: 15.10.2020) şeklinde bir anlamlandırma yapılmıştır. Genel olarak sözlüklere bakıldığında kıyâfet/firaset kavramının, insanın dış görünüşünden hareket ederek ahlakı, karakteri, mizacı ve ruh durumu hakkında birtakım sonuçlara ulaşma gibi bir anlamı içerdiği anlaşılmaktadır. Yapılan bu tanımlar elbette doğrudur ancak ayak izleri ve kimi hayvanlarla ilgili olarak yapılan yorumlar da göz önüne alındığında kıyâfet/firaset ilminin daha geniş bir sahaya yayıldığı görülecektir. Bu bağlamda kıyâfet/firaset ilminin içeriğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu kavramların, köken anlamlarından başlamak

suretiyle gelişimleri, kapsamları ve alt dallarına da değinme gereği duyulmuştur.

Macdonald, *MEB İslam Ansiklopedisi'*nde *fırâset* maddesinde, *fırâsa* kökünün büyük bir ihtimalle Aramiceden Arapçaya geçmiş bir kelime olacağını belirttiikten sonra *fıraseti* üç başlık altında anlamlandırmıştır. İlk ve genel anlam olarak kadı ile idare âmirlerinin karşılaştıkları hâl ve hadiseler üzerine hüküm vermelerini, ikinci ve dar anlamda fizyonomi ya da eski Arap ıstılahı ile *kıyâfa* denilen bilgi şubesini ve son anlam olarak da tasavvuf anlayışında Allah tarafından evliyaya ihsan edilen keşif hasletini ifade ettiğini (Macdonald, 1988, s. 640) dile getirmektedir. Konuya derli toplu bakıldığında “keşfetme, sezme, ileri görüşlülük” gibi anlamlara gelen *fıraset*; geniş anlamda akıl ve duyu organlarıyla bilinemeyen, ancak sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi alanlarını kapsarken dar anlamıyla bir kimsenin dış görünüşüne bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmayı ifade etmektedir (Uludağ, 1996, s. 116). *Fırasetin* bu dar anlamı zaman içerisinde yaygınlık kazanmış, özellikle Fars ve Türk edebiyatlarında çokça rağbet gören bir ilim kolu olarak kıyâfetle aynı anlamı taşır hâle gelmiştir.

Türk edebiyatında *fırasetle* aynı anlamda ve daha yaygın olarak kullanılan *kıyâfet* ise Arapça *kafa* /k-v-f/kavf köküne dayanmaktadır. Temel anlamı itibarıyla iz takip etmek, iz sürmek, takip etmek, iz sürüp gitmek, peşi sıra gitmek, bir kimsenin ardınca gitmek gibi anlamlara gelmektedir (Macdonald, 1977, s. 775; Çelebioğlu, 1979, s. 305; Mengi, 2002, s. 513; Çavuşoğlu, 2004, s. 10; Çakır, 2007, s. 333). Kelimenin Türkçede ve Farsçada elbise, şekil, hey'et, dış görünüş, kılık, tavır gibi anlamları Arapçada bulunmamaktadır (Macdonald, 1977, s. 775; Çelebioğlu, 1979, s. 305). Macdonald, bu anlamların bugünkü Mısır dilinde *kıyâfet* kelimesinin sahip olduğu tarz, zarafet, *sâhib kıyâfa* (zarif kimse) gibi anlamlarla bağlantılı (1977, s. 775) olabileceğini ileri sürmektedir. *Kıyâfet* kelimesi terim olarak eski Arap kültüründe yerdeki izleri takip ederek iz sahibi hakkında bazı yorum ve çıkarımlarda bulunmayı ve aynı zamanda kişiler arasındaki benzerliklere dayanarak akrabalık derecesini belirlemeyi ifade eder. Bu belirlemeleri yapan kişilere de *kâ'if* (cem. *kâfa*) adı verilir (Macdonald, 1977, s. 775; Mengi, 2002, s. 513; Çavuşoğlu, 2004, s. 10). Zamanla *kıyâfet*, insanın görünen dış özellikleri üzerinden görünmeyen iç özellikleri ve karakteri hakkında hüküm çıkarmaya dayalı (Çakır, 2007, s. 333; Mengi, 2002, s. 513) bir ilim dalı olarak gelişim göstermiştir. Amil Çelebioğlu'nun ifadeleriyle,

“Mevzûu, bir kimsenin saç, göz, kulak, el, ayak v.s. gibi uzuvlarından ve dış görünüşünden onun ahlâk ve karakter husûsiyetlerini diğer bir ifadeyle zâhirinden bâtinî vasıflarını tahmin ve tesbit etmek olan ilme [de] kıyâfe(t) ilmi (physiognomy) denilmiştir” (1979, s. 305).

Bu bilgi kolu daha sonraları gelişerek firaset ilmini de içine alacak şekilde *ilm-i kıyâfet* olarak kullanılmaya devam edegelmiş (Çavuşoğlu, 2004, s. 10), bu ilimle uğraşan kişilere de *kâyif* veya *kıyâfet-şinâs* denilmiştir (Mengi, 2002, s. 513). Esasen daha kapsayıcı bir yapıda olan firaset, zamanla kıyâfetle aynı anlamı karşılar olmuştur. Kıyâfet ilmi başlangıçta her ne kadar firaset ilminin bir alt kolu olarak görülse de Türk edebiyatında firaset ve kıyâfet, özellikle insan vücuduyla karakter arasındaki ilişkinin çözümlenmesi çerçevesinde insan kıyâfeti anlamında kullanılagelmiştir. Bu yönde kaleme alınan eserlere ise *Vesiletü'l-İrfan*, *Zübdetü'l-İrfan* gibi özel adlandırmaların dışında, genellikle *kıyâfetname* adı verilmiştir (Çelebioğlu, 1979, s. 306; Tayşi, 1979, s. 92)².

2. Kıyâfet İlminin Bölümleri

Kıyâfet ilminin bölümlerine geçmeden önce Taşköprülüzade'nin ilim sınıflandırmasında kıyâfet ilmini hangi kategoride değerlendirdiğine değinmekte yarar vardır. Taşköprülüzade'nin sınıflandırmasına göre kıyâfet ilmi, somut varlıkları olan şeyleri (a'yân) inceleme konusu yapan *Aynî Vücutları Bulunan Şeyleri İnceleyen İlimler* kategorisine (Çaldak, 2005, s. 125) bağlıdır. *İlmu'l-Firâset* başlığında verilen kıyâfet ilminin tanımı şöyle yapılmıştır:

“İnsanın fizikî ve uzvi özelliklerinden hareketle huy ve karakterinin bilinmesinden, tabiattaki birtakım belirtilerden hareketle yağmur, fırtına vb. olaylardan bahseden bir ilimdir. Birçok dalı olup tecrübe ve rûhî arınma ile elde edildiği söylenir.” (Çaldak, 2005, s. 126-127).

Kıyâfet ilmi öncelikli olarak *şer'î* ve *hükmi* olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır. *Şer'î* kıyâfete peygamberlerin, velilerin ve nefsinin olgunlaştırarak eşyanın arka planına ulaşmayı başarmış kişilerin sahip olduğuna (Çavuşoğlu, 2004, s. 9-10) inanılır. İlahî firaset/kıyâfet olarak da değerlendirilen bu türün; Allah'ın, kalbine attığı bir nur ile kulun hakkı bütülden, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırması ve muhataplarının karakterlerini teşhis etmesi üzerine kurulu olduğu söylenir. Bu tür kıyâfet pratiği zâhir âlimlerinde de görülmekle birlikte daha çok sûfiler arasında yaygındır. İmam Şafî'ye izafe edilen ve varlığı kesin olarak bilinmeyen kıyâfet bu türün örneği (Uludağ, 1996, s. 116) olarak kabul edilmektedir. İnsanın çalışması sonucu elde

² Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında *kıyâfet* ve *kıyâfetname* terimleri tercih edilecektir.

edilebilen ve eşyanın tamamıyla dış yüzüyle ilgili olan kıyafet türü ise hükmi kıyafettir (Çavuşoğlu, 2004, s. 10). Hikemî ve tabii kıyafet olarak da adlandırılan bu kıyafet anlayışı İslam dünyasına, İslam öncesi kültürlerden geçmiştir. Aristo'ya mal edilen ve Yuhannâ b. Bıtrık tarafından Arapçaya tercüme edilen *Kitâbü's-Siyâse fî Tedbiri'r-Riyâse (Sırrü'l-Esrâr)* adlı eser İslam toplumundaki kıyafet anlayışını geniş ölçüde etkilemiştir (Uludağ, 1996, s. 116). Üçüncü bir kol olarak ise genellikle keskin bir zekâ ve üstün sezgi gücüne sahip olan kişilerin sıkı bir perhiz ve çile sonucu ruhî ve fikrî yönlerini güçlendirerek herhangi bir kişi veya olay hakkında isabetli tahminler yapabilmesi anlamına gelen riyazî kıyafetten (Uludağ, 1996, s. 116) bahsedilir.

Türk edebiyatında yaygınlaşan ve hakkında çokça eser yazılan tür, hükmi kıyafettir. Bu tür, insanın çalışması sonucu elde edilebilen ve eşyanın tamamıyla dış yüzüyle ilgili bir ilim koludur (Çavuşoğlu, 2004, s. 10). Türkler, kıyafet ilminin Arap medeniyet ve coğrafyasını ilgilendiren kısımları yerine insanın bedenî ve ruhî yapısıyla ilgilenen bölümlerini (ilmü'l-kef, ilmü'l-esâfir, ilmü'l-ihtilâc, ilmü kıyâfeti'l-beşer) ön plana çıkarmışlardır (Mengi, 2002, s. 513). Birbirine ilgili olarak çeşitli gruplara ayırmak mümkünse de genel olarak *kıyafetü'l-isr* ve *kıyafetü'l-beşer* olmak üzere iki grupta değerlendirilmiştir (Çelebioğlu, 1979, s. 306).

Kıyafetü'l-isr; insanların veya sığır, katır, merkep gibi hayvanların yollardaki ayak izlerinden sahibinin genç mi yaşlı mı olduğunu, cinsiyetinin ve bazı fiziksel özelliklerinin tahmin edilmeye çalışıldığı ilim dalıdır (Çelebioğlu, 1979, s. 306; Mengi, 2002, s. 513).

Türk edebiyatında asıl olarak rağbet edilen ve üzerinde çokça eser yazılan kıyafet türü, kıyafetü'l-beşerdir. Kıyafetü'l-insaniyye ya da kıyafetü'l-ebdan olarak da bilinen ve insanın fiziksel özelliklerinden ve beden yapısından kişiliğini, ahlakını tahmin etmeyi ve birtakım uzuvlarından hareketle nesebini tespit etmeyi (Çelebioğlu, 1979, s. 306; Mengi, 2002, s. 513; Çakır, 2007, s. 333) amaç edinen kıyafetü'l-beşer kısaca kıyafet olarak anılagelmiş ve Türk edebiyatında asıl olarak rağbet gören kıyafet türü, kıyafetü'l-beşer (insan kıyafeti) olmuştur. Üzerinde çalıştığımız eser de insan kıyafeti türünün bütüncül bir örneğini teşkil etmektedir.

3. Kıyafetname Türünün Gelişimi

İnsanların başka insanlar hakkında birtakım dayanaklar ya da gerekçeler ileri sürerek hüküm çıkarmaya çalışmaları en eski uğraşlardan biridir. Günlük hayattaki birtakım sorunları çözmekten devletlerin iç ve dış meselelerine dair bazı kararlar alınmasına değin

birçok sahada karşımıza çıkan kıyafet ilminin izlerine hem Batı hem de Doğu kültürlerinde tesadüf edilmektedir. İslamiyet'ten önce Mısır, Yunan, İran, Roma ve Hint kültürlerinde kıyafet ilminin izlerine rastlanmaktadır (Mengi, 2002, s. 513). Yazılı belgelerin ışığında insanı tiplere göre ayırma girişimi ilk olarak MÖ 5. yüzyılda yaşamış olan Hipokrat'ta görülmektedir (Çelebioğlu, 1979, s. 308). Hipokrat tıpta bazı hastalıkların teşhis ve tedavisinde bu ilimden yararlanmış ve insanları tiplerine göre tasnif etmiştir (Mengi, 2002, s. 513). Daha sonra konuyla ilgilenen Eflatun, Aristo, İladus ve Galen'in eserlerinin bahsi ve tercümeleri, İslam âlemindeki eserleri de etkilemiştir (Çelebioğlu, 1979, s. 308). Doğu kültüründe kıyafet ilmi ilk olarak Sasanielerde ve Hint kültüründe karşımıza çıkmaktadır. Sasani hükümdarı Nuşirevan'ın hükema tarafından yazılan kıyafet kitabına bakarak hüküm verdiği ve ülkesini buna göre yönettiği (Çelebioğlu, 1979, s. 308-309; Pala, 2005, s. 274), Hint coğrafyasında da âlimlerin bu ilimle meşgul oldukları bilinmektedir (Çelebioğlu, 1979, s. 308-309).

Kaynaklarda Arapça kıyafetname yazar ilk kişi olarak İmam Şâfiî'nin adı zikredilmektedir. Günümüze ulaşamayan kitabının varlığı dahi kesin olarak bilinmemektedir (Mengi, 2002, s. 513; Çakır, 2007, s. 333). İmam Şâfiî'den sonra el-Kındî'nin *Risâle fî'l-Firâse*'si, Yuhanna İbnü'l Btrik'in Aristo'dan çevirdiği *Kitâbü's-Siyâse fî Tedbîri'r-Riyâse*'si, Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-Mansûri* adlı eseri ilk akla gelenlerdendir. İbn-i Sina ve muasırı Ebû Sehl Mesîhî'nin Arapça kıyafetname yazdıkları söylenmektedir. Daha sonra türün öne çıkan Arapça eserleri olarak Fahreddin er-Râzî'nin *Kitâbü'l-Firâse*'si, Şeyhürrabve ed-Dımaşkı'nın *Kitâbü'l-Âdâb ve's-Siyâse fî 'İlmi'n-Nazari ve'l-Firâse*'si, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kışeyri'nin *er-Risâle* adlı eserindeki bir bölüm ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde yer alan bir bölümü sıralamak mümkündür (Çelebioğlu, 1979, s. 310-311; Tayşi, 1979, s. 95-96; Mengi, 2002, s. 513; Pala, 2005, s. 274).

Farsça eserler arasında Kemâleddin Abdürrezzak Kâşânî'nin adı ve nüshası bilinmeyen eseri, Derviş Abdurrahman Mîrek'in Sultan Ebû Saîd Bahadır'a ithaf ettiği *Tuhfetü'l-Fakîr*'i, Emîr-i Kebîr Hemedânî'nin *Zahîretü'l-Mülûk*'u ve Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'sinde yer alan kıyafetle ilgili bir bölümü (Çelebioğlu, 1979, s. 311-312; Tayşi, 1979, s. 96; Mengi, 2002, s. 513; Pala, 2005, s. 274; Çakır, 2007, s. 333) sayılabilir.

Türk edebiyatında kıyafet türünün ilk izlerine Kutadgu Bilig'de rastlanmaktadır. Yusuf Has Hacib, insanın ahlaki ve ruhsal durumunun dış görünüşüne aksettği düşüncesinden hareketle insanın

iyilik ya da kötülüğünün, karakterinin dış görünüşünden anlaşılacağına ifade etmiştir (Çavuşoğlu, 2009, s. 297-298).

Bilinen ilk sistemli Türkçe kıyâfetname örneği, Bedr-i Dilşâd Bin Muhammed Oruc'un II. Murad'a sunduğu *Murâdnâme* adlı mesnevisinin kırkuncu babında yer alan bazı beyitlerde görülür. Fatih Sultan Mehmed devri vezirlerinden Mahmud Paşa'nın musahibi Sarıca Kemal, *Selâtin-nâme* adlı eserinde bir kıyâfetname yazdığını belirtse de bu eser henüz bulunamamıştır. Müstakil olarak elimize ulaşan en eski kıyâfetname, Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdi'nin yirmi altı başlık altında işlediği, yüz elli beyitlik manzum *Kıyâfetnâme*'sidir. Daha sonra manzum ya da mensur olarak kaleme alınan Şeyh Baba Yusuf'un *Mevhûb-ı Mahbûb* adlı eserinin *Nasihât-ı Dil-pezir* başlıklı 67 beyitlik kıyâfetname bölümü, Firdevsî-i Rûmî'nin *Fîrâsetnâme*'si, Şaban-ı Sivrihisari'nin Damat İbrahim Paşa'nın emriyle Dımaşkı'nın eserinden tercüme yoluyla hazırladığı kıyâfetnamesi, İlyâs b. İsâ-yı Saruhanî'nin *Kıyâfetnâme*'si, Muhammed Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediye fî's-Siyerî'l-Ahmediye* adlı eserindeki fîrâset bölümü, Enveri'nin iki kısma ayrılmış *Nümûne* adlı eserinin bir bölümü, Abdülmecid bin Şeyh Nasûh'un *Kıyâfetnâme*'si, Mustafa bin Evrenos'un *Kıyâfetnâme*'si, Ta'likizade Mehmed Subhî'nin *Fîrâsetname*'si, Bâlizâde Mustafa Efendi'nin *Kıyâfetnâme*'si, Nesimî'nin *Kıyâfetü'l-Fîrâse*'si, Niğdeli Visâli'nin *Vesîletü'l-İrfân*'ı, Lokman bin Hüseyin'in (Seyyid Lokman Çelebi) *Kıyâfetü'l-İnsâniyye fî Şemâilî'l-Osmâniyye*'si, Şeyh Ömerü'l-Halvetî'nin manzum tercümesi, Ömer Fânî Efendi'nin *Kıyâfetname*'si, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Kıyâfetnâme*'si, Gevrekzâde Hâfız Hasan'ın tercümesi, Mustafa Hâmi Paşa'nın *Fenn-i Kıyâfet*'i, Avanzade Mehmed Süleyman'ın *Musavver ve Mükemmel Kıyâfetname*'si, Yusuf Halis ve Tahir Ömerzade Yusuf'un Fransızcadan ayrı ayrı yaptıkları *Kıyâfetnâme-i Cedîde* adlı tercümeleri, Akif Paşa'nın *Tercüme-i Risaletü'l-Fîrâse ve's-Siyâse*'si, Halid Ziya Uşaklıgil'in *İlm-i Sima*'sı ve İskender Fahrettin'in *Fizyonomi: İlm-i Sima*'sı (Çelebioğlu, 1979, s. 312-314; Tayşi, 1979, s. 96-97; Mengi, 2002, s. 513; Pala, 2005, s. 274; Çakır, 2007, s. 333; Direkci ve Duyar, 2017, s. 20-30) gibi birçok Türkçe telif ya da tercüme kıyâfetname oluşturulmuştur.

Türkçe kıyâfetnameler üzerine kitap, tez, makale, bildiri vb. birçok çalışma yapılmıştır.³ Bu eserlerin; edebiyat ve kültür tarihimizdeki yeri, dil özellikleri, içerik yapısı gibi yönlerden incelemeye tabi tutulduğunu görmekteyiz. Bu çalışmada ise

³ Kıyâfetnameler üzerine yapılan çalışmaların derli toplu bir listesine şu kaynaklardan ulaşılabilir: (Çakır, 2007, s. 333-350; Elbir, 2017, s. 40/1. dipnot)

Dımaşkı'nın *Kitâbü'l-Âdâb ve's-Siyâse fî 'İlmi'n-Nazar ve'l-Firâse* adlı eserinin Muhammed bin İyâs tarafından yapılan tercümesinin (*Kıyâfet-nâme*) Süleymaniye Kütüphanesinde kayıtlı olan nüshasının tanıtımı, çeviri yazıya aktarımı ve genel dil özellikleri üzerinde durulacaktır.

I. ESERİN GENEL TANITIMI

1. Eserin Orijinali, Müellifi ve Telif Tarihi

Arap kozmografya ve coğrafya âlimi olan Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Tâlib el-Ensârî ed-Dımaşkı es-Sûfî, 1256 yılında Dımaşk'ta (Şam) doğmuştur. Rabve'de imamlık ve şeyhlik yapmıştır (Brockelmann, 1988, s. 588; Ökten, 1994, s. 273). Sadettin Ökten, Dımaşkı'nın Safed'de 1327 (İbn Hacer'in aktarımına göre) ya da 1325 yılında (Safedi'nin aktarımına göre) öldüğünü söyler (1994, s. 273). Brockelmann, ölüm tarihi olarak 1327 yılını (1988, s. 588) vermektedir.

Dımaşkı'nın bugün elimizde kozmografya ve coğrafya konularının işlendiği *Nuhbetü'd-Dehr fî Câ'ibi'l-Ber ve'l-Bahr* ile devlet adamlarının fizyonomilerinin değerlendirildiği *Kitâbü's-Siyâse fî 'İlmi'n Nazar ve'l-Firâse* adlı eserleri (Ökten, 1994, s. 273-274) bulunmaktadır. Kaynaklarda Dımaşkı'nın; tasavvuf, fizik ve matematik üzerine yazdığı *el-Makâmâtü'l-Felsefiyye ve't-Tercemâtü's-Sûfiyye* ve Kıbrıs Hristiyanlarına karşı İslamiyet'i müdafaa ettiği *el-Cevâb ('alâ) Ehli Cezireti'l-Kıbrıs* adlı eserlerinden (Ökten, 1994, s. 274) de bahsedilmektedir.

İnceleme konumuzu oluşturan *Kitâbü'l-Âdâb ve's-Siyâse fî 'İlmi'n-Nazar ve'l-Firâse*'nin⁴ yazılış tarihiyle ilgili bilgiler kaynaklarda farklılık göstermektedir. Silistrevî çevirisinde (Buçukcu, 2018, s. 937) ve kimi çalışmalarda (Çelebioğlu, 1979, s. 311; Tayşi, 1979, s. 95-96; Çavuşoğlu, 2004, s. 41; Sarıççek, 2014, s. 45) eserin yazılış tarihi olarak hicri 750 yılı verilmektedir. Muhammed bin İyâs'ın tercümesinin Bursa İnebey nüshasında (Can, 2019, s. 8) ve üzerinde çalıştığımız Süleymaniye Kütüphanesi nüshasında (03a/02) ise hicri 757 yılı kayıtlıdır. Gerek hicri 750/miladi 1349 gerekse hicri 757/miladi 1356 yılı kaynakların aktardığı yazarın ölüm tarihinden sonraya denk gelmektedir. Bu noktada yazarın ölüm tarihi ya da eserin yazılış tarihiyle ilgili bir bilgi hatası olduğu anlaşılmaktadır. Parlatır ve Hazai, yazarın ölüm tarihini hicri 757/miladi 1356 yılı (2007, s.

⁴ Bundan sonra eserin adı *Kıyâfet-nâme* olarak anılacaktır. Bu ad mütercim tarafından verilmiş ve metinde şu şekilde ifade edilmiştir: "Bu kitâba kıyâfet-nâme diyü ad virildi her şekliñ envâ' nî beyân itdüğinden ötüri." (06a/11-12).

228) olarak aktarmaktadır. Silistrevî tercümesi üzerine çalışmalar yapan Bahadır Güneş de bu çelişkiye dikkat çekmiş, eserin daha erken bir tarihte yazılmış olabileceğini ileri sürmüştür:

“Kaynaklarda eserin yazılış tarihi olarak H. 750 (M. 1349) tarihi geçmekle birlikte, yukarıda belirtilen 1300 tarihinde tamamlanmış olma ihtimali daha yüksektir. Zira yazarın ölüm tarihi kaynaklarda H. 725 (M. 1325) veya H. 727 (M. 1327) olarak geçmektedir.” (2015, s. 1266-4. dipnot).

Kaynaklarda *Kıyâfet-nâme* hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Abdulkadir Erkal, Dımaşkı'nın eserini Arapça olarak yazılmış müstakil kıyâfetnamelerin son örneklerinden sayar (1999, s. 220). Erkal, eserin Türkçeye Salim Sadi tarafından 1290 (M. 1874) yılında *Kıyâfetname* adıyla çevrildiğini (1999, s. 220) ifade etse de bu tercüme üzerinde çalışan Zeynep Buçukcu eserin Salim Sadi tarafından değil, Salim Sıdkı Silistrevî tarafından Türkçeye çevrildiğini (2018, s. 928) belirtmiştir. Erkal, Muhammed bin İyâs tarafından yapılan tercüme dâhil olmak üzere eserin diğer Türkçe tercümelerine değinmemiştir. Âmil Çelebioğlu, Dımaşkı'nın eserini tanınmış Arapça kıyâfetnameler arasında (1979, s. 311), M. Serhan Tayşi ise Arapça yazılmış kıyâfetnamelerin en mükemmellerinden biri (1979, s. 95-96) olarak gösterir.

2. Eserin Türkçe Tercümeleri

Belirleyebildiğimiz kadarıyla Dımaşkı'nın kıyâfetnamesinin Türkçeye yapılan dört tercümesi bulunmaktadır. Bu tercümeler ve üzerine yapılan çalışmalar ayrı ayrı değerlendirilmiştir:

2.1. Şaban-ı Sivrihisarî Tercümesi

1532 yılında Damat İbrahim Paşa'nın emriyle Şaban-ı Sivrihisarî tarafından Türkçeye tercüme edilen bu eser (Bozkurt, 2008, s. 47), nazım-nesir karışık şekilde kaleme alınmıştır. Arapça bir girişle başlayan eser, bir mukaddime ve dokuz makeden oluşmaktadır (Bozkurt, 2008, s. 56). Sivrihisarî'nin tercümesi üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Kenan Bozkurt'un bildirdiğine göre, eserin bilinen tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi 4099 numarada kayıtlıdır (2008, s. 57).

Ramazan Sarıççek, Dımaşkı'nın kıyâfetnamesinin Türkçe tercümeleri arasında Sivrihisarî (1531'de çevrildiğini belirtir.) ve Silistrevî'nin (1290/1874) eserlerini (2012, s. 2745) sayar. Ali Çavuşoğlu *Kıyâfet-Nameler* adlı eserinde Şaban-ı Sivrihisarî'nin kıyâfetnamesinin bir bölümünü yayımlamıştır (2004, s. 166-175). Eseri bütüncül olarak ele alan çalışma, Kenan Bozkurt'un “Kıyâfet

İlmi Türk Edebiyatında Kıyâfetnameler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâmesi (Transkripsiyonlu Metin-İnceleme)" başlıklı yüksek lisans tezidir.

2.2. Mütercimi Belli Olmayan Tercüme

Bu çeviri, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Yıldız Mütenevvic Bölümü No. 489'da kayıtlıdır. Tercüme tarihi ve mütercimi bilinmemektedir (Bozkurt, 2008, s. 69).

2.3. Muhammed bin İyas Tercümesi

İnceleme konumuzu oluşturan bu çeviriyle ilgili bilgiler detaylı olarak ele alındığı için burada ayrıca değinme gereği duyulmamıştır.

2.4. Silistrevî Tercümesi

Belirleyebildiğimiz kadarıyla Dımaşkı'nın eserinin son Türkçe tercümesidir. Abdulkadir Erkal, eserin Türkçeye Salim Sadi tarafından *Kıyâfetname* adıyla çevrildiğini (1999, s. 220) belirtmiştir. Ramazan Sarıççek de Erkal'dan aktarmak suretiyle aynı bilgilere yer vermiştir (2014, s. 50). Diğer bazı kaynaklara da bu şekilde yansıyan mütercim bilgisinin doğru olmadığı, eser üzerine yapılan yayınlarla ortaya konmuştur. Eserin genel bir tanıtımını yapan Bahadır Güneş (2015, s. 1266) ve metni çeviri yazıya aktaran Zeynep Buçukcu'nun (2018, s. 928) verdiği bilgiye göre eserin mütercimi Salim Sıdkı Silistrevî'dir. Nitekim metnin son sayfasında bu bilgi kayıtlıdır: "temmet-temâm harrere sâlim şıdkî silistrevî fî 1291 şafer 25 (24a/6-11)" (Buçukcu, 2018, s. 951). Bu tercüme, hicri 1291 yılı Safer ayının yirmi beşinde (13 Nisan 1874) tamamlanmıştır (Güneş, 2015, s. 1266; Buçukcu, 2018, s. 927). Eser İSAM Kütüphanesinde 178789 yer numarasıyla kayıtlıdır (Buçukcu, 2018, s. 927). 24 varaktan oluşan çevirinin her sayfasında (ilk ve son sayfa hariç) 19 satır bulunmaktadır (Güneş, 2015, s. 1266; Buçukcu, 2018, s. 937-951).

Bu çeviri üzerinde Bahadır Güneş ve Zeynep Buçukcu'nun çalışmaları bulunmaktadır. Bahadır Güneş, "Arapçadan Türkçeye Tercüme Edilen Bir Kıyâfetname Metni Üzerine" adlı makalesinde eserin genel tanıtımını yaptıktan sonra metnin belli başlı yazım özelliklerini sıralamıştır. Son olarak her babla ilgili çeviri yazılı olarak metinden örnekler vermiştir (2015, s. 1259-1274). Eserde yer alan koşut sözler Güneş tarafından "Silistrevî Tarafından Türkçeye Tercüme Edilen Dımaşkı'nın Kıyâfetname'sinde Koşut Sözler" (2019, s. 79-89) adlı makalede incelenmiştir.

Zeynep Buçukcu, "19. Yüzyılda Yapılmış Bir Kıyâfetnâme Tercümesi: Dımaşkı'nın Kitâbü'l-Âdâb Ve's-Siyâset Fî 'İlmi'n-

Nazarı Ve'l- Fırâset'i" adlı makalesinde kıyafetnameler hakkında genel bilgi verdikten sonra eseri orta hâllilik ve itidal kavramları çerçevesinde değerlendirmiş ve metni bütünüyle çeviri yazıya aktarmıştır (2018, s. 927-952).

3. İncelemeye Konu Olan Tercüme Üzerine

Muhammed bin İyâs'ın tercümesi, çeşitli kataloglarda siyasetname/siyasi düşünce başlıkları altında verilmiştir. M. Orhan Çolak, "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası" adlı makalesinde eseri bir siyasetname olarak değerlendirmiş ve kütüphane kayıt bilgilerini de aktarmıştır (2003, s. 350). İlmî Etüdler Demeğinin internet sayfasında yer alan *İslam Siyaset Düşüncesi Kataloğu*'nda siyaset türü içerisinde; siyaset alanı sınıflamasında ise genel kategoride verilmiştir. Söz konusu katalogda eserin tanıtımı yapılmış ve içeriğiyle ilgili bilgiler verilerek konu başlıkları sıralanmıştır (<http://isd.ilem.org.tr/detay/785>, Erişim Tarihi: 23.03.2021). Metnin içeriğine bakıldığında siyaset türüne girmediği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Tasniflerde eserin türünün siyasetle ilişkilendirilmesi, asıl metinde devlet adamlarının fizyonomilerinin değerlendirilmesinden (Ökten, 1994, s. 273-274) kaynaklanmış olmalıdır. Muhammed bin İyâs'ın çevirisinde böyle bir değerlendirme bulunmamakta, eser genel bir kıyafet teorisi ortaya koymaktadır.

3.1. Mütercim ve Tercüme Tarihi

Eserin, üzerinde çalıştığımız Süleymaniye Kütüphanesi Tahir Ağa No. 360 envanter numarasıyla kayıtlı nüshasının 02b/02-04 numaralı sayfalarında mütercimin *Muhammed bin İyâs* olduğu bilgisi yer almaktadır: "işbu risâlenüñ lisân-ı 'arabîden türki diline tercüme olmasına bâ' iş olan ahğarü'n-nâs muhammed bin iyâs⁵ eydür kim (02b/02-04)". Eserin mütercimi çeşitli kaynaklarda Muhammed bin İlyâs olarak geçmektedir (Bk. Çolak, 2003, s. 350; Parlatır ve Hazai, 2007, s. 228). Yazma Eserler Kurumunun ağ sayfasında yer alan katalog taraması sonucunda ulaştığımız nüshalarda ise Muhammed bin Eyyâs, Mehmed bin İyâs gibi farklı isimlerle karşılaşılmıştır. İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi Haraççioğlu Kitaplığı'nda bulunan nüsha üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Çetin Can, eserin Muhammed bin Ayâs tarafından (2019, s. 8) tercüme edildiğini belirtmiştir. Bu isim farklılıkları elbette okuma tercihlerinden kaynaklanmaktadır.

⁵ Mütercimin adı metinde şu şekilde yazılmıştır: محمد بن ایاس

Metinde mütercimim kimliği, başka eserlerinin olup olmadığı ve çevirinin yapıldığı tarihle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Yapılan taramalar sonucunda da mütercimim hayatıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Eserin öteki nüshalarından hareketle çeviri tarihiyle ilgili birtakım bilgiler elde edebiliyoruz. Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Ms.or.oct.2821 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüshanın istinsah tarihi 1785 (<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kiyafet-name/112727>, Erişim Tarihi: 27.03.3031), Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesinde 332 sıra numarasıyla *Tercümelere ve Şerhler* bölümünün *Şerhler* kısmında yer alan nüshanın istinsah tarihi ise 1569 (Parlatır ve Hazai, 2007, s. 228) olarak kayıtlıdır. Bu bilgilerden hareketle Muhammed bin İlyas'ın çevirisi, en geç 1569 yılında yapılmış olmalıdır. Bütün nüshalar üzerinde yapılacak çalışmalardan sonra dil özellikleri bağlamında en azından en erken tarihli nüshanın hangisi olduğuna karar verilebilir.

3.2. Tercümenin Nüshaları

3.2.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa No. 360

Üzerinde çalıştığımız nüsha, 46 varaktan oluşmaktadır. Satır sayısı bazı sayfalarda değişiklik göstermekle birlikte genel olarak 15'tir. Sayfalara göre satır sayısının dağılımı şöyledir: 01b-02b, 04a: 12; 03a-03b, 4b-7a: 13; 07b: 14; 08a-08b, 11a-46a: 15; 09a-10a: 16; 10b: 17; 46b: 09. Nesih yazı türüyle yazılan nüsha, kısmen harekeliştir.

3.2.2. Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi, Szilády Török, O. 41

Bu nüsha, Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesinde 332 sıra numarasıyla *Tercümelere ve Şerhler* bölümünün *Şerhler* kısmında yer almaktadır. Söz konusu kütüphanedeki Türkçe yazmalar üzerine hazırlanan katalogta çeviriye dair şu bilgiler verilmektedir:

“Rebiülevvel 977 / 1569 (51 b) tarihinde Abdullah Muhammed b. Ebu Talib El-Ensarı el-Dımaşkı (ö. ?)nin 757 / 1356 tarihinde kaleme aldığı “Kitâbü'l-Edeb fî İlmi'l-Nazar” (2 b-3 a) adlı kitabının Türkçeye çevrilmiş biçimidir. Yazmanın zahriyesinde eserin adı, bir beyit ve bir temellük kaydı bulunmaktadır.” (Parlatır ve Hazai, 2007, s. 228).

3.2.3. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 555/3

Yazma Eserler Kurumunun katalog taraması aracılığıyla ulaşılabildiğimiz bu nüshanın genel tanıtımı şu şekildedir:

Eser Adı: Kıyâfet-nâme

Yazar Adı: Muhammed b. Eyyâs

Konu: Biyolojik Bilimler

Yaprak: 96b-134b

Satır: 13

Yazı Türü: Divânî (<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kiyafet-name/61634>, Erişim Tarihi: 27.03.2021).

3.2.4. Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Vat. Turco 31

Yazma Eserler Kurumunun katalog taraması aracılığıyla ulaşabildiğimiz bu nüshanın genel tanıtımı şu şekildedir:

Eser Adı: Kıyafet-nâme

Yazar Adı: Mehmed b. İyâs

Konu: Türk Dili ve Edebiyatı

Yaprak: 49

Satır: 7

Yazı Türü: Nesih (<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kiyafet-name/90769>, Erişim Tarihi: 27.03.2021).

3.2.5. Almanya Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Ms.or.oct.2821

Yazma Eserler Kurumunun katalog taraması aracılığıyla ulaşabildiğimiz bu nüshanın genel tanıtımı şu şekildedir:

Eser Adı: Kıyafet-nâme

Yazar Adı: Mehmed b. İyâs

Müstensih Adı: Mehmed b. Ahmed Hatib

Konu: Astroloji ve Astronomi İlmi

İstinsah Tarihi: 1200 (1785)

Yaprak: 76b-96a

Satır: 21

Yazı Türü: Nestalik-divanî

(<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kiyafet-name/112727>, Erişim Tarihi: 27.03.2021).

3.2.6. Çorum Halk Kütüphanesi, 19 Hk 3165/2

Bu nüsha, Bursa İnebey nüshası üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Çetin Can tarafından tespit edilmiştir (2019, s. 1).

3.2.7. Kastamonu Halk Kütüphanesi, 37 Hk 555/3

Çetin Can tarafından tespit edilmiştir (2019, s. 1).

3.2.8. İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi Haraçcioğlu Kitaplığı, HO1098/1

Bu nüsha üzerine Çetin Can tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Nüshanın genel tanıtımı şu şekildedir:

Eser Adı: Kıyafet-nâme

Sınıflama/Yer: 133136

Yazar Adı: Muhammed bin Ayâs

Müstensih Adı: Mehmed b. Ahmed Hatib

Yaprak: 51

Satır: 13

Yazı Türü: Talik (Can, 2019, s. 1).

4. Kıyafet İlmine Getirilen Deliller

Muhammed bin İyas, Dımaşkı'nın eserini açık deliller ile kaleme aldığını belirterek diğer kıyafetnamelerde de gördüğümüz bazı delilleri (Direkci ve Duyar, 2017, s. 10-12; 14-15; Çavuşoğlu, 2004, s. 17-23) on başlık altında sıralamıştır. Böylelikle tartışmalı bir konu olan ve ilim sayılıp sayılmayacağı noktasında tam bir birlik olmayan kıyafet konusuna dayanak oluşturmaya çalışmıştır. Kıyafet ilmine getirilen deliller eserde şöyle yer almaktadır:

Dımaşkı işbu kitabı yedi-yüz elli yedi-sinde cem⁶ idüv delâ⁷il-i vâzihâ ile beyân kılmış (03a/01-03):

Evvel delil: Âyet-i kerîme ile (03/03)

İkinci delil: Hâtemü'l-enbiyânun hadîş-i şaîhi ile (03/05)

Üçüncü delil: ⁶ Aql-ı kâmile ile (03/09)

Dördüncü delil: Mizâcla (03b/03)

Beşinci delil: Hükemâ-yı 'azâmdan ve 'ulemâ-yı kirâmdan yedi kişinin kelimâtından nakl itmişdir. Evvel Eflâtûn Hâkîm, ikinci Aristotâlîs Hâkîm, üçüncü Mansûr Hâcib Hâkîm, dördüncü Hâkîm Muhammed-i Râzî, Beşinci İlavûs Hâkîm, altıncı İmâm İdris-i Şâfî'î, yedinci Şeyh Muhyî'd-dîn-i A' râbî (04a/01-08)

Altıncı delil: 'Avâmü'n-nâsuñ 'aqlı yitişdügi yirdür (04a/08-09)

Yedinci delil: Teşbihdür kim megelâ her kişinüñ bir hayvâna bir yirinde elbette müşâbeheti olur (04b/04-05)

Sekizinci delil: Aşhâb-ı tarîkat ve evtâd-ı haqîkat 'ulüm-ı mükâsefe ile 'aql-ı müşerrefe-i şâfiyye ile 'âlem-i qudsiden nazâr idüñ ma' rifet-i ilahî tecellî nûrıla böyle zühür itmişdir (04b/10-13)

Doğuzuncu delil: Ehl-i tevârih ve nakl-i kelimât-ı mülük-ı 'azâm bunun üzerine olmuşdur (05a/02-04)

Onuncu delil: ata ile ana[nuñ] (...) tecrîbe kuvveti (05a/06-07)

5. Eserin Bölümleri

Kıyâfet-nâme; baştan ayak parmaklarına kadar birçok organın biçimlerinden, yürümek ve gülmek gibi kimi eylemlere dayalı olarak sergilenen davranışlardan, ekalim-i seba adı verilen dört bir taraftaki ülkelerin halkının özelliklerinden ve bazı hayvanların huylarından yola çıkarak yapılan karakter çözümlerini üzerine kuruludur. Ayrıca doğrudan fal kavramı içerisinde değerlendirilebilecek olan avuç içindeki şekillerden anlam çıkarılması, parmakların cihetinin fakirlik ya da zenginlik alameti sayılması ve birtakım çıkarımlardan hareketle ömrün uzun ya da kısa olacağını belirlebilmesine yönelik yorumlar da ayrı bölümler hâlinde ve kıyâfet ilmi çerçevesinde sunulmuştur. Tüm bu konular eserde 26 bab altında işlenmiştir. Bu bablar sırasıyla şöyledir: Başınun kıyâfeti; saçınun kıyâfeti; yüzün kıyâfeti; alnınun kıyâfeti; kaşınun kıyâfeti; gözün kıyâfeti; kulağınun kıyâfeti; burnun kıyâfeti; ağzınun ve dudakların ve dişinun kıyâfeti; yañağ ve şakal ve enek kıyâfeti; boynunun kıyâfeti; omuzun kıyâfeti; bazu ve dirsek ve bilek kıyâfeti; el ve parmak ve tırnağ kıyâfeti; göğüs ve karın kıyâfeti; arğa kıyâfeti; bud ve yan başları ve oturağ yirleri kıyâfeti; diz gözi ve baldır ve ayak parmakları kıyâfeti; boy ve yürimek kıyâfeti; âvâz ve gülmek kıyâfeti; avuç içinde olan 'alâmetlerün kıyâfeti; beñlerün kıyâfeti; parmaklarınun ğınâ ve fakr cihetinde kıyâfeti; 'ömr uzunluğunun ve kışalığınun 'alâmeti; eķâlîm-i seb'anunun halkınun kıyâfeti; hayvânâtun ve tıyürâtun ve haşerât-ı arzuñ kıyâfeti.

II. DİLBİLGİSİ NOTLARI

Bu bölümde *Kıyâfet-nâme*'nin yazım, ses, biçim ve söz varlığı bakımından öne çıkan özellikleri belirlenmeye çalışılacaktır. Klasik Osmanlı Türkçesinin başlangıç dönemine dâhil edebileceğimiz eserde Eski Anadolu Türkçesinin özellikleri güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bunun yanında eserde yeni seslik ve biçimlik değişimler de görülmektedir. Bu değişimler eserin ara bir evrede konumlandığına işaretir. Özellikle dudak uyumu yönünden eserde yeni biçimler kendisine yer bulmuştur. Eski Anadolu Türkçesine göre daha ileri bir seviyede olduğunu gördüğümüz dudak uyumu, hem eklerde hem de sözcüklerde izlenebilmektedir. Dudak uyumunun yanı sıra telaffuzun yazıma yansması (damak n'si ve diş n'sinin durumu; yabancı sözcüklerin Türkçe yazıma yaklaştırılması vb.), bazı ses değişimleri, damak uyumu, kimi eskicil sözcüklerin kullanılması eserde öne çıkan başlıklardır. Bu hususları örnekleriyle birlikte maddeler hâlinde sıralamak uygun olacaktır:

• Eserde yazım bakımından genel olarak bir tutarlılık görülmekle birlikte tut- eyleminin yazımı ikilik sergilemektedir: *tut-* (40b/03) *طوط*; *tut-* (41b/08) *توت*.

- Belirtme durumu eki sıklıkla hemzeyle gösterilmiştir:

cins-i insāniyyeyi (01b/11) *جنسانية*

her kişiyi (05a/04) *هرکسی*

zināyı seve (15b/09) *زنا*

eżāyı ve fesādı seve (23a/14) *ازاد*

nesneyi (23b/13) *نسنه*

• Eserin genel yazım özelliğini yansıtan önemli kullanımlardan biri kimi sözcüklerin (özellikle ilgeç ve bağlaçların) kendinden önceki sözcüğe bitişik yazılmasıdır. Metnimizde bu yönde birçok kullanım karşılaşılmaktadır:

olsun-kim (02a/03) *اولسونكو*

ihtiyār olundu-kim (02b/10) *اهتیار اولنديكم*

ne-kim (11a/09)	أَكْمَرُ
aḫlâḫ-ki (03b/01)	أَخْلَاقَهُ
ol-daḫı (06a/11)	أَوْلَدِي
ne-ḫadar (33a/03)	بَقْدَدُ
ol-ḫadar (33a/04)	أَوْلَقْدَدُ
yedi-yüz (03a/02)	بِدِيُونَ
beş-yüz (41a/12)	بِشِيُونَ

• Kimi sözcüklerin birleşik yazımına karşılık kimi eklerin de ayrı yazılabildiği görülmektedir. Kendisinden önceki harfle birleşme özelliği olduğu hâlde özellikle 3. teklik kişi iyelik eki ve ilgi durumu eki bazı örneklerde ayrı yazılmıştır:

arḫurı-sına (12b/01)	أَرْقُورِي سِنَا
iki-si (22b/02)	أَكِّي سِي
omuzları-nuñ (29a/12)	أَوْمُولِي كِنَا
aşağı-sından (30a/14)	أَشَاغِي سِنَا
parmaḫları-nuñ (31a/01)	بِرْمَاقِي كِنَا
aşağı-sından (31a/09-10)	أَشَاغِي سِنَا
bâzuları-nuñ (39b/07)	بَاذُولِي كِنَا

• Kimi sözcüklerin sonundaki u/ü ünlüleri vav ve elif harfleriyle gösterilmiştir:

cür'etlü (03b/07)	وَجِرَاتُ
almalu (04a/10)	أَلْمَلُ

tehevvürlü (19b/03) تَهْوَرُلُو

etlü (22b/13) اَتَلُو

ķuru (32b/04) كُرُو

• Metinde yabancı kökenli kimi sözcükler asıl biçimlerinden farklı olarak yazılmıştır. Telaffuzun yazıma yansması ya da yabancı kökenli sözcüklerin Türkçe yazıma yaklaştırılması olarak yorumlayabileceğimiz bu duruma uygun örnekler aşağıda sıralanmıştır:

ķaşletler (05b/09) خَاصَلَتَرُ [خصلت]

ķasta (11a/03) خَسْتَه [خسته]

düşmenden (15b/02) دُشْمَنْدَن [دشمن]

düşmânına (38a/14) دُشْمَانِنَه [دشمن]

kin-dâr كِنْدَار [كيندار]

aķrabâsından اَقْرَبَاَسِنْدَر [اقربا]

ammâ ki (20a/03) اَمَّا كِي [که اما]

ten-dürüst تَنْدُورُسْت [تندرست]

bedeñi (25b/13) بَدَنِّي [بدن]

cüsselü (30a/06) جُوسَلُو [جنه]

ķigeri (33b/05) كِجَرِي [چکر]

ülfet اُولْفَت [الفت]

ķuşâde كُوشَادَه [كشاده]

umûrlarında (42a/11-12) اُمُورِلَرِنْدَه [امور]

• Bugünkü Türkiye Türkçesinde damak uyumuna girmeyen *+ki* aitlik eki metnimizde ikili bir yapı sergilemektedir. Ayrıca *hangi* ve *dahi* sözcükleri de metinde uyumludur: *aşağaki* (10b/08); *yanındağ* (28b/12, 41b/09, *kağ* (06b/01, 10b/05, 23a/12, 25b/01, 37a/08), *dağ* (05b/01, 20a/08, 40b/15).

• Metin, dudak uyumu bakımından Eski Anadolu Türkçesindeki uyumsuz biçimleri sürdürürken bir yandan da uyum yönünde bir ilerleme göstermiştir. Ayrıca sınırlı da olsa yeni uyumsuz biçimler de kullanılmıştır. Hem sözcük tabanlarında hem de eklerde izlenebilen dudak uyumunun genel görünümünü yansıtacak örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

→ Eski Anadolu Türkçesinde yuvarlak ünlülü olarak karşımıza çıkan kimi eklerin düz ünlülü biçimleri de kullanılmış ve böylelikle kimi örneklerde uyum sağlanmıştır.

İlgi durumu eki +(n)İn: ol şekliñ ahkâmı (02b/05), her şekliñ envâ' in beyân itdüğinden ötürü (06a/12), boğazın kıyâfeti (28a/08), ol yirün toprağı renginde (46a/14-15).

Yuvarlak ünlülü biçimin (+nUñ) sürdürüldüğü kimi örnekler: her insânün şekliñün ve yaradılmasında tertibiñün bir muktezâsı (02b/04-05), bir kişinün mizâcî (03b/04), gözünün bebedinde (15a/11).

Addan ad yapma eki +II: nefslî (08b/04), yağlı (33b/04), kıllı (35a/09), siñirli (35a/13), aceleli (36b/12).

Yuvarlak ünlülü biçimin (+IU) sürdürüldüğü kimi örnekler: yağalı (19b/10), cür'etli (19b/15), etli (22a/09), kıllu (33b/02) kaplı (45a/09).

Addan ad yapma eki +sIz: harfsiz (06b/08), yivsiz (12b/08), hayâsız (14a/02), illetsiz (14b/09).

Yuvarlak ünlülü biçimin (+sUz) sürdürüldüğü kimi örnekler: enşüz (12a/06), marâzsuz (21a/03), illetsiz (23b/03, 23b/05, 30b/04), tabansuz (28b/09), kılsuz (30b/11, 34a/06), gayretsiz (42b/13), ülfetsüz (46b/04).

Eylemden ad yapma eki -IK: kırırık (09a/03), qarışık (09b/11), çırık (10b/03, 25a/08), şarkık (25a/11), uyanık (44a/01).

Yuvarlak ünlülü biçimin (-UK) sürdürüldüğü kimi örnekler: çatuk (12a/13, 13b/02, 13b/05), açuk (15b/10), delük (22b/01), kırırık (24b/05, 26b/13), batuk (26b/06), qarışuk (26b/10, 28a/07), ulaşuk

(27a/02), çıkuk (33a/08, 33b/10, 34a/08), yapışuk (33b/09, 33b/11), uyanuk (46a/01).

Ettirgenlik eki -dIr: karışdır- (12a/01).

Yuvarlak ünlülü biçimin (-dUr-) sürdürüldüğü kimi örnekler: itdür- (11b/12), yaldur- (18a/04, 21a/05), bildür- (40b/01).

Ortaç eki -dIk: didigümüz (09a/08).

Yuvarlak ünlülü biçimin (-dUK) sürdürüldüğü kimi örnekler: didüklerinde (05a/02), çekdükke (08b/15), bağduğı (16b/11, 17b/11), bulaşduğı (22b/08), ulaşduğı (27a/01), kesdükte (31a/14), bitdügi (32a/12), çağırduğı (37a/14),

→ Eski Anadolu Türkçesinde düz ünlülü olarak karşımıza çıkan kimi eklerin yuvarlak ünlülü biçimleri de kullanılmış ve böylelikle kimi örneklerde uyum sağlanmıştır:

3. teklık kişi iyelik eki +U: gözünüñ (14a/13), hulku eyü ola (21b/04-05), bir kişinüñ gögsü (32b/13), boynu (34b/02).

Düz ünlülü biçimin [(s)I(n)] sürdürüldüğü kimi örnekler: hükminden (15a/04), gözünüñ (16a/13), şahibinüñ hulkı (20b/02), kemügi (23a/15), yukarusına (24a/13), ilerüşine (25a/08).

Eylemeden ad yapma eki -UcU: korıucudur (46a/12).

Düz ünlülü biçimin (-UcI) sürdürüldüğü kimi örnekler: öldürtüci (10a/14), kan döküci (25a/15), öğüci (29a/06), görüci (43b/02), ürküci (44a/03), ögünüci (45a/05), dönüci (45a/05).

→ Eski Anadolu Türkçesinde sadece düz ya da yuvarlak ünlünün kullanımıyla tek şekilli olarak görülen kimi sözcüklerin uyumlu biçimleri de karşımıza çıkmaktadır: yumrı (08b/03, 10a/08, 12b/10); yumru (15a/07), arığ (03b/05, 11a/02, 29b/13); aruğ (22a/14, 26b/07, 51a/05), qırı (20a/01); quru (11a/14, 14b/09, 20a/03, 31a/14, 32b/04), şaru (11b/04, 20a/09, 24b/06, 32b/09); şarı (09a/14, 17a/02, 17a/06, 17b/12), siñür (35b/03, 35b/10, 36a/05); siñir (29b/05, 31a/07, 34a/13, 35a/13).

→ Birkaç örnekte Eski Anadolu Türkçesindeki tek şekilli eklerde görülen ünlülerin tam tersi yönde gelişim göstererek yeni uyumsuzluklara yol açtığı izlenebilmektedir:

Düz ünlülü olarak kullanılagelen 3. teklık kişi iyelik ekinin yuvarlak ünlülü biçimi: arqasu (34a/15).

**Yuvarlak ünlülü olarak kullanılanlardan addan ad yapma eki
+U'nun düz ünlülü biçimi: sinürlü (35b/10).**

• Metnin sesbilgisi bakımından sergilediği bir diğer özellik sözcüklerin farklı ses değerlerine göre kullanılabilmesidir. İkili şekil olarak karşımıza çıkan bu durum ünsüzler bakımından ötümsüz/ötümlü ve süreksiz/sürekli; ünlüler bakımından ise geniş/dar kullanımlar olarak gözlenmektedir: **toğuzuncu** (36b/01); **toğuzuncu** (05a/02, 07a/03, 07b/01, 24a/15), **tuṭaḳ** (10b/01, 22b/08, 24b/01); **duḍaḳ** (07a/04), **tuṭ-/tut-** (40b/03, 41b/08); **duṭ-** (37a/15, 41b/08), **olmaḳ** ile (06a/02); **olmaḡla** (05b/13, 06a/01, 06a/04), **aḳ** ile (20b/05); **aḡ** ile (20b/06), **göḡde** (38b/09-10); **gövde** (03b/05), **aşaḡı** (24a/05, 30a/14, 34b/05, 40b/10); **aşaḡa** (08a/14, 10b/08, 10b/09), **yaşsa** (08a/15, 10a/12, 11b/14); **yaşsa** (10a/15).

• Kimi sözcük ve eklerde *damak* n'sinin (ñ) yanında *diş* n'sinin kullanımına da tanık olunmaktadır: **ḳalıñ** (10b/01, 19b/08, 20b/14); **ḳalın** (14a/07), **eñlü** (11b/07); **ensüz** (12a/06), **yañ** (10a/10, 13a/05, 19a/12, 21a/03, 28a/03, 33b/14, 39a/15); **yan** (07a/11, 10b/11, 13a/02, 29a/03, 30a/08, 41b/09, 43b/05), **öñ** (08a/12, 17b/14, 26a/13); **ön** (12b/06), **toğuzuncu** bāb **aḡzuñ** ve **dudaḳların** ve **dişüñ kıyâfeti** beyânındadır (07a/03-04), **dā**'iresinde olan **kemügin** tamām içi **tolmuş** olsa (14a/14-15), **omuzun kıyâfeti** (29a/07).

Metinde Arapça kökenli *beden* sözcüğünün *damak* n'li yazımına da yer verilmiştir: **bedeñi** (25b/13); **bedeni** (26b/02).

• Bir sözcükte göçüşme olayı tespit edilmiştir: **alnı** > **anlı** (11b/07).

• Gelecek zaman eki *-AcAK*, niyetlenme bildiren birleşik eylem yapısının koşul çekiminde kullanılmıştır: **aḡseni olacaḳ** olursa (15a/04), **ḳıṣa olacaḳ** olursa (34b/02), ortasında **ḳalaçaḳ** olursa (40b/13), **geçeceḳ** olursa (41a/05, 41a/10), **irişeceḳ** olursa (41a/09), **ḳalaçaḳ** olursa (41b/12), **uzanacaḳ** olursa (42a/01).

• Metnin biçimbilgisel olarak öne çıkan özelliklerinden biri, ad tamlamasında tamlanan öge üzerindeki iyelik ekinin kullanılmayışdır. Metinde birçok yerde karşımıza çıkan bu duruma şu örnekler verilebilir: **kā' inātuñ ferdāniyyet+Ø+e** (01b/06), **anuñ boynı uzun ve cism+Ø vāsi'** ve **ṭabi' atı mu'tedil olur** (03b/10-11), **ḡaḳuñ ba'z kimesne+Ø** (04a/10), **şāḡib+Ø 'aḳil ve 'ālim ola** (11b/05), **şāḡibinüñ 'ömrü uzun ola ṭab'ı göḳçek ola 'aḳl+Ø kāmil [ola]** (14b/14-15), **şāḡibinüñ niyyeti ḡabış ola himmet+Ø şerre ola** (16a/01), **dā'im fikri ve niyyet+Ø fesād üzerine ola** (18a/01), **şāḡibinüñ ṭab'+Ø mütekebbir**

ve 'âşî ve 'abeşe tâbî' ola (23a/10-11), şâhibinüñ niyyet+Ø habîş ola (27a/10).

• Metin, söz varlığı bakımından geniş bir malzeme sunmaktadır. Her ne kadar Arapça ve Farsça kökenli sözcükler kullanılmış olsa da Türkçe söz varlığının hâkim olduğunu belirtmek mümkündür. Özellikle organ adları ve hayvan adlarında Türkçe kökenli sözcükler ön plandadır. Bunların yanında metni söz varlığı bakımından ön plana çıkaran hususlardan biri, bugün için az kullanılan, kullanımdan düşmüş ya da eskicil sayılabilecek kimi sözcüklerin ya da az kullanılan eklerle türetilmiş sözcüklerin metinde yer bulmasıdır. Öteki tarihsel metinlerimizde de karşılaşılabilecek bu sözcüklerden kimileri şunlardır: arçurı "tersine" (12b/01, 12b/04, 37b/12), aruk/arık "zayıf, cılız" (22a/14), ditregen "çok titreyen" (32a/01), gülegen "sürekli gülen, çok gülen" (10b/04), kaçık- "öfkelenmek, kızmak" (09b/14), kovcu "dedikoducu, gammaz" (10b/14), ozancı "çok sözlü, çenesi düşük" (26a/02), önegü "inatçı" (12a/14, 17a/03, 25a/03), sıravardı "bir sıradan, sıralı" (17b/04, 25b/09, 25b/15), tabansuz "korkak, yüreksiz, ödle" (28b/09), tağuk "dağınık" (27b/10), çartağan "darmadağın" (26b/14), uğrı "hırsız" (24a/02), uğun- "ağlaya ağlaya bayılmak" (37b/09), üşengen "tembel, çok üşenen" (21b/06), yaldur- "parlamak" (18a/04, 21a/05), yiv "çizgi" (37b/13), yeynicek "hafifmeşrep" (10b/14), yürigen "hızlı yürüyen" (35a/08), yorğa "rahvan" (04b/02).

SONUÇ

İnsanları tiplerine göre ayırma ve buna bağlı olarak karakter analizi yapma çabaları MÖ 5. yüzyılda Hipokrat'tan beri (Çelebioğlu, 1979, s. 308) görülmektedir. Antik dönemlerden günümüze kadar süregelen bu analizlerin temelinde ideal insanın portresini çıkarmak yatmaktadır. Görünürde bir karakter çözümlemesi olan bu eserlerin asıl vermek istediği mesaj; aşırılıktan kaçınma, ılımlılık, ölçülülük ve her şeyi normal ölçüde olanın güzel olacağı (Erkal, 1999, s. 222) düşüncesidir. Bu mesaj kaygısı *Kıyâfet-nâme*'de de güçlü bir şekilde hissedilmektedir.

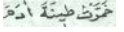
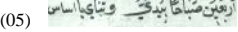
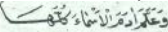
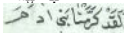
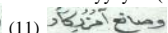
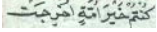

Konuya kıyâfetnamelerdeki bilgilerin nesnelliği açısından yaklaşıldığında birtakım sorunlarla karşılaşmaktayız. Verilen hükümlerin köklerinin gelenek yoluyla gelmiş inançlara dayandığı ve günümüzün bilim anlayışına uzak düştüğünü (Mengi, 1977, s. 308-309) belirten araştırmacıların yanında insanın dış görünüşüyle karakteri arasında bir bağın varlığı kesin olarak bilinemese de tecrübe yoluyla birtakım belirlemelere gidilebileceğini (Çelebioğlu, 1979, s. 308) düşünenler de bulunmaktadır. Ayrıca kıyâfetnamelerde yer alan

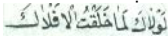
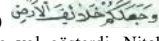
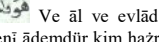
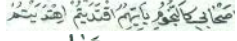
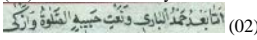

bilgilerin tutarsızlığına değinen, dolayısıyla bu eserlerdeki bilgilerle güvenilemeyeceğini ortaya koyan çalışmalar da bulunmaktadır. Aynı kıyâfetnamede, farklı uzuvlarla ilgili olarak yapılan karakter belirlemelerindeki zıtlıkların bu tutarsızlığa yol açtığı belirtilmiştir (Göka ve Beyazyüz, 2015, s. 125-130). İnsan kıyâfeti türünün önemli örneklerinden biri olan ve klasik bir kıyâfetnamede bulunması gereken tüm bölümleri barındıran *Kıyâfet-nâme*'nin, yukarıda bahsedilen sorunları ve tutarsızlıkları da içerdiği belirtilebilir. Bu durum, ayrıntılı içerik analizi yoluyla ve öteki kıyâfetnamelerle karşılaştırma yapılarak net bir şekilde ortaya konabilir.

Eserin edebiyat ve dil tarihimiz açısından önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir. Öğretici bir nitelik taşıyan eser, sade bir dille kaleme alınmıştır. *Bâzû* dışındaki tüm uzuv adları Türkçedir. Hayvan adlarında da Türkçe kökenli sözcükler ön plandadır. Ayrıca yabancı kökenli sözcüklerin de Türkçe imlaya yaklaştırıldığı görülmektedir. Tüm bu durumlar Türkçenin kullanımında gösterilen özene işaret etmektedir.

16. yüzyılda istinsah edildiğini tahmin ettiğimiz *Kıyâfet-nâme*'deki dilbilgisi yapısının da dönemini yansıttığı belirtilebilir. Metnin bütününde hareke kullanılmamış olsa da ünlüleri gösteren harflerin yazımı, özellikle dudak uyumu sürecinin izlenebilmesi yönünde önemli görülmektedir. Buradan hareketle de eserin, dudak uyumu bakımından Eski Anadolu Türkçesine göre ileri bir seviyede olduğunu söyleyebiliriz. Hem eklerde hem de sözcük tabanlarında eski uyumsuzlukların devam ettiği örnekler görülsede de uyum yönünde bir ilerleme söz konusudur. Tüm bu durumlardan hareketle *Kıyâfet-nâme*'nin edebiyat ve dil tarihimiz açısından önemli bir yer tuttuğunu belirtmek yanlış olmayacaktır.

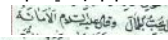
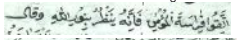
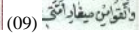
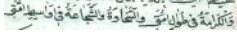
III. ÇEVİRİ YAZILI METİN

[01b] (01) Bismi'l-lahi'r-rahmâni'r-rahîm (02) Şükr bi-kıyâs ol vücübü'l-vücûduñ vañdâniyyetine ki ecsâm-ı (03) insâniyyeyi yed-i kudretile kırk şabâh tañmîr eyleyüp zuhûra (04) getürdi. Nitekim ÷adıñ-ı kuğsi-sinde buyurur:  (05)  Ol feyyâz (06) kâ'inâtuñ ferdâniyyete kim ervâñ-ı benî âdeme 'ulüm-ı evvelîn ve (07) âñirîn ta'lim eyleyüp 'âlem-i ecsâmdan 'âlem-i bâtına yol gösterdi. (08) Nitekim kelâm-ı kâdiminde buyurur:  (09) Kâdir-i perverd-gâr kim cemî' mañlûkâtdan cins-i insâniyyeyi (10) mükerrem ve mu'azzez kıldı.  (11)  Cins-i insâniyyeyi fırka fırka idüp (12) zünre-i Muñammediyyeyi cümlesinden mu'allem ve mu'azzam kıldı. [02a] (01) Nitekim âyet-i 'aẓîmindede buyurur:  (02)  Ve şalle-i şalâvât ve zübde-i tañiyyât eñdâl-i (03) kâ'inât ve añsen-i mañlûkât

üzerine olsun-kim işbu (04) yedi semâvât ve arz-ini seb' anuñ muhâbbetine yaradıldı. Nitekim (05) kitâb-ı Münzelinde buyurur:  (06) Ve ümmeti sâ'ir enbiyânüñ ümmeti üzerine mu'azzam ve mükerrem (07) kıldı. Kendü kelâm-ı kadîminde halife ta'yîn itmek ile (08)  ve kendüñün 'ilm-i ledünni-sinde şer'at-i (09) kâmil ile yol gösterdi. Nitekim buyurur:  (10) Ve âl ve evlâd ve aşhâb (11) üzerine olsun-kim efdâl-i ümem ve a'lem benî âdemdür kim hâzret-i (12) risâlet buyurur:  [02b] (01)  (02) 


İşbu risâlenüñ lisân-ı 'Arabîden Türkî diline (03) tercüme olmasına bâ'ış olan aḥkarü'n-nâs Muḥammed bin İlyâs⁶ (04) eydür kim her insânüñ şeklinüñ ve yaradılmasında tertîbinüñ (05) bir muḳtezâsı vardır kim ol şekliñ aḥkâmı ol (06) insânda tabî'i zühür itmek lâzım gelür. Eger eytilük (07) ise ihtiyârına zühür ider. Eger yaramazlık ise zühür ider. (08) Meger sa'y ve icthâd ile def' eyleye ve bu bâbda necd kitâb (09) ve rivâyet vârid olmuşdur ammâ cümlesinden eşahḥ ve efdâl. (10) İşbu 'Arabî risâle ihtiyâr olundu-kim Türkî diline tercüme (11) ola ve bu risâlenüñ adına Kitâbü'l-Âdâb ve's-Siyâse (12) fî 'İlmi'n-Nazar ve'l-Fırâse. Te'lifü'l-'âlimi'l-fâzıl ferîdu 'aşrihi [03a] (01) ve vaḥîdu dehrîhi Ebî 'Abdu'l-lah Muḥammed bin Ebî Tâlibi'l-Enşârî (02) ed-Dimaşkı işbu kitâbı yedi-yüz elli yedi-sinde cem' idüp (03) delâ'il-i vâziḥa ile beyân kılmış:

Evvel delîl âyet-i kerîme ile ki (04)  (05) 

Ve ikinci delîl hâtemü'l-enbiyânüñ ḥadîs-i şaḥîhi ile kim (06) buyurur:  (07)  (08)  (09) 

Üçüncü delîl 'aql-ı kâmile ile kim (10) ba'z insânda ba'z aḥlâḳ olur kim ba'z insânda olmaz. (11) Meşelâ ekşeri uzun boylu olan ḥalim ve ḥamül olur ve (12) şâbir olur ve şâkin olur. Ekşeri kısa boylu olan (13) muḫtarib ve ser'i'ü'l-ḥareke ve ḡazüb olur ve bunüñ emşâli [03b] (01) aḥlâḳ-ki ba'z kişide vâki' olur. Bilâ-ihtiyâr pes 'aql-ı (02) kâmil anı istidlâl ider kim ḥilkatinde olan muḫalefetüñ (03) muḳtezâsıdır ki zühûra gelür.

Dördüncü delîl oldur, mizâcladur. (04) Meşelâ bir kişinüñ mizâcı şafravî olsa veyâ sevdâvî olsa (05) anuñ boynı kısa olur ve gövdesi ince olur ve arıḳ olur (06) ve tabî'atı ıssı olur. Pes lâzım gelür kim şâhibi şec'i' ola (07) ve cür'etli ola ve ḥayâl ve fikri ve ızırâbı ve ḡazabı ziyâde (08) ola ve ḥilkati, kıyâfeti tamâm murâd üzere olmayup kaşır (09) ve şaḡir ve raḳîḳ ola. Ve ba'z kişinüñ mizâcı demevî veyâ (10) balḡamî olur. Anuñ boynı uzun ve cism vâsi'

⁶ Kaynaklarda Muḥammed bin İlyas olarak geçen mütercimın adı, metinde şu şekilde yazılmıştır: 

ve tabî' atı (11) mu' tedil olur. Pes lâzım gelür kim şâhibi 'âkil ve kâmil ve emîn (12) ola, şâbir ve hâşî' ola ve umûrât-ı dünyevîyi teşhîş ve temyîz (13) itmesinde müdebber ola. Ve hîlkatı tamâm murâd üzerine bitüp [04a] (01) ahsen-i taqvim ola.

Beşinci delil hükemâ-yı 'izâmdan ve 'ulemâ-yı (02) kirâmdan yedi kişinün kelimâtından nakl itmişdür kim anlar kuvvet-i 'aql-ı (03) küll ve sür' at-i başar-ı teheddî ile dikkat idüp bulmuşlardur (04) ve kitâblarında derc idüp yazmışlardur. Evvel Eflâ'tün (05) Hâkim, ikinci Aristotâlis Hâkim, üçüncü Manşûr Hâcib (06) Hâkim, dördüncü Hâkim Muhammed-i Râzî, beşinci İlavûs⁷ Hâkim, (07) Altıncı İmâm İdris-i Şâfî'î, yedinci Şeyh Muhyî'd-din-i (08) A' râbî.



Altıncı delil 'avâmü'n-nâsuñ 'aqlı yitişdüğü (09) yirdür kim meşelâ bir at veyâ bir kaçar veyâ bir deve ve tıyür (10) ve sibâ' almalu olsalar içlerinde halkuñ ba'z kimesne (11) olur kim tecrîbe ile ve bâşiret nûrila bulmuş ve bilmiş-kim (12) bu atun fülân yiri şöyledür yâ eyüdü ve yâhüd yaramazdur [04b] (01) diyü cevâb virür. Yavaşlığıñ ve yavuzluğuñ ve yürige(n)ligin (02) ve yorgalıguñ 'alâmetlerinden bilür. İnsân dağı andan (03) kıyâs oluna kim 'alâmetlerinden hüküm oluna, ef' âlinün eyüside (04) ve yaramazdır.

Yedinci delil teşbihdür kim meşelâ her kişinün (05) bir hayvâna bir yirinde elbette müşâbeheti olur. Pes ol (06) kişi ol hayvânun hüyula hüylanur. Meşelâ bir kişinün (07) simâsı arslana beñzese lâ-büdd ol kişi şeci' olur (08) ve mehîb olur ve cür'etlü olur. Ve bir kişinün şekli koyuna (09) beñzese lâ-büdd ol kişi hafîfü't-tab' olur ve hâlim olur (10) ve gâfil olur.

Sekizinci delil oldur kim aşhâb-ı tarîkat (11) ve evtâd-ı haqqâkat 'ulüm-i mükâsefe ile 'aql-ı müşerrefe-i şâfiyye (12) ile 'âlem-i kudsiden nazâr idüp ma'rifet-i ilahî tecellî nûrila böyle (13) zühür itmişdür kim her kişinün bir nev' a kıyâfeti ola. Ol [05a] (01) kıyâfetinün elbette tekkâzâsı böyle olmağ ola diyü hüküm (02) idüp ve didüklerinde aslâ hañâ itmemişlerdür.

Doğuzuncu (03) delil oldur kim ehl-i tevârih ve nakl-i kelimât-ı mülük-ı 'izâm bunun (04) üzerine olmuşdur kim her kişiyi bir şîfat ile vaşf idüp (05) kıyâfetinün mukkezzâsıdır diyü şerh itmişlerdür.

Onuncu (06) delil oldur kim ata ile ana bir oğlanı bir oğlandan tercih (07) idüp ögerler. Tecrîbe kuvvetile dirler kim anun fülân yiri (08) şöyledür ve böyle olsa gerekdür diyü hüküm iderler. Şahîh (09) çıkar ammâ işbu kitâba nazâr idüp ve ahlkâmmı fırâset (10) yüzile istihrâc iden kişi bir kaç nesnede gâyet (11) dikkat itmek gerekdür kim hañâ itmeye. Meşelâ ba'z kimesnede beş (12) yaramaz kıyâfet olursa altı eyü kıyâfet olur, beş eyü (13) ol beş yaramaza muhkâbil olup bir eyü qalır. Pes lâzım gelür kim [05b] (01) anun şâhibi eyü ola. Ve ba'z kıyâfet dağı olur kim bir libâsdan (02) bir libâsa girmek ile yâ hicâbından ve yâhüd havfından ol kıyâfetün (03) hükmün itmege kâdir olmayup tebdîl eyler. Meşelâ ba'z kimesne olur kim (04) ğanı olmuş iken dâ'im emvâli eylük üzerine olurken nâ-gâh (05) kazâdan faqr 'arız olsa anda envâ' dürlü yaramazlık şerr (06) ve fesâd zühür ider. Ve ba'z kimesne envâ' dürlü

⁷ Kaynaklarda İladus olarak geçen bu isim, metnimizde *vav* harfiyle yazılmıştır:  (04a/06);  (06b/07)

yaramazlık (07) şerr ve fesâd ile mevcüd iken tebdil yâ mâl iline girmek ile (08) veyâ hicâb idecek yire girmek ile veyâ hafv ile andan eyü (09) haşletler zâhir olur. Ve ba'z kimse dağî i'tikâd ile (10) kıyâfetinüñ teğâzâsını mesh ider. Meşelâ bir kişi gâyet yaramaz (11) iken Qur'an ve tesbîh ve naşîhat işitmekle tebdil-i ahlâk (12) idüp eyü olur. Ve ba'z kimesne dağî gâyet eyü iken vesvese (13) ve terğib itmekle veyâ bir nesneye muhâbbet idüp 'âşık [06a] (01) olmağla tebdil-i ahlâk idüp yaramaz olur. Ve ba'z kimesne (02) muhanneş iken şec'î kimesne ile yoldaş olmağla ile tabî'at (03) ol muhanneş zuhûra getüremez, ol dağî olur. Ve ba'z (04) kimesne bir iki muhanneşe yoldaş olmağla şecâ' atüñ yitürüp (05) muhanneş olur. Pes ehl-i başiret olan lâzımdur kim bu zıkr olan (06) ahvâl tamâm hisâb idüp andan şoñra kıyâfetinüñ ahlâmını çıkarup (07) hüküm eyleye ve illâ haftâ idüp muşannif haftâ itdi taşavvur itmeye. (08) Ve her kişinüñ bir hayvâna müşâbeheti ve meyli olduğı ecluden (09) hayvânâtuñ dağî şıfatları dağî zıkr olundu. Tâ kim andan ol (10) kişinüñ ahvâli biline ve her bilâduñ bir tab'ı olduğı ecluden (11) ol-dağî beyân oldı ve bu kitâba Kıyâfet-nâme diyü ad (12) virildi, her şekliñ envâ'ın beyân itdüğinden ötüri. (13) Ve yigirmi altı bâb üzerine vaz' olundu ve her naql ki beyân [06b] (01) olundu. Her çanğı hakîmüñ ittifâkı ile olduğna işaret (02) içün her hakîme bir harf ta'yin olundu: Harf-i nun (03) Eflâtuñ'a işaretdür. Harf-i tı Aristotâlis'e işaretdür. (04) Harf-i şad Mañşür'a işaretdür. Harf-i re Muhammed-i (05) Râzî'ye işaretdür. Harf-i 'ayn İmâm Şâfi'ye işaretdür. (06) Harf-i be Şeyh Muhyi'd-din-i 'Arabî'ye işaretdür. Harf-i sin (07) Hakîm İlävüs'a işaretdür. Harf-i he cümlesinüñ (08) ictimâ'ına işaretdür ve bu harfsiz olan naqler 'Abdü'r-rezzâk (09) Kâşânî'ye işaretdür kim Fârisî kıyâfet-nâme söylemişdür. (10) Andan tercüme olundu.

وَدَدُّنِي مَرَاتِلًا وَدِي كَمِيَارِي

(11) **Evvelki bâb** başınüñ kıyâfeti beyânındadır. **İkinci bâb** (12) saçınüñ kıyâfeti beyânındadır. **Üçüncü bâb** yüzün (13) kıyâfeti beyânındadır. **Dördüncü bâb** alnün kıyâfeti beyânındadır. [07a] (01) **Beşinci bâb** kaşun kıyâfeti beyânındadır. **Altıncı bâb** gözün (02) kıyâfeti beyânındadır. **Yedinci bâb** kulağın kıyâfeti beyânındadır. (03) **Sekizinci bâb** burnun kıyâfeti beyânındadır. **Toğuzuncu bâb** (04) ağzın ve dudakların ve dişün kıyâfeti beyânındadır. (05) **Onuncu bâb** yânağ ve şakal ve eñek kıyâfeti beyânındadır. (06) **On birinci bâb** boynun kıyâfeti beyânındadır. **On ikinci bâb** (07) omuzun kıyâfeti beyânındadır. **On üçüncü bâb** bazu (08) ve dirsek ve bilek kıyâfeti beyânındadır. **On dördüncü bâb** (09) el ve parmak ve tırnağ kıyâfeti beyânındadır. **On beşinci bâb** (10) göğüs ve çarın kıyâfeti beyânındadır. **On altıncı bâb** (11) arka kıyâfeti beyânındadır. **On yedinci bâb** bud ve yan (12) başları ve oturağ yirleri kıyâfeti beyânındadır. (13) **On sekizinci bâb** diz gözi ve baldır ve ayak parmakları [07b] (01) kıyâfeti beyânındadır. **On toğuzuncu bâb** boy ve yürimek (02) kıyâfeti beyânındadır. **Yigirminci bâb** âvâz ve gülmek kıyâfeti (03) beyânındadır. **Yigirmi birinci bâb** avuç içinde olan 'alâmetlerün (04) kıyâfeti beyânındadır. **Yigirmi ikinci bâb** beñlerün kıyâfeti (05) beyânındadır. **Yigirmi üçüncü bâb** parmaklarınüñ gnâ ve fağr (06) cihetinde kıyâfeti beyânındadır. **Yigirmi dördüncü bâb** 'ömr (07) uzunluğın ve kısalığın 'alâmeti beyânındadır. **Yigirmi beşinci bâb** (08) eçâlîm-i seb'anun halkınun kıyâfeti beyânındadır. **Yigirmi altıncı bâb** (09) hayvânâtuñ ve tıyürâtuñ ve haşerât-ı arzun kıyâfeti beyânındadır.

(10) Evvelki Bâb Başuñ Kıyâfeti Beyânındadır

Baş bedenüñ (11) şavma'asıdır. Havâşş-ı hamse-i zâhire sıfât-ı seb' a-i (12) bâtına başda câmi' dır. İnsânüñ sâ'ir hayvânâtdan idrâk-i (13) 'ağlda artuğ olması başa konulmuşdur. Cümle hükemâ (14) dimişlerdür kim bir kişinüñ başı a'zasına göre olsa, [08a] (01) müdevver olsa, mûm gibi dökme olsa, üstinde tamarlar ve yivler (02) olmasa, bir miqdâr eñsesine meylî olsa ve bir miqdâr alınnuñ (03) üstinden yukarısına alçağ olsa ve iki kulaqlarınñ üstün (04) yanı depesine çıkınca düz olsa binâ gibi delâlet ider kim (05) 'ağlı tamâm ola, fehmi serî' ola, fikri şahîh ola, hayâli şavâb (06) ola, kuvvet-i hâfızası gâlib ola, ahlâk-ı hamide ola: **Ş şad re.** (07) Eger bir kişinüñ başı bedenine uymasa, küçük olsa hafîf (08) ü'l-'ağlı olup muqaddimen zıkr olan evşâfuñ 'aksince ola: **be Ş re.** (09) Eger bir kişinüñ başı büyük olsa, yukarısına uzun olmasa, (10) müdevver olsa delâlet ider kim 'ulüvv-i himmete fehmi gökçek ola. (11) Gâh gâh gâflet târî ola, şîhât üzerine ola: **nûn şad.** (12) Eger bir kişinüñ başı önine egri olsa delâlet ider niyyeti (13) habîş ola ve nefsanıyyeti gâlib ola, hevâsına tâbî' ola. (14) Eger bir kişinüñ başı depesinden aşğa başılmış gibi (15) yaşşı olsa delâlet ider kim hırşî gâlib ola ve i' tîkâdi [08b] (01) fâsîd olup tedbîri muhâlif olmağa ve fikri redî olmağa (02) ve muhâlefeti halk itmege: **şad re.** Eger bir kişinüñ başınñ iki (03) cänibinde kulaqları çıkmış yumrılar olsa delâlet ider kim şahîbi (04) hasûd olmağa ve yaramaz nefslî olmağa ve 'abege meyl itmege ve şehvet-perest (05) olmağa: **nûn Ş.** Eger bir kişinüñ başı arından ve öñinden (06) ve yanından yumrı yumrı olsa delâlet ider kim cehle ve hırşa (07) ve muhtaribü'l-hâl ola: **nûn.** Eger bir kişinüñ başı ardına egri (08) olsa, eñsesi yumrı delâlet ider şahîbi 'âlim olmağa ve tab'ı (09) zekî olmağa ve hulķı eyü olmağa: **nûn.** Eger bir kişinüñ başı gâyet (10) büyük olsa, bedenine uymasa delâlet ider kim şahîbi ebleh (11) ola ve fikri fâsîd ola, re' yinde muhtarib ola.

İkinci Bâb (12) Şaçun Kıyâfeti Beyânındadır

Eger bir kişinüñ saçı ne çok (13) ola ve ne az ola ve ne iri ve ne yımşak ola ve ne şaru (14) ve ne kara ola ve ne tiz bite ve ne giç bite ve ne yâbis (15) ola bir birine tolaşa ve ne çekdükçe uzana, delâlet ider kim [09a] (01) 'ağlı zekî ola ve evşâfi gökçek ola: **nûn Ş.** Eger bir kişinüñ saçı (02) iri olsa, dikine dursa delâlet ider ki fehmi yaramaz ola (03) ve şeci' ola: **nûn Ş.** Eger bir kişinüñ saçı kıvrık olsa, biri birine (04) şarmaşa delâlet ider kim şahîbi harîş ola, hulķı yaramaz (05) ola ve önegü ola, himmeti gâlib ola: **şad re.** Eger bir kişinüñ saçı (06) kara olsa delâlet ider kim tab'ı redî ola, hırşî gâlib ola, fehmi (07) yaramaz ola: **nûn şad.** Eger bir kişinüñ saçı kâ'im olsa ve iri (08) kara olsa ve gögsinde ve omuzında ve baldırlarında didigümüz (09) üzerine olsa delâlet ider kim şahîbi ahmağ ola ve delü ola (10) ve öykelü ola: **nûn Ş.** Eger bir kişinüñ saçı ince olsa ve yımşak (11) olsa, çekdükçe uzansa, kırılmasa delâlet ider kim şahîbi muhannes (12) ola ve mekkâr ve hîle-bâz ola: **nûn şad.** Bir kişinüñ saçı kızıl olsa, (13) rengi oda beñzese delâlet ider kim şahîbinüñ hulķı tar ola, (14) tab'ı atı redî ola: **nûn Ş.** Eger bir kişinüñ saçı sarı (15) olsa, ketân gibi ağılğa mâ'il olsa delâlet ider kim şahîbi (16) şahîbi⁸ bahîl ve kezzâb ola ve yaramaz hulķlü ola ve katlı seve: [09b] (01) **şad.** Eger bir kişinüñ saçı ne kızıl ve ne kara ola delâlet (02) ider kim şahîbi mu' tedilü'l-hâl ola ve tab'ı kâbil ola: **he.** Eger bir kişinüñ

⁸ Tekrarlanmış.

(03) omuzunda ve boynunda kılı çok olsa delâlet ider kim şâhibi ahmaq (04) ola ve cevve mâ'il ola. Eger arkasında kılı çok olsa ve alında (05) ve yüzünde kılı çok olsa bunların her birisi delâlet ider kim şâhibi (06) bahâdur ola ve kuvvetlü ola. Ve eger göğsünde ve karnında kılı çok olsa (07) delâlet ider kim şâhibi şehvet-perest ola ve ebleh ola. (08) Ve eger göğsünde kılı olsa, ammâ az olsa ve karnında olmasa delâlet (09) ider kim şâhibinün tab' laţif ve şahî ola. Eger baldırlarında (10) ve uyluklarında kılı çok olsa delâlet ider kim kaşîrû'l-himmet ola (11) ve zihni karışık ola. Eger yalnız omuzunda olsa, göğsünde (12) ve karnında ve ayaklarında olmasa delâlet ider kim şâhibi şec' ola (13) ammâ ğâfil ola. Eger yalnız boynunda olsa, omuz yirinde olmasa (14) kuvvetlü ola ve cür'etlü ola, kaqması yavuz ola.

Üçüncü Bâb (15) Yüzün Kıyâfeti Beyânındadır

Eger bir kişünün yüzi gökçek olsa, (16) maħbûb olsa, levni mu'tedil olsa, kızzılıqda ve aqlıqda [10a] (01) ağı ğâyet mehib olsa ve gözleri ve kaşları ve burnu ve kulağı (02) yüzine göre olsa ve yüzünden sürür ve beşâret görünse delâlet (03) ider kim anuñ şâhibi kâmil ve her nesneye kâbil ve şâhib-i fażl ve 'âkil (04) ola: **nün**. Eger bir kişünün yüzi degirmi olsa delâlet ider kim şâhibi (05) şec' ve kuvvetlü ola. Eger bir kişünün yüzi uzun olsa delâlet (06) ider kim şâhibi habîbü'n-nıyyet ola ve mekkâre ola. Eger bir kişünün (07) yüzi murabba' olsa delâlet ider kim şâhibi 'âkil ola ve hafif (08) ola. Eger bir kişünün yüzi yumrı olsa, yañaqları şişmiş (09) gibi olsa delâlet ider kim şâhibi ebleh ola ve ğaliz-tab' ola (10) ve câhil ola. Eger bir kişünün yüzi müşelleş olsa, eñeginden yaña (11) sıvri olsa delâlet ider kim şâhibi hâliš ola ve ikdâmlu ola (12) ve cür'etlü ve hariş ola: **nün**. Eger bir kişünün yüzi içine yaşşı (13) olsa ve gözleri ve burnu küçük olsa delâlet ider kim şâhibi (14) depeleyici ve öldürücü ve ceng idici ve avcı ve kalbi kâsî ola: (15) **nün**. Eger bir kişünün yüzi yaşsa olsa delâlet ider kim (16) şâhibi kâhil ve baħil ola: **şad re**. Eger bir kişünün yüzi [10b] (01) uzun olsa, tuţaqları kalınlığı-la delâlet ider kim şâhibinün (02) tab'ı ğaliz ola, fesâdi seve ve 'abeşe mâ'il ola: **şad re**. Eger (03) bir kişünün yüzi taşrasına çıkık olsa delâlet ider kim şâhibi (04) şec' ola ve ikdâmlu ola ve öykelü ola ve gülegen ola: **tu**. Eger bir kişünün (05) yüzi egri olsa, her kağı cânibe olursa delâlet ider kim (06) şâhibinün tab'ı redi ola ve hulkı yaramaz ola, fitneyi fesâdi (07) seve, niyyeti şerr ola: **şad re elif**. Eger bir kişünün yüzünün nişfindan (08) yukarusınuñ aşâğaki nişfi büyük olsa delâlet ider kim şâhibinün (09) fehmi yaramaz ola ve itâ'ati az ola. Eger bir kişünün yüzünün aşâğası (10) nişfindan yukarusı büyük olsa delâlet ider kim tab' ğaliz ve şerir (11) ola. Eger bir kişünün yüzünün şağ yan ve şol yan çok olsa (12) delâlet ider kim şâhibi lehve mâ'il ola ve muţtaribü'l-aql ola. (13) Eger bir kişünün yüzi küçük olsa, kaddine uymasa delâlet (14) ider kim şâhib deni ve yeynicek ola ve qovcı ola. (15) Eger bir kişünün yüzi etlü olsa delâlet ider kim şâhibi (16) ebleh ola: **şad re**. Eger bir kişünün yüzi güler gibi olsa (17) delâlet ider kim şâhibi halım ola. Eger bir kişünün yüzi [11a] (01) ağlar gibi olsa delâlet ider kim şâhibi ğazûb ola. Eger (02) bir kişünün yüzi arık olsa delâlet ider kim şâhibi yaramaz (03) hulklı ola: **şin 'ayn**. Eger bir kişünün yüzi hašta yüzi gibi (04) olsa delâlet ider kim şâhibi za'ifu'n-nefs ola ve yaramaz (05) hulklı ola. Eger bir kişünün yüzi ölü gözi gibi olsa (06) delâlet ider kim şâhibi deniyü'n-nefs ola ve ğor ve 'aqlı (07) az ola: **'ayn be**. Eger bir kişünün yüzi nürlü ve ağ olsa (08) ve gözleri kara ve berârk olsa delâlet ider kim şâhibi her (09) ne-kim ümiz itse zafer bula: **nün şad re**.

Eger bir kişünün yüzi (10) ısıcağ mehâbetlü ve hayâlu olsa delâlet ider kim şâhibi (11) tağî ola ve pāk ve dīndār ola. Va'l-lāhu a'lem bi'ş-şavāb.

(12) El-Bābü'r-Rābi' Almnūn Kıyâfeti Beyāmnıdadur

Eger (13) bir kişünün alnı mu' tedil olsa, yüzine muvāfiğ ve murabba' (14) olsa ve çuru olmasa, başına yukarı çekilmiş (15) olmasa, yüzine dağı havāle olmuş olmasa, ne büyük [11b] (01) ve ne küçük olsa, ne far ve ne kân olsa ve ne uzun ve ne (02) kısa olsa, iri olmasa ve incecük olmasa ve ilerüsine (03) çıkmış olmasa ve üstinde beñler olmasa ve başından aşığa yivler (04) olmasa ve sekillü olmasa ve şaruca uvacuk tüyler olmasa, (05) nūrī olmasa delâlet ider kim şâhib 'âkil ve 'âlim ola (06) ve saħî ve kâmil ola: 'ayn. Eger bir kişünün alnı büyük olsa (07) delâlet ider kim şâhibi ebleh ola. Eger bir kişünün enlû anlı⁹ (08) olsa delâlet ider kim şâhibinün 'aklı az ola. Eger bir kişünün (09) alnı küçük olsa ve başınun şacı alnına inmiş olsa delâlet (10) ider kim şâhib şeci' ola ve lağzûb'l-hareke ve ğazûb ola. (11) Eger bir kişünün alnı kaşınun üzerine inmiş olsa kaşı (12) hareket itdürdükçe alnı yoğun yoğun olsa ve yukarusına (13) büyük olsa delâlet ider kim şâhibi sefih ola ve kezzâb (14) ola: **nūn f.** Eger bir kişünün alnı yaşşı olsa ve kaşı (15) yukarı çekilmiş olsa üstinde yivleri olmayup [12a] (01) düz olsa delâlet ider kim şâhibi fitne karşıdırıcı (02) ola ve huşîmet seve: **nūn.** Eger bir kişünün alnı kaşınun (03) üstinde çok olsa ve yukarudan aşığa kaşına inince yivler (04) olsa delâlet ider kim şâhibi ħalilü'l-'akl ola ve ğazûb ola ammâ ki (05) ketm eyleye ve fesâdı ve şerri seve: **nūn f.** Eger bir kişünün alnı iki (06) yanına uzun ve ensüz olsa delâlet ider kim şâhibi hafif (07) ola, mütelevvin ola. Eger bir kişünün alnı etlü olsa delâlet ider kim (08) şâhibi ğâfil ola ve kâhil ola: **şad re.** Eger bir kişünün alnı küçük (09) olsa ve arkurısına yivleri olsa delâlet ider kim şâhibi māl (10) cem' eylemege harış ola. Eger bir kişünün alnında çok yivler olsa (11) her tarafından delâlet ider kim şâhibi seyyi'ü'l-kelām ola: 'ayn. Eger bir (12) kişünün alnı iri olsa seyyi'ü'l-fehm ola. Eger bir kişünün (13) alnı çukur olsa ve kaşı çatuk olsa delâlet ider kim şâhibi (14) hâyin ola ve önegü ve harış ola: **şad.** Eger bir kişünün alnı düz (15) olsa delâlet ider kim şâhibi fâcir ola ve aħmak ve hâyin ola: [12b] (01) **nūn.** Eger bir kişünün alnı murabba' olsa ve arkurı-sına yivleri olsa (02) delâlet ider kim şâhibinün fehmi tiz ola ve 'ilmi seve. Eger bir kişünün (03) alnı yaşşı olsa ve uzun olsa, tā şudğma gelince çekilmiş olsa, (04) bir başından bir başına yivleri olsa yâhüd arkurı tamarlar olsa (05) delâlet ider kim şâhibi mütekebbir ola ve lâf kezzâb ola ve muħâsamet (06) seve: **nūn.** Eger bir kişünün alnınuñ öni aşâğasından yüksek olsa (07) delâlet ider kim şâhibi şeci' ola: **nūn.** Eger bir kişünün alnı (08) yivsiz düz olsa ve başından aşığa görünüñ tamarlar olsa (09) delâlet ider kim şâhibi cür'etlü ve diğkatlı ola: **nūn f.** (10) Eger bir kişünün alnı müdevver yumrı olsa delâlet ider kim şâhibi (11) ebleh ola ve tehevvrülü ola. Eger bir kişünün alnı musattağ, başıla (12) beraber çekilmiş olsa, alnınuñ nişfi başınun şacına girmiş (13) olsa delâlet ider kim şâhibi ulu ve 'âlim ola ve mülûka (14) muşâhib ola.

⁹ كَيْلٍ

Babü'l-Hâmis Kaşının Kıyâfeti (15) Beyânnâdadur

Eger bir kişünün kaşları kara olsa ve çekilmiş [13a] (01) düz olsa ve iki tarafında kıllar olmasa ve burnundan yanarı (02) kulağından yanından alçağ olsa ve gözünün üstüne düşmüş (03) olmasa, yüksek olsa ve saçının yatımı gözi üstüne (04) olmasa, kulağından yaña olsa ve uzunlukda kısalıkda mu' tedil (05) olsa ve kulağından yaña ince olsa delâlet ider kim şâhibi mütenebbih (06) ü'l-hâl ola ve gâfil olmaya ve fehmi ziyâde ola: **tı şad**. Eger (07) bir kişünün kaşının saçları çok olsa ve iri olsa ve uzun (08) olsa tâ şudğına varınca delâlet ider kim şâhibi yaramaz sözlü (09) ola ve mütekebbir ola ve leffâf ola: **şad**. Eger bir kişünün kaşları ortasında (10) bir köşenün aşâğası kemeri eğilmiş olsa delâlet ider kim şâhibi (11) bañil ola ve deniyü'n-nefs ola: **şad re**. Eger bir kişünün kaşları yaşlı (12) olsa, kışa olsa, dal şeklinde olsa delâlet ider kim (13) şâhibi tammâ' ola ve yaramaz hulklu ola ve hariş ola ve bañil ola: (14) **nün**. Eger bir kişünün kaşları toğrı olsa, burnundan yaña gelen (15) ucı eğilse biri birine yaklaşırsa ammâ ki biri birine [13b] (01) kavuşmasa delâlet ider kim şâhibi zekî ve lañfü'n-nefs (02) ve hüsni, hulkı eyü ola. Eger bir kişünün kaşları çatuk olsa (03) delâlet ider kim şâhibi ülfet ola. Eger bir kişünün kaşları hafif olsa delâlet ider kim şâhibinin her işi feth (05) ola. Eger bir kişünün kaşları çatuk ve uzun olsa (06) tâ şudğına gelince delâlet ider kim şâhib lehvi (07) ve tarabı seve ve halkı begenmeye ve maşharalığı seve. Eger bir kişünün (08) kaşları gözünün üstünden degirmi dönse, nişini ihâta (09) eylese delâlet ider kim şâhibinin fikri yaramaz, hulkı (10) tar ola: **şad re**. Eger bir kişünün kaşları gözünün kapağı üzerinden (11) gelse delâlet ider kim şâhibi şec' ola ammâ hulkı yaramaz ola (12) ve şehveti gâlib ola: **nün tı**. Eger bir kişünün kaşları söylediği (13) vaktin hareket idüp birisi yukarı kalksa ve birisi aşâğa (14) inse ve bir yire nazar idüğü vaktin ilerüsine ve gürüsine (15) segirtse delâlet ider kim bätim habiş ola ve hulkı ile [14a] (01) zannı yaramaz ola ve mekkâr ve mütekebbir ola ve şerri seve ve va' desine mülahâfet (02) eyleye. Hayâsız ve fehmi yaramaz ola. Eger bir kişünün kaşları alından yukarı (03) çekilmiş olsa ve burnundan yaña uçları alında tırmuş olsa delâlet (04) ider kim şâhibi aħmak ola: **nün şad**. Eger bir kişünün kaşları kulağından (05) yanarı 'aħreb kuyruğı gibi yukarusına eğilmiş olsa delâlet ider kim (06) şâhibi yaramaz sözlü ola ve mütekebbir ola ve leffâf ola: **nün**. Eger (07) bir kişünün kaşının burnundan yaña kalınca olup kulağından (08) yanarı alçağ olursa delâlet ider kim şâhibi dökmegi ve fesâd (09) itmegi ve zulmü seve ve bätim habiş ola ve hulkı yaramaz ola ve (10) tehevvrülü ola: **nün şad**. Eger bir kişünün kaşları ince olsa ve kılı (11) az ve yımşak olsa delâlet ider kim şâhibi zekî ola ve lañf- (12) -tab' ola, kendüyi ögmegi seve. Va'l-lâhu a'lem.

El-Bâbü's-Sâdis (13) Gözünün Kıyâfeti Beyânnâdadur

Eger bir kişünün gözi cüssede (14) mutavassıt olsa ve dâ'iresinde olan kemügin tamâm içi tolmüş (15) olsa, ağı gâyet ağı olsa ve qararı dañı kara olsa [14b] (01) ve ağından qararı ilerü çıkmış olsa ve ağında ve qararında (02) olmasa ve berrâk olsa ve üzerinde tamarlar olmasa ve alt kapağıla (03) üst kapağı berâber olsa ve etlü olsa, ne gâyet küçük (04) ve ne gâyet büyük olsa ve ne katı tar ve ne katı giñ olsa, (05) bebeginde ve kuyruğında çukur olmasa, çok çok açup (06) tiz tiz yumup durmasa, gözün içerüsüne cämîd (07) olup durmasa ve ne zıbağ gibi hareket itimese ve dañı biri (08) küçük ve ne biri büyük olmasa, cüssede müsâvî olsa (09) ve kuru olmayup 'illetsiz yaş olsa ve gözünün qararı kapağlarının (10) altından sürme çekilmiş gibi görünsä ve endâmda bâdem gibi

olsa, (11) kararsuñ cilâsı ağından artuğ olsa ve gözünñ pıñarı çukur (12) olmayup etlü olsa ve ağ olmayup kızıl olsa, bu tafşil üzere (13) gözi olan kişünñ eger ğayr kıyâfeti eyü olmayup bu nev' üzere (14) gözi olsa delâlet ider kim şâhibinüñ 'ömri uzun ola, tab'ı (15) gökçek ola, 'aql kâmil ola, mürüvvetlü ola, hayrı çok ola. [15a] (01) ve zekî ola. Cemî' halk hüsn ile muttaşıl ola. Cemî' a' zânuñ (02) kıyâfeti egerçi delâletün işbât ider ammâ göz kıyâfeti aşlâ hatâ (03) itmez hükminde. Qanda oldı-ki bu cins gözi olanuñ ğayrı kıyâfetlerinden (04) ahseni olacağ olursa hükminden tamâm zâhir olur: **nün**. Eger (05) bir kişünñ gözi küçük olsa delâlet ider kim şâhibi muhannes (06) ola ve hafifü'l-'aql ola. Eger bir kişünñ gözünñ karası ilerü (07) yumrulayup çıkmış olsa delâlet ider kim şâhib câhil ola (08) ve ebleh ola ve baħil ola. Eger bir kişünñ gözi muttaşıl her tarafına (09) nazar eylese, bir yirde durmasa, şâhibi haðeş-i nefis ola, 'abeşe tabî' ola. Halk (10) gözine ğor görine ve şikârı seve: **nün tı**. Eger bir kişünñ (11) gözünñ bebedinde hareket ider gibi bir nesne olsa delâlet ider kim (12) şâhibi aħmak ola. Eger bir kişünñ gözünñ ağı çok olsa (13) karasından delâlet ider kim şâhibi heybetlü ola ve mużtaribü'l-hâl (14) ola: **tı şad**. Eger bir kişünñ gözi berrâk olmasa, ÷onuç (15) olsa ve yir yir ağında ve karasında lem'alar zâhir olsa [15b] (01) delâlet ider kim şâhib mâl seve ve cem' itmesini seve ve 'avret (02) tâ'ifesini sevmeye ve bu gözülü kişünñ ef'âlinde düşmeden (03) şakinur gibi şakinmak gerek: **nün tı re**. Eger bir kişünñ gözi (04) aşağasına dönse, gâh ağı ve gâh karası gizlense delâlet (05) ider kim şâhib aħmak ola ve şerri seve: **nün**. Eger bir kişünñ (06) gözi kızıl olsa, ğor gibi yansa delâlet ider kim şâhib (07) ğazûb ola ve katli seve ve şerri seve: **nün tı re**. Eger bir kişünñ (08) gözi büyük olsa ve üzerinde kızıl kızıl tamarlar olsa delâlet (09) ider kim şâhib fuħşî ve zinâyı seve: **nün şad**. Eger bir kişünñ gözi (10) büyük olsa ve dâ'im açuğ olsa delâlet ider kim şâhib (11) câhil ola ve kâhil ola ve ebleh ola: **şad**. Eger bir kişünñ gözi (12) aşağa bağar olsa delâlet ider kim şâhibinüñ tab'ı ğabiş ola (13) ve kâilü'l-hayâ ola ve yaramaz hulklu ve yaramaz himmetlü ola: **şad re**. (14) Eger bir kişünñ gözi kirpiklerini söylerken tiz tiz yumsa, (15) gine açsa ve kirpikleri hareket üzerine olsa delâlet [16a] (01) ider kim şâhibinüñ niyyeti ğabiş ola, himmet şerre ola: **lâm tı re**. (02) Eger bir kişünñ gözi za'ifu'l-başar olsa, irâkdan görmese, (03) gözünñ bebegi yanına yakın egriltmeyince ğurde nesne göremese (04) delâlet ider kim şâhibinüñ tab'ı yezid ola ve niyyet ğabiş ola (05) ve yalancı ola ve ğariş ve hulkı yaramaz ola: **re sîn tı**. Eger bir kişünñ (06) gözi çukur olsa, içine ğayet batmış olsa, ğuşuşî ile (07) yâ gök yeşil olsa delâlet ider kim şâhibi aldayıcı ola ve mekkâr (08) ve kezzâb ola ve ğayrdan irâk ve şerre yakın ola ve hiç bir nesneye (09) emânet idemeye ve anuñ şerrinden şakımalar: **nün şad**. Eger bir (10) kişünñ gözünñ ağı çok ola karasından ve ağınuñ (11) üzerinde kızıl tamarlar olsa delâlet ider kim şâhibinüñ (12) tab'ı redi ola ve aldayıcı ve hulkı yaramaz ola: **nün tı**. Eger (13) bir kişünñ gözünñ karası çok olsa ammâ şâfi olsa (14) delâlet ider kim şâhibinüñ şerri az ola ve emîn ola ve ğyâneti (15) olmaya. Eger bir kişünñ gözi bu niçe uzunluğına [16b] (01) çekilmiş olsa delâlet ider kim şâhibinüñ nefsi ğabiş ola (02) ve mekkâr ider kim kin-dâr ola: **şad re**. Eger bir kişünñ gözünñ bebegi keçi (03) gözi gibi şâfi olsa, çağ içerüsi gözükse delâlet ider kim (04) şâhibinüñ şehveti ğâlib ola: **nün tı**. Eger bir kişünñ gözi ğayet (05) ğiddetlü nazar itse ve dâ'im etrafına nâzır olsa, her tarafına bağmağda (06) muttaşıl mużtaribü'l-hâl olsa delâlet ider kim şâhibinüñ fehmi, (07) ğayâli ğâlib ola ve ğile-bâz ve mekkâr ve ğırsuz ola: **nün**. (08) Eger bir kişünñ gözi câmid dursa, hareket itmese delâlet (09) ider kim şâhibinüñ fikri ve himmeti ve ğammı ğâlib ola ammâ mekkâr (10) ola: **re**. Eger

bir kişünün gözi 'avret gözine beñzese, (11) bağduğı vaqt nerm bağsa delâlet ider kim şâhibi leffâf ve (12) yalancı ola ve şehveti ğâlib ola: **şad re**. Eger bir kişünün (13) gözi bağduğı vaqtin oğulcuğ gözi gibi bağsa, gözinden (14) gülmek añlansa ve ağlar gibi olsa, bağduğı vaqtin şad (15) gibi olsa delâlet ider kim şâhibinin 'ömri uzun [17a] (01) ola, rûhı kavî ola, hılkı eyü ola: **ş**. Eger bir kişünün (02) gözünün bebegi hem şarı ve hem yeşil olsa delâlet ider kim (03) şâhib önegü ola ve yalancı ola ve mâl cem' itmege ħariş (04) ola: **he**. Eger bir kişünün gözünün bebegi gök olsa, ağ alaca (05) olsa delâlet ider kim şalilü'l-ĥayâ ola ve ğafil ola ve nâzi (06) seve: **ş şad**. Eger bir kişünün gözünün bebegi şarı ile yeşil (07) olsa ve ħareket itse delâlet ider kim şâhib kovcı ve yalancı (08) ola: **nün**. Eger bir kişünün gözi dâ'im bir yire bağsa ve kapağların (09) açsa, gine kapağa delâlet ider kim şâhib mecnün ola (10) ve zihni muĥbiţ ola: **re**. Eger bir kişünün gözünün bebegi gök (11) olsa ve dâ'iresinde za'ferâna beñzer bir ĥalka olsa delâlet (12) ider kim şâhibinin aĥvâli müşevveş ola ve hılkı yaramaz ola (13) ve ebleh ve korĥak ola: **he**. Eger bir kişünün gözi toğan (14) gözi gibi olsa delâlet ider kim aldayıcı ve kovcı ola (15) ve şerîr ve ĥırsuz ola: **ş**. Eger bir kişünün gözünün [17b] (01) bebeginün dolayında noğtalar olsa kendünün rengine delâlet (02) ider kim şâhib aldayıcı ve ĥile-bâz ola ve şerri seve: **nün ş**. (03) Eger bir kişünün gözi ala olsa ve gök olsa ve dolayında (04) noğtalar olsa, fırûze rengine şıravardı dizilmiş olsa (05) delâlet ider kim şâhib kâfir-tab' ola, katli seve, şerri ve ezâ-yı (06) ĥalkı seve: **nün**. Eger bir kişünün gözünün bebegi aşı rengine (07) muĥâlif olsa, dâ'iresinde ĥalka olsa delâlet ider kim (08) şâhib ĥasüd ola ve kin-dâr ola ve izĥâr-ı secâ' at kıla. (09) Ürkütmeđi ve ĥorkutmađı seve: **he**. Eger bir kişünün gözünün (10) çağ karasınü bebeginde noğtalar olsa ve dağı bir kişünün (11) yüzine bağduğı vaqtin ĥazinle bağsa ve bebeginün (12) dâ'iresinde ĥara ve şarı ve yeşil yılduz mevcler olsa (13) ve ilerüsine gözi çıkmış olsa ve muttaşıl inĥilâb üzerine (14) olsa öñine, ardına, altına, üstine delâlet ider kim şâhib (15) mecnün ola. Kendü akrâbâsından bir kimseyi katl ide ve nâ-maĥreme [18a] (01) güc-ile zinâ ide. Dâ'im fikri ve niyyet fesâd üzerine ola. (02) Bu nev' gözden ğâyet ĥazer ola: **nün şad**. Eger bir kişünün gözünün (03) bebegi ĥara veyâ gök olsa ve içinde altun veyâ za'ferân rengine (04) yaldurur nesne olsa delâlet ider kim şâhib ĥan dökmeği (05) ve katl itmeği seve: **re şad**. Eger bir kişünün gözi taşrasına çıkmış (06) olsa, şığır gözi belerse ve kızillığa mâ'il olsa delâlet (07) ider kim şâhib câhil ola ve mütekebbir ola ve rediyü'n-nefs ola (08) ve ĥaĥaya muşırır ola: **nün**. Eger bir kişünün gözi arslan gözine (09) beñzese ve şâfi olsa delâlet ider kim şehveti ziyâde ola (10) ve 'avrete mâ'il ola: **ş**. Eger bir kişünün gözi yengeç gözi gibi (11) yumrı ve sivri olsa delâlet ider kim şâhib câhil ola (12) ve muţtaribü'l-aĥvâl ola ve önegü ola: **he**. Eger bir kişünün (13) gözi ğâyet küçük olsa ve kapağı büyük olsa delâlet ider kim (14) şâhib redi'ül-ĥalk ve yaramaz fi'llü ola: **he**. Eger bir kişünün gözi (15) ğâyet büyük olsa ve dağı kapağı büyük olsa delâlet ider kim [18b] (01) delâlet ider kim¹⁰ şâhib zâlim ve ehl-i cevr ola ve şalilü'l-ĥayâ ola (02) ider önegü ola: **ş şad**. Eger bir kişünün küçük ve gök ola ve dâ'im (03) ĥareketde ola delâlet ider kim şâhib 'avrete mâ'il ola ve şalil (04) ü'l-ĥayâ ve ĥile-bâz ola: **nün ş**. Eger bir kişünün gözünün bebegi (05) küçük olsa ve gök olsa ve dâ'im ĥareketde olsa delâlet (06) ider kim erkege mâ'il ola ve hılkı mü'zî ola: **nün**. Eger bir kişünün (07) gözünün kapağı bir birinün üzerine dökülmüş olsa delâlet (08) ider kim şâhib aĥmađ ola: **he**. Eger bir kişünün küçük olsa, (09) her ne rengde olursa olsun ve

¹⁰ Tekrarlanmış.

ceng ider gibi gâzûb ile (10) nazar eylese ve tîz hareketi her tarafına eylese delâlet ider kim (11) şâhib şerîr ola ve hûlkı yaramaz ola: **nûn şad**. Eger bir kişünün (12) gözünün kirpigi dikine dursa ve gözünün bebegi durmasa hareket (13) itse delâlet ider kim şâhib munkalibü'l-hâl ola ve yaramaz zannlu (14) ola ve cünûna qarîb ola: **şad re**. Eger bir kişünün gözi büyük (15) olsa, muhtelifü'l-hâl olsa gâh tîz açup kapasa ve gâh [19a] (01) giç giç açup kapasa ve gâh tarafına hareket iderse ve gâh (02) câmid dursa delâlet ider kim şâhibinün 'aqlı eksük ve fı'li (03) yaramaz ola: **he**. Eger bir kişünün gözi gök olsa ve tar (04) olsa, kapağına ucıla sığsa delâlet ider kim şâhibi (05) fâcir ola ve harîş ve yalancı ola ve mütekebbir ola: **şad**. Eger bir (06) kişünün gözi koyun gözine beñzese delâlet ider kim gâfil (07) ola ammâ ki şerri ve cehli az ola: **he**. Eger bir kişünün gözi (08) keler gözine beñzese, müdevver ve yaşlı olsa delâlet ider kim (09) şâhibi kezzâb ve mütelevvin ve meyl ola: **re**. Eger bir kişünün (10) gözi at gözi gibi şâfi olsa delâlet ider kim (11) şâhibi kuvvetlü ola ammâ ki behve ve şâhib-i hüsnelere mâ'il (12) ola: **nûn**. Eger bir kişünün gözi muttaşıl burından yaña (13) pınarına meyl eylese delâlet ider kim şâhibi şucü' ve ikdâmlu (14) ola ve kan dökmegi seve: **he**. Eger bir kişünün gözi bir yire (15) bağıduğı vaqtın kapağı altundan başsa delâlet ider kim [19b] (01) şâhibinün 'aqlı kalil ola ve fı'li yaramaz ola: **şad re**. Eger bir kişünün (02) gözi yire bağıduğı vaqtın irâga baqar gibi başsa delâlet (03) ider kim şâhibi kalilü'l-hayâ ola, tehevvrülü ola ve yaramaz hûlklu ola: (04) **nûn**. Eger bir kişünün gözünün kapağı dâ'iresinde gök veyâ kara (05) olsa, yüzünün rengine muhalif olsa delâlet ider kim (06) şâhibinün niyyet habîş ola ve himmet yaramaz ola ve mekkâr ola (07) ve şerre mâ'il ola: **he**. Eger bir kişünün gözünün kapaqları gâyet (08) kalın olsa delâlet ider kim şâhibi ebleh ola ve şehveti (09) nâkıs ola ve tab' gâliz ola: **ayn**. Eger bir kişünün gözünün (10) üst kapağı yaqalu olsa delâlet ider kim şâhibi 'ilmi seve (11) ve nefis yımşak ola ve gâfil olmaya: **he**. Eger bir kişünün (12) gözünün üst kapağı yımşak olsa delâlet ider kim (13) şâhibinün fehmi ziyâde ola ve 'aqlı büyük ola: **ş re**. (14) Eger bir kişünün gözünün ağı altun önine mâ'il olsa (15) delâlet ider kim şâhibi ikdâmlu ve cür'etlü ola ve katli seve: [20a] (01) **nûn**. Eger bir kişünün gözi gök olsa ve kırılı olsa (02) delâlet ider kim şâhibinün himmet yaramaz ola ve cevve mâ'il ola: (03) **nûn ş**. Eger bir kişünün gözi gök ve yeşil olsa ammâ ki kırılı (04) olsa delâlet ider kim şâhibinün deheni muhteliğ ola ve delü (05) ola: **he**. Eger bir kişünün gözi gök olsa ammâ ki gâyet gök (06) gök olmayup mu'tedil olsa ve kirpikleri kara olsa (07) delâlet ider kim şâhibi eyü ola ammâ ki gâh gâh yaramazlığı (08) dahı ola: **şad 'ayn**. Eger bir kişünün gözi gök ve yeşil olsa, gögi (09) zernîğ şarusına meyl eylese ve yeşil firüzeye mâ'il olsa (10) ve içinde kızıl kan gibi noktalar olsa veyâ ak ekseri gibi noktalar (11) olsa delâlet ider kim şâhibi hâyin ola ve şerre ve yaramazlığı (12) mâ'il ola: **he**. Eger bir kişünün gözi şulu olsa ve kapaqları (13) az az hareket itse ve alını yımşak olsa delâlet ider kim (14) şâhib mâl cem' itmege harîş ola ve 'ilme muhabbet ola: (15) **şad re**. Eger bir kişünün gözi küçük olsa ve hareket [20b] (01) itmese, dursa ve kaşlı alına çekilmiş olsa ve alını munkabız (02) olsa delâlet ider kim şâhibinün hûlkı yaramaz ola ve halka (03) musallağ ola ve aldayıcı ola ve bahîl ola ve harîş ola ve mekkâr (04) ola ve izhâr-ı fakr eyleye: **he**. Eger bir kişünün gözi şehlâ (05) olsa ve şehlâsı hafif olsa, yâ aq ile karadan (06) veyâ gök ile yeşilden olsa, ağı ile karadan olanı (07) 'ukâba beñzese ve yeşil ile gökden olanı arslan (08) gözine beñzese ve kirpikleri kara olsa ve şan' atda (09) gökçek olsa delâlet ider kim şâhibinün fehmi ve 'aqlı (10) ve 'ilmi ziyâde ola ve şeci' ola ve fı'li hayr ola ve hûlkı (11) gökçek ola ve şıfâtı eyü ola ammâ ki ögülmegi

seve: **he.** (12) Eger bir kişinün gözi büyük olsa veyâ küçük olsa (13) ve taşrasına çıkmış olsa veyâ içerüsüne batmış olsa (14) ve kapaıkları kalın olsa ve tolu olsa ve gözünün bebegi (15) altına baksa ve rengi yeşil şırçaya beñzese ve ağı tonuğ olsa [21a] (01) veyâ şaruya yâ kızıla veyâ qaraya mâ'il olsa veyâ levni (02) muhteliğ olsa, hiç renginden bir reñge beñzemesse ve gözi- (03) -yile kapağınınuñ ara yiri çevre yañı maražsuz şış olsa (04) ve zıbağ gibi gözünün içinde aqar nesne olsa ve kedî (05) gözi gibi yaldursa ve gözi her tarafına eyle dönse, (06) qarası gizlense delâlet ider kim şâhib eşerrü'n-nâs ve habîş (07) ü'n-nefs ola ve tab' kâfir ola, fikri fâsîd ve hayâli dâ'im (08) mekr ve hîle ola. Bu aşlı gözli kişiden gâyet hâzer ide- (09) -ler kim mutlak nazâr itmesile zararî irişür: **he.** Eger bir kişinün (10) gözünün bebegi aşağa ve bir gözünün bebegi yukaru baksa (11) delâlet ider kim şâhib gaddâr ve mekkâr ve haşud ve hayin (12) ola. Allahu a'lem.

Yedinci Bâb Kulağın Kıyâfeti Beyânında- (13) -dur

he. Eger bir kişinün kulağı başınun miqdârına münâsib (14) olsa ve duruşında gâyet gökçek dursa, bükülmüş olmasa (15) ve yaşlanup yapışmış dağı olmasa ve ince olmasa ve kalın [21b] (01) dağı olmasa ve büyük ve küçük olmasa, içinde yivler çok (02) olmasa, ağzında kıl bitmese ve üstün yanı dik dursa (03) ve altında yımşak eti küçük olsa ağla kızıla mâ'il (04) olsa delâlet ider kim şâhib 'âkil ve kâbil ola, hulku (05) eyü ola: **'ayn.** Eger bir kişinün kulağında kıl bitse delâlet (06) ider kim şâhib üşengen ola ammâ câhil ola, fehmi az ola: (07) **'ayn be.** Eger bir kişinün kulağı büyük olsa, dönmüş (08) olsa delâlet ider kim şâhib ahmağ ola, himmet red' (09) ola ve yalancı ola: **nün.** Eger bir kişinün kulağı iri olsa (10) delâlet ider kim şâhib harîş ola ve sü'ü'l-himmet ola: (11) **şad re.** Eger bir kişinün iri olsa ve delüğünün ağzında (12) kıl bitse delâlet ider kim şâhib nakîsü'l-fehm ola ve zânî (13) ola ve câhil ola ve ürkek ola: **he.** Eger bir kişinün kulağı (14) gâyet küçük olsa delâlet ider kim şâhibinün fehmi ziyâde (15) ola ammâ aldayıcı ola ve şerre mâ'il ola ve 'ömri az ola: **ñ.** Eger bir [22a] (01) kişinün kulağınınuñ içinde çok yivler olsa yumrı yumrı (02) delâlet ider kim şâhib kâmil ola ve gâfil ola: **'ayn be.** Eger bir (03) kişinün kulağı degirmi olsa, yufka olsa, deriye beñzese (04) ve ardına yatmış olsa delâlet ider kim şâhib 'âkil ola (05) ve zekî ve hafîfü'n-nefs ola: **şad re.** Eger bir kişinün kulağı (06) büyük olsa ve uzunluğuna kâ'im olsa, hayvân kulağı (07) gibi zağarî dursa delâlet ider kim şâhib câhil ola (08) ve tama' ola ve 'ömri uzun ola: **ñ 'ayn.** Eger bir kişinün kulağınınuñ (09) yımşığı gâyet etlü olsa ve şarkmış olsa delâlet ider kim (10) şâhibinün tab' gâliz ola ve hayin ola.

Bâb Sekizinci (11) Burnun Kıyâfeti Beyânıdadur

Eger bir kişinün burnı hilkatinde (12) yüzine münâsib olsa, ne büyük ve ne küçük olmasa ve ne (13) uzun ve ne kısa olmasa, kemüğü ayrılıp etinden taşra (14) çıksa gâyet semüz ve gâyet aruğ olmasa ve gâyet ince (15) ve yüksek ve yoğun ve kalın dağı olmasa, yukarudan aşağa [22b] (01) dümdüz olsa ve alınma kavuştuğı yirdede çukur olmasa ve delükleri (02) büyük olmasa, iki-si berâber olsa, nefes gâyet tîz ve gâyet giç (03) çıkmayup i' tidâl ile çıksa ve gökçek koğsa ve rengi lañif (04) ağa mâ'il olsa ve üstinde beñ ve sigil olmasa ve tamarlar olmasa (05) ve içinde kıl az olsa ve burnunun içinden ruñbet akmasa (06) ve gâyet yâbis dağı olmasa ve hiç bir cânibine egri olmasa (07) ve ortadur ki gâyet inçe ve yoğun olmasa ve dağı orta (08) kemüğü yumrı ve çukur olmasa ve üst

tuğâna bulaşduğı (09) yirde yumrı olmasa ve iki kanatları ğalız olmasa delâlet (10) ider kim şâhib 'âkil ve hulķi gökçek ola ve 'ömri uzun (11) ola: **nün**. Eger bir kişünñ burmunñ iki cânib ve orta direğı (12) inçe olsa delâlet ider kim şâhib mütekebbir ola ve muhâşım (13) ola: **nün**. Eger bir kişünñ burm cümlesi ince olsa, etlü (14) olmasa delâlet ider kim şâhib serî'ü'l-ğazab ola (15) ve ferahi az ola ve ğayriyyeti sevmeye: 'ayn. Eger bir kişünñ burmı [23a] (01) uzun olsa ve kaşları ince olsa delâlet ider kim şâhib (02) kalilü'l-fehm ve azğun ola, mütekebbir ve ahmağ ve serî'ü'l-ğazab ola: (03) **he**. Eger bir kişünñ burmunñ kökünden aşâğısı ğalız olsa (04) ve etlü olsa delâlet ider kim şâhib kalilü'l-fehm ola ve azğun (05) ve lâğ idici ola: **şad re**. eger bir kişünñ burmı hortum gibi burmunñ (06) üstine şarkmış olsa delâlet ider kim şâhibinñ tab' ğalız (07) ve şehveti ğalib ola, erkege mâ'il ola: **nün**. Eger bir kişünñ burmı (08) orta yirinde olan kemügi yüksek ve toğrı olsa delâlet (09) ider kim şâhibinñ fehmı ziyâde, tab' zekî ola: **şad**. Eger bir (10) kişünñ burmı yaşşı olsa delâlet ider kim şâhibinñ (11) tab' mütekebbir ve 'âşi ve 'abege tabi' ola: **nün tı**. Eger bir kişünñ (12) burmı egri ve ğalız olsa, her kağı cânibe egri olursa (13) olsun delâlet ider kim şâhibinñ hulķi yaramaz ola ve ğabiş (14) ü'l-fır ve ğalızü't-tab' ola ve hayâ ola ve ezâyı ve fesâdı seve: (15) **şad**. Eger bir kişünñ burmunñ orta kemügi yay gibi bir cânibe [23b] (01) egri olsa delâlet ider kim şâhibinñ fi'li tekebbirlik ve ğasüdüklük (02) ola: **nün**. Eger bir kişünñ burmunñ kaşbasası şışmış olsa (03) 'illetsüz delâlet ider kim şâhibinñ tab' ğalız ola ve halk (04) üzerine cevri ve zulmi seve: **nün**. Eger bir kişünñ burmunñ (05) delükleri büyük olsa ve iki cânib şışmış olsa 'illetsüz (06) delâlet ider kim şâhib serî'ü'l-ğazab ola, mütekebbir ve leffâf (07) ve muntaķım ola: **nün**. Eger bir kişünñ burmunñ üstü ğalız olsa (08) delâlet ider kim şâhibinñ ğıss aılaması nâķıs ola: **tı** (09) **şad 'ayn be re**. Eger bir kişünñ burmunñ üstü köpri (10) kemer gibi orta yirinden çıķmış, yüzünñ üstünde müdevver (11) muķantar dursa delâlet ider kim şâhib ğasüd ve kezzâb (12) ve tehevürlü ola ve baķıl ve ğile-bâz ve yaramaz fi'li ola (13) ve kendüni öğmeğı seve ve kendü nefsinde olmayan nesneyi (14) kendüde söyleye. Ba'z nâs sevmeye ve izhâr emânet eyleye: (15) **tı nün**. Eger bir kişünñ burmı kışa olsa ve ardına [24a] (01) çekilmiş olsa delâlet ider kim şâhib ğabiş-nıyyet ola (02) ve uğrı ola: **tı**. Eger bir kişünñ burmı kaşbasında kürek gibi (03) büküm ola delâlet ider kim şâhib mütekebbir ola ve leffâf ve ğalız (04) -tab' ola: **nün tı**. Eger bir kişünñ burmı uzun olsa ve kemügi (05) yüksek ve aşâğısı ğalız olsa delâlet ider kim şâhib (06) cür'etlü ola ve şecâ'atlı ola ve mütekebbir ve kavıyü'n-nefs ola, fehm (07) az ve kendü re'yinden ğayrı re'y sevmeye: 'ayn. Eger bir kişünñ burmı (08) düz olsa ve ğâyet levnde güzel olsa delâlet ider kim (09) şâhib 'avrete mâ'il ola, şehveti ğalib ola: **nün**. Eger bir kişünñ (10) burmı müdevver olsa ve delükleri tar olsa delâlet ider kim (11) şâhib ahmağ ola: **şad**. Eger bir kişünñ burmı alından kesilmiş (12) gibi ayru olsa delâlet ider kim şâhib mekkâr ola ve câhil (13) ve yaramaz ola: **şad**. Eger bir kişünñ burmunñ ucı yukarusına (14) baķsa delâlet ider kim şâhib mütekebbir ola ve ğod-re'y ola.

(15) Toğuzuncı Bâb Ağzün Kıyâfeti Beyâmindadur

he. Eger bir kişünñ [24b] (01) ağzı bollukda ve tarlıķda mu'tedil olsa ve tuğakları- (02) -nuñ rengi kıızıl olsa ve tükürüğü tatlu olsa ve tu- (03) -tağmunñ iç yüzi kıızıl olsa ve dişlerinñ eti berâber (04) ve kıızıl olsa ve yımşak olsa ve tuğakları yiv yiv (05) olsa ve kalın olmasa ve taşrasına kıvrık olmasa, (06) aķ olsa, şaru olmasa ve dişlerinñ dirisi bir birinñ (07) yanında olsa ve aķ olsa

delâlet ider kim şâhib (08) 'aql ola ve kelimât laîf ola ve şâdkü'l-kavlı ola: (09) **nün**. Eger bir kişünün ağzı giñ olsa delâlet ider kim (10) şâhib şecî' ve cür'etlü ola: **tu**. Eger bir kişünün ağzı (11) tar olsa delâlet ider kim şâhib zekî ola: **tu**. (12) Eger bir kişünün tutaqları ince olsa ve birisi birinden (13) etlü olsa delâlet ider kim şâhib cür'etlü ola (14) ve şedidü'l-gâzâb ola ve hasüd ola ve habîşü'n-nıyyet (15) ola: 'ayn. Eger bir kişünün tutaqları kalın olsa [25a] (01) delâlet ider kim şâhib ğalızü't-tab' ola ve ahmaq ola: (02) **re**. Eger bir kişünün ağzı bol olsa, tutağı üst tu- (03) -tağundan çok olsa delâlet ider kim şâhib önegü (04) ola ve koveci ola ve nefsi yaramaz ola: **he** Eger bir kişünün (05) alt dudağı üst dudagınun üzerinde dursa, (06) ya'nî ilerü dursa delâlet ider kim şâhib 'ilmi ve hikmet (07) ve naşîhat seve ve fehm ziyâde ola ve emîn ola ammâ ğâfil (08) ola: 'ayn **nün**. Eger bir kişünün tutaqları ilerüsüne çıkık (09) olsa delâlet ider kim şâhib ebleh ve çok sözlü (10) ola ve yaramaz hulku ola ve baħil ola: **şad**. Eger bir kişünün (11) tutaqları şarkık olsa, üst tutağı alt (12) tutağınun üzerine düşmiş olsa delâlet ider kim (13) şâhibinün nefsi şâbit ola ve kuvvetlü ola: **nün**. Eger bir kişünün (14) tutaqları kâ'im dursa ve ağzı küçük olsa (15) delâlet ider kim şâhib kan dökücü ola, azğun ve bahâdir [25b] (01) ola: **nün**. Eger bir kişünün ağzı egri olsa, her kanğı (02) cânibe olursa olsun delâlet ider kim şâhib (03) şerri seve ve zinâya mâ'il ola ve zemmâm ola ve lehve mâ'il (04) ola: **şad**. Eger bir kişünün tutaqlarınun kızılı ağ (05) ola delâlet ider kim şâhib mürüvvet ola: **he**. Eger bir kişünün (06) alt dudağı ilerü olsa, üst dudağı yirinde dursa (07) delâlet ider kim şâhib hasüd ola ve yaramaz fehmlü ola. (08) Bâb dişün kıyâfeti beyânıdadur: **he**. Eger bir kişünün (09) dişî ağ olsa ve şıravardı dizilmiş olsa, bir birinün (10) üzerine olmasa, bir birinün araları açuk olsa delâlet (11) delâlet¹¹ ider kim şâhib 'âkil ola, emîn ve müdebbir ola: (12) **he**. Eger bir kişünün azu dişleri uzun olsa ve büyük (13) berk olsa delâlet ider kim şâhibinün bedeni kuvvetlü ola (14) ve şecâ'atlı ola ve şevveti ziyâde ola ve yalancı ola: (15) **nün**. Eger bir kişünün dişleri hurde olsa ve şıravardı [26a] (01) dizilmiş olsa delâlet ider kim şâhib yalancı ve koveci ola (02) ve ozancı ola: **şad**. Eger bir kişünün dişlerinün dizisi (03) muhâlif olsa, kelb dişleri gibi kimi uzun ve kimi kısa (04) olsa, bir birinün üzerine olsa delâlet ider kim (05) şâhibinün şevveti ziyâde ola ve aldayıcı ola ve hasüd ola: (06) **be**. Eger bir kişünün dişleri ğâyet seyrek olsa ve seyr- (07) -eklüğinde müsâvî olsa delâlet ider kim şâhibinün tab'(08) zekî ola: 'ayn. Eger bir kişünün dişleri arasında ba'zısı (09) seyrek olsa delâlet ider kim şâhib ğâyet redî'ü't-tab'(10) ola: **re**. Eger bir kişünün dişleri tutağınun üzerine (11) çıkmış olsa delâlet ider kim şâhib harîş ola ve yaramaz (12) himmetlü ola: **tu**. Eger bir kişünün üst dişleri alt dişlerinün (13) öninde dursa delâlet ider kim şâhib cür'etlü ola ve hasüd (14) ola ve baħil ola: **nün**. Eger bir kişünün dişleri yaşsı olsa delâlet (15) ider kim şâhibinün hulki yaramaz ola, 'aklı nâkış ola ve baħil ola: [26b] (01) **tu**. Eger bir kişünün dişleri ğâyet berk olsa, çürüğü (02) olmasa delâlet ider kim şâhibinün bedeni kavî ve 'ömri (03) uzun ola.

Onuncı Bâb Yañağ ve Lihye ve Eñek Beyânında

(04) Eger bir kişünün yañağı kırmızı olsa ve dâ'iresinde ağ olsa (05) ve eñegi ile yañağı müdevver olsa ve eñegi ilerüsüne çıkup (06) ve girüsüne batuk olmasa, eñegi ile yañağınun mâ-beyni (07) ne ğâyet semüz ve ne ğâyet aruk olmayup mu' tedil olsa (08) ve şakalınun rengi ne 'unnâbî ne ğarnübî olsa yâhüd

¹¹ Tekrarlanmış.

siyah (09) olsa, gâyet az ve gâyet çok olmasa, uzun ve gâyet (10) kısa olmasa ve bir birine karşıuk olmasa, gâyet iri ve gâyet (11) yımşak olmasa ve alt dudağına eñegi arası açuk (12) olmasa ve alt çenesinin iki yanları açuk olmayup (13) saçlu olsa ve kıvrık gibi iki çatal olmasa ve her (14) cānibine tartāğan olmasa, altına bükülmüş olmasa, müdevver (15) ve murabba' olmasa, boğazı altında kıl bitüp şakala ulaşmamış [27a] (01) olsa ve baş saçına ulaşduğı yırde şakalı gür olmayup (02) az olsa ve yañaıklarına ulaşuk olmasa delâlet ider kim (03) şāhib 'ākil ve 'ālim ve pāk ve zekī ola ve şeci' ve gökçek (04) hūklū ola: **nūn**. Eger bir kişünün eñegi olsa delâlet (05) ider kim şāhibinin 'āklı az ola ve ser' ü'l-gāzab ola ammā ki (06) tiz giçe, mütēkallibü'l-hāl ola: **nūn**. Eger bir kişünün eñegi kısa (07) olsa delâlet ider kim şāhibinin 'āklı za'if ola (08) ammā himmetli, ihtimāmlu ve cür'etli ola, şerri seve: **he**. Eger bir kişünün (09) şakalı büyük olsa ve murabba' olsa ve kılları her cānibe (10) tağulmuş olsa delâlet ider kim şāhibinin niyyet habiş (11) ola ve hūlkı yaramaz ola ve fesādı seve ve 'azım işlere (12) cür'et eyleye: **he**. Eger bir kişünün şakalı iki bölük olsa (13) delâlet ider kim şāhib şeci' ola ve aldayıcı ola ve habiş (14) ü'n-niyyet ola: **ḫ re**. Eger bir kişünün şakalı müdevver olsa (15) ve eñeginin üstü açuk olsa delâlet ider kim şāhib [27b] (01) mekkār ola ve önegü ola: **nūn he**. Eger bir kişünün eñegi uzun (02) olsa delâlet ider kim ve ince olsa ve iki çatal olsa (03) delâlet ider kim şāhibinin hālka sū'-i zann ola defateyi (04) seve ve cāhil ola ve küfrānū'n-ni' met ve yalancı ve aldayıcı ola: (05) **şad**. Eger bir kişünün şakalı yaşlı olsa delâlet ider kim (06) hūlkı gökçek ola ve fehmi az ola: **ḫ**. Eger bir kişünün şakalı (07) müdevver olsa ve tamām bitmiş olsa, açuk yiri olmasa (08) delâlet ider kim şāhibinin müsāhabet gökçek ola ve cevdet (09) zirek-tab' ola ve fehmi tiz ola: **ḫ nūn**. Eger bir kişünün (10) şakalı murabba' olsa, taşrasına tağuk olmasa delâlet (11) ider kim şāhibi 'ākil ola ve hālka menfa' at ola: **he**. (12) Eger bir kişünün şakalı kılı seyrek olsa ve rengi (13) aklığa mā'il olsa delâlet ider kim şāhibinin fehmi (14) ziyāde ola ve kitābeti ve rengleri ve sa'bedeyi seve: **şad**. (15) Eger bir kişünün şakalı keçi şakalı gibi olsa delâlet ider kim [28a] (01) şāhibi cāhil ve ebleh ola ve şehveti ziyāde ola ve māli seve: (02) **ḫ re**. Eger bir kişünün şakalı köse olsa, yañağında olmasa (03) iki yañlarında bitse delâlet ider kim şāhibinin fehmi (04) ziyāde ola ve tab' zirek ve cür'etli ola: **he**. Eger bir kişünün (05) şakalı köselikten hiç olmasa delâlet ider kim şāhibinin (06) niyyet habiş ola ve tab' redi ola: **he**. Eger bir kişünün (07) şakalı bir birine karşıuk olsa delâlet ider kim şāhibi (08) zekī ve ikdāmlu ve sahi ola.

On Birinci Bāb Boynuñ (09) ve Boğaznı Kıyāfeti Beyānıdadur

Eger bir kişünün boynu (10) toğrı olsa ve ne gâyet kısa olsa ve aq olsa (11) ve duru olsa, siñirleri görünmese ve kılı olmasa (12) ve yımşak olsa, üstinde siñirleri olmasa delâlet (13) ider kim şāhibinin 'āklı kāmil ve şüreti gökçek ve hūlkı (14) eyü ola: **nūn lām**. Eger bir kişünün boynu kısa ve kılın olsa delâlet (15) ider kim şāhibi ikdāmlu ve cür'etli ve şabrlu ola ve şeci' ola: [28b] (01) **şad re**. Eger bir kişünün boynu yoğun ve başı küçük (02) olsa ve yüzi uzun olsa delâlet ider kim şāhibi (03) önegü ve ikdāmlu ola ve hūlkı yaramaz ola: '**ayn nūn**. Eger bir kişünün (04) boynu uzun ve ince olsa delâlet ider kim şāhibi (05) bañil ve za'ifu'n-nefs ola ve gönlü yufka ola: **şad re**. (06) Eger bir kişünün boynu uzun olsa, yā sağına yā solına (07) mā'il olsa ammā hareket itse, teşennü olmış gibi durmasa (08) delâlet ider kim şāhibi nākişü'l-'ākl ola. Himmet yaramaz ola (09) ve nefis za'if ola. Zelil ve ḫor ola ve tabansuz ve āvāzi (10) eyü ola: **nūn**. Eger bir kişünün boynu uzun olsa, başı (11) küçük olsa delâlet ider kim şāhibinin

‘aklı az ola: **şad re** (12) ‘**ayn t**. Eger bir kişünün boğazının hanceresi ve iki yanındağı (13) sinirleri boynından ilerü olsa ve yumurlanıp çıkmış (14) olsa delâlet ider kim şâhibinün zann yaramaz ve şerr işlere (15) ikdâmlu ve bahîl ve câhil ola: **nün**. Eger bir kişünün boynu geñşek [29a] (01) olsa delâlet ider kim şâhibinün ‘aklı ve ‘ömri az ola (02) ve fehmi yaramaz ola ve âvâzı eyü ola: **he**. Eger bir kişünün boynu (03) başıla bile bir yanına egri olsa delâlet ider kim şâhibinün (04) tab’ı ğalız ola ve hulķı yaramaz ola ve seçcî’ ola nün tı eger bir (05) kişünün boynu kalın olmasa ve başı büyük olsa delâlet (06) ider kim şâhib ebleh ola ve nefsin öğücü ola. Va'l-lâhu (07) a' lem.

On İkinci Bâb Omuzun Kıyâfeti Beyânıdadur

(08) Eger bir kişünün omuzları yaşşı olsa, etlü olsa, üstü (09) semiz olsa ve kürekleri etlü olsa ve aķ ve berk olsa (10) ve üstü düz olsa, çıkmış olmasa delâlet ider kim şâhibinün (11) kuvveti ve şecâ'ti ziyâde ola, fehmi artuķ ola ve ehl-i (12) kerem ola: **nün şad ‘ayn**. Eger bir kişünün omuzları-nun başı (13) kanat başı gibi sürülmüş olsa delâlet ider kim şâhibi (14) bahîl ola ve ħariş ola ve mâli cemf itmegi seve ve mekkâr ola (15) ve za'ifü' n-nefs ola: **nün**. Eger bir kişünün omuzları düşük [29b] (01) olsa ve etlü olsa delâlet ider kim şâhibi ehl-i kerem ve şeccî' (02) ve zekîyü't-tab' ola ve gökçek hulķlu ola ve şâhihü'l-mizâc ola: **nün t**. (03) Eger bir kişünün bir omuzundan bir omuzu alçaķ olsa delâlet (04) ider kim şâhibinün nefsi za'if ola ve fâlic marazına uğraya: (05) ‘**ayn be** Eger bir kişünün omuzunuñ sinirleri berk ve kuvvetlü (06) olsa delâlet ider kim şâhibinün nefsi kavî ola ve dâ'im şad (07) ola: **t**. Eger bir kişünün omuzunuñ üstinde çekük ve çukur (08) olsa delâlet ider kim şâhibinün nefsi za'if ve ħor ve zelil: (09) **he**. Eger bir kişünün iki omuzunuñ arasını tar olsa ve orta (10) yiri çukur olmayup et örtmiş olsa delâlet ider kim (11) şâhibinün nefsi kavî ola ve dâ'im şad ola ve fehmi (12) yaramaz ola: **şad re**. Eger bir kişünün iki omuzunuñ arası (13) giñ olsa ammâ ki ariķ olmayup tolu et olsa delâlet (14) ider kim şâhibinün bedeni şâhih ola ve kalbi kavî ola ve fehmi (15) gökçek ola ve şeccî' ola. Va'l-lâhu a' lem.

On Üçüncü [30a] (01) Bâb

Eger bir kişünün bâzusu tolu ve müdevver olsa ve aķ (02) olsa ve iki berk olsa ve sinirleri iri ve kavîyyü'l-ħareket (03) ola, omuzundan müdevver itse ve üstünde kıl olmasa (04) ve iri tamarları olmasa ve dirsegi sivri olmasa ve bükdükde (05) etle tolu olsa ve derisi yımşak olsa, bilegi dirseğinden (06) cânibe olan eti balıķ ķarnı gibi cüsselü olsa ve yımşak (07) olsa ve kemükleri ortalu olup gözükmese ve müdevver (08) olsa ve derisi yımşak olsa ve üst yanında kıl olsa (09) ammâ çok olmasa, orta olsa ve tamarları gizlü olsa, (10) gözükmese ve bâzûda bilegi ince olsa delâlet ider kim (11) şâhib şeccî' ola ve ‘aķlı kâmil ola: **nün be**. Eger bir kişünün (12) bâzusu kıta kısa olsa delâlet ider kim şâhibinün niyyet (13) ħabiş ve mekkâr ola, aldayıcı ola: **şad**. Eger bir kişünün bâzusu (14) yukarısından ince ve aşâğı-sından kalın olsa delâlet (15) ider kim şâhibinün hulķı yaramaz ve mizâcî bozğun ve cigeri [30b] (01) za'if ola. Sevdâ ve talaķ ‘arız ola: **t**. Eger bir kişünün (02) bâzusu ve bilegi kısa olsa delâlet ider kim şâhibinün (03) fehmi yaramaz ola ve hulķı yaramaz ola: **şad nün**. Eger bir kişünün (04) dirsegi sivri olsa, kemügi igne gibi çıķsa ‘illetüz (05) delâlet ider kim mizâcî fâsîd ola, tabi'at yaramaz ola: (06) **şad**. Eger bir kişünün dirsegi-nün derisi iri olsa (07) ‘illetüz delâlet ider kim şâhibinün hulķı yaramaz ve ķovcı

(08) ola: **şad** Eger bir kişünün bilegi kışa olsa, bedenine uymasa (09) delâlet ider kim şâhibinün hulkı tar ola ve 'aqlı za'if (10) ola ve niyyet şerr ola: **nün şad**. Eger bir kişünün bilegi (11) kılsuz olsa delâlet ider kim şâhibinün fehmi gökçek (12) ola: **nün tı**. Eger bir kişünün bilegi tolu kıl olsa delâlet (13) ider kim şâhibinün fehmi yaramaz ola: **şad**. Eger bir kişünün (14) elleri ve bilegi gayet kılıu ola ve kılı uzun ola delâlet (15) ider kim şâhibinün şehveti ziyâde ola: **he**. Eger bir kişünün [31a] (01) bilekleri uzun olsa, hattâ parmakları-nuñ ucu dizinün (02) gözine yetişse delâlet ider kim şâhib seçi' ola.

On (03) Dördüncü Bâb Parmağ ve Tırnağ Kıyâfeti Beyânındadır

(04) Eger bir kişünün eli düz olsa ve yımşak olsa ve beşeresi (05) gökçek olsa, gayet etlü olsa, aruk olmasa, uzun (06) ve kışa olmasa, müdevver olmasa, murabba' olsa, uzunluğa (07) mâ'il olsa ve parmaklarının ek yirinin siñirleri gö- (08) -zükmeypü ortulu olsa ve tamarları yumrılanup taşra (09) çıkmasa, etile düz ve parmakları uzun olsa ve aş- (10) ğı-sından yukaruları ince olsa ve ek yirlerinin siñir- (11) -leri iri ve yumrılanup çıkşa ve tırnakları şeffâf (12) ve ağ olsa ve tırnaklarının etün içinden çıkışı şâfi (13) düz olsa ve üstüne başdukdâ şâfi kızıl reng (14) olsa ve kesdükde şulu olsa, kuru olmasa ve vâsi' (15) olsa ve uzun olsa delâlet ider kim şâhibinün [31b] (01) hulkı gökçek ola ve fehmi tiz ola ve 'aqlı derin ola (02) ve mizâcî şâhih ola ve cigeri ten-dürüst ola ve zekâveti (03) kavî ola ve nefsi münbaşit ve ferağ üzerine ve hulk kendüyi (04) ögmeği seve: **nün şad**. Eger bir kişünün eli büyük ve parmakları (05) kışacuk olsa delâlet ider kim şâhib kuvvetlü ve şecâ'atlı (06) ola ve nefis fahr itmegi seve ve kan dökmeği seve: **tı 'ayn**. (07) Eger bir kişünün eli yufka olsa ve parmakları kışa olsa (08) delâlet ider kim şâhibinün fehmi yaramaz ve nefis za'if (09) ve hile-bâz ola: **he**. Eger bir kişünün eli aruk olsa, (10) tamarları iri iri çıkmış olsa ve elinin parmakları (11) üstinde kıllar bitse ve parmakları kışa delâlet (12) ider kim şâhibinün hulkı yaramaz ola ve mizâcî muhâlif (13) ve 'aqlı za'if ola ve şehveti ziyâde ola: **tı**. Eger bir (14) kişünün eli egri olsa ve ğaliz olsa delâlet (15) ider kim şâhibinün fikri fâsid ola ve mu'taribü'l-hâl ola: [32a] (01) **nün tı**. Eger bir kişünün eli ditregen olsa ve 'illetsüz olsa (02) delâlet ider kim şâhibinün fikri fâsid ve 'aqlı za'if ve mizâcî (03) yaramaz ola: **nün**. Eger bir kişünün eli yımşak olsa ve parmakları (04) uzun olsa delâlet ider kim şâhibinün fehmi ziyâde (05) ola ve 'aqlı derin ola ve tab' zekî ola: **nün tı**. Eger bir kişünün (06) parmaklarından ziyâde parmak olsa delâlet ider kim (07) şâhibinün hulkı yaramaz ola ve nefis tar ola ve 'aqlı za'if (08) ola ve mu'taribü'l-hâl ola: **nün tı**. Eger bir kişünün eli küçük (09) olsa ve kışa olsa ve parmakları ince ve uzun olsa, (10) miğdârî bedeninin sâ'ir a'zâsına uymasa delâlet ider kim (11) şâhibinün hulkı yaramaz ola, uğrı ve hâyin ola: **tı**. (12) Eger bir kişünün parmakları uzun olsa ve bitdüğü (13) yirde egri bitse cümleten bir cânibe delâlet ider kim (14) şâhibinün hulkı yaramaz ola, 'aqlı az ola: **'ayn**. Eger bir kişünün (15) parmaklarının ucu kötek olsa 'illetsüz delâlet ider kim [32b] (01) şâhibinün fehmi yaramaz ola ve ahmağ ola: **nün**. Eger bir kişünün (02) tırnakları çara olsa ve haşin olsa delâlet ider kim (03) şâhibinün hulkı yaramaz ve önegü ola: **he**. Eger bir kişünün tırnakları (04) kirec gibi kuru olsa delâlet ider kim şâhibinün hulkı yavuz (05) ola ve şehveti ziyâde ola: **tı şad**. Eger bir kişünün tırnakları (06) düz olmasa ve rengi şeffâf gibi olmayup tonuk olsa (07) ve dâ'iresi ditmik olsa delâlet ider kim şâhibinün (08) fehmi ve hulkı yaramaz ola ve nefsi mu'tarib ola: **nün**. Eger bir kişünün (09) tırnaklarının rengi şaruya ve göge mâ'il olsa delâlet ider kim (10) şâhibinün fikri ve mizâcî fâsid ola: **re**. Eger bir kişünün

tırnağı (11) gâyet gök olsa delâlet ider kim şâhibinûn muhannes ve hîle- (12) -
bâz ola.

On Beşinci Bâb Gögüs ve Kıyâfeti Beyânıdadur

(13) Eger bir kişinûn gögsü inlü ve yaşşı olsa ve etile tolu (14) olsa ve üzerinde saç olsa ammâ ki seyrek olsa ve döşenmiş (15) olsa ve memeleri etlü olsa ve aşâğa yanı müdevver ve yımşak olsa, [33a] (01) içerüsüne çökük ve taşrasına çıkmış olmasa ve şekl müdevver (02) olsa, üzerinde kıl olsa ammâ çok olmasa, göbgeile (03) gögsinûn ma-beyni ne-kaçar ise boynı ile gögsinûn dağı (04) ara yiri ol-kaçar ola delâlet ider kim şâhibinûn 'aqlı ziyâde (05) ola ve şec'î ve memdühü'l-hışâl ola: **nûn ṭ**. Eger bir kişinûn gögsi (06) tar olsa delâlet ider kim şâhibinûn nefsi za'if ola (07) ve 'âciz ola ve zelil ve bahîl ola: **nûn**. Eger bir kişinûn gögsi (08) çıkuk olsa ve yumrı olsa delâlet ider kim şâhibinûn fehmi (09) ve hulkı yaramaz ola: **he**. Eger bir kişinûn gögsi içerüsüne çıkuk olsa (10) delâlet ider kim şâhibinûn niyyet habîş ola ve tab' redi (11) ve 'aqlı az ola: **şad** Eger bir kişinûn gögsi aruk olsa, kemükleri (12) çıkuk olsa delâlet ider kim şâhibinûn nefsi ve 'aqlı za'if (13) ola: **ṭ**. Eger bir kişinûn gögsinde çok kıllar olsa ve çara (14) olsa delâlet ider kim şâhibinûn fehmi yaramaz ola ve şehveti ziyâde (15) ola: **nûn**. Eger bir kişinûn kırmı yımşak olsa, arkasına yapışmış [33b] (01) kılı olmasa delâlet ider kim şâhibi zarîf ve hafîfü'n-nefs (02) ola: **he**. Eger bir kişinûn kırmı üstinde tamarlar olsa ve kıllu (03) olsa delâlet ider kim şâhibinûn fehmi yaramaz ve bahîl ola: (04) **nûn 'ayn re**. Eger bir kişinûn kırmı semüz ve yağlı olsa ve yımşak (05) olsa delâlet ider kim şâhibinûn şehveti ziyâde ola ve cigeri (06) sağ ola ve halka muhabbeti ola: **şad**. Eger bir kişinûn kırmı (07) küçük ve müdevver olsa delâlet ider kim şâhibinûn fehmi (08) pâk ola: **'ayn şad**. Eger bir kişinûn kırmı uzun olsa (09) ve giñ olsa delâlet ider kim, şâhibinûn kırmı yapışuk (10) göbegi çıkuk olsa delâlet ider kim şâhibinûn hulkı yaramaz (11) ve bahîl ola ve câhil ola: **ṭ**. Eger bir kişinûn kırmı yapışuk, (12) göbegi çıkuk olsa delâlet ider kim şâhibinûn nefsi za'if (13) ve fehmi nâkış ola: **şad re**. Eger bir kişinûn kırmının iki (14) yanı inlü olsa ve kırmı ilerüsüne çıkuk olsa ve berk (15) ve yumrı olsa delâlet ider kim şâhibinûn niyyet habîş [34a] (01) ve şerre mâ'il ola, bahîl ola ve şaydı seve.

On Altıncı Bâb (02) Arka Kıyâfeti Beyânıdadur

Eger bir kişinûn arkası giñ olsa (03) ve ortası çıkuk olsa ve çukurında zencir gibi dizilmiş (04) olsa ve kırmından inlü olsa ve aşâğasından omuzları (05) arası yaşşı olsa ve eti berk ve aq olsa ve kemükleri ve siñirleri (06) gizli olsa, görünme ve şağrı olsa ve kılsuz olsa (07) delâlet ider kim şâhibinûn 'ömri uzun ve şıfatı gökçek (08) ve şec'î ola: **şad re**. Eger bir kişinûn arkası çıkuk ve sivri (09) olsa ayu arkası, omuzları arasında yaşşı olsa (10) ve giñ olsa delâlet ider kim şâhibinûn 'aqlı ziyâde ola (11) ve zekî ola ve nefsi gökçek ola: **'ayn şad re**. Eger bir kişinûn (12) arkasınun iki yanları etlü olsa, orta yirindeki kemükleri (13) örtse ve siñirleri gözükse delâlet ider kim şâhibinûn (14) bedeni kavî ola ve zekî ola ve hiss gâyet ola ve hafîfü'n-nefs (15) ola: **şad re**. Eger bir kişinûn arkası aruk olsa, [34b] (01) kemükleri gözükse delâlet ider kim şâhibinûn tab' (02) redi ola ve aldayıcı ola. Eger boynu da kışa olacaq olursa (03) habîşü'n-niyyet ola ve 'abeş ola: **ṭ şad**. Eger bir kişinûn arkası (04) egri olsa delâlet ider kim şâhibinûn niyyet habîş ola (05) ve bahîl ola ve müsahhar ola: **şad re**. Eger bir kişinûn aşâğısı (06) ve yukarısı yaşşı olsa ve yapışıklıkda

berâber olsa ve etlî olsa (07) delâlet ider kim şâhibinûnî ğatle meyli ola ve zâlim
ola ve şaydı (08) seve.

On Yedinci Bâb Bud Başları ve Oturağ (09) Yiri Kıyâfeti Beyânnadur

Eger bir kişinûnî budı semüz- (10) -lükde ve aruğlukda ve ğiñlikde ve
tarlığda ve uzunluğda (11) ve kışalıkda mütevasıttı olsa, berk olmayup yımşak
olsa (12) ve ağ olsa ve yan başları ğâyet semüz ve ğâyet aruğ (13) olmasa ve
kemükleri gözükmeyüp etile örtülmiş olsa (14) ve oturağ yiri büyük olmasa ve
yumrı ve berk olmasa (15) ve iki yanına çıkuk olmasa ve yüzinûnî kılı ne çok ve
ne az [35a] (01) olsa delâlet ider kim şâhibinûnî tab' zekî ola ve ğulķı gökçek
(02) ola ve şıfatı maħmûd ola: **be ğ nûn**. Eger bir kişinûnî budı (03) etlî ve
büyük olsa delâlet ider kim şâhibinûnî şehveti ziyâde (04) ola ve kâhil ola ve
muħannes ola: **şad**. Eger bir kişinûnî budnuñ (05) etleri az olsa delâlet ider kim
şâhib şeci' ola: **nûn**. (06) Eger bir kişinûnî budnuñ ini az olsa ve baldırları ince
(07) olsa ve boyı uzun olsa delâlet ider kim şâhibinûnî zekâveti (08) az ola ve
ğâyet yürigen ola ve ğafifü'r-rûğ ola: **ğ şad**. (09) Eger bir kişinûnî budı kışa olsa
ve kıllı olsa delâlet (10) ider kim şâhib kuvvetlü ve fehmi yaramaz ola ve câhil
ola (11) ve şehveti ziyâde: **re**. Eger bir kişinûnî budı şışmiş ve yumrı (12) olsa
'illetüstüz delâlet ider kim şâhibinûnî mizacı yaramaz ola: (13) **nûn**. Eger bir
kşinûnî budı siñirli olsa delâlet ider kim (14) şâhib kuvvetlü ve şehveti ziyâde
ola: **ğ**. Eger bir kişinûnî oturağ (15) yiri büyük olsa delâlet ider kim şâhib
kuvvetsüz ola: **he**. [35b] (01) Eger bir kişinûnî oturağ yiri düz ve az olsa delâlet
(02) ider kim şâhibinûnî ğulķı yaramaz ve yürigen ola ve şeci' ola: (03) **ğ**. Eger
bir kişinûnî yan başları etlî olsa, siñürleri (04) örtük olsa delâlet ider kim
şâhibinûnî bedeni kuvvetlü ola (05) ve mizacı şâğĥ ola ve şâbur ola ve şehveti
ziyâde ola: **nûn**. (06) Eger bir kişinûnî yan başı aruğ olsa delâlet ider kim (07)
şâhibinûnî 'ağlı ve fehmi zâ'if ola.

On Sekizinci Bâb (08) Diz Gözi ve Baldır ve Ayağ ve Parmağları Kıyâfeti Beyânnadur

(09) Eger bir kişinûnî baldır etlülükde ve aruğlukda mu'tedil (10) olsa ve
siñürli olsa ve baldırdan çıkuk olsa (11) ve diz gözi tolu olsa ve yımşak olsa ve
kemüği murabba' (12) olsa ve baldırınunî kılı ne kıatı uzun ve ne kıatı çok (13)
olmasa delâlet ider kim şâhibinûnî tab' zekî ola ve ğulķı (14) gökçek ola ve
fehmi ziyâde ola ve 'âķil ola: **he**. Eger bir kişinûnî (15) baldır ğalıż olsa olsa¹²
ve etlî olsa delâlet ider kim [36a] (01) şâhib ğodbin ola ve şâğı ola: **he**. Eger bir
kşinûnî baldır (02) kışa ve egri olsa delâlet ider kim şâhib fitne ve fesâdı (03)
seve ve tab' redî ola: **he**. Eger bir kişinûnî ayağı düz olsa (04) ve yâğud topuğları
degirmi olsa, ökçesinûnî eti olsa (05) ve siñürü gizlü olsa ve parmağlarınunî siñürü
çıkuk olsa (06) ve ğırnağları şâğ olsa delâlet ider kim şâhibinûnî tab' (07) lağif ola
ve 'âķil ola ve fehmi ziyâde ola: **re**. Eger bir kişinûnî (08) ayağınunî parmağları
uzun ve egri olsa ve siñürleri çıkuk (09) olsa delâlet ider kim şâhibinûnî fehmi
yaramaz ve kâhil ola: (10) **şad**. Eger bir kişinûnî parmağları artuğ olsa delâlet
ider kim (11) şâhibinûnî nefsi tiz ve mużtaribü'l-ĥâl: **he**. Eger bir kişinûnî (12)
ayağınunî parmağları bir birinûnî üzerine binmiş olsa delâlet (13) ider kim şâhib
ğüzele mâ'ıl ola ve ğafifü'r-rûğ ve ğarab (14) seve: **şad**. Eger bir kişinûnî ökçesi

¹² Tekrarlanmış.

ve toþukları ğalîz olsa (15) delâlet ider kim şâhîb cebbâr ola ve cevr seve ve þorlayıcı ola [36b] (01) ve zâlim ola.


On Toþuzuncu Bâb Boy ve Yürimek Kıyâfeti (02) Beyânnıdadur







Eger bir kiþinin boyı ne uzun ve ne kıþa (03) olsa ve ne kötek ve ne erri olsa delâlet ider kim şâhîb (04) seçîcî ve şahî ola: **nün**. Eger bir kiþinin boyı ince ve uzun (05) olsa ve yüzünün kıllı ağ olsa delâlet ider kim şâhîb (06) mekkâr ve aldayıcı ola ve 'aklı hafîf ve behvî seve ve erkege (07) mâ'il ola: **nün þ**. Eger bir kiþinin boyı kıþaçuk olsa delâlet (08) ider kim şâhîb cür'etlî ola ve keyd ve mekr ve hîle fikr şâhîb (09) ola: **þ**. Eger bir kiþinin yürüdükte ser-þoþ gibi yürise (10) delâlet ider kim şâhîb mütekebbir ola ve müte'accib ola: **'ayn**. Eger bir (11) kiþinin adımı tîz atup sür'atle yürise (12) delâlet ider kim şâhîbinin himmet yaramaz, iþinde 'aceleli ola: (13) **he**. Eger bir kiþinin yürürken bir elini şala şala yürise (14) delâlet ider kim şâhîb müte'accib ve mütekebbir ola ve seçîcî ve 'âkil (15) ola.

Yigirminci Bâb Âvâz ve Gülmek Kıyâfeti Beyânnıdadur

he. [37a] (01) Eger bir kiþinin âvâzı gökçek ve yımşak olsa delâlet (02) ider kim şâhîbinin nefsi latîf ve 'aklı az ola: **he**. Eger bir (03) kiþinin âvâzı kıba olsa delâlet ider kim şâhîb (04) bahâdır ve tab' ğalîz ola: **şad**. Eger bir kiþinin âvâzı at (05) âvâzına beñze se delâlet ider kim şâhîb kuvvetlî ve ikdâmlı (06) ola: **he**. Eger bir kiþinin âvâzı kuş âvâzı gibi olsa (07) delâlet ider kim şâhîbinin hulķı gökçek ola: **he**. Eger bir kiþinin (08) âvâzı her kañı hayvân âvâzına beñze se delâlet ider kim (09) şâhîb ol hayvânın şıfatında ola: **nün**. Eger bir kiþinin âvâzı (10) tonuķ olsa, geñizinden söylese delâlet ider kim şâhîbinin (11) hulķı yaramaz ola ve mekkâr ve aldayıcı ola ve hîle-bâz ola: (12) **'ayn**. Eger bir kiþinin âvâzı ğâyet 'âlî olsa delâlet (13) ider kim şâhîbinin şehveti çok ola ve kuvvetlî: **nün**. Eger bir kiþinin (14) söylerken ağızından tükürük aķsa ve âvâzı çağırduğı (15) vaķtın öksürük dutsa delâlet ider kim şâhîbinin tab' [37b] (01) yaramaz ola, habîşü'n-nefs ola: **nün**. Eger bir kiþinin güldüği (02) vaķtın gözlerini yumsa delâlet ider kim şâhîb mekkâr (03) ola: **'ayn**. Eger bir kiþinin güldüği vaķtın ağızından Şu aķsa (04) delâlet ider kim şâhîb câhil ve mütekebbir ola: **re**. Eger bir kiþinin (05) güldüği vaķtın elini eline ursa yâ dizine ursa (06) delâlet ider kim şâhîbinin 'aklı hafîf ola ve bahîl ve hasûd ola: (07) **nün þ**. Eger bir kiþinin güldüği vaķtın hayķurî âvâzla (08) gülse delâlet ider kim şâhîb câhil ola: **şad**. Eger bir kiþinin (09) güldüği vaķtın uđunmaķ istese delâlet ider kim şâhîb (10) nâķşü'l'aķl ola.

Yigirmi Birinci Bâb Avuĉ İĉinde Olan 'A- (11) -lâmetlerin Beyânnıdadur

Hükemâ-yı Hind'den naķl olur: Eger bir (12) kiþinin avucı iĉinde bu Şekl olsa ve Őalıb gibi arķurı (13) arķurı yivler ola, ne-ķadar 'aded olsa ol ķadar vilâyete (14) hük m eyleye: **nün**. Eger bir kiþinin avuĉ iĉinde bu Şekl (15) olsa delâlet ider kim şâhîb cömerd ola ve kalîlü'l-mâl ola, [38a] (01) ğaniyü'n-nefs ola, kendü yî ögmeği seve: **nün**. Eger bir kiþinin (02) avucı iĉinde bu Şekl olsa delâlet ider kim şâhîb kerîm (03) ve halîm ve 'âkil ola ve mâli az ola ve 'ilmi seve ve dîn-dâr ola: (04) **þ**. Eger bir kiþinin avucı iĉinde bu Şekl olsa delâlet ider kim (05) şâhîb mâli 'azîm bula ve bî-ħaber iken ni' mete iriŐe ve 'ömri (06) uzun ola ve dirligi gökçek ola. Budur:  Eger bir (07) kiþinin elinde bu Şekl olsa

delâlet ider kim şâhibinüñ (08) hulķı hüsñ ola ve mestürü'l-hâl ola ve sa'îd ola. Budur:  (09) Eger bir kişünün elinde bu aşlı şekller olsa delâlet ider kim (10) şâhibi heybetlü ola ve mâlı çok ola ve tevâbî'i çok ola (11) ve çok tâ'ife kendüye muhabbet ve rağbet ideler:  Eger bir (12) kişünün elinde bu aşlı şekller olsa delâlet ider kim (13) şâhib bahâdir ola ve muqaddem ve harî ola, serî' ü'l-ğazab (14) ola düşmânına manşür ola:  Eger bir kişünün elinde (15) bu aşlı şekli olsa delâlet ider kim şâhib 'âlim ve 'ârif [38b] (01) ola, mâldan faķır ola, nefsi ğanı ola, kimseye muhtâc olmaya: (02)  Eger bir kişünün elinüñ içinde bu aşlı şekli (03) olsa delâlet ider kim şâhibinüñ 'ömri uzun ola, (04) rızķı çok ola, ehl-i huzür ola, rafâhiyyet üzerine (05) geçe ve mâl cem' itmeye niçe gelürse şöyle gide:  Eger bir kişünün (06) elinde bu şekller olsa delâlet ider kim şâhibinüñ rızķı az ola (07) ve dirliĝi tar ola ve şaķı ola ve ĝarîb ola:  Va'l-lâhu (08) a'lem.

Yigirmi İkinci Bâb Benlerün Kıyâfeti Beyânıdadur

(09) Hâkim Buķrâṭ naklınden: **he**. Eger bir kişünün yüzinde ve gö- (10) - gdesinde çok beñler olsa delâlet ider kim şâhibinüñ (11) halkıla ülfet az ola ve 'avret tâ'ifesini sevmeye (12) ve mizâcına sevdâ-yı marazlar vâķi' ola: **he**. Eger bir kişünün (13) elinüñ bir tarafında beñi olsa delâlet ider kim şâhib 'avrete (14) mâ'il ola: **şad**. Eger bir kişünün kaşınuñ kılı bitdüĝi yirde yâ üstinde (15) beñi olsa delâlet ider kim şâhibinüñ halkıla ülfet ola. [39a] (01) Eger bir kişünün yüzinüñ üstünde beñi olsa delâlet ider kim (02) şâhibinüñ oĝlı ve kıızı yaşamaya: **he**. Eger bir kişünün burmunuñ (03) bir tarafında mercimek kadar beñi olsa delâlet ider kim halkuñ (04) sevgilü ola: **he**. Eger bir kişünün üst dudâĝınuñ orta (05) yirinde beñi olsa delâlet ider kim şâhib ere mâ'il ola, (06) oĝlı ve kıızı olmaya: **he**. Eger bir kişünün saĝ yañaĝında beñi (07) olsa delâlet ider kim şâhib baħil ola, ehlinden hażz (08) olmaya: **he**. Eger bir kişünün şol yañaĝında beñi olsa delâlet (09) ider kim şâhib aldayıcı ve şaķı ola: **he**. Eger bir kişünün kulaĝınuñ (10) ardında beñi olsa delâlet ider kim şâhibinüñ tedbiri (11) yaramaz ola: **he**. Eger bir kişünün boynunuñ iki cânibinüñ bir- (12) -isinde beñi olsa delâlet ider kim şâhib pâk ve sâlih (13) ola: **he**. Eger bir kişünün boĝazında beñi olsa delâlet ider kim (14) şâhib sâzende ola ve sâzi seve: **he**. Eger bir kişünün (15) yüzinden yaña omuzunda beñi olsa delâlet ider kim şâhib [39b] (01) vüs'at üzerine ola ve hażür ide: **he**. Eger bir (02) kişünün saĝ omuzunuñ başında beñi olsa delâlet (03) ider kim şâhib bir vilâyete hâkim ola: **he**. Eger bir kişünün (04) omuzunuñ ortasında beñi olsa veyâ üstünde kıl (05) bitmiş olsa ve kıızıl şekli gibi yumrı nesnelere (06) olsa delâlet ider kim şâhib ulu melik ola ve sa'îd ola: (07) **he**. Eger bir kişünün bâzuları-nuñ birisinde beñi olsa (08) delâlet ider kim şâhib ehl-i sefer ola ve seferlerinde (09) rızķlar taħşil ide: **he**. Eger bir kişünün iki elinüñ (10) birisinde beñi olsa delâlet ider kim şâhib dostuna (11) dost ola: **he**. Eger bir kişünün parmaĝlarınuñ birisinde (12) beñi olsa delâlet ider kim şâhibinüñ hulķı yaramaz ola: (13) **he**. Eger bir kişünün göĝsinde beñi olsa delâlet ider kim (14) şâhibinüñ fi'linde kimseye zarar olmaya, kendü bildüĝin işleye: (15) **he**. Eger bir kişünün kaşnında beñi olsa delâlet ider kim şâhib [40a] (01) 'avrete mâ'il ola: **he**. Eger bir kişünün arkaşınuñ orta- (02) -sında beñi olsa delâlet ider kim şâhibinüñ çok (03) mâlı ola, eline gire mirâşdan ve yâhüd definden: **he**. (04) Eger bir kişünün belinde beñi olsa delâlet ider kim şâhibinüñ (05) 'ulemâya muhabbeti ola ve 'ilmeden maħşûş ola: **he**. Eger bir kişünün (06) saĝ uyluĝında

beñi olsa delâlet ider kim şâhib (07) kendü nefsinde re'îs ola ve ulu ola: **he.** Eger bir kişünñ (08) şol uyluğında beñi olsa delâlet ider kim şâhib (09) ticâretten fâ'ide göre: **he.** Eger bir kişünñ iki bir kişünñ (10) iki¹³ dizinñ birisinde beñi olsa delâlet ider kim (11) şâhib küşâde ola: **he.** Eger bir kişünñ baldırnuñ (12) birisinde beñi olsa delâlet ider kim şâhibinñ ma'îşeti (13) az ola: **he.** Eger bir kişünñ ayağnuñ üstinde beñi (14) olsa delâlet ider kim şâhibi şaķı ola ve nefsi (15) beslemege 'âciz ola.

Yigirmi Üçüncü Bâb Parmağların [40b] (01) Ğınâ ve Faķır Cihetden Kıyas Bildürür

Hükemâ-yı Hind'ün (02) kavline delâlet ider kim bir ince ipi alasin ve baş (03) parmağı düz ve toğrı tuța ve her bir parmağı ırnaķ (04) ağızından iç yüzinden: **he.** Üçüncü boğunuñ çak (05) elün ayasındadır. Aña gelince bişi râst eksüksüz (06) ölçesin ve tamâm olduğı yirde ol ayaya 'âlâmet (07) idüp bir ucını bilek yanından toğrı çekesin. El (08) ayasından gele. Ucu nihâyet bulduğı yire nazar idesin: (09) **he.** Eger bir kişünñ büyük ucu serçe parmağnuñ üçüncü (10) boğun aşağı el ayasından bir boğun vardur ki bir ucu (11) şehâdet parmağıla orta parmağnuñ arasına varmışdır. (12) Ol boğun bitişüp üçüncü boğun ile ol boğunuñ (13) ortasında kâlaçak olursa delâlet ider kim şâhib (14) şaķı ve mahrûm ola. On dînâra mâluñ olmaya, olursa tiz bite, (15) dağı gide: **he.** Eger bir kişünñ serçe parmağnuñ üçüncü [41a] (01) bükümüne irişecek olursa delâlet ider kim şâhib (02) faķır ve 'âciz ola. Yigirmi dînâr kesb itmege kâdir olmaya. (03) Olursa dağı gine tiz gide: **he.** Eger bir kişünñ üçüncü (04) bükümü geçüp boğunuñ nuşfına vara. Çok olursa (05) ve yâhüd dağı girüsine kalup bükümden geçecek olursa (06) delâlet ider kim şâhib ehl-i kesb olup ma'âşına kâdir (07) ola. Kimseden istemeden ve eger aķça şaklamak istese yüz (08) dînârdan artuķ cem' itmege kâdir olmaya: **he.** Ve eger iplüğüñ (09) ucu ol boğunu geçüp orta büküme irişecek olursa (10) ve yâhüd yukarusına geçecek olursa delâlet ider kim (11) şâhibinñ hâli hoş ola. Zinde-gâni 'âfiyet üzerine (12) ola ve beş-yüz dînâra mâlik, ziyâdeye olmaya: **he.** Eger iplüğüñ (13) ucu yukaru büküme irişse delâlet ider kim şâhibinñ (14) hâli hoş olup işi murâd üzerine geçe ve biñ dînâra (15) mâlik ola. Artuğına dağı mâlik ola ammâ harcda gine toplaya. [41b] (01) Ve eger bir kişünñ iplüğüñ ucu çak serçe parmağ ile (02) beraber olup veyâ yukaru bükümü geçecek olursa (03) delâlet ider kim şâhibinñ cem' 'ömri Ğınâ üzerine (04) ola ve ehl-i sa'âdet ola ve aķar mâl-dâr ola ve hâkim ola, (05) vilâyet şâhibi ola ve yüz biñ dînâr hâzine eyleye.

(06) Yigirmi Dördüncü Bâb 'Ömr Uzunluğunuñ ve Kısalıgınıñ (07) ve Evlâd Çoğluğunuñ ve Azlıgınıñ 'Alâmeti Beyânındadır

(08) Eger bir kişi elini düz duta ammâ ki açuķ tuta, nazar ide, (09) eger serçe parmağnuñ ırnağdan yanındağı barmağnuñ evvelki (10) bükümünü geçecek olursa delâlet ider kim 'ömri uzun (11) ola. Eger ol bükümü beraber olacak olursa delâlet ider kim (12) 'ömri orta. Eger bükümden aşağı kâlaçak olursa delâlet (13) ider kim 'ömri az ola ve orta 'ömri elli ile altmış ortasıdır (14) ve bir nev'a dek elün ayasnuñ içinde berkilmiş büküm (15) vardur kim anuñ bir ucu serçe parmağnuñ altından gelmişdür. [42a] (01) Eger elün ayasından geçüp büküm uzanacak olursa (02) delâlet ider kim şâhibinñ 'ömri uzun ola ve

¹³ Tekrarlanmış.

eger elüñ (03) ayasıla berâber olacağ olursa delâlet ider kim 'ömri orta (04) ola ve eger kışa olacağ olursa delâlet ider kim 'ömri az ola. (05) Eger bir kiřintüñ baş parmađınıñ iğerü űarafınıñ bükümü çift (06) olacağ olursa delâlet ider kim řâhibinüñ evlâd çok (07) ola: **he**. Eger tek olup eti yımşak olacağ olursa delâlet (08) ider kim evlâd az ola.

Yigirmi Beşinci Bâb Etrâf-ı 'AII (09) kim Hıĸkınuñ Kıyâfeti Beyân İder ve 'Aĸlımı ve şan'atı (10) řerĸ İder

Ehl-i řarĸ: Zekî ola. Himmetleri 'âli ola ve başıre- (11) -tlü olalar ve mütekebbir olalar ve 'aĸlları řaĸıl olalar. Umür- (12) -larında yalnız olalar ve mekkâr olalar. Müterreddid olalar (13) ve baĸıl olalar ve ehl-i siyâset olalar.

Ehl-i 'Arab: Câhil (14) ve kuvvetlü olalar. Hıĸkları yaramaz olalar. Baĸıl, müfsid olalar. (15) Hıle-bâz olalar. űab'ları ĸalıř ola ve şirret olalar [42b] (01) olalar¹⁴ ve zekî ve ĸıyâyetler ve řan'atlar te'lif ideler. ĸaddâr (02) olalar ve münâfiĸ ve baĸıl olalar.

Ehl-i Hıĸâ ve Hıtre: (03) Ehlü's-şubra gibi olalar ve vefâları ziyâde ve ma'melleri (04) gökçek ve ĸammları az olalar. Dâ'im şâd olalar.

Ehl-i Yemen: (05) řâdıĸ olalar ve űab' ve nefleri ĸafif ve řehvetleri (06) ziyâde olalar ve řasedleri olmaya. 'Acz ve ĸaflet üzerine (07) olalar. Taĸayyül üzerine olalar ve baĸıl olalar.

Ehl-i (08) ĸabeře: ĸâfil olalar. Mu'tekid ve emîn ve 'ahdlerine (09) vefâ ideler ve muĸabbetleri gökçek ola ve fehmleri az ola (10) ve űab'i'atleri ĸalıř ola.


Ehlü'n-Nevbe: Ehl-i (11) lu'b olalar ve ĸafifü'l-'aĸıl olalar ve baĸıl ve ĸayın olalar (12) ve câhil ve ĸabıř ve hıĸkları yaramaz ve şehvetleri ziyâde (13) olalar.

Ehl-i Mış: ĸafletleri ĸalıř olalar. ĸayretsüz (14) ola, nefleri zimmî olalar. Umürleriniñ tedbirleri (15) olmaya ve baĸıl, önegü olalar ve 'ilme mültefit olmayalar [43a] (01) ve i'tikâdları olmaya ve nüçden kaçalar ve 'avretleriniñ şehveti (02) ĸâyet ziyâde ola.

Ehl-i şâm: ĸâfil olalar ve mütekebbir olalar (03) ve şalbleri selim olalar. İçlerinde ĸayr zâhirleri gibi ola. (04) şasedleri olmaya. Müterreddid olalar ve řâdıĸ ve nâşi' olalar. (05) Öĸülmegi seveler ve şehvetleri ĸalıř olalar.

Ehl-i (06) Yünân:¹⁵ 'Âlim olalar ve 'âĸıl ve ĸâĸim ve zekî ve fařın (07) olalar. űab'i'atleri ince olalar ve himmetleri 'âli olalar.

¹⁴ Tekrarlanmış.

¹⁵ Bu sözcük şöyle yazılmış: 

(08) Yigirmi Altıncı Bâb Hâyvânâtüñ ve Tüyürüñ ve Hâşerât-ı (09)
Arzuñ Kıyâfeti Beyânındadır

İşad re. Arslan: 'Âlî (10) himmetlü ola ve dağı sağı-dür ve şabürdür, cebbürdür, aldayıcıdır, (11) cerîdür, gazûbdur. Hilminden sonra nefsi şahindür. (12) Fî'li ürkekdür.

Kaplan: Mutekebbirdür, kendüzin görücidür, (13) fahr idicidir, nefsinde olanın gizleyicidir, himmetlüdür, (14) utanacağıdır, hasüddür. Katli ve kahrı sever. Kendüyi (15) inçideni incidür ve fî'li dışıdır. Ne kendü kimseye ülfet [43b] (01) bağlar ve ne kimse kendü ile ülfet bağlar.

Pars: (02) Mutekebbirdür, gazûbdur, kendü nefsin görücidür, nefsi (03) tîzdür, öykelüdür. Refâhiyyet ve hürmeti sever.

Ayu: (04) Cähildür, habîşdür, gâfildür, yalancıdır, zânîdür. Toğrı (05) varmaz, yanın varur ve turur kaçmaz. Şabirdür ve 'abeş (06) yire gazablanır.

Şırtlan: Kavîdür, ahmağdur. İnde (07) muhanneşdür ve yabânda yüreklüdür. Bağıl-dür, aldayıcıdır. Gafleti (08) gâlibdür.

Çurt: Cerîdür, zâlimdür, uğrıdur, harîşdür. (09) Zulmdede yoldaşına muvâfıkdur.

Toñuz: Nefsi murdârdur, (10) zânîdür, hasüddür, cähildür, önegüdüdür. Ef'âlî yaramazdur. (11) Her kimi görse hamle ider mağhürlük ile.

Meymün: (12) Zânîdür, hîle-bâzdur, zekîdür, habîşdür, cähildür.

(13) Kelb: Ülfetlüdür, vefâlüdur, başiretlüdür, tamâ'atdur, (14) bağıldür, harîşdür, önegüdüdür. Himmeti alçağdur. Hülkî yaramazdur. (15) Hâyâsi azdur. Ğurbetede muhanneşdür, evinde bahâdırur. 'Azlı [44a] (01) sevmez. Aldayıcıdır, mağşüd bitmek için ve dâ'im uyanığdur, (02) gâfil degüldür.

Dilkü: Mekkârdur, hîle-bâzdur, nefsi zelîldür, (03) ürkücidür, uğrıdur, fî'li 'abeşdür.

Bebr: Cerîdür, (04) 'âlî himmetlüdür, aldayıcıdır ve şâddur ve mutekebbirdür ve dâ'im (05) şağınmak üzerinedür.

Kedi: Ülfetlüdür, nefsi görücidür, (06) refâhiyyet sever. Şâddur, muhanneşdür, harîş ve hîle-bâzdur. (07) İnsân ile degüldür, illâ murâd vaktindedür.

Tavşan: (08) Şabürdür, kalîlî's-şerrdür, kâni'dür, nefsinde ürkekdür.

(09) Kirpi: Habîşdür, şerrîdür, cähildür, yaramaz tabî'atlüdür, (10) kaçıcıdır.

Sincâb: Cemî' cinsden zekîdür. Ülfetlüdür, (11) hîle-bâzdur, uğrıdur.

Şıçan: Habîşdür, niyyet (12) nisyân gâlibdür. Fesâd çokdur. Rızkına harîşdür, uğrıdur, (13) zânîdür.

Fil: Nefs kavîdür, zekîdür, bahâdırur, (14) 'âli himmetlûdür ve ħabîşü'l-fikrdür. Ĥâyin-dür, fesâdı sever.

(15) Kergeden: Zekîdür, şerrîdür, nefsi kavîdür, zâlimdür. Hiç kimseye [44b] (01) ülfet immez.

Zürâfe: Lañfî' n-nefs-dür, câhildür, ülfetlûdür, (02) kîn-dârdur¹⁶, nefş görücidür.

Deve: Şabürdur, (03) câhildür, ülfetlûdür, kîn-dârdur, kerîmdür, zelîldür.

(04) Şu Şığırî: Zekîdür, ġayretlûdür, ülfetlûdür, bahâdırur, (05) cebbârdur, kîn-dârdur. Yâd kişî sevmez.

Şığır: (06) Ülfetlûdür, şâbirdür, zekîdür, tab' ġalızdür, şehveti (07) ziyâdedür, iğdâmludur.

Yabân Şığırî: Faħr idicidür, (08) müsâħħirdür, câhildür, fi' li ' abeşdür.

Keçi: Zekîdür, alda- (09) -yıcıdur, zaħmeti azdur, nefesine fâ'idelîdür, şehveti (10) ziyâdedür.

Çoyun: Ğâfildür, ülfetlûdür, ġayrludur. (11) Şerri yoħdur. ' Abeş yire iğdâmludur.

At: Kavîdür, (12) yürüycidür, ülfetlûdür, şabürludur, kendüni görücidür, (13) bahâdırur, iğdâmludur, ġayâl idicidür.

Çatır: (14) Ĥabîşdür, terbiyye kâbildür, ġâyindür, kavîdür, ülfetlûdür, (15) fi' li ' abeşdür.

Ĥimâr: Ĥasüddür, kaçıcıdur, câhildür, [45a] (01) ħabîşü' n-nefs-dür, şehveti ziyâdedür.

Yil Atı¹⁷: Kuvvetlûdür, (02) şerri azdur, şâzdur.

Timsâh: Mütekebbirdür, (03) cerîdür, zâlimdür, aldayıcıdur, tab' ı yaramazdur.


Deñiz¹⁸ (04) Köpegi: Şerrîdür, ħîle-bâzdur, ġayretlûdür.


Çunduz¹⁹: (05) Zekîdür, tîzdür, öġüntücidür.


Yengeç: Dönücidür, iki (06) yüzlidir, şaħıncıdur, uğrıdur, nefsinde olanı ketm idicidür, (07) avcıdır.

Çurbaġa: Câhildür, ħabîşdür, yaramazdur. (08) Vaħti ħoros gibi bilir, öter.

¹⁶ Bu ifadenin üstü çizilmiştir.

¹⁷ Bu sözcük şöyle yazılmış: 

¹⁸ Bu sözcük şöyle yazılmış: 

¹⁹ Bu sözcük şöyle yazılmış: 

Balık: Cümlesi câhildür, (09) şerri azdur, sâkindür, kaçıcıdır.

Çaplı Kurbağa: (10) Câhildür, şerri azdur, sâkindür, nesl çokdur.

Şu Yılanı: (11) Tab' yaramazdur.

Çuşlar beyân ider:

Çartal: (12) Çavidür, ülfetlüdür, aldayıcıdır, şâhindür.

Şunçur: (13) Şâhindür, cebbârdur, çavidür, berk yapışur. Nefsine (14) mütekebbirdür.

Çaçır: Çavidür, cerîdür, mütekebbirdür, şâbirdür. (15) Epsem olıcıdır, şâhindür, hacrı görücüdür, şakımcıdır. [45b] (01) Edâ' getirür.

Baba Çuşı: Hilesi çokdur, za' ifüdür, (02) nefsi murdârdur, ħulkı yaramazdur, 'ömri uzundur.

(03) Çaylak: Ĥabişdür, önegüdür, yalancıdır.

Çuzğun: (04) Zekîdür, şakımcıdır, aldayıcıdır, uğrıdur, tab' ğalîzdür. (05) Yalñuzluğı sever.

Legleg²⁰: Yavrusın sevicidür, (06) ħâyindür, fiñnatludur, yaramazlığa şabludur.

Çarga: (07) Uğrıdur, şakımcıdır, ħile-bâzdur, muta' aşşıbdur, yolda- (08) -şarıludur.

Ördek: Cerîdür, şakımcıdır, uykusuzdur.

(09) Çaz: Ĥalîmdür, za' ifü'l-ħiledür. Güci yetmez kimseye. (10) İkdâm idicidir. Seferinde şâddur.

Çurna: Çavidür, (11) mütehevvidür, niyyetlüdür, câhildür, görücüdür.

Deve Çuşı: (12) Câhildür, aħmağdur, şâbirdür, himmetlüdür, ħafifü'n-nefsdür.

(13) Çävüs: Mütekebbirdür, 'aşıkdur, nefş görücüdür, (14) yalñuz yürüyücüdür.


Çoros: Kerîmdür, kâ'imdür (15) 'ıyâlinün üzerine ve şaklayıcıdır ve faħrludur ve ğayretlüdür [46a] (01) ve uyanuğdur

Dürreç: Uludur, âvâzıla eglenicidür, kaçıcıdır, 'aşıkdur.

(02) Keklik: Ceng idicidir, şerrîdür, çavidür, kaçıcıdır, ħile- (03) -bâzdur.

Göğercin: Ülfetlüdür, şerri yoğdur ve şâddur.

(04) Bıldırcın. Çavidür, 'aşıkdur, kaçıcıdır, nefş şakımcıdır.

²⁰ Bu sözcük şöyle yazılmış: 

(05) Şığircık: 'Āşıkdur

Serçe: Şakımcıdur, mütehevvidür, (06) fesâdı çokdur ve işine muğayyeddür.

Qırılç²¹: Qovcıdur, (07) mütekebbirdür, kâni'dür, nefis görücidür.

Yarasa: (08) Zâ'ifu'l-hiledür, şerrîdür.

Hüdhüd: Görücidür, (09) ülfetlüdür, nâşihdür, hâlimdür, şerri sevmez ve hayrı (10) ve hayrı²² beşâret ider.

Qıl Quyruk: Başîrdür, zekîdür, (11) şabûrdur, kaçıcıdur.

Haşerât-ı arz beyân ider:

(12) Yılan: Ülfetlüdür, korqucudur, habîşdür, gâfildür. (13) Tab' yaramazdur, zâlimdür, zulm tiz geçer.

Kertenkele: Qovcıdur, (14) şerri azdur, tab' gâlizdür. Ne yirde olsa ol yirin (15) toprağı renginde olur. Nefsi şakîdür.

'Akrab: [46b] (01) Şerrîdür, tab' redîdür, zâlimdür.

Çekirge: Ülfetlüdür, (02) mütehevvidür, mużtaribü'l-aĥlâkdur.

Şaru Aru: (03) Tab' zâlimdür. İnde şerrîdür, ğurbetde zelîldür. (04) Câhildür, ülfetsüzdür. Bir birini yir.

Bal Arusu: (05) Şakımcıdur, çalışıcıdur, baĥıldür, şâhibine tayı'dür.

(06) Siñek: Önegüdüdür, nefsi deyyüzdür, kaçıcıdur, ĥarişdür.

(07) Qarınça: Ĥarişdür, şerrîdür, baĥıldür, aldayıcıdur, (08) cebbârdur, teşci'dür.

(09) temmet tamâm

KAYNAKÇA

Bozkurt, K. (2008). *Kıyâfet ilmi Türk edebiyatında kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-Nâmesi (transkripsiyonlu metin-inceleme)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.

Brockelmann, C. (1988). Dimeşki. *MEB İslâm Ansiklopedisi* (C. 3, s. 588). Milli Eğitim Basımevi.

Buğukcu, Z. (2018). 19. yüzyılda yapılmış bir kıyâfetnâme tercümesi: Dımaşkı'nın kitâbü'l-âdâb ve's-siyâset fî 'ilmi'n-naẓari ve'l-

²¹ Bu sözcük şöyle yazılmış: قویج

²² Tekrarlanmış.

- fırâset'i. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 4(4), 927-952.
- Can, Ç. (2019). *Muhammed Bin Ayas kıyâfet-name (inceleme-metin-dizin)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl.
- Çakır, M. (2007). Kıyâfet-nâmeler hakkında bir bibliyografya denemesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5(9), 333-350.
- Çaldak, S. (2005). Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtu'l- Ulûm'undaki ilimler tasnifi üzerine. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(2), 115-146.
- Çavuşoğlu, A. (2004). *Kıyâfet-nameler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çavuşoğlu, A. (2009). Kıyâfet ilmi ve Kutadgu Bilig'de kıyâfet ilmi / fizyonomi izleri. *Bilimname Dergisi*, 17, 293-302.
- Çelebioğlu, Â. (1979). Kıyâfe(t) ilmi ve Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın kıyâfet-nâmeleri. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 2(11), 305-358.
- Çolak, M. O. (2003). İstanbul kütüphanelerinde bulunan siyasetnâmeler bibliyografyası. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1 (2), 339-378.
- Devellioğlu, F. (2004). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Dilçin, C. (Haz.) (1983). *Yeni tarama sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Direkci, B. ve Duyar, H. (2017). *Kıyâfetname nümüne-i enverî (inceleme-metin-dizin-ıtkıbasım)*. Konya: Palet Yayınları.
- Elbir, B. (2017). Yazarı bilinmeyen bir kıyâfetnâme üzerine. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 19, 37-58.
- Erkal, A. (1999). Kıyâfetnâmeler üzerine. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 13, 217-225.
- Göka, E. ve Beyazyüz, M. (2015). "Gerçek" insanın yüzünde yazar mı? – Batı, İslam ve bilim dünyasında kişiliği yüzden tanımak. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Güneş, B. (2015). Arapçadan Türkçeye tercüme edilen bir kıyâfetname metni üzerine. *Turkish Studies - International*

Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 10(8), 1259-1274.

Güneş, B. (2019). Silistrevî tarafından Türkçeye tercüme edilen Dımaşkı'nın Kıyafetname'sinde koşut sözler. *International Journal of Language Academy*, 7(4), 79-89.

<http://isd.ilem.org.tr/detay/785>, Erişim Tarihi: 23.03.2021

<http://lugatim.com/>, Erişim Tarihi: 15.10.2020

<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kiyafet-name/112727>, Erişim Tarihi: 27.03.2021

<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kiyafet-name/61634>, Erişim Tarihi: 27.03.2021

<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kiyafet-name/90769>, Erişim Tarihi: 27.03.2021

Kitâbü'l-âdâb ve's-siyâse fî 'ilmi'n-nazar ve'l-firâse (kıyâfet-nâme). Süleymiye Kütüphanesi Tahir Ağa No. 360.

Macdonald, D. B. (1977). Kıyâfet. *MEB İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, s. 775-776). Milli Eğitim Basımevi.

Macdonald, D. B. (1988). Firâset. *MEB İslâm Ansiklopedisi* (C. 4, s. 640). Milli Eğitim Basımevi.

Mengi, M. (1977). Kıyafetnameler üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 25, 299-309.

Mengi, M. (2002). Kıyafetnâme. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 25, s. 513-514). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, (<https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyafetname>, Erişim Tarihi: 17.12.2020).

Ökten, S. (1994). Dımaşkı, Şeyhürabve. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 9, s. 273-274). İslâm Araştırmaları Merkezi, (<https://islamansiklopedisi.org.tr/dimaski-seyhurabve>, Erişim Tarihi: 06.01.2021).

Pala, İ. (2005). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Parlatır, İ. ve Hazai, G. (2007). *Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki Türkçe el yazmaları kataloğu*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

- Sarıççek, R. (2012). Mustafa Bin Bâli ve ilm-i fırâset'i. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7 (4), 2725-2754.
- Sarıççek, R. (2014). *Mustafa bin Bâli - risâle-i kıyâset-i fırâset - ilm-i fırâset - yüzler hâli söyler*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Şemseddin Sami (2006). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Tayşi, M. S. (1979). *Kıyâfet ilmi ve Seyyid Lokman Çelebi'nin kıyâfetnamesi*. İslâm Medeniyeti Mecmuası, IV (3), 91-112.
- Türkçe sözlük* (2009). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uludağ, S. (1996). Fırâset. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 13, s. 117-118). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, (<https://islamansiklopedisi.org.tr/firaset#1>, Erişim Tarihi: 17.12.2020).

Asıl Metinden Örnekler (01b-02a; 23b-24a)



Makale Künyesi (Araştırma): Yalçinkaya, M. A. (2021). 16. Yüzyıl şairlerinden Kara Fazlî'nin Tehniyet-nâme'si. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 842-865.

<https://doi.org/10.32321/cutad.917224>

16. YÜZYIL ŞAİRLERİNDEN KARA FAZLÎ'NİN TEHNİYET-NÂME'Sİ

Mehmet Akif YALÇINKAYA¹

ÖZET

Kanuni devri şairlerinden biri olan Kara Fazlî, Divan'ından ziyade Gül ü Bülbül mesnevisiyle tanınmıştır. Kanuni'nin oğulları Şehzâde Mehmed, Şehzâde Mustafa ve Şehzâde Selim'in divan kâtipliğini yapmış, ömrünün son yıllarında reis-i küttâblık makamına terfi etmiştir. Vazifesi gereği pek çok mektup kaleme almış ve devrinin muteber münşileri arasında yerini almıştır. Manzum-mensur muhtelif eserler telif eden Kara Fazlî'nin inşâ sahasındaki eserlerinden birisi de Rumeli Tımarlarına defterdar olarak atanan Ahmed Çelebi bin Mehmed isimli bir paşayı tebrik maksadıyla yazdığı Tehniyet-nâme'sidir. Mektup, Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi bölümü 314/III numarada kayıtlı mecmuanın 85b-92b varakları arasında yer almaktadır. Kara Fazlî, mektubunda bu terfi haberinden duyduğu sevinci samimi bir üslupla dile getirir. Mezkûr paşanın güzel hasletlerinden övgüyle söz eder. Ulu kimselerin meclislerinde büyüklere hediye sunmanın kadim bir adet olduğunu ve bu vesileyle bu Tehniyet-nâme'yi hediye kabilinden arz ettiğini belirtir. Mektubun muhatabını metheden bir kaside ile sözlerini noktalar. Mektupta Arapça ve Farsça tamlamalarla yüklü sanatlı bir dil kullanılmıştır. Konunun akışına uygun olarak ayet, hadis ve bir kısmı müellifin kendine ait, bir kısmı ise Arap ve Fars edebiyatlarından berceste kabilinden muhtelif şairlere ait çeşitli nazım şekillerinde şairlere yer verilmiştir.

Bu makalede önce Kara Fazlî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. Ardından eser nûshası tanıtılarak mektup muhteva yönünden incelenmiş, çalışmanın sonunda mektubun transkripsiyonlu metni sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Klasik Türk şiiri, 16. yüzyıl, Kara Fazlî, mektup, tehniyet-nâme.

¹ Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Öğr. Gör. Dr. mayalcinkaya@nku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7487-5390>

TEHNIYET-NÂME OF KARA FAZLÎ, ONE OF THE 16th CENTURY POETS

ABSTRACT

Kara Fazlî, one of the poets during the era of Suleiman the Magnificent, was known for his *Gül-ü Bülbül* mesnevi rather than his *divan* (collected poems). He was the council clerk of Sultan's son Mehmed, Sultan's son Mustafa and Sultan's son Selim. He was promoted to the position of *reîs-i küttâb* in the last years of his life. He wrote a variety of letters because of his duty and was one of the respected writers of his era. Kara Fazlî wrote many verses and prose works. He wrote *tehniyet-nâme* for congratulating Ahmed Çelebi bin Mehmed who was appointed as the head of the financial department in Rumelia feudality. Today, the letter is in 85b-92b foils of the journal recorded with the number 314/III, in the department of Âşir Efendi, Suleymaniye Library. Kara Fazlî warmly states the joy he feels about the news of this promotion. He speaks highly of Mezkûr pasha's good traits. He mentions that presenting gifts to the elderly in the councils of great people is an archaic tradition, and he presents *Tehniyet-nâme* as a gift. He finishes his letter with a eulogy praising the addressee. He uses an artistic language full of Arabic and Persian noun phrases. Verses and hadiths are used in line with the topic; different poems belonging to a variety of poets from Arabic and Persian literature are used in the letter.

Information about the life and works of Kara Fazlî is presented in this study in the first place. A copy of the letter is then introduced; the content of the letter are analyzed. Finally, the text transcription of the letter is presented.

Keywords: Classical Turkish poetry, 16th century, Kara Fazlî, letter, *tehniyet-nâme*.

GİRİŞ

Eski Türk edebiyatında mektup konusu genellikle münşeât başlığı altında incelenmiştir. Taşdığı özellikler açısından farklı tasniflerin yapıldığı münşeâtlarda yer alan mektuplar temelde haberleşme amacıyla yazılan mektuplar, sanat endişesiyle yazılan mektuplar ve öğretici mektuplar olmak üzere üç ana başlık altında toplanmıştır. Haberleşme amacıyla yazılan mektuplar da kendi içinde, hususî mektuplar ve resmî mektuplar olarak iki gruba ayrılmaktadır. Hususî mektuplar, muhabbet-nâme-meveddet-nâme, tehniyet-nâme-tebrîk-nâme, taziyet-nâme, şefkat-nâme, irsâl-nâme, iştîyâk-nâme, şikâyet-nâme, tavsiye-nâme, teşekkür-nâme, iyâdet-nâme, davet-nâme, şefâat-nâme türü mektuplardan meydana gelmektedir (Gültekin, 2015, s. 255-314).

İncelenmiş olan eser hususî mektupların tehniyet-nâme türüne girmektedir. Arapça'da "HeNeE" fiilinden müştak "kutlamak, tebrik etmek" anlamına gelen "tehniyet" (Mutçalı, 1995, s. 949) kelimesi ile Farsça "mektup, yazı, kitap, gazete" anlamlarındaki "nâme" (Kanar, 1998, s. 645) kelimesinin birleşmesinden meydana gelen tehniyet-nâme, "güzel bir olay veya durum karşısında sevinç bildiren kutlama" mektuplarına verilen addır (Derdiyok, 1999, s. 737). "Sevindirici bir olaya bağlı olarak kaleme alındığı için dostlar arasında yazılabileceği gibi, mevki bakımından küçükten büyüğe veya büyükten küçüğe de yazılabilmektedir" (Gültekin, 2015, s. 260). Tehniyet-nâme kelimesinin mürâdifî olan tebrik-nâme aynı görev ve manada kullanılmakla birlikte (Mehmed Fuad, 1327, s. 320; İnce, 2007, s. 88; Bayam, 2008, s.181) üstün astı kutlamak için yazdığı mektuplara tebrik-nâme, astın üstü kutlamak için yazdıklarına ise genellikle tehniyet-nâme adı verilmiştir (İnce, 2007, s. 88). Günümüzde tebrik terimiyle karşılanan (Gültekin, 2015, s. 260) tehniyet-nâmeler, yeni yıl, bayram, Ramazan ve diğer hususi veya mübarek günleri tebrik, evlilik, doğum, terfi veya tahsili tamamlama vesilesiyle kutlama, bir başarıyı takdir etme, rütbe, nişan veya memuriyete atanmayı kutlama, bir eseri takdir etme gibi muhtelif sebeplere binaen kaleme alınmıştır (Mehmed Fuad, 1327, s. 320-321).

Adlı eserinde tebrik-nâme hakkında şu bilgiler yer alır:

"Tebrik-nâmelerde: Mukaddime, tahmîd, beyân-ı istihâl, izhâr-ı memnûniyet, tazîm ile dua, temennî-i mahabbet nâmlarıyla altı kaideye riayet edilmek icap eder.

Mukaddime-i tebrik: Esası, maksadı beyân etmezden akdem maksada münasip bir fıkra yazılmalı.

Tahmîd: Tebrik olunacak husustan dolayı Cenab-ı Hakk'a şükr ü sipâs etmeli fakat mukaddime ile tahmîd bazen terk olunabilir.

Beyân-ı istihâl: Tebrik olunacak zatın, mürselün ileyhin tebrik edilecek -rütbe veya nişân her ne ise- şeye müstehak ve elyak olduğu elfâz u taâbîr-i münâsibe ile ifade olunmalı.

İzhâr-ı memnûniyet: Tebrik edilen husustan dolayı meserret ve memnuniyeti lisân-ı şükrân ile beyan edilmeli.

Tazîm ile dua: Tebrik olunan hususun mürselün ileyh hakkında müteyemmin ve mesûd olunmasını mütezammin ediyeye-i hayriyye taâbîr-i münâsibe ile der-miyân olunmalı.

Temennî-i mahabbet: Mürsil ile mürselün ileyh beyninde müstakar olan mahabbet ve vedâdın bekâ ve izdiyâdı ricâsı beyân edilmeli ki

buna ricâ-yı mahabbet, dahi denir bu ricâ-yı mahabbet temennî-i mahabbetin her nevi muharrerât-ı husûsiyyede tahrîr olunması kâide-i külliyyeden madüddür” (Hâfız Mehmed Ziyâeddin 1314, s. 27-28).

Menşür ve manzum tehniyet-nâmeler ilgili muhtelif çalışmalar mevcuttur.²

1. KARA FAZLÎ'NİN HAYATI

İstanbul olup Kara Fazlî adıyla tanınır (Solmaz, 2018, s. 242; Sungurhan, 2017, s. 666). Gelibolulu Âlî (İsen, 2017, s. 260) Kınalızâde (Sungurhan, 2017, s. 666) ve Âşık Çelebi'nin (Kılıç, 2018, s. 518) tezkirelerinde asıl adının Mehmed olduğu ifade edilmekle birlikte Riyâzî (Açıkgöz, 2017, s. 256), Kâtip Çelebi (Kâtip Çelebi, 1903, s. 1506) ve Mehmed Tahir'in (Yavuz ve Özen, 1972, s. 107) eserlerinde “Ali Çelebi” şeklinde yer almaktadır. Tahsil hayatının başlangıcında sarf ve nahiv ilimleriyle ile meşgul olmuş ardından Üsküplü Riyâzî'den Farsça okumuştur. Daha sonra şiire heves etmiş, Zâtî'yle zaman geçirmeye başlamıştır. Fazlî hakkında Zâtî'nin “mahsûs şakirdümdür ve şi'r-pervemdüdür” ifadesinden şairin nazarında Kara Fazlî'nin hususi bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır (Kılıç, 2018, s. 518). Zâhiri ilimlerle meşgul olurken, hocası Üsküplü Riyâzî'nin tesiriyle tasavvufa meylederek Halvetiye tarikatının Gülşeniye kolu şeyhlerinden Hasan Zarîfî Efendi'ye intisap etmiştir (Solmaz, 2018, s. 242-243; Aksoy, 2001, s. 360). Devrin padişahı Kanuni Sultan Süleyman Han'ın oğlu Şehzâde Mehmed'in sünnet düğününde dönemin meşhur şairleri kasidelerini okumak için padişahın huzuruna teşrif ettiklerinde devrin üstadı Zâtî herkesten önce kasidesini okumuş ve “Fazlî isminde meşhur bir talebem var müsaade buyurun gelsin” diyerek sultanın huzuruna davet etmiş ve kendinden sonra Fazlî'nin kasidesini okutturmuştur (Sungurhan, 2017, s. 667). 1533 senesinde gerçekleşen bu hadise sıkıntılar içinde yaşamını sürdüren şair için dönüm noktası olmuştur (Sungurhan 2017, s. 667; Aksoy 2001, s. 360). Şehzâde Mehmed Manisa Sancağı'na çıktığında (1542) onun divan kâtibi olarak vazifelendirilen Fazlî'nin

² İbrahim Halil TUĞLUK (2010). Divan Şiirinde Manzûm Tebrik-nâmeler. A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], 42, 41-68; Ahmet KILIÇ (2015). Unutulmuş Bir Münşi, Akhisari Abdülkerim Çelebi, Münşeâtı ve Şeyhülislam Yahyâ Efendi'ye Bayram Tebriği Vesilesiyle Gönderdiği Mektubu. *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8, 40, 102-111; Enes YILDIZ (2019). Rufâ'î'nin Hüseyin Paşa'ya Sunduğu Manzum Tebrik-nâme. *Mecmua Uluslar arası Sosyal Bilimler Dergisi*. 9, 95-110; Akram NEJABATÎ (2020). Süleymaniye Cami'nin Tamamlanması Münasebetiyle Şah Tahmasb'in, Sultan Süleyman'a Gönderdiği Tehniyet Mektubu (1558 Yılı). *Library, Archive and Museum Research Journal*, 1(1), 1-16.

bu ilk memuriyet hayatı şehzâdenin genç yaşta vefatı nedeniyle kısa sürmüştür (6 Kasım 1543). Fazlî, Şehzâde Mehmed'in ölümüyle derin bir üzüntü yaşamış ve bu üzüntüsünü mersiyelerinde dile getirmiştir (Özkat, 2005, s. 19). Daha sonra Şehzâde Mustafa'nın divan kâtipliğine getirilmiştir. Şehzade Mustafa'nın katlinin (6 Ekim 1553) ardından bu defa Fazlî, Şehzâde Selim'in divan kâtibi olmuştur (Aksoy, 2001, s. 360). 1562 senesinde reîs-i küttâb olarak görevlendirilmiş fakat bu vazifesini ancak iki yıl sürdürebilmiştir (İsen, 2017, s. 261). 1564 senesinin Ramazan ayında Küthahya'da vefat etmiştir (Özkat, 2015, s. 9).

2. ESERLERİ³

2.1. Dîvân

Özkat tarafından hazırlanan yüksek lisans çalışmasında Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki Hazine 1055 numarada kayıtlı mecmua içerisinde yer alan Fazlî Divanı'nın eksik bir nüshası başta olmak üzere o döneme ait şiir mecmualara taranmak suretiyle yaklaşık 3000 beyitten oluşan divanı ortaya konulmuştur (Özkat, 2005, s. 47). Şairin külliyyatını ihtiva eden yeni bir nüshanın Yazar tarafından tespitiyle Fazlî'nin eserleri hakkında yeni bilgilere ulaşmak mümkün olmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başlıklar 7213 numarada kayıtlı olan bu nüshanın 1b-118b yaprakları arasında Kara Fazlî'nin mürettep divanı yer almaktadır (Yazar, 2017, s. 531-534).

2.2. Rubaiyyat

Tezkireler ve edebiyat tarihi eserlerinde Kara Fazlî en çok rubai yazan şair olarak tanıtılmıştır. Bununla birlikte yukarıda bahsi geçen nüshanın tespitine kadar bu konuda yapılan çalışmalarda Kara Fazlî'ye ait rubailerin günümüze ulaşmadığı ifade edilmiştir. Mezkûr nüshanın 75a-118b yaprakları arasında şaire ait rubailer mevcuttur (Yazar, 2017, s. 528).

2.3. Gül ü Bülbül

Anadolu sahasında yazılan *Gül ü Bülbül* mesnevileri arasında en meşhur olanıdır. 2444 beyitten oluşan eserde vahdet-i vücûd düşüncesi sembolik bir dille işlenir. Kaynaklarda *Gül ü Bülbül*

³ Bu kısım Mustafa Özkat'ın yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Özkat, M. (2005). *Kara Fazlî'nin hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve dîvânî (inceleme-tenkitli metin)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi (s. 21-35), Marmara Üniversitesi, İstanbul; Ayrıca bk. Yazar, S. (2017). Kara Fazlî'nin eserlerine dair yeni bilgiler. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 18, 525-562.

mesnevisi dışında şaire ait *Lüccetü'l-Esrâr*, *Nahlistân* ve *Hümây u Hümâyun* adlarında üç mesnevi zikredilmekle birlikte adı geçen eserlerin nüshaları henüz ele geçmemiştir (Zavotçu, 2013).

2.4. Münşeat

Şehzade Mustafa'nın katledilmesinden (6 Ekim 1553) sonra tahtın iki varisi Şehzade Bâyezid ile Şehzade Selim arasında taht kavgası vuku bulmuştur. Bu esnada Fazlî, Şehzade Selim'in divan kâtibi olarak görevlendirilmiştir. Bu görevi vesilesiyle yazmış olduğu mektupları Mevlâna Müzesi Kütüphanesi 1511 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde yer almaktadır.

2.5. Duâ-nâme

Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi No: 314/V kayıtlı nüshanın 99b-102b varakları arasında yer alan ve “Duâ-nâme-i Hazret-i Şâh-zâde-i Cüvân-baht Tâle Bekâhu” başlığını taşıyan bu eser, Şehzade Mustafa'ya hitaben manzum-mensur karışık olarak kaleme alınmıştır⁴.

2.6. Tehniyet-nâme

Eser hakkında aşağıda detaylı bilgi verilecektir.

3. KARA FAZLÎ'NİN TEHNIYET-NÂME'Sİ

3.1. Nüshanın Tanıtımı

Mektup, Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi bölümü 314/III numarada kayıtlı mecmuanın 85b-92b varakları arasında yer almaktadır. Talik hatla, 19 satır, başlıklar, ayet, hadis ve bazı ibareler kırmızı mürekkeple, diğer kısımlar siyah mürekkeple yazılmıştır. Mecmuada müstensih ve tarih bilgisi yer almaz.

3.2. Tehniyet-nâme'nin Muhteva Yönünden Değerlendirilmesi

Tehniyet-nâme, h. 954 (m. 1547) senesinde Ahmed Çelebi bin Mehmed isminde bir şahsın Rumeli tımarlarına defterdar olarak tayinini tebrik maksadıyla kaleme alınmıştır. Mektubun muhatabı olan Ahmed Çelebi'nin kimliği tam olarak tespit edilememiştir. Tarihi kaynaklarda II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman devirlerinde başdefterdarlık vazifesinde bulunmuş Ahmed Çelebi isminde bir şahıs mevcuttur. Bu şahıs, Zağanos Paşa'nın oğlu olup h. 905-907 (m. 1499/1500-1501/1502) ile 1512-1520 yılları olmak üzere iki defa defterdarlık görevine atanmış ve h. 927 (m.

⁴ Eser tarafımızdan yayıma hazırlanmaktadır.

1521) yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. Tehniyet-nâme'deki tarih kıtasında ise muhatabın h. 954 (m. 1547) atandığı ifade edilmektedir. Bu durumda adı geçen Ahmed Çelebi ya bu göreve üçüncü kez atanmıştır ya da mektubun muhatabı Ahmed Çelebi başka bir şahıstır (Özkat, 2005, s. 35).

Müellif, bu güzel haberden duyduğu memnuniyeti ifade eden Arapça bir beyitle tebrik mektubuna başlar. Hacetleri gideren ve duaları kabul buyuran Allah'a şükür ve övgülerde bulunduktan sonra dua oklarının hedefine vardığını belirtir. Zira sebepleri var eden Hak Teâlâ gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce mahlukâtın kaderini takdir etmiş ve O'nun bu takdiri neticesinde talihli kimselerin ikbâl basamaklarında yükselişi gerçekleşmiştir. İyi huylara ve güzel ahlaka sahip hazretin layık olduğu bu makama terfisi mümkün olmuştur. Bu durum dostları son derece mutlu ederken düşmanları çatlatmıştır. Yüksek derecelere sahip bu yüce zâtın talihinin daima gülmesi ve hiçbir şekilde menfi bir durumla karşılaşmadan bu yüce makamlardaki vazifesinin devamı için Fazlî, Allah'a dua ve tazarruda bulunur. Eğer memdûh tenezzül buyurup kendisini soracak olursa dert ve sıkıntı içinde olduğunu ve bu iç sıkıntısının memdûha olan hasretten kaynaklandığını belirterek ona karşı duyduğu özlem ve sevgisini beyan eder. Hazretin daima hatırında olduğunu, onun lütuf ve ihsanlarına mukabil minnet ve şükran borcunu ödemedi çaresiz kaldığını belirtir. Yüce ve muhterem kimselerin huzuruna varıldığında hediyeler sunmanın kadim bir adet olduğunu fakat hiçbir şeyi olmayan bu fakir ve çaresizin hediye kabilinden bu dağınık inci ve cevherlerini söz ipine dizip bu âlemin sığınağı bu yüce kapıya takdim ettiğini söyler. Esas maksadının dua ve övgülerini sunmaktan ibaret olduğunu, bundan ziyade sözü uzatmanın yüce ve muhterem zâtları rahatsız edeceğini belirttiikten sonra muhatabına hayır ve dualarda bulunur. Mektubun sonunda, memdûha medhiyelerde bulunduğu kaside ve tarih kıtasına yer verir. Aynı zamanda Divanı'nda da yer alan bu kasidenin⁵ önce ilk 9 beytini verir, ardından tarih kıtasına⁶ geçer. Dört kıtadan oluşan bu kıta-i kebirede *Ahmedâ yümn ile olduñ defterî* mısrasıyla 954 yılına tarih düşürür. Mısranın altına *sene 954* şeklinde rakamla da tarihini yazdıktan sonra tekrar aynı mısrayı ebed hesabıyla birlikte verir. Tarih kıtasından sonra kasidenin kalan kısmından devam eder ve böylece mektubunu tamamlar.

⁵ Özkat, a.g.t, s. 218-220.

⁶ Özkat, a.g.t, s. 278-279.

4. METİN

TEHNİYET-NÂME-İ HAZRET-İ AHMED ÇELEBİ BİN MEHMED PAŞA DEFTER-DÂR-I TİMÂRHÂ-YI RÛMİLİ ŞÜD⁷

Büşrâ fe-ğad enceze'l-iğbâlû mâ-va' adâ

Ve kevkebü'l-mecdi fî-ufki'l-^ç ulâ şa' adâ⁸

Hezârân sipâs ü sitâyiş ve firāvân ^ç özr ü pürsiş, ol Qādiyü'l-hacât ve Mucübü'd-da^ç vât hazretlerine sezâ-vârdur ki *men de'ânî ecibtuhû ve men se'elenî a'taytuhu*⁹ muktezâsinca her nâvek-i du^ç â vü hadeng-i şenâ ki kemân-ı kemâl-i ^ç ubüdiyyet ü şast-ı farı-ı rıkkıyyetden mer^ç î idi, hedef-i çabûle vuşul ve menzil-i huşul-i merâma nüzul müyesser oldı.

Beyt Her nâvek-i du^ç â ki güşâdend ehl-i râz

Mînnet Hüdây-râ ki¹⁰ heme ber-hedef resîd¹¹

Arabiye Fe-ğamden şümme ğamden şümme ğamdâ

Li-men yu^ç î izâ şükire'l-mezâyâ

Ve teblîğan taĥıyyâtî ilâ-men

Bi-Yesrîbe fî'l-ğadâyâ ve'l-^ç aşâyâ¹²

(sayfa kenarında)

Ey heme hestî zi-tu peydâ-râ¹³ şüde

⁷Rumeli timarlarına defterdâr olan Ahmed Çelebi bin Mehmed Paşa Hazretleri'ne tehniyet-nâmedir

⁸ Müjdeler olsun talih vaadini yerine getirdi İtibar yıldızı yücelik ufkunda yükseldi Ahmed el-Kavsî:
<http://wahaalmuallaqat.com/poemPage.do?sessionId=CAE5D834D87BECAEE9A1EC3CC388F88E?poemId=565935> [erişim tarihi: 06.01.2021].

⁹ Kim bana dua ederse icabet ederim. Kim benden bir şey isterse istediği şeyi ona veririm. Hadis-i Şerif

¹⁰ Minnet Hüdây-râ ki: Ez-bâzû-yı niyâz (şiiirin orijinalinde)

¹¹ Sir ehlinin attığı her ok Allah'a şükürler olsun ki hepsi hedefine vardı Molla Câmî, Nâmeĥâ ve Münşeât-ı Câmî, Tahran: Mirâs Mektûb, 1378, s. 219.

¹² Hamd olsun yine hamd olsun yine hamd olsun İyiliklere şükredince verene; Selam ve dualarım da sabah akşam Yesrib'de olana olsun Muĥtaba Minuvi, Terceme-i Kelile ve Dimne, Tahran: Şeriket-i Sîhâmî Ofset, 1964, s. 3.

Hâk-i za'îf ez-tu tevânâ şüde¹⁴

‘ Aceb maḥbûbsun ey şem‘ kim fehm olmadı şānuñ

Virürken cânı pervāneñ hem ağlar hem gülersin sen

Tâzelükde beni ḥüsnüñden irâğ eyleme ki

Güli bu gülşenüñ ey ḡonca-dehen şolsa gerek

(sayfa kenarındaki beyitler burada sona ermektedir)

Çün Ḥazret-i Müfettiḥü'l-ebvâb fetḥ ü zaferüne *fetaḥnâ*¹⁵ *ebvâbe's-semâ*¹⁶ infitâḥ-ı bâb-ı rahmetine işâret ve Müsebbibü'l-esbâb kaẓâ vü kaderüne *li-yaḥdîya'llāhu emran kâne mef'ulâ*¹⁷ taḥaḥḥuḥ-ı vuḥû'-ı irâdet ü meşiyetinden kinâyetdür. Evân-ı fitratda ve zamân-ı ḥilkatde *ketebe (A'llāhu maḥâdîre'l-ḥalâ'iki kable en yaḥluḥa's-semâvâti ve'l-arḍîne*¹⁸ **[86a]** *bi-ḥamsîne elfe senetin*¹⁹ muḳtezâsınca maḥâdîr-i iḳbâl-i muḳbilân ü merâtib-i iclâl-i maḥbûlânı ta'yin ü tertib eyledi. Gürüh-ı du'â-güvân ve şunûf-ı sa'âdet-cüyân a'nî mülâzımân-ı âsitân-ı keyvân-eyvānuñ ki *es*²⁰ *-sâbîküne's-sâbîkûn ulâ'ike'l-muḥarrabûn*²¹ anlaruñ şânında nâzildür, kevâkib-i baḥt-ı ferḥunde-fâl ü şevâḳıb-ı tavâli'-i sa'âdet-me'âllerin medâric-i câh ü celâl ü me'âric-i 'izz ü iḳbâle terfî' buyurup kevkebe-i celâlet-i fetḥ-âşâr ile *in testefîḥü fe-ḳad câ'ckümü'l-fetḥ*²² fermânınca memâlik-i murâd u eḳâlîm-i maḥşûda muzaffer olmaḡı taḳdîr itmiş imiş. *el-Ḥamdülillâhi*

¹³ peydâ-râ: peydâ (orijinalinde doğru şekli)

¹⁴ *Ey bütûn varlıḡın senden zuḥûr ettiḡi ve nâciẓ topraḡın senden kuvvet bulduḡu (varlık) Nizâmî, Hamse, Mahzenü'l-Esrar:*

<https://ganjoor.net/nezami/5ganj/makhzanolasrar/sh2/> [erişim tarihi: 05.01.2021]

¹⁵ fetaḥnâ: fe- fetaḥnâ (ayette doğru şekli)

¹⁶ *Bunun üzerine biz de göḡün kapılarını açtık. Kamer/11*

¹⁷ *Allah, olacak bir işi gerçekleştirsin. Bütûn işler Allah'a döndürülür. Enfal/44*

¹⁸ ardin: arḍ (hadis-i şerifte doğru şekli)

¹⁹ *Allah, gökleri ve yerleri yaratmadan elli bin yıl önce mahlukâtın kaderlerini yazdı. Hadis-i Şerif*

²⁰ es: ves (ayette doğru şekli)

²¹ *(Hayırda) önde olanlar, (ecirde de) öndedirler. İşte onlar (Allah'a) yaklaştırılmış olanlardır. Vakıa/10-11*

²² *(Ey kafirler!) Eğer siz fetih istiyorsanız, işte size fetih geldi! Enfal/19*

‘alā-zālīk.²³ Binā ‘en ‘alā-ḥāzā²⁴ ol āftāb-ı āsmān-ı celālet ve āsmān-ı āftāb-ı sa‘ādet, merkez-i dāyire-i iḳbāl ü menba‘-ı zülāl-i ifḍāl, ‘aliyyü’l-himem, celiyyü’ş-şiyem *el-ma‘rūf bi-mahāsini’l-işfāk ve’l-mevşūf bi-mekārimi’l-aḥlāk*.²⁵ ‘Arabiyye

Ve leyse ilā-medḥi li-vaşfike ḥācetur

Fe-vaq‘ uke memdūḥun ve ḥālūke mādiḥun²⁶

ḥāzretleri müsteḥakḳ-ı devlet-i kübrā vü müsta‘idd-i sa‘ādet-i ‘uzmā idiler. İrtifā‘-ı şān u i‘tilā‘-i mekān müyesser olup nesāyim-i meserret ü kām-rānī ve revāyic-i behcet ü [86b] şād-mānī, mehebb-i sa‘ādet-i cāvidāniden mütenssim ü müterevviḥ olup cinān-ı cenān-ı çhibbāya ki maşḍūka-i *cennātin tecrī min-taḥtiha’l-enḥārūdu*,²⁷ ezḥār-ı sürür u envār-ı behcetle nazret ü kemāl ve caḥīm-i şudūr-ı a‘dāya ki mevzū‘a-i *nāru’l-lāhi’l-mūḳadetu elletī teḫtali‘u ‘ala’l-ef’idetidūr*²⁸ nīrān-ı belā vü miḥnetle tābiş ü iştī‘āl virdi. *el-Ḥamdülillāhi’l-Meliki’l-Müte‘āl ‘alā-zālīke’l-ḥāl*²⁹ yevmen fe-yevmen mütevaḳḳa‘ u me‘mül ve mutaḫarrī‘ u mes‘ūldur ki ḥāzret-i Refī‘ u’l-derecāt u Vāhibū’l-‘aḫyāt ol zāt-i celīlū’ş-şifāt u cemīlū’s-simāt ḥāzretlerinin kevākib-i rifāt ü şevākīb-i sa‘ādetlerin ḥāzīz-i inḫiḫātından maḥfūz u maşūn ve evc-i ‘āzamet ü irtifā‘dan tābān u rüz-efzūn cylesün. *Āmīn bi’r-rūḫi’l-emīn*.³⁰ ‘Arabiyye

Zılālūke memdūd ve emrūke nāfiz

Ve ciddleme mes‘ūd ve necmūke şāḳīb³¹

Ḥudā-yı Kādīr *celle‘ani’ş-şebīhi ve’n-nazīr*³² ‘alīm ü başırdır ki bu işāret-i beşāret-nümā ve beşāret-i meserret-fezā hātif-i ğayb u zebān-ı lā-reybden gūş-ı ḥūşa irişdükdē kemāl-i zevḳ u ifrāt-ı şevḳden zerre-

²³ Bundan dolayı Allah'a hamd olsun

²⁴ Bunun üzerine

²⁵ Engin şefkatiyle bilinen ve güzel ahlakıyla tanınan

²⁶ Senin vasfının benim övgüme ihtiyacı yoktur Zaten senin durumun methedilmiş ve ahlakın övülmüştür

²⁷ İçinden ırmaklar akan cennetler. Maide/85

²⁸ O, yüreklerle çökecek olan, Allah'ın tutuşturulmuş ateşidir. Hümeze/6-7

²⁹ Şu hâl(imiz)den ötürü Melik ve Müteâl (olan) Allah'a hamd olsun

³⁰ Cebrail (a.s.)'in hürmetine kabul buyur

³¹ Gölgem uzun, buyruğum tesirli Gayretin uğurlu, yıldızın parlak (olsun)

³² Dengi ve benzeri bulunmayan

vâr [87a] rakşa ve âftâb gibi çarha girdüm ve kavlı-i şâ'iri hasb-i hâl
idinüp tekellüm eyledüm. **‘Arabiyye**

İzâ ceddede'r-Rahmânu 'indeke ni' me

Fe-ceddid lehâ şükren li-yüfîke'ş-şükre³³

Ve bu kelâm-ı mu'ciz-nizâmla terennüm itdüm.

Қıт'а Cihân be-kâm u felek bende vü melek dâ'î

Umîd tâze vü devlet kavî vü baht cevân

Fütûh sÿ-yemin ü su'üd sÿ-yesâr

Sipîhr pîş-i rikâb ü zamâne zîr-i 'inân³⁴

Çün bu 'a'îyye-i 'aliyye-i Rabbânî ve mevhibe-i celiyye-i Sübhânî
vâkî' oldu, deryâ-yı tevekkân, taqbil-i türâb-ı a'tâb-ı sa'âdet-me'âb ve
bihâr-ı emniyet, telşim-i cenâb-ı ebvâb-ı siyâdet-intisâb-ı nesâyim-i
ihlâş u tâ'at-güzârî ve revâyîh-i ihtîşâş u hizmet-kârî birle temevvüc ü
telâfüm idüp bu hınn-ı bî-kes ve kaçre-i lâ-yehâş kaç'r-ı bu'd u firâkdan
kenâr-ı kurb u vişâle şaldı. Pes şâdân u hândân üftân ü hîzân süm-i
semend-i 'arş-meydân-ı şeh-vâr 'arşa-i ihşâna

Мıшрâ' Şahben³⁵ 'ale'l-vechi lâ³⁶-meşyen 'ala'r-re'si³⁷

Geldüm. Egerçi.

Бейт Şarḫ-ı taqbil ḥadd-i bende ne-büd

Pîş-i ü men zemîn be-büsîdem

Çün be-dîdem zi-dür esbeş-râ

Be-ḳadem ney be-ser be-pÿîdem³⁸

³³ Çok şefkat ve merhamet (eden Allah) sana lütfunu yenilediğinde
(Verdiklerine) şükürünü eda etmek için sen de şükürünü tazele

³⁴ Cihan mesut, felek köle ve melek duacı Ümit taze, talih güçlü, baht genç
Zaferler sağ yanında, kismetler sol yanında Felek huzurda ve zamane
dizginlenmiş

³⁵ Sahben: Sa'yen (şiiirde doğru şekli)

³⁶ lâ: ev (şiiirde doğru şekli)

³⁷ Yüzüstü sürünerek veya baş üstünde yürüyerek Mısra Hallâc-ı Mansûra aittir.
Sâmî Khartâbil. *Ustûrât al-Hallâj*. Beyrut: Dâr Ibn Khaldûn, 1979, s. 98.

Li-müellifihî³⁹

Yine şād ol gönül hayr oldu [87b] kârūn devletūn geldi
Zahîrūn mesnedūn ya' nî o 'ālî-rütbetūn geldi
Gidelden ol ṭabīb-i cān be-ğāyet nā-tüvān idūn
Yine cānuñ yerine geldi el-ḥaḳ şıḫhatūn geldi
Ayağda ḳalmıñ idūn ḫāk gibi pāy-māl olup
Elūn almaḳ muḳarrerdür o 'ālî-himmetūn geldi
Düşelden ḫizmetinden dūr ḡāyet ḫ'ār olmuñduñ
'Azîz olduñ yine minnet Ḥudāya 'izzetūn geldi
Ḳapısından ırılmaḳ bir nefes bābuñ degül zinhār
Ḥudādan fetḫ-i bāb oldu çalıñ kim fuṣṣatūn geldi
Murāda irmedūn fuṣṣat düşelden araya hergiz
Be-ğāyet kām-kār olduñ zamān-ı vuşlatūn geldi
Göziñ aydın günüñ ṭoğdı sa'ādet saña yüz ṭutdı
Yine ey Fazlî ol ḫürşid-i burc-ı rif' atūn geldi

Ammā ba'd eger kemāl-i ihtimām ü bende-nüvāzî ve farṭ-ı elṭāf u kār-sāzî muḳteżāsınca bu faḳîr-i ḡarîbü'l-aḫvāl ve ḡarîb-i faḳîrū'l-ḫāl ḳibelinden istifsār-ı mā-fi'l-bāl ḫâṭır-ı 'âṭıra ḫuṭûr iderse.

Ḳıṭ'a Ger bugzerem be-ḫâṭîret⁴⁰ ez-kār dūr nîst
Ḥāşāk nîz der⁴¹-dil-i deryâ güzër küned
Endiñse-i (...) be-ḫālem ki der-cihān⁴²

³⁸ *Buse âdetini yerine getirmek kölenin haddine değildir Onun huzurunda ben (ancak) yeri öpebildim Uzaktan onun atını gördüğümde Ayakla değil yüzüstü (sürünerek) koştum*

³⁹ Bu gazel şairin divanında da yer almaktadır. Özkat, a.g.t, s. 366-367.

⁴⁰ Ger bugzerem be-ḫâṭîret: Ger ber-dilet güzër künem (şiirin orijinalinde)
der: ber (şiirin orijinalinde)

⁴² Endiñse-i gumār be-ḫālem ki der-cihān: ḫürşid eger zi-sāye-i cāhet siper küned (şiirin orijinalinde)

Hürşîd hem be-zerre-i hâkî⁴³ [88a] nazar küned⁴⁴

Ma'lûm-ı hâzret ola ki kışşa-i şiddet-i iltiyâ^c u sevret-i nizâ^c, taqbîl-i^c atebe-i *gerdûnu 'ş-şâ'a fevka mâ-yuktebu ve yüstetâ'*⁴⁵ olup.

Mısrâ' Ve ammâ hadîsü'ş-şevkî kad tâle şerhuhu⁴⁶

Çıf'a Çigüne şerh dehem şevk-i dil be-dân hâzret

Ki kadr ü rif at-i ü der-cihân nemî-künced

Kücâ be-pâye-i kadreş resed beyân-ı suhan

Ki vaşf-ı rütbet-i ü der-beyân nemî-künced⁴⁷

Beyân-ı tevşîk-i hizmet-kârî vü 'ubüdiyyet ve taqrîr-i tevkîd-i tã' at-dârî vü rıkkıyyet ki kemâl-i vuzûh u nihâyet-i büruzdan *ezherün mine 'ş-şemsdür*,⁴⁸ delâyl-i 'aqliyyeden müstağnî vü berâhin-i naqliyye-i müsteşnâdur.

Mısrâ' Metâ⁴⁹ ihtâce'n-nehâru ilâ-delîlin⁵⁰

Ve tafşîli kazâyâ-yı eryahıyyet ü işfâk vü tebyîn-i mezâyâ-yı murâvedet ü iştiyâk ki hâlet-i cibillıyye vü şıfat-ı fıtrıyyedür.

Mısrâ' Vallâhu şâhidun ve kefa'llâhu şâhidin⁵¹

Ki vâsıta-i vâsıtî-i hoş-harekât ve râbıta-i elfâz u 'ibârât ile.

Mısrâ' Ve'ş-şevkî 'an-haddi'l-kitabeti câvezâ⁵²

⁴³ Hürşîd hem be-zerre-i hâkî nazar küned: Der-hâl-i ü be-çeşm-i 'inâyet nazar küned (şüirin orijinalinde)

⁴⁴ *Eğer senin haturına gelirim bu imkânsız bir şey değildir (Zira) çerçöp de denizin üstünde (yüzer) gider Dünyada (...) fikri Güneş dahi toprağın zerresine nazar eder* Kemâleddin İsmail 63no'lu kaside: <https://ganjoor.net/kamal/ghasidek/sh63/> [erişim tarihi: 05.01.2021]

⁴⁵ *Yazılan ve muktedir olunanın üzerinde dönen felek*

⁴⁶ *Hasret bahsine gelince onun izahı uzar gider*

⁴⁷ *Gönlümde o hazrete olan sevgimi nasıl şerh edeyim? Çünkü onun kıymet ve yüceliği cihana sığmaz Nerede onun yüksek makamına dair bir söz söylemek Onun mertebesinin vasfı beyana sığmaz*

⁴⁸ *Güneşten daha parlak*

⁴⁹ Metâ: İzâ (şüirin orijinal şeklinde)

⁵⁰ *Gündüz ne zaman ki bir delile ihtiyaç duyar Mütenebbî:* <https://www.aldiwan.net/poem9963.html> [erişim tarihi:08.01.2021]

⁵¹ *Allah şahittir ve şahit olarak Allah yeter*

Zamân-ı inzâlû'l-kitâb ve müddet-i yevmü'l-hisâba dek muharrer ü merķûm ve mukarrer ü mersûm olmak müstaħilü'l-uşûl ve mümteni' u'l-ħuşûl kıbelindendir. [88b]

Beyt Leyse'l-fu'âd maħalle ħubbike vaħdehu
Küllü'l-cevârihi fî-hevâke fu'âdu
Ender-maħabbet-i tû ne tenhâ murâd lebest
K'ez farķ tâ-ķadem heme a'zâ-yı mâ dil-best⁵³

Saña göz 'âşık u dil 'âşık u cân ile ten 'âşık
Tenümde her ķalem cânâ olupdur cümleten 'âşık

Mebânî-i meveddet (ü) vidâd ve ķavâ'id-i maħabbet ü ittiħâd mevâķif-i 'übüdiyyet ü iħtişâş ve menâsic-i şadâķat ü iħlâşda bir keyfiyetle müstaķarr u müstaħkem olmuşdur ki *ke-ennehum bunyânun*⁵⁴ merşûşun⁵⁵ anuñ şânında nâzil ve bir vech ile şebât ü teşyîd bulmuşdur ki *ke'l-cibâli'r-râsiħâti ve't-tavdi's-şâmiħâ*⁵⁶ anuñ ħaķķında vâriddür. 'Arabiyye

Yefna'z-zamânu ve leyse yefnâ ħubbuküm
Ve 'alâ-meveddetiküm emütu ve uħşuru
Ĥubbi leküm tab'an bi-ğayri tağayyür
Ve't-tab' u fi'l-insâni lâ-yetegayyer⁵⁷

Beyt Der-ķiyâmet çü ser ez-ħâk be-ħad⁵⁸ ber-dârem
Naķş-ı iħlâş-ı⁵⁹ tu ber-şafħa-i⁶⁰ cânem bâşed⁶¹

⁵² Arzu, yazmanın sınırlarını aştı

⁵³ Aşķının mekâmı sadece gönül değildir Senin arzunda bütün organlar bir kalptir Senin aşķında benim tek muradım dudak değildir Baştan aşağı bütün bedenimiz sana bağlanmıştır

⁵⁴ Duvarları birbirine kenetlenmiş bir bina gibi. Saff/4

⁵⁵ merşûşun: merşûn (metindeki şekli)

⁵⁶ Köklü dağlar ve engin tepeler gibi

⁵⁷ Zaman tükendi size olan aşķım bitmedi Sizin sevdiğinizde ölümler ve dirilirim Size olan sevgim elbette değişmez Zira insanın tabiatı değişmez

⁵⁸ be-ħad: laħd (Şiirin orijinalinde doğru şekli)

Allāhu 'l-Velīyyü 'l-Vālī 'Ālimu bi-ḥāl⁵⁹ki 'ale't-tevālī fi 'l-eyyāmi ve 'l-leyāl⁶⁰ol maḥdüm-ı 'ālī ve şāhibü'l-mekārim ü me'ālī ḥazretlerinin efkār ve ezkārı, fi 'l-vaḥdeti ve 'l-keşreti⁶⁴enīs-i ḥalvet ü celīs-i selvetdür.

Қıт'а Vallāhi mā ḥala' at şemsün ve mā [89a] ğarabet

İllā ve zikrūke maḥrūnun bi-enfāsī

Fe-lā celestü ilā-ḳavmin uḥaddişuhum

İllā ve ente ḥadīşī beyne cüllāsī⁶⁵

Zıkr-i tu mi-reved heme cā ber-zebān-ı men

Ger şadr-ı şoḫbetet ü ger künc-i ḥalveti

Çigüne yād nedārem mevāyid-i keremet

Ki şüd ḥacel dilem ez-şükr ü minnet-i ni' amet⁶⁶

Mevāyid-i in'ām u iḥsān ve mevārid-i 'aṭayā-yı belā-imtinānları ki şāmil-i ḥavāşş u 'avām ve mebzül-i cemī'c-i enāmdur, ḥāşā ki semt-i nisyān ile mevsüm ve ḳalem-i küfrān ile merḳüm ola ki *küfrānu'n-*

⁵⁹ Nakş-ı iḥlās: Gerd-i sevdā (Şiirin orijinalinde)

⁶⁰ şafha: dāmen (Şiirin orijinalinde)

⁶¹ *Maḥşer günü başımı topraktan kaldırdığımda gönül sayfamda senin ihlās nakşın olacak* Sadı, Gazel/195: <https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh195/>[erişim tarihi: 06.01.2021]

⁶² *Müminlere yardım eden ve bütün varlıkları idare eden Allah benim halimi bilir*

⁶³ *Günler ve geceler boyu birbiri ardınca*

⁶⁴ *Vahdette ve kesrette*

⁶⁵ *Allah'a yemin olsun ki güneşin her doğuşunda ve batışında Her nefesimde sadece senin zikrin vardır İnsanlarla oturup konuştuğumda Etrafımdakilere anlattığım sadece sensin* Şiir Hallac-ı Mansur'a aittir. Ahmed bin Mustafa bin Muhammed. *Resāilü's-Şeyh Ahmed bin Mustafa bin Alevih el-Müsteganni*. Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmīyye, 1971, s. 301.

⁶⁶ *Nereye gidersem gideyim her yerde seni anarım İster senin yanındayken isterse bir köşede tek başıma iken Senin yapmış olduğun iyiliği nasıl unutabilirim Zira gönlüm senin iyiliklerine karşı şükranını arz etmede mahçup olmuştur*

*ni'meti küfrün*⁶⁷ haber-i şarîh ve *şükri'l-mün'ami* 'ale'l-mün'imi
'aleyhi vâcibun⁶⁸ hadîs-i şahîhdür. Lâkin ol ni'am-ı bilâ-nihâye vü
kerem-i bî-gâyenüñ edâ-yı hûkûkî ihâta-i kuvvet-i beşerden hâric ve
hurûc-ı 'uhde-i şükri isti'ânet-i elfâz u haberden müstağnidür. Eger
bedenümde her ser-i mû bir lisân ve her lisân faşîhü'l-beyân ü sühan-
rân olsa deryâ-yı bî-pâyânuñ kaşresi ve âftâb-ı 'âlem-tâbuñ zerresi
miqdârî beyân u 'ayân olunmaya. 'Arabiyye

Bi-eyyi lisânin ba'çe na' mâke eşkür

Bi-eyyi bennânin tayye cedvâke enşur

Se-eşkürü mâ-dümtü hayyan ve in emut

Fe-inne remîme'l-'azmi fi'l-lağdi yeşkür⁶⁹

Pes 'aciz ü kuşura [89b] i'tirâf ve gûşe-i ferâğ u hamülde i'tikâf idüp
terk-i lâf ü güzâf itmekden gayrı çâre kalmadı.

Beyt Çi lâf mî-zenem ez-medh-i ân cenâb-ı bulend

Ne hadd-i mâ buved endâhten be-çarh kemend⁷⁰

Diger Ben ne haddümdür seni medh etmek ey şadr-ı kirâm

Bir du'â-yı hayrdur ancak murâdum ve's-selâm

'Âdet-i kadîme-i havâşş u 'avâm ve haşlet-i me'lûfe-i cemî-i enâmdur
ki duhûl-i mecâlis-i kirâm ve nüzûl-i mahâfil-i 'izâm vâkî' olduğda
tehiyye-i tuhaf u ihzâr-ı turef iderler. Binâ'en 'alâ-hâzâ bu fakîr-i
'adîmü'l-biğâ'a vü kalîlül-'istitâ'anuñ daği elinde netâyic-i kalem-i
zarâfet-engîz ve dilinde nefâyis-i nazm u neşr-i feşâhat-âmîzden gayrı
nesnesi olmamağın dil-i nâlân u hâtır-ı perîşân ile müşâvere idüp
didüm ki.

Şi'r Lâ-haylu⁷¹ 'indeke tühdihâ ve lâ-mâlu

⁶⁷ Nimete nankörlük küfürdür

⁶⁸ Kendisine nimet verilenin nimet verene şükri vaciptir

⁶⁹ Hangi lisanla pek çok nimetine şükredeyim Hangi parmaklarla senin ihsanını dağıtayım Yaşadığım sürece hatta ölsem bile nimetinin kadrini bilip (sana) övgüde bulunacağım Kabirde çürümüş kemiğim dahi (seni) tazim edecek

⁷⁰ O yüce zâtı methetmede nasıl söz söyleyebilirim Feleğe kement atmak bizim ne haddimize!

Fe'l-yüs' idi'n-nuṭku in lem-yüs' idi'l-ḥālu⁷²

Bu birkaç le'ālî-i menşûre vü cevâhir-i manzûmeyi silk-i kelâma ve rişte-i intizâma çeküp ol der-gâh-ı 'âlem-penâha piş-keş itdüm. Eger şâ'ir-i dil-pezir-i safî-takrîr kavline ki.

Şî'r Fa'ḳbil hediyete ḥādîmin lem-yestaṭî'

İhdâ' e ḡayre netâyici'l-ifhâm⁷³

Ḥayyiz-i ḳabûl u maḥall-i [90a] icâbetde vâḳî' ola.

Mıṣrâ' Zihî sa' âdet ü devlet ki yâr-i men⁷⁴ bâşed⁷⁵

Bundan ziyâde taṭvîl-i kelâm mücib-i taşdî'-i 'izâm ve itnâb u ishâb, bâ'îş-i inşâb-ı kirâm olmağın merâsim-i du'â vü levâzım-ı şenâ ki 'illet-i ḡâ'iyye vü sebep-i aşliyye idi taḳdîm olındı. Hemîşe irtifâ'-ı medâric-i câh u celâl ve i' tilâ-i me'âric-i 'izz ü iḳbâl ilâ-yevmi's-su'âl lâ-yezâl der-ḥadd-i kemâl bād. *Bi'n-Nebiyi ve âlihi'l-emcâd ebede'l-âbâd.*⁷⁶

Ḳaşıde fî-medḥihî

Yine cihâna şeref virdi Ḥazret-i Mûte'âl

Ki toḡdı burc-ı sa' âdetden âfitâb-ı kemâl

' Aceb mi ḥalk-ı cihân pād-şâh-ı vaḳt olsa

Çü şaldı sâye hümâ-yı sa' âdet ü iclâl

Mübeşşîrân-ı sa' âdet beşâret eylediler

⁷¹ ḥaylu: ḥayle (şiiirde doğru şekli)

⁷² *Ne bir atın var armağan edecek ne bir malın Şansın yaver gitmezse söz (söyleme yeteneğini) kullan Mütenebbî (ö. 354/965): <https://www.aldıwan.net/poem10136.html> [erişim tarihi: 08.01.2021]*

⁷³ *Söz cevherlerinden başka sunacağı bir hediyesi olmayan bir hizmetkârın hediyesini kabul buyur*

⁷⁴ men: mâ (şiiirde doğru şekli)

⁷⁵ *Ne büyük bir mutluluk, (ne güzel) bir talih ki benim yârim oldu Sadî, Gazel/192: <https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh192/> [erişim tarihi: 06.01.2021]*

⁷⁶ *İtibar ve azamet merdivenlerinde ilerleyişin, yücelik ve talih basamaklarında yükselişin hesap gününe kadar ebedîyyen kemal mertebesinde olsun. Ebedîyyen Hz. Peygamber ve onun şerefli ailesinin hürmetine*

Ki irdi mevsim-i şādī vü gitdi derd (ü) melâl
Sa' id-i řāli' olup yine toğdı başuma gün
Ki itdi gün gibi mäh-ı kemāl ' arz-ı cemāl
Müşerref itdi kudüm-i mübârek ile bugün
İrişdi Rümiline ol emir-i ferruĥ-fâl
Sürüş-ı ğaybden irişdi güş-ı hüşa şeĥer
[90b] Ki ĥayr-maĥdem eyâ şāĥib-i ĥuceste-ĥışāl
Meh-i Züĥal maĥal ü âfitâb-ı Zühre nedim
Emir-i tîr-tedâbir ü Müşteri-ıĥbâl
'Alî-seĥâ vü Ebü Bekr-şıdĥ u Aĥmed-nâm
Melek-ĥışāl ü felek-ıĥtidâr ü baĥr-nevâl
O olup sa' âdet ile Rümiline defter-dâr
Yazıldı defter-i iĥbâle nânumuz fi'l-ĥâl

Ķıt' a fi't-Tarih

Yine rif at buldı bād-ı luĥf ile
Bâĥ-ı iĥbâlün nihâl-i nev-beri
Ya' ni kim ol serv-i bustân-ı kerem
Kim bulur andan cihân zîb ü ferî
Baş çeküp gül-zâr-ı devletden yine
Ķadr ile eflâke irgürdi seri
Kimdür ol dirseñ eger ey nâm-dâr
Gül-sitân-ı devletün verd-i terî
Ħüsn-i ĥulĥıyla Muĥammeddür velî
Nâm ile Aĥmed seĥâda Ħaydarî
Rümili ĥayline defter-dâr olup

[91a] Oldı ehl-i devletün ser-defteri
Yüz sürüp Fazlî semendi pâyine
Devlet ile göricek ol ser-veri
Didi târihin beşâret cyleyüp
Ahmedâ yümn ile olduñ defteri
Sene 954

دفتری	اولدک	یمنله	احمدا
۶۹۴	۶۱	۱۴۵	۵۴

Revâķ-ı kadrine irmekde dest kûtehdür
Egerçi burc-ı sipihre ider kemend-i hayâl
Zamîr-i rüşeni âyine-i münevverdür
Ki her tarîķ ile rüşendür aña şüret-i hâl
Nikât-ı fikreti derkinde ‘akl-ı kül ‘âciz
‘Uluvv-i himmeti vaşfında nefs-i nâtıķa lâl
İşitse hikmet ile mantıķın anuñ bulmaz
Ebû ‘Alî gibi yüz biñ hakîm nuţķa mecâl
Muhibbisin fużalānuñ fūnūn-ı fazl ile sen
Zihî kemâl-i fazîlet nihâyet-i ifdâl

[91b] Eyâ kerîm sen ol şâhib-i şehâsın kim
‘Alî olur saña olursa ger keremde hemâl
Ne cüd olur bu begenmez ğınâda Qārūnı
Cenâb-ı devletüne gelse bir faķîrū’l-hâl
Su’âl olınsa baña ger ‘atâ vü cüduñdan

Budur cevâbum o dem kim ne lâzım añâ su'âl
Ne vaşf idem kerem ü cüduñuñ mübâlağasın
Ki dest-i hayret urur pâ-yı 'aql u fikre 'ıķâl
Çü esb-i devleti meydân-ı rif' ate şalduñ
Senüñ-durur yüri meydân murâd topın çal
Zamîr-i rüşenüñe beñzedürse kendüyi şems
Başından olmasun eksük anuñ hemîşe zevâl
Peleng-i ķahruñ eger açsa pençe-i ğazabı
Hezâr şîr-i ner olsa öñiñde ola ğazâl
Kaçan muķâbil ola saña düşmen-i maķhûr
Ne tãkat irgüre şîr-i nere za'îf şegâl
Kerîmsin ki keremde nazîrûñ olmaz hiç
Umûr-ı luşda Haķ saña virmiş istiķlâl
Ne ben hemân ki bütün haķ-ı 'âlem eylerler
[92a] Du' â-yı devletüñi rûz u hefte vü meh ü sâl
Du' âya el açâ ger el devâm-ı devletüñe
Kâbül-i hażret ider ol du' âyı istiķbâl
Muķâldur ki seni vaşf idem kemâ-hiye ben
Vücûda gelse eger dünyede her emr-i muķâl
Kalem ne yüzden ide medhüñi 'aceb taķrîr
Hümâyı şayd ide mi bir ğurâb-ı bî-per ü bâl
Bilüp meķârim-i ahlâķ u ğüsn-i işfâķuñ
Saña ķul olmaĝa geldüm kâbül kıl elüm al
Kemîne Fazlî-i bî-çâre vü du' â-güyuñ

Du' âdurur ğaraẓı *fî'l-ğudüvvi ve'l-âşâ'*⁷⁷

Şalarsa pertevini âfitâb-ı ihsânun

Şehir ola kamu şehir içinde mâh-mişâl

‘ İnâyetün nazarıyle olursa ger manzûr

Türâb iken işi altun olur anuñ fî'l-ğâl

Niçe ki vire şeref rûy-ı ‘ âleme hürşid

Niçe ki mâh ide halk-ı cihâna ‘ arz-ı cemâl

Mübârek eyleye Hâk maqdemün sa‘ âdet ile

Hemîşe ola terakķide rif at ü iğbâl

[92b] ‘ Adûlarun ola mağhûr u dostlarun şadân

Sa‘ âdet ile tavîl ide ‘ ömrünü Mûte‘âl

Âmîn yâ Mu‘în

SONUÇ

Rumeli tumarlarına defterdâr olarak atanan Ahmed Çelebi bin Mehmed isminde bir şahsı tebrik etmek maksadıyla incelemiş olduğumuz Tehniyet-nâme'yi yazmıştır. Mektubun muhatabı hakkında övgü dolu sözleri sıraladıktan sonra bu güzel haberden duyduğu memnuniyeti dile getirmiş ve hediye olarak da bu söz incilerini yani kutlama mektubunu gönderdiğini ifade etmiştir. Sözü fazla uzatmanın uygun düşmeyeceğini belirterek muhatabına hayır duada bulunduktan sonra müellifin kendine ait ve aynı zamanda Divanı'nda da yer alan bir kaside ve bir tarih kıtasıyla mektubunu tamamlamıştır. Müellif, Tehniyet-nâmesi'nde Arapça ve Farsça tamlamalarla yüklü sanatlı bir dil kullanılmıştır. Süslü nesrin en temel unsurlarından biri olan secili ifadelere sıkça başvurmuştur. Konunun akışına uygun olarak ayet, hadis deyim ve muhtelif nazım şekillerinde şiir örneklerine yer vermiştir. Mektup, müellifin inşa üslubu hakkında bir fikir vermesi açısından kıymeti haizdir.

⁷⁷ Sabah akşam

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, N. (2017). *Riyâzî riyâzû 'ş-şu'arâ*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/54137,540229-riyazu39s-suarapdfpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 11.01.2021).
- Aksoy, H. (2001). Kara Fazlî. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 24, s. 360-361, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bayam, A. (2008). *Hüsamzâde Mustafa Efendi ve er-Risâletü 'ş-Şevkiyye Adlı Eserinin Edisyon Kitiği*. Yayımlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Bursalı Mehmet Tahir (1972). *Osmanlı müellifleri* (Yavuz, A. F. ve Özen, İ. Haz.). C. 2. İstanbul: Meral Yayınları.
- Derdiyok, İ. Ç. (1999). Osmanlı devrinde mektup yazma geleneği. *Osmanlı: Kültür ve Sanat*, 9, 731-740.
- Gültekin, H. (2015). *Türk edebiyatında inşa: tarihî gelişim-kuram-sözlük ve münşeât-ı Koca Râğb Paşa*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Hâfız Mehmed Ziyâeddin (1314). *Münşeât ve muâmelât-ı umûmiyye yahud mükemmel ve mufassal inşâ-yı mülkî ve askerî*. İstanbul: Bâbüâlî Caddesi 25 Numaralı Matbaa.
- <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/makhzanolasrar/sh2/> (Erişim Tarihi: 05.01.2021).
- <https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh195/> (Erişim Tarihi: 06.01.2021).
- <https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh192/> (Erişim Tarihi: 06.01.2021).
- <https://ganjoor.net/kamal/ghasidek/sh63/> (Erişim Tarihi: 05.01.2021).
- <https://www.aldiwan.net/poem9963.html> (Erişim Tarihi: 08.01.2021).
- <https://www.aldiwan.net/poem10136.html> (Erişim Tarihi: 08.01.2021).
- <http://wahaalmuallaqat.com/poemPage.do;jsessionid=CAE5D834D87BECAEE9A1EC3CC388F88E?poemId=565935> (Erişim Tarihi: 06.01.2021).

- İnce, Ö. (2007). *İnşâ-i mergûb ve ilm-i inşâ'da müstamel lügatler (inceleme-metin)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.
- İsen, M. (2017). *Künhü'l-Ahbâr'ın tezkire kısmı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55739,kunhul-ahbarin-tezkire-kismpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 11.01.2021).
- Kanar, M. (1998). *Büyük Farsça-Türkçe sözlük*. İstanbul: Birim Yayıncılık.
- Kâtip Çelebi (1903). *Keşfü'z-zünûn*. C. 2. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Khartabil, S. (1979). *Ustûrât al-Hallâj*. Beyrut: Dâr Ibn Khaldûn.
- Kılıç, F. (2018). *Âşık Çelebi meşâ'irü'ş-şu'arâ*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 11.01.2021).
- Mehmed Fuad (1327). *Rehber-i kitâbet-i Osmâniyye yahud mükemmel münşeat*. İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi.
- Molla Câmî (Nüreddin Abdurrahmân bin Ahmed Câmî) (1378). *Nâmehâ ve münşeat-ı Câmî*. Tahran: Mîrâs Mektûb.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça-Türkçe sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Nejabati, A. (2020). Süleymaniye Cami'nin tamamlanması münasebetiyle Şah Tahmasb'ın, Sultan Süleyman'a gönderdiği tehniyet mektubu (1558 yılı). *Library, Archive and Museum Research Journal*. 1(1), 1-16.
- Özkat, M. (2005). *Kara Fazlî'nin hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve dîvânı (inceleme-tenkitli metin)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Solmaz, S. (2018). *Ahdî ve gülşen-i şuarâ'sı (inceleme-metin)*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56733,ahdi-gulsen-i-suarapdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 11.01.2021).
- Sungurhan, A. (2017). *Kınalzâde Hasan Çelebi tezkiretî'ş-şu'arâ*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları.

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55834,kinalizade-hasan-celebipdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 11.01.2021).

- Tuğluk, İ. H. (2010). Divan şiirinde manzûm tebrik-nâmeler. A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 42, 41-68.
- Yazar, S. (2017). Kara Fazlı'nın eserlerine dair yeni bilgiler. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 18, 525-562.
- Yıldız, E. (2019). Rufâ'î'nin Hüsrev Paşa'ya sunduğu manzum tebriknâme. *Mecmua Uluslar arası Sosyal Bilimler Dergisi*. 9, 95-110.
- Zavotçu, G. (2013). Fazlı. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü-TEİS*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fazli> (Erişim Tarihi: 11.01.2021).

Makale Künyesi (Araştırma): Hasanoğlu, M. (2021). Klasik şiirde tuzla ve bazı örnekler. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 866-884.

<https://doi.org/10.32321/cutad.983967>

KLASİK ŞİRDE TUZLA VE BAZI ÖRNEKLER

Murat HASANOĞLU¹

ÖZET

Türk kültür ve edebiyatında tuz önemli bir yere sahiptir. Gerek halk edebiyatında gerekse klasik edebiyatta şairler tuz hakkında çokça söz söylemiş, tuz ile ilgili mazmunları sık sık kullanmışlardır. Dilimizde tuz ile ilgili zengin bir deyim ve atasözü varlığı bulunmaktadır. Bununla birlikte halk arasında tuz ile ilgili çeşitli inanışlar da yaygındır. Tuzun kaynağı, çıkarıldığı yer, tuz toplamı olarak tuzlanın da elbette kendisinden bir parça olan tuzun söz konusu zengin anlam çerçevesinden nasibini alması olağandır. *Tuzlanın*, tuzun kültür ve edebiyattaki niteliklerine sahip olmakla birlikte kendine özgü bir anlam çerçevesi olacağına kanaat getirmek de mümkündür. Çalışmamızda klasik Türk edebiyatında ve onu çevreleyen edebiyat dünyasında tuzlanın (nemeksâr, nemekzâr, kân-ı nemek, kân-ı melahat vb.) ölüm, cansızlık, renksizlik, birlik, arınma ve güzelliğin veya çeşitli erdemlerin kaynağı olma ilgileriyle nasıl kullanıldığını göstermeye çalıştık. Bu amaçla incelediğimiz beyitlerde tuzla ilgili farklı anlam katmanlarında çeşitli mazmunlara açılan bir anlam çerçevesi görülecektir.

Anahtar kelimeler: Tuz, tuzla, klasik edebiyat.

SALT MINE IN CLASSICAL POETRY AND SOME EXAMPLES

ABSTRACT

Salt is an important matter in Turkish culture and literature. In both folk literature and classical literature, poets have written a lot about salt and they often mentioned images of salt. As a source of salt, salt mine, of course, has its share of the meanings of salt, which is a part of itself. It is possible to believe that the source of salt will have own meaning, as well as having the features of salt in the culture and literature. In our study, we tried to show how the salt mine is used in

¹ Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Öğretim Görevlisi Dr. murat.hasanoglu@sbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5059-2647>

the classical Turkish literature and the surroundly literary world with the interest of death, lifelessness, colorlessness, unity, cleansing and being the source of beauty or a virtue. For this purpose, in the poems we examine, a meaning frame opening to various images will be seen in different meaning layers regarding the source of salt.

Keywords: Salt, salt mine, classical literature.

GİRİŞ

Tuz ile ilgili Türk dünyasının kültür ve gelenekleri içerisinde sosyal ve toplumsal yaşamla bağlantılı birçok öge mevcuttur. Aynı şekilde Türkçenin eski dönemlerinden günümüze dek söz varlığı içinde tuz ile ilgili kullanımların zengin bir bütünlük oluşturduğu da gözlenebilir. Türkçenin eski dönemlerinden itibaren süregelen bu durumun günümüzde de deyimler, atasözleri gibi kalıplaşmış yapılarda ya da farklı metaforik anlamlar yüklenerek kullanıldığını görmek mümkündür. Örneğin Anadolu Türk atasözlerinden “*Tuzdan leziz, sudan aziz bir şey olmaz*” ya da Azerbaycan Türklerinin sırasıyla vefasız insan ve vefasızlıkla karşılaşan insan için kullandıkları *tuzsuz adam* ya da *elinin tuzu yok* gibi deyimler; söz verme, yemin anlamlarını taşıyan ve bir sözlü hukuk ifadesi oluşturan *tuz hakkı* gibi söyleyişlerle birlikte tuza hürmet edilmesi, yere dağılmış tuza basılmaması, sofraya en önce tuzun getirilip en son tuzun kaldırılması (Acaloğlu, 2004, s. 135) gibi davranışlar Türk hayatında tuzun seçkin konumunu işaret eder. Tuzun Türk kültüründeki bu önemli konumu asırlar boyu sürmüştür, ayrıca dilde de farklı dönemlerde tuza farklı anlamlar yüklenmiştir.

Sözgelimi, Türkçenin Eski Uygur Türkçesi dönemi eserlerinden Altun Yaruk'ta *tuzlug* sözü *yararlı* anlamında geçmektedir: “(...) *yig adruk biliglig erdemlig tuzlug yaraglig eriglig barıglıg bolurlar*” (Kaya, 1994, s. 116)

Kutadgu Bilig'de tuzun esas kullanıldığı bağlam kişiler arası sözlü hukuk vasıtası olarak *tuz ekmek hakkı* olsa da aşağıdaki beyit tuzun hoşluk, güzellik, incelik anlamını da üstlendiğinin tanığıdır:

“*Bu sözke tanukı bu şâ'ir sözi*

Bu şâ'ir sözi sözke kattı tuzı” Yusuf Has Hâcib (Arat, 2018, s. 204)

Çağatay sahasının büyük şairi Nevâyî'nin şiirlerinde de tuz üzerinde durulmuştur. Nevâyî'nin eserlerinde tuz ve tuz ile yakın anlam alanındaki sözler çoğunlukla alıntı karşılıklarıyla (*çiüçüg, tuzlug/k, letafet, melâhatlıg, melîh, melâhat, melâhat kâni, nemek, nemek-dân, kân-ı nemek, şîrin, şîrin-kârlıg, şûr, nûş-leb, şekker-istân,*

şehd, nüş, şeker, teng, kant vb.) birlikte yer alır (Seyhan, 2004, s. 189). Nevâyî'nin şiirlerinde tuzun temel anlamının dışında tuz karşılığı olarak ekme katığı, yolluk, tat, güzellik, tatlılık cazibe, sevgili, şeker, gözyaşı dökmek ve acısını depreştirmek, dağlamak (tuz sal-) gibi anlamlara yer verdiği görülür (Seyhan, 2004, s. 189).

Tuzun Nevâyî'deki zengin anlam çerçevesi içinde kullanımı hakkında daha ayrıntılı bilgiler ve ayrıca Türk edebiyatının çeşitli dönemlerindeki metinlerden örnekler için Emine Gürsoy Naskali ve Mesut Şen'in editörlüğünde hazırlanmış olan *Tuz Kitabı*'na başvurulması isabetli olacaktır. Tuzun Türk kültüründe asırları ve coğrafyaları aşan dil, edebiyat ve kültürdeki konumuna yönelik daha ayrıntılı örnek ve açıklamaların çalışmamızın amaç ve kapsamını zorlayacağını düşündüğümüzden yukarıdaki örneklerle yetinmekteyiz.

Arapçada da tuzun yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız gibi geniş bir anlam çeşitliliğine sahip olduğunu, güzellik, hoşluk, bilgi gibi kavramlarla ilişkilendirildiğini görmek mümkündür (Redhouse, 1987, s. 1968). Arapça tuz manasındaki *milh* ile bağlantılı sözcüklerden *melâhat*, güzellik; *melîh*, güzel; *mullâh* ise pek güzel (Mütercim Asım Efendi, 2013, s. 1238) anlamlarına gelir. Arapça *milh* sözünün çoğulu *emlâh*, *tuzlar* anlamındadır (Mütercim Asım Efendi, 2013, s. 1239). *Emlah*, ise çok, daha veya en güzel anlamında kullanılır. Hz. Muhammed için kullanılan ifadelerden birinde *emlahu'l-Arab* (Arabın en güzeli) ifadesi geçtiği bildirilmiştir (Ayverdi, 2010, s. 340). Tuz satan kişiye ya da tuz sahibine *mellâh* denir (Mütercim Asım Efendi, 2013, s. 1238). Bu sözcüğün tuzlu deniz suyuna istinaden denizci, gemici anlamları da vardır. *Istimlâh*, bir nesneyi güzel addetmek, *milâh*, güzeller (Mütercim Asım Efendi, 2013, s. 1239) manalarına sahiptir. Aynı kökten türeyen *imtilâh*, doğru söze yalan katmak (Mütercim Asım Efendi, 2013, s. 1240) gibi farklı bir anlam penceresi açar.

Farsça *nemek* sözcüğünün anlamları arasında ise tuz karşılığı dışında zekâ, zarafet, lütuf, lezzet gibi karşılıklar da verilir. Ayrıca *nemek-haram* “nankör”, *nemek-helal* “sadık, vefalı” *nemek-şinas* “iyilik bilen”, *nemek-hâregî* “şükreden” anlamları da sıralanır (Steingass, 1998, s. 1426-1427).

Çalışmamızda “tuz çıkarılan yer” (Türkçe Sözlük, 2011, s. 2395) olarak tanımlanan Türkçe kökenli *tuzla* kavramının klasik edebiyatımızdaki kullanımını ele aldık. Bununla birlikte tespitlerimizi temellendirmek amacıyla incelediğimiz sahanın ve dönemin dışında kalan bazı örneklere de yer vermeye gayret ettik. Tuzun önemli bir yer tuttuğu klasik edebiyat öncesi metinlerde *tuzlaya* pek değinilmemiştir. Aynı kavram klasik edebiyatımızın söz varlığında ise daha fazla

görünür olmuştur. Bu sahada kavram, genellikle Arapçadan veya Farsçadan geçen başka sözcük ve ifadelerle karşımıza çıkar. Tuzla karşılığı olarak Arapça kökenli *memleha*, *memlehat*, *mellâhat* (Mütercim Asım Efendi, 2013, s. 1238) sözcükleri kullanılır.

Tuzla anlamıyla en yaygın kullanılan sözcüklerden bir başkası kavramın Farsça karşılığı olan *nemekzâr*dır. *Nemekzâr*, Farsça *tuz* anlamındaki *nemek* sözü ile üzerine geldiği sözcüklere yer, mahal anlamı katan *-zâr* ekinin birleşmesiyle oluşmuştur. Tuzla karşılığı olarak yine Farsça kökenli *nemeksâr* sözcüğünün kullanımına da rastlanır. Tıpkı *-zâr* eki gibi *-sâr* da eklendiği sözcüklere mahal anlamı getirir.² Metinlerde bunların haricinde tuzlaya farklı tamlama yapıları biçiminde de (kân-ı nemek, kân-ı melahat, tuz kâni vb.) işaret edilmektedir.

Nitekim aşağıdaki beyitte şairin işaret ettiği gibi tuz kaynağı ya da tuzla farklı ve özel bir kavram veya imaj olarak tuzun kendisinden veya tuzluktan ayrı, kendine özgü bir çerçevede ele alınmalıdır:

“*Le 'l-i nâbuñğ özgedür çâh-ı zenehdân özgedür
Kim nemekzâr özge bâbetdür nemekdân özgedür*” Kavsi (Rahimi, 2011, s. 227)

1. TUZLA ÇORAK VE KATLANILACAK ZORLUKLARIN OLDUĞU BİR YERDİR

Tuzlalar, kıyılarda deniz suyunu sığ çukurlara çekip buharlaştırma yoluyla tuz elde edilen yerlerdir (Şemseddin Sami, 2015, s. 898). Bu tür tuzlalar genellikle insan eliyle tasarlanmıştır. Ancak iç kesimlerde doğal yollarla da tuzlalar oluşabilir. Tuzla oluşumunun başka yolları tuzlu suların hızlı buharlaşmanın etkisiyle toprak yüzeyinde birikmesi veya dağlık bölgelerde tepelerden ovalara akan yüzey sularının taşıdığı tuzları birikime uygun yerlere bırakmasıdır (Erim, 2004, s. 241). Tuz birçok kültürde bereketin ve bolluğun timsali olarak görülmüşse de klasik şiirde tuzlanın çorak ve verimsiz bir alan olduğu fikri işlenmiştir:

“*Nutkuma virdi benim de medhi ol te'stri kim
Bir sözüm varsa nemekzâr üzre bâğıstân ider*” Ahmed Nâmi (Yenikale, 2017, s. 55)

Yukarıdaki örnekte şair, padişahın övgüsünü dile getirmediği sözlerini *tuzla* ile simgeleşen çoraklığın, verimsizliğin, hatta

² Benzer yapıdaki sözcüklerden birkaç örnek: Gülzâr (gül bahçesi), çemenzâr (çimenlik), sebzezâr (çayırılık, çimenlik yer); kuhsâr (dağlık yer), çeşmesâr (çeşmelik, çeşmesi çok olan yer), sengsâr (taşlı yer) vb.

donukluk, hareketsizlik ve cansızlığın sahasında gördüğünü ifade etmektedir. Ahmed Nâmî divanındaki “*Der-Hakk-ı Sultân Mehmed Han-ı Gâzi İbn-i Sultân İbrâhîm Halleda’llâhu Mülkehü*” başlıklı kasidede geçen bu beyitte şaire göre sultanı övmek şairin cansız, ruhsuz, donuk ifadelerine etki eder, onları dönüştürür, bağık bahçelik, canlı ve hareketli bir kimlik kazandırır. Şair böylelikle hem canlı, etkili sözler söylediğini ifade ederek kendisini hem de bu sözlerin söylenmesine vesile olan hükümdarı övmüş olur.

Sevgilinin ağız çevresinin tuzlu oluşu klasik şiirin yaygın imajlarından. Bu mazmun hem halk şiirinde tekrarlanır hem de modern dönemlerdeki şiirlerde kullanılır. Aşağıdaki mısralarda klasik edebiyattan sonra da devam eden, yerleşik bir imajı Yahya Kemal Beyatlı’nın şiirinde görmek mümkündür:

“Kanmaz en uzun bûseye, öptükçe susuzdur,

Zira susatan zevk o dudaklardaki tuzdur.

İnsan ne yaratmışsa yaratmıştır o tuzdan.

Bir sır gibidir az çok ilâh olduğumuzdan” Yahya Kemal
Beyatlı (Beyatlı, 1974, s. 128)

Tuz kaynağının çoraklığından ötürü böyle yerlerde bitki yetişmeyeceği bilgisinden yola çıkılarak aşağıdaki beyitte sevgilinin dudağının çevresindeki ayva tüylerinin varlığına şaşılır. Çünkü çoraklık, rensizlik ya da cansızlıkla bağlantılı tuzlanın olduğu yerde canlılığın sembolü ve hayatın rengi olan yeşilin bulunması gariptir:

“Leblerüñden sebze bitdi ey ruhi reşk-i melek

Gerçi bitmez sebze bir yirde ki ola kân-ı nemek” Mâtemî
(Köksal, 2017, s. 826)

Tuzla, çekilen zahmet ve zorlukların anlatımında da kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte tuzlayı âşığın çeşitli zorluklara katlanıp aşk yolculuğunu sürdürdüğü tasarlanmış bir mekân olarak görürüz:

“Tâb-ı cevriyle tegâfûl kim bu minvâl üzredür

Hep serâb olur nemek-zâr-ı hakikat ‘an-karîb” Azmîzâde
Hâletî (Kaya, 2017, s. 259)

Sevgilinin âşiğa onu görmezden gelerek çektiği cefa ve eziyetin yakıcılığı, harareti çok zaman geçmeden âşığın seraplar, hayâller görmesine neden olur. Bu beyitte tuzlanın bir çeşit çöl olarak tasarlandığını düşünmek mümkündür. Çöl, tıpkı tuzla gibi gözle görünür tabiat canlılığının yoğun olmadığı bir yerdir. Serap görmenin

sıcaklık ve hararet ile ilişkisi de malumdur. Bu göz yanılığısı, çöl veya çöle benzer çorak arazilerde ışık kırılmasının ve sıcaklığın etkisiyle meydana gelir (Türkçe Sözlük, 2011, s. 2068). Tuzun harareti artırdığı, su içme ihtiyacına sebep olduğu genel bir bilgidir. Sevgilinin cefasının sıcaklığını duyan âşğın harareti, bir tuzla olan gerçeklik sahasında olması nedeniyle daha da artar. Âşğın böyle bir ortamda gördüğü seraplar yine sevgilinin hayâlidir. Öte yandan *hakikat* sözünün anlamlarından biri de sadakat, bağlılıktır (Devellioğlu, 2010, s. 360). Bu yönüyle düşündüğümüzde de âşik, büyük bir aşk ve sadakatle bulunduğu tuzlada sevgilinin tegafül göstermesiyle kendinden geçer, hakikati ve hayâli birbirine karıştırır, sevgilinin hayâliyle eriyip gider.

Yukarıdaki anlamı destekleyici bir örnek Nevâyî'nin *tuz* redifli gazelinde karşımıza çıkar. Âşik, güzellik (ya da tuz) kaynağı olan sevgilisinin aşkıdan nereye gitse karşısına düşkünlük çölünde tuzun (sevgili/sevgilinin hayâli) çıktığını söyler.

“*Ol melâhat kânu* ‘ışkıdın kayan barsam kilür

Dâstlar allımgâ rüsvalıg beyâbânıda tuz” Nevâyî (Kaya, 1989, s. 208)

Tuzlanın zahmet çekilecek bir yer olduğunu gösteren başka bir beyitte *memleha-i kahr* ifadesi geçer. Tuzcuoğlu kahr tuzlasının içinde eriyip gider:

“*Tuzcu oğlı eriyüp memleha-i kahrında*

Eyledüñ mülkini mánend-i dükân-ı kãnnâd” Keçeçizâde İzzet Molla (Şahin, 2004, s. 38)

Tuzlanın ıstırap ve eziyet çekmekle bağlantısına halk şiirinde de rastlamak mümkündür. Tuzun açık yaralara temasının can acıtması, günümüzde dahi *yaraya tuz basmak* şeklinde kullandığımız deyim, bu telakkiyi ortaya çıkarır. Halk şairi Dadaloğlu çektiği sıkıntıları klasik şairlerin düşüncelerine benzer şekilde şöyle ifade eder:

“*Ebem şu dağları aşım da geldim*

Tuzluca göllere düştüm de geldim.

Mahmihi sevdasın tuttum da geldim

Aman ebe kadın bana bir haber ver.” Dadaloğlu (Makal, 1975, s. 174)

2. TUZ KAYNAĞI TEMİZDİR VE TEMİZLEYİCİDİR

Çeşitli inanışlara ve uygulamalara göre tuz, doğası itibarıyla temizdir ve temizleyicidir. Yüzeyini kapladığı nesne veya varlıkları arındırır. Kimi Türk topluluklarında yeni doğan bebeklerin tuzla

yıkanması ya da *tuzlayayım da kokma* vb. birtakım deyimler kültür hayatımızdaki tuza dair ayrıntılardandır. Etlerin saklanması, diş temizliği ve dezenfeksiyon gibi konularda tuz kullanılır. Ayrıca içindeki tuzdan ötürü deniz suyuyla abdest alınabilmesi dinî bakımdan da tuzun temiz ve temizleyici bir madde olarak görüldüğünün delilidir.

Tuz kaynağı da tuz gibi temizdir. Aşağıdaki beyitte ağız, tuzlu olma özelliğinden ötürü tuzlaya benzetilir. Ancak söz konusu ağız kötü kokmaktadır. Bu kötü kokunun ve kirliliğin tuzlaya yaraşmadığı, onunla bağdaşmadığı ifade edilir:

“*Didi vardur dehânuñda seniñ bûy*
Yaraşmazdı nemek kânında ol bûy” Ahmed Rıdvân (Tavukçu, 2000, s. 419)

Sevgilinin dudaklarının veya ağzının tuzlu olduğuna dair düşünceye yukarıda değinmiştik. Ağzın tuzlaya benzetilmesinde temizlik ilgisi ile birlikte dişler ve inci arasındaki alışılmış benzetme ilişkisine de temas edilebilir. İnci, temiz kabul edilen denizde yani tuzlu suda oluşur. Diş de inciye benzetilir ve ağızdadır. Tuzlaya benzetilen ağız bu bakımdan da temiz olmalıdır. Deniz ile tuzla arasında deniz suyunun tuzlu olması yönünden bir benzetme ilgisi bulunduğunu şu beyitte görebiliriz:

“*Ol şûhî girih-zâr-ı cebîn itdi niyâzum*
Deryâ-yı nemek-zârı yine cûşa getürdüm” Ahmed Nâmî (Yenikale, 2017, s. 232)

Aşağıdaki örnekte de arınmanın tuz ile ilişkilendirilerek vurgulandığı görülebilir:

“*Bahr-ı şûr-ı pür-nemektür 'ışk ana düşmemledür*
Mâsivâ âlâyişinden 'Aşıkâ pâk olduğum” Aşık Çelebi (Kılıç, 2017, s. 100)

Metinler birden fazla katmanda okunduğunda tuzun temizlik niteliğiyle ifade edilen düşüncenin mecazi boyutu da olduğu ve bir noktada ölüm düşüncesi ile kesiştiği görülebilir. Ölüm dünya hayatının bitişidir. Ölüm ile birlikte insanlar karmaşık ve tatanalı dünya işlerinden arınırlar.

Tuzun en bol olduğu yere, temizliğin kaynağına, tuzlaya düşen herhangi bir canlı her tarafı tuzla kaplanacağı için kirlilikten arınır. Aşağıdaki örneklerde kullanılan *tuzlaya düşmek* tabiri bugün de kullandığımız ölüp gömülmek anlamındaki *toprağa düşmek* (Türkçe Sözlük, 2011, s. 2371) deyimini hatırlatır. Bu durumdaki bir canlı tuza bulanacak, tuzun rengiyle renklenecektir. Ayrıca tuzla, biçim

bakımından da mezar ile benzeşebilir. Tuz çıkarmak için *tava* denilen sığ havuzların kurulup kullanıldığını daha önce ifade etmiştik. Bu tür sığ havuzlar toprağın içine kurulduğundan imaj olarak mezar, kabir çağrışımlarına müsaittir.

Tuzlanın temizleyiciliğine örnek teşkil edecek bir bilgi Attâr'ın *Esrarnâme*'sinin Mehmet Kanar tarafından hazırlanan Türkçe tercümesindeki sözlük kısmında aktarılmıştır. Bu bilgiye göre köpek ile tuzla arasında fikhî bir ilişki vardır: “*Bir fikh hükümüne göre necis kabul edilen köpek tuzlaya düşerse, dönüşüm geçirerek tuz haline gelir ve temiz olur.*” (Kanar, 2013, s. 280). Bu açıklamada kastedilenin gerçek anlamda köpek olduğu açıktır. Fakat Attâr'ın aşağıdaki ifadelerinde geçen köpek, nefsi simgeler. Nefis, kirli kabul edilen köpeklerle eşleştirilir. Attâr'ın ifadelerine göre nefis köpeği yaşadığı müddetçe, yani insanlar nefislerini öldürmedikçe, toprağın ve dolayısıyla ölümün sırrını göremezler ve böylece *manalar tuzlasına* düşüp arınamazlar. Eğer bu köpek hayattayken temiz olursa, öldüğünde toprağın altına girip tuza dönüşür, manalar tuzlası içinde hakiki (fikhî) anlamda da temizlenir:

“Çünkü iki âlemin sırları topraktır.
Gör bütün türlü türlü sırları,
Topraktan çıkarıyorlar başları.
Toprak, temizin aslı olmasaydı,
İnsanın çamuru topraktan olur muydu?
Ama köpek nefisle birlikte oturdukça,
Yerin sırlarını asla göremezsin.
Senin nefis köpeğin hayatta
Manalar tuzlasının dışında.
Bu köpek hayattayken temiz olursa,
Tuzlaya düşer, temiz olur sonunda.” Attâr (Kanar, 2013, s. 102-103)

Yukarıdaki kısmın ardından gelen bölümde de mezarlara bakan ve orada “bir avuç leş olmuş mahlûk” bulunduğunu söyleyen bir deli, ölümle birlikte bu kişilerin tuzlaya düştüğünü, temizlenme imkânı yakaladığını, fakat imanları yoksa arınamayıp cehennemde ceza çeceklerini ifade eder:

“Delinin biri mezarlığa bakıyordu
Sordular ona: ‘Mezarlarda kim var?’
Dedi: Bir avuç leş olmuş mahlûk.
Ama düşmüşler tuzlaya.
Toprağın altında hepsi toprak olunca
Tuza dönüşecek sonra temiz olacaklar.
Ama imandan nasipleri yoksa,

Feleğin dönüşü onları ateşe atacak.” Attâr (Kanar, 2013, s. 104).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere yerin altı, kabir gibi ölüme dair kavramlar birer arınma sahasıdır. Söz konusu arınma, ruhun ve bedenın ayrışması, kirli görünen bedenden temizlenme olarak görülebilir:

“Mutfağımıza bir benlikten, bizlikten kurtulmuş er geldi, tuzladan bir avuç tuz alacak da atacak bize, tatlı-tuzlu bir hale getirecek bizi.” Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî (Gölpınarlı, 1992a, C. II, s. 240)

Tuzlanın *ölümle arınma* hususuyla bağlantısını Attâr'ın başka bir şiirinde de bulmak mümkündür. Attâr tuzlaya düşen köpeğin orada kaybolacağını söyler. Aslında insanın nefsinden ve bedeninden ölümle birlikte arınacağını ifade eder. Ona göre, şimdiye dek durgunluk ve hareketsizlik nitelikleriyle gördüğümüz tuzla ile aşk olarak nitelendirebileceğimiz coşkun deniz arasında fark yoktur: *“Tuzlaya düşen köpek onun içinde kaybolur. Bu karmakarışık deniz benim için tuzladan farklı değildir.”* Attâr (Derviş, 1359, s. 485)

Toprağın içinde de belli miktarda tuzun bulunması ve tuzun koruyucu, bozulmayı önleyici nitelikleri sayesinde tuzlu toprağa düşenlerin arınma, temizlenme ihtimali bulunduğu ifade edilmektedir. Ayrıca deniz de tuzlu olduğu için içindeki canlıları korur ve içinde ölenlerin de bir müddet taze ve bozulmadan kalmasına neden olur (Çetin, 2016, s. 2397).

Bu düşünceler yalnızca Attâr'da, Mevlânâ'da veya Fars şairlerinde görülmez. Türk şairleri de aynı düşünceleri işlemişlerdir. Aşağıdaki beyitte köpek, tuzla ve temizlenme arasındaki fikhî ilişki hatırlatılır:

*“Nemekzâr da tahâret tapacak seg
Anın gibi habîs u zîst u bedreg”* Dede Ömer Rûşenî (Şimşek, 2014, s. 64)

Bir başka beyitte ise köpeğin tuzlaya düşerek zaman geçtikçe onunla bir olacağı, onun içinde kimliğini yok edeceği, tuza dönüşeceği ifade edilmek istenir:

*“Düşer bir tuzlaya nâgâh bir kelb
Ki kelb eyyâm ile tuza olur kalb”* Dede Ömer Rûşenî (Şimşek, 2014, s. 64)

Aynı mesnevinin devamında şair, benzer bir arınma konusunu dinî kurallar ile bağlantılı olacak şekilde işler. Beyte göre tıpkı köpeğin tuzlada arınması gibi insan da şeriat tuzlasında arınacaktır:

“*Tahâret tap nemekzârında şer’in*

Döne fâ tuza cümle asl u fer’in” Dede Ömer Rûşenî (Şimşek, 2014, s. 64)

Tuzla ve ölümün sadece klasik şairler tarafından birbiriyle ilişkilendirilen kavramlar olmadığına, bu konuda farklı toplumlarda da kökleşmiş birtakım çağrışımların bulunduğu dair dikkat çekici başka bir örnek Altay halkının ölümle ilgili inancında bulunmaktadır. Bununla ilişkilendirerek bu kısımda son olarak ilgili inanışa dair bir bilgiye yer vermenin isabetli olacağı kanaatindeyiz:

“*Altay halkının kültüründe tuz yer altı dünyasına aittir. Bu sebeple yer altı dünyası dışındakiler için tuz zehirdir. Bir kişi öldüğü zaman 'o tuz almaya gitti' denir. Genellikle tuz üretimine yaşlılar gönderilir. Tuz ölümü çağrıştırır, bunun için tuz almaya çocuk sahibi olmuşlar gönderilir.*” (Tuhteneva, 2004, s. 94).

3. TUZLAYA RENKSİZLİK (VAHDET) HÂKİMDİR

Tuzlaya renksizlik hâkimdir. Renksizlik veya tek renklilikle temsil edilen tuzlannın bu çeşit kullanımına klasik Türk şairleri fazlasıyla yer vermemişlerdir. Dolayısıyla bu başlık altında vereceğimiz örneklerin çoğu Farsça yazan ve edebiyatımızı çokça etkileyen şairlerden alınmaktadır. Tuzlannın içine düşen orada kendi rengini yitirir. Ashında Attâr’ın şiirlerindeki örneklerde de gördüğümüz gibi ölüp toprağın altına girenlerin tümü tek bir renge boyanırlar. Tüm ölümler dünya hayatına dair her şeyi geride bırakıp gitmişlerdir. Ölümü gerçekleştiren herkes birbirine denk konuma gelmiştir. Bu tek renklilik durumu başka renklerin ortadan yok olması dolayısıyla bir çeşit *renksizlik* olarak adlandırılabilir. Bu yönden tuzlaya hâkim olan renksizlik, bedenlerin yok olup gittiği kabirde veya vahdete erişilen öte dünyada da geçerlidir. Bu tür bir benzetmeyi veya tuzla ile renksizlik arasındaki bir ilişkilendirmeyi Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’nin Mesnevî’sinde görürüz:

“*K-an cehan hemçu nemeksar amedest,*

Her çî an ca reft, bûtelvin şudest.” (Çünkü o dünyâ, tuzlaya benzer; oraya ne giderse renksiz olur.) Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (Gölpınarlı, 1985, C. VI, s. 287).

Divan-ı Kebir’de de benzer bir ifade vardır:

“Binlerce beden **tuzlaya düştü** mü tuz olur gider; **ikilik kalmaz bedende**, Mergazlı nedir, Buharalı ne?” Mevlânâ Celeleddin-i Rûmî (Gölpınarlı, 1992a, C. III, s. 321)

Mevlânâ yukarıdaki beyitte “o dünya” ifadesini kullandıktan sonra ifadelerini şu şekilde sürdürür:

“Toprağa baksan, a, renk-renk halkın hepsini de mezar içinde **bir renge** boyamada. Bu, görünen **bedenlerin tuzlası; anlamlar tuzlasıysa**, zâti başka. O **anlamlar tuzlası**, mânâ âleminde; orası ezelden ebede dek yenilikler içindedir. Bu yeniliğin zıddı eksiklik; o yenilikse zıtsızdır, eşsiz ortaksızdır, sayısızdır.” Mevlânâ Celeleddin-i Rûmî (Gölpınarlı, 1985, C. VI, s. 287).

Mevlânâ da cansız bedenlerin girdiği mezarları *bedenlerin tuzlası* biçiminde ifade etmiştir. Mezara giren bedenler bir süre sonra yok olur gider. *Anlamlar tuzlası* ise farklı bir âlemdir. Orası eksiksiz, eşsiz ve ortaksızdır. Tüm bu ifadeler göz önüne alındığında dünya hayatının alacalı ve çok renkli olarak düşünüldüğü, ölümler birlikte tuzlaya düşenlerin bedenlerinin yok olup gittiği, mana âleminde ise insanların ruhlarıyla birlik oldukları düşünceleri vurgulanır. Tuzla bir tür mahşer yeri gibidir. Bedenler burada tek renge boyanırlar. Anlamlar tuzlasında ise tekrar surete bürünürler:

“Ne uzunluk kaldı, ne kısalık, ne genişlik. çeşit-çeşit gölgeler, güneşe rehin oluverdi. Ancak **mahşerdeki tek renge boyanış**, iyiye de apaçık görünür, kötüye de. Çünkü o dünyada **anlamlar, şekle-surete bürünür**; gördüklerimiz, huylarımıza uygun olur.” Mevlânâ Celeleddin-i Rûmî (Gölpınarlı, 1985, C. VI, s. 287-288)

Tuzlanın şiirdeki anlam çerçevesi bu yönden büyük oranda tasavvufi yorumlara açılır. *Tuzlar* anlamındaki *emlâh* sözcüğünün sözlük karşılıklarından biri “*zikrolunan renkle mütelevvin olan nesne*” (Mütercim Asım Efendi, 2013, s. 1239) biçimindedir. Dolayısıyla tuzun ve tuz kaynağının yukarıdaki düşüncelerle ilgisini kurmak mümkündür. Yukarıdaki beyitlerde ifade edilen renksizlik, tasavvufi anlam yüklenen *bî-rengî* kavramını hatırlatmaktadır. “Hakk’ın benzersizliği” anlamıyla vahdete işaret eden (Babacan, 2009, s. 37) bu kavramı örnek olması bakımından Fehîm-i Kadîm divanında bu anlamda görmek mümkündür:

“Sâde-kalb ol kim yine **bî-reng** ü naks-ı feyz ider
Ser-şikeste pâre-i mir’at-i kalb-i sadeden” Fehîm-i Kadîm (Üzgör, 1991, s. 612)

Dolayısıyla tuzlaya hâkim olan renksizlik kimi beyitlerde tasavvufi yorumlara açıktır.

4. TUZLA GÜZELLİĞİN VEYA BİR ERDEMİN KAYNAĞIDIR

Tuzla gerçek anlamda tuzun kaynağı, ortaya çıkış yeridir. Tuz ise şiirde birçok farklı kavramı karşılayan zengin bir anlam arka planına sahiptir. Tuz önemli bir nimettir ve ona sevgiliye olduğu gibi hürmet gösterilir. Yemeklere lezzet veren tuzdur. Ayrıca tuz, âşıkların yaralarına iyi gelir³. Sevgilinin ağzı ve dudağı da bu ilgiler bakımından tuzludur. Tuz anlamına gelen Arapça *milh* sözcüğüyle ilişkili *melâhat* sözü güzellik, şirinlik, yüz güzelliği gibi anlamlara gelir. Aynı zamanda tuzluluk demektir. Türkçe *tuzlu* sözcüğü de güzellik, şirinlik karşılığı olarak sıkça kullanılır. Kastedilen sevgilinin güzelliği olabileceği gibi, söylenen sözün hoşluğu da olabilir. Tuza şiirde yüklenen anlamlara göre tuzlunun nitelikleri de belirlenir. Tuzlayı bazı beyitlerde anlam çerçevesi kurulurken güzellik atfedilen ve tuz ile karşılanan niteliğin çıkış kaynağı olarak görürüz. Sevgili doğrudan tuz kaynağı olarak ifade edilmiş, onun güzelliğinin fazlalığı tuz toplamı olan tuzla ile anlatılmak istenmiştir.

“Çâh-ı zekan-ı yâr ki zâhirde tehidür
Bir **kân-ı nemek** denlü melâhat var içinde” Âgâh (Akpınar, 2006, s. 501)

“İntizârından o **kân-ı nemek**ün meclisde
Çeşm-i peymânede eşk oldı mey-i ‘işretimüz” Âgâh (Akpınar, 2006, s. 308)

Sevgilinin tuz kaynağı olarak görülmesi klasik bir ifadedir. Divân-ı Kebir’de de sevgilinin karşılığı olarak doğrudan *tuz madeni* ifadesi kullanılır: “O tuz madeni beni gördü de satın aldı; o yüzden tatlıyım-tuzluyum böyle.” Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî (Gölpınarlı, 1992a, C. VII, s. 541).

Aşağıdaki beyitte şair, muhatabına “sözün halk arasında bilinsin ve takdir edilsin” diye seslenir. Ayrıca derviş hırkası içerisinde tuz kaynağına dönmesini söyler. Bu beyitte kastedilen söz güzelliği ve sözün etkisidir. Sözünün ağırlığı, güzelliği ile beytin muhatabının güzel sözlerin kaynağı olmasına ve bol bol söylediği güzel sözleri ile halk içinde tanınmasına işaret edilmektedir:

³ “Bir yeri bıçak veya bir şey kesince kanı durdurmak için tuz ekilir. “Tuz klor ile sodyumdan mürekkebe bir maddedir. Her ikisi de muharriştir. Yaraya tuz ekildiği zaman ıztırâb verir. Fakat mâyiatta çabuk eridiği için ıztırâbı devamsız olur. Aynı zamanda klor kanı keser” (Onay, 1992, s. 146).

“*Ola tuzlu sözün tã halk içinde
Nemeksãra dönesin delk içinde*” Dede Ömer Rûşeni (Şimşek,
2014, s. 64)

Mesîhî Divanında geçen aşağıdaki ifadelerde tuz ticareti ile işgal eden esnaftan biri tanıtılmakta ve övülmektedir. Tuz ticaretiyle uğraşması bakımından övgünün konusu güzelliğinin öne çıkarılmasıdır. Tuz ihtiyacını karşılaması bakımından dükkânını bir tuz kaynağı olarak görebileceğimiz bu şahıs, aynı zamanda güzelliğiyle de bir güzellik membaıdır:

“*Birisi Tuzcu-oglu Mustafâcık
Melâhat menbâ'ı kân-ı safâcık
Hudâ kılmuş anı kân-ı melâhat
Ki açmış hüsnî dükkân-ı melâhat*” Mesîhî (Mengi, 1995, s.
66)

Sâkıb Dede'nin mevlvihane hakkında övgülerini sıraladığı kasidede tuz kaynağına benzetilen mevlvihane, anlam çerçevesi içinde zevkin, hazzın merkezi olarak öne çıkarılır:

“*Semâ'-ı dil-nişin âyîn-i zevk-i ehl-i süknâsı
Nemek-sârân-ı tebdîl-i hevâdur mevlevî-hâne*” Sâkıb Dede (Arı,
2018, s. 142)

Tuzla aşağıdaki beyitte ise cömertlik ile eşleştirilir. Cömertlik kaynağı olan sevgilinin bu niteliği öyle fazladır ki ondan ne kadar parçalar kopsa da kaynak tükenmez:

“*Melahatle hemin pürdür kerem vadisi 'alemde
Nemekzar-ı keremden her ne kopsa bi-nemek olmaz*” Sâlim (İnce,
1994, s. 337)

Sevgilinin ağzı ya da dudağı tuzluluk niteliğinin yanında aynı zamanda tatlılığın da kaynağıdır. Cevrî bu tezada dikkat çeker:

“*Tâtîdür egerçi lebün ammâ ki 'acebdür
Olmuş şekeristânı nemek-zâr-ı tebessüm*” Cevrî (Ayan, 1981, s.
242)

“*Sevgilinin dudakları, kırmızı rengi, etrafındaki yeşil renkli ayva tüyleri ile papağan olarak tasavvur edilir. Bu tasavvurlarda sevgilinin dudaklarının tatlı olarak vasıflandırılması ve sözlerinin tatlılığı ile vücut tuzundan kaynaklanan tuzluluğu şekeristan ve nemek-zâr olarak vasıflandırılmasına sebep olur.*” (Ayдын, 2010, s. 353.)

Sevgilinin dudağı şekerin, ağzı ise tuzun kaynağıdır. Cevrî'nin beytiyle benzerlik gösteren bir beyit Hafız Divanı'nda geçer:

“Şir ez lebet şir revân bûd ki men migoftem
İn şeker gird-i nemekdân-i tu biçîzî nîst”
(Dudağından henüz süt akıyordu. Ben bu tuzluğun etrafındaki
şeker, herhalde sebepsiz değildir, derdim.)” Hafız (Gölpınarlı,
1992b, s. 93)

Dudaklar kimi zaman çatlar ve tuzlanır. Sevgilinin dudağı papağan olduğu için konuşmayı öğrenirken şekere ihtiyaç duyar aynı zamanda şeker gibi tatlı sözleri saçan da onun dudağıdır. Yine gülümseyişin güzelliğini de ağız ve dolayısıyla sevgili kendinde barındırır. Şekerle ve şeker kaynağıyla ilgili papağan olan dudaktan güzel sözler dökülürken sevgilinin güzel gülüşü de ağzından zuhur eder. Gülümseyiş, ağızdan tuz gibi saçılır. Bu bakımdan hem şekerin hem tuzun kaynağı sevgilidir.

Aşağıdaki beyitte hatırlatıldığı üzere ise sevgilinin tuzlu dudağı güzelliği ve verdiği haz nedeniyle tatlıdır fakat aynı zamanda aşğın yarasına tuz eker, onu kendinden geçirebilir, canını actabilir. Dolayısıyla sevgilinin dudağının hem tatlı hem tuzlu olmasını bu şekilde anlamak mümkündür:

“Tuzlar eker yarama la'l-i lebûn
Kanda ola buncılayın tuz kanı” Kadı Burhaneddin (Ergin, 1980, s. 492)

Tuz ile ilgili başka bir bilgiye göre şaraba tuz katılırsa şarabın sirkeye döneceği ve helal olacağı ifade edilmektedir (Onay, 1992, s. 387). Ancak Bâkî'nin belirttiği gibi bu durum kimi zaman pek hoş karşılanmaz:

“Bâkî yine saçıldı nemek bâde-i nâba
Bilsek 'acebâ aşlı nedür bu şeker-âbuñ” Bâkî (Küçük, ty, s. 194)

Bu beyitte şair şaraba tuz katılması ile şarabın ekşi sirkeye dönüşmesi ve neşenin kaçması arasında bir ilişki kurmuştur. Beyitte yer alan ve iki dost arasındaki kırgınlık, soğukluk anlamına gelen “şeker-âb” ifadesi bu yönüyle de değerlendirilmelidir. (Bahadır, 2012, s. 418-419).

Azmîzâde Hâletî Divanında geçen benzer bir başka beyitte ise şaraba tuz katılması tatsız bir durum olarak anılır:

“Sâgar-ı pür-bâde-i şevka nemek-rîz olmadur
Meclis-i rindânda annak zâhid-i bed-hilkatî” Azmîzâde Hâletî
(Kaya, 2017, s. 582)

İçine tuz katılmasıyla şarap, niteliğini kaybeder ve neşe kaçar. Aşağıdaki örnekte ise yukarıdaki beyitlerin anlam çerçevesi içinde muhatabına seslenen şair, muhatabının *nemekzâra nema verdiği*ni ve böylece şarap sunan kişinin emeklerinin heba olduğunu ifade eder:

“*Nemek-zara daim virürsün nema*

Ola sa'y-ı pir-i mugan heba” Azmîzâde Hâletî (Kaya, 2000, s. 96)

Beyte göre şaraba tuz katılmasını isteyen kişi işret ortamının keyfini kaçırmakla suçlanmaktadır. Tuzla, bu beyitteki özel kullanımıyla ise tatsızlığın, hoşnutsuzluğun kaynağı olarak düşünülebilir.

SONUÇ

Tuz kaynağı, tuz çıkarılan yer olarak tuzla, klasik şiirin söz varlığında geniş bir yer teşkil etmektedir. Türkçe, Arapça ve Farsçada farklı sözcük ve tamlamalarla karşılanan tuzla kavramı bir imaj olarak da klasik şiirin anlam dünyası içinde kendine özgü bir yere sahiptir. İlgili kavramın çoğu zaman farklı yüzyıllarda ve coğrafyalarda yazılmış edebiyat metinlerinde ortak anlatım amaçlarıyla ele alındığını görmek mümkündür.

Çalışmamızda esas olarak Batı Türklük sahasında klasik edebiyatı oluşturan şairlerin divanlarını taradık. Bununla birlikte klasik edebiyat devrinin öncesinde ve sonrasında konuya temas eden örnekleri de ele aldık. Yazımızda göstermeye çalıştığımız örneklerin dışında, klasik edebiyatı oluşturan pek çok şairin incelediğimiz kavrama yer vermediğini de değerlendirmemizin bir parçası olarak belirtmeliyiz. Tuzun birçok kültür için önem arz ettiği, toplum hayatında ve inanışlarda köklü bir yeri olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı Farsça yazan Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Attâr, Hafız gibi edebiyatımızı oluşturan şairlere eserleriyle etki etmiş isimlerin sözünü ettiğimiz kavramı hangi bağlamlarda ele aldığını, nasıl yorumladığını değerlendirmeye çalıştık.

Metinlerde bir sözün güzelliğini, çekiciliğini, lezzetini anlatmak için başvurulan tuzlu olma niteliği, kimi zaman bununla tam bir tezat ilişkisi içerisinde, tuzla ile zihinde oluşan cansızlık, ruhsuzluk niteliklerini de içerecek şekilde kullanılmıştır. Tuzla, canlı ve yeşil bir ortamın karşıtı olarak sembolik şiir dilinde kurak, zahmet ve eziyetle özdeşleşmiş bir mekân olarak tasarlanır. Hatta bu bağlamda sevgilinin dudağının tuzluluk niteliğinin fazlalığından ötürü dudak çevresindeki yeşil renkli ayva tüylerine şaşılır. Tuzla bir çeşit çöl olarak tasavvur edilir ve bunun sonucunda aşıkların çektikleri zorluklar ve çilelerin anlatımında somutlaşır.

Tuzun ve tuz kaynağının doğal temizleyicilik özelliği gereğince metinlerde geçen kötü kokulu veya kirli maddelerle bağdaşmayacağı ifade edilmiştir. Kirli kabul edilen köpek, tuzla içinde temizliğe ulaşır, kirlerinden arınır. Bu bilgi, dinî ve tasavvufî açıdan insan nefsinin temizlenmesi bağlamıyla da yorumlanmıştır. Ayrıca tuzlanın imaj bakımından ölüm, mezar, kabir gibi kavramlarla da ilişkisi kurulur. Tuzla ölüm ve vahdet (birlik) düşünceleri açısından da ele alınmıştır. Tek renkli ve durağan olan tuzlaya düşünceler, birbirinden ayrıt edilmez hâle gelir.

Tuzun uygun miktarda kullanımı yiyeceklere lezzet verirken fazla kullanımı ağız tadını bozar. Tuzla, tuzun kaynağı ve çokça birikmiş bir biçimi olarak algılandığından kimi durumlarda güzel veya hoş bir niteliğin bolluğu olarak kullanılır. Az sayıda örnekte ise tuz miktarının çokluğu ilgisizlikle ağız tadını kaçırarak, hoşluk vermeyen bir imaj olarak da değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Acaloğlu, A. (2004). Geleneksel kültürde tuzun semiyolojik işlevi ve türk kültür geleneğinde tuz. *Tuz kitabı* (Naskali, E.G. ve Şen, M., Ed.) (133-141). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Akpınar, Ş. (2006). *Âğâh Dîvânî ve incelenmesi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Arat, R. R. (2018). *Kutadgu Bilig*, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.
- Arı, A. (2018). *Sâkıb Dede Dîvânı*. Erişim Tarihi: 12.07.2021, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59860,sakib-dede-divanipdf.pdf?0>.
- Ayan, H. (1981). *Cevrî hayâtı, edebî kişiliği, eserleri ve divanının tenkidli metni*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, H. (2010). *Cevrî Divanının tahlili*. Yayınlanmamış doktora tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Ayverdi, İ. (2010). *Misalli büyük Türkçe sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Babacan, İ. (2009). Sebki Hindî şiirinde yeni-orijinal yapı ve terkipler. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 3(3), 29-46.
- Bahadır, S. C. (2012). *16. yüzyıl klasik Türk şiirinde şarap ve şarapla ilgili unsurlar*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Beyatlı, Y. K. (1974). *Kendi gök kubbemiz* (5. bs.). İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları.
- Çetin, M. (2016). Hadislerde 'tuz'un yeri ve yaşamsal dengedeki rolü, *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (43), 2394-2400.
- Derviş, M. (1359). *Divân-ı Attâr* (2. bs). Tahrân.
- Devellioğlu, F. (2010). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat* (26. bs.). Ankara: Akaydın Kitabevi.
- Erim, N. (2004). 18. yüzyılda Erzurum tuzları. *Tuz kitabı* (Naskali, E.G. ve Şen, M., Ed.) (241-247). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ergin, M. (1980). *Kadı Burhaneddin Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kanar, M. (2013). *Esrârname Ferîdüddîn Attâr* (2. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1985). *Mesnevî tercemesi ve şerhi I-VI* (3. bs.). İstanbul: İnkilâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1992a). *Mevlânâ Celâleddin Divan-ı Kebir*. C. II-III-VII. Eskişehir: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1992b). *Hafız Divanı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İnce, A. (1994). *Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Dîvânı tenkitli basım*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Matbaası.
- Kaya, B. A. (2017). *Azmîzâde Hâletî Divânı*. Erişim Tarihi: 10.06.2021, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56159,azmizade-haleti-divanipdf.pdf?0>.
- Kaya, B.A. (2000). Azmî-zâde Hâletî'nin Sâkî-nâmesi. *Journal of Turkish Studies, Agâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı II, Harvard University*, 59-106.
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk giriş, metin ve dizin*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- Kaya, Ö. (1989). *Ali Şir Nevâyî Fevâidü'l-Kiber (inceleme-metin-dizin)*. Yayımlanmış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kılıç, F. (2017). *Âşık Çelebi Divânı*. Erişim Tarihi: 11.07.2021, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55975,asik-celebi-divanipdf.pdf?0>.

- Köksal, M. F. (2017). *Mecma'u'n-Nezâ'ir*. Erişim Tarihi: 10.07.2021, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56057,mecmaun-nezair-edirneli-nazmi-pdf.pdf?0>.
- Küçük, S. (ty). *Bâkî Dîvânı*, Erişim Tarihi: 11.07.2021, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10596,bakidivanisabahattinkucukpdf.pdf?0>.
- Makal, T. K. (1975). *Dadaloğlu*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Mengi, M. (1995). *Mesîhî Dîvânı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Mütercim Asım Efendi (2013). *El-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmusi'l-Muhît Kâmusu'l-Muhît tercümesi I-VI* (Koç, M, ve Tanrıverdi, E., Haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Onay, T. (1992). *Eski Türk Edebiyatında mazmunlar ve izahı* (Kurnaz, C., Haz.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Rahimi, F. (2011). *Kavsi Divan'ının dil incelemesi (giriş-dil incelemesi-metin-sözlük)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Redhouse, J. (1987). *A Turkish and English lexicon*. Beyrut: Librairie du Liban.
- Seyhan, T. O. (2004). Ali Şir Nevayî'nin tuz redifli gazeli. *Tuz kitabı* (Naskali, E.G. ve Şen, M., Ed.) (188-198). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Steingass, F. (1998). *A comprehensive Persian-English dictionary*. Beyrut: Librairie du Liban.
- Şahin, E. S. (2004). *Keçeci-zâde İzzet Molla'nın Divanları: Bahâr-ı Efkar ve Hazân-ı Âsâr*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şemseddin Sami (2015). *Kamûs-ı Türkî*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Şimşek S. (2014). *Dede Ömer Rüşenî Âsâr-ı Aşk*. İstanbul: Buhara Yayınları.
- Tavukçu, O. K. (2000). *Ahmed Rıdvân Hüsrev ü Şirin (inceleme-metin)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

- Tuhteneva, S. (2004). Altay halkının dünya görüşünde tuz. *Tuz kitabı* (Naskali, E.G. ve Şen, M., Ed.) (93-94). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Türkçe Sözlük (11. bs.) (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Üzgör, T. (1991). Fehîm-i Kadîm hayatı, sanatı, Dîvân'ı ve metnin bugünkü Türkçesi. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Yenikale, A. (2017). *Ahmed Nâmî Dîvânı*. Erişim Tarihi: 12.07.2021, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56192,ahmed-nami-divanipdf.pdf?0>.

Makale Künyesi (Araştırma): Ergün Atbaşı, N. (2021). Yeniden-yazma örneği olarak Erhan Bener'in Şahmeran'ı. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 885-906.

<https://doi.org/10.32321/cutad.1003671>

YENİDEN-YAZMA ÖRNEĞİ OLARAK ERHAN BENER'İN ŞAHMERAN'I

Nurtaç ERGÜN ATBAŞI¹

ÖZET

Geleneksel bir anlatının, folklorik bir ürünün modern anlatılarda bazen motif olarak kullanıldığı bazen silik bir iz olarak varlığını sürdürdüğü bazen de yeniden yazıldığı görülür. Farklı amaçlarla yazarlar tarafından ortaya konan bu işlem kaynak metni hem anlamsal hem de biçimsel yönden dönüşüme uğratarak gerçekleştirilir. Böylece üretilen yeni metinlerle geleneğin devamı sağlanmış olur. Modern Türk edebiyatında sıklıkla folklorik ürünlerinden beslenerek kurgulanan eser sayısı oldukça fazladır. Bu çalışma kapsamında da, Anadolu'da ve başka coğrafyalarda yaşam bulmuş, hem sözlü hem yazılı kültürde mühim bir yere sahip olan Şahmeran hikâyesinin bir tiyatro metnindeki varlığı üzerinde durulmuştur. Erhan Bener *Şahmeran* adlı tiyatro eserinde Şahmeran hikâyesini hem biçimsel hem de anlamsal yönden dönüşüme uğratarak yeniden-yazar. Böylece Bener'in ürettiği metinden hareketle folklorik bir ürünün çağdaş metinlerde kendini nasıl devam ettirdiği sorusuna yanıt aranmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Yeniden-yazma, Şahmeran, folklorik metin, Erhan Bener, modern Türk tiyatrosu.

ERHAN BENER'S ŞAHMERAN AS AN EXAMPLE OF REWRITING

ABSTRACT

A traditional narrative or folkloric product may be used as a motif in modern narratives, sometimes surviving as a faint trace and sometimes being rewritten in its entirety. This procedure, undertaken by writers for different reasons, involves the transformation of both the meaning and the form of the source text, and the new text thus created allows the tradition to survive. There are a large number of

¹ Hacettepe Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi. nurtac@hacettepe.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3927-5194>

works in modern Turkish literature that have been created with inspiration from folkloric products. This study focuses on the appropriation for a theater play of the story of Şahmeran that was told in Anatolia and other geographies in history, and which holds an important place both in oral and written cultures. For the play entitled *Şahmeran*, Erhan Bener rewrote the story of Şahmeran, transforming both the form and meaning of the story. By analyzing the text produced by Bener, this article seeks an answer to the question of how a folkloric product can continue to exist in contemporary texts.

Keywords: Rewriting, Şahmeran, folkloric text, Erhan Bener, modern Turkish theater.

GİRİŞ

Folklorik bir metin olarak Şahmeran hikâyesinin, çağdaş metinlerde yeniden yazımına / üretimine örnek olarak gösterilebilecek çok sayıda eserden biri Erhan Bener'in *Şahmeran* adlı tiyatro oyunudur. Bener'in folklorik bir metni eserine konu edinmesinin, Şahmeran hikâyesiyle nasıl bir bağ kurduğuna ve bu anlatının nasıl kendini yeniden var ettiğine dair yapılacak inceleme ile gelenekten yararlanma meselesinin de tekrar örneklenmesi söz konusu olur.

Erhan Bener'in geleneksel bir anlatıyı, yaşadığı modern çağda tekrar ele almasının yazın dünyasında derin bir anlamı vardır. Geleneğin, geçmişle değil gelecekle bağ kurduğu gerçeğinin yanında; durağan ve donuk kalmanın aksine değişime ve dönüşüme açık olması bu derin anlamın çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu bağlamda gelenekten yararlanmak, geçmişte yaratılmış metinleri, söylemleri olduğu gibi tekrar etmek yerine değiştirerek ve dönüştürerek "yeniden" yaratmak anlamını taşır.

Gelenek, "seçilmiş kültürel bir depo" olarak tanımlanan geçmişin tümünü günümüze aktarmaz, onu bir süzgeçten geçirir, bir seçme işlemi gerçekleştirir. Geleneksel olan kültürel anlamda önemli bir bildiri olan, içerisinde etken bir güç barındıran, bu yönüyle yeniden üretilebilirliğe açık duruma gelendir. Bir aktarma biçimi düşüncesini de kapsamaktadır. Geçmişten gelen her şey gelenek değildir. Geleneksel olan kültür düzleminde aktarılan ve aktarmamın özel bir biçimini oluşturan şeydir. Onu belirleyen yalnızca aktarılır olması değil, aynı zamanda aktarıma biçimidir (Aktulum, 2013, s. 16).

Metinlerarasılık, folklorik metinler odağında düşünüldüğünde, gelenekselin dönüşüme uğratarak yeniden yaratılmasına aracı olur. Bahsi geçen dönüşüm hem biçime hem de içeriğe yönelik olabilir. Bunun yanında folklorik ürünler söz konusu olduğunda sözlü ve yazılı olanlar olmak üzere temel iki ayrımı göz önünde bulundurma

gerekliği doğar. Çünkü folklorik ürünlerin üretim süreci farklılık gösterir: “Sözlü ürünler konusunda bir alıcı ve verici arasında sözel bir alışveriş gerçekleştiğine göre sözcenin ana (zamansal olarak) indirgenen ve belirli bir süreyi kapsayan üretim süreci bir söylemlerarasılık; sözlü ürünler metinleştirildikleri anda ise söylemlerarasılık sürecinin bir sonucu olan metinlerarasılık işlemeye başlar” (Aktulum, 2013, s. 21). Milletlerin kültürünü oluşturan gelenekler sözlü ve yazılı ortamda meydana gelen sözlü ve yazılı kültür ürünleridir (Yıldırım, 1998, s. 82). Sözlü kültür ürünleri sözlü tarihi kadar eski olup yazının icadından evvel insanların geçmişleri ve şimdileri “söz”den ibarettir. Tüm birikimleri, yaşamları “söz” üzerindedir. Yazılı kültür ortamına geçişle birlikte sözlü kültür ürünlerinin yazıya taşınması süreci başlamıştır.

Malzemesi tamamen söze dayanan destan, masal, mit, efsane, bilmece, atasözü, halk hikâyesi gibi folklorik ürünler zaman içinde el yazmaları, taş basması ve matbaa aracılığıyla metinleştirilir. Bu, sözlü kültür ürünlerinin yazılı kültüre taşınma sürecini ifade etmektedir. Buradan ilk kaynakların sözlü kültür ürünleri olduğu ve sözün yazıyı kapsadığı gerçeği ortaya çıkar: “Yazı, hiçbir zaman sözlü nitelikten bağımlı koparmaz. Sözlü anlatım yazısız da var olur, nitekim her sözlü dil yazılı değildir, ancak her yazı, sözlü anlatım olmaksızın hiçbir zaman var olmaz” (Ong, 2003, s.20). Böylece sözün ve sözlü kültürün yazılı kültürü de kapsayan yanından hareketle söylemlerarasılığın da metinlerarasılığı içine alan bir yapıya sahip olduğu sonucuna varılır. Yarattıkları ürünlerin anlamlandırılmasında ve birbirleriyle ilişkilendirilmesinde söylemlerarası ve metinlerarası bir yenidenbiçimlendirmeye eş değer olan türsel (yeniden) biçimlendirme işlemi “önceden yazıya aktarılmış bir masalın ya da folklorik bir yapıtın başka bağlamlarda yeniden-yazılması” demektir (Adam ve Heidmann’dan aktaran Aktulum, 2013, s. 63). Bahsi geçen yenidenbiçimlendirme işlemi ile “her yazar türsel olarak yeni bir eş metin yanında önceli yapıtlardan yola çıkarak yeni öyküler yaratır” (Aktulum, 2013, s. 65).

Metinleştirilen her sözlü ürün her yinelemede sadece biçimsel bir dönüşüme uğramaz bir bağlam değişikliği ile yeni bir anlama kavuşur. “(...) yeni bir bağlamda yeniden üretilen folklorik ürün bir dizi değişikliklerle yenelenir. (...) Eski bir yapıttan alıntılanan bir unsurun izleri, yeni bir bağlamda, yeni bir yapıta bir dizi biçimsel ve anlamsal değişikliklerle katılarak herhangi bir ana-metin çeşitlenmesini sağlar” (Aktulum, 2013, s. 35). Burada bir metinlerarası durum olan “bir yazarın bir ana-metni bir başka yazara ait olan bir alt-metni yeni bir bağlamda, yeni işlevlerle ve yeni bir okur kitlesi için yeniden yazarak dönüştürmesi”(Gören, 2013, s. 65) anlamına gelen yeniden-yazma

kavramından söz etmek gerekir. Bu kavram bir alt-metin izleksele veya biçimsel dönüştürümünü içinde barındırır. Dönüştürüm sonucunda ortaya çıkan ana-metin biçimsel ve anlamsal yeniliği barındırır; ne bir taklittir ne de bir kopyadır. Yazarların başka bir metinden faydalanarak yeni bir metin üretmedeki gayeleri birbirinden farklılık gösterse de ortaya çıkan her ürün eski metinden ayrı orijinal bir ürün olarak var olur.

Şahmeran hikâyesinin, yüzyıllar içinde değişimler geçirerek sonunda metinleştiği; -sözlü bir folklor ürünüken de geçirdiği değişimler gibi- metinleştikten sonra da her yeni üretimle birlikte içinde yeni anlamlar barındırarak değiştiği söylenebilir. Başlangıçta sözlü bir ürün olan Şahmeran'ın metinleşmesi ile metinlerarası bir okumanın kapısı aralanarak hikâyenin modern metinlerde de takip edilebilen izlerinden hareketle *"sürekli olarak yeniden söylenmiş ve yeniden yazılmış"* olduğu görülür.

1. ŞAHMERAN'IN SÖZLÜ VE YAZILI KÜLTÜRDEKİ GÖRÜNÜMÜ

Yarı insan yarı yılan olarak tasvir edilen yılanların şahı Şahmeran'ın simgesel değerinin anlaşılmasında öncelikle, yılanın kültürel bağlamda nasıl bir yere konumlandırıldığı bilgisi önem taşımaktadır. Yılan, ilkel topluluklardan başlayarak insanlığın daima ilgisini çekmiş; coğrafi, tarihi ve kültürel farklılıklara göre de hakkında çeşitli inanışlar doğmuştur. Mitolojik bir simge olarak da dünya mitolojisinde kendine yer bulan yılanla ilişkin sembolik yaklaşımlar, ana tanrıça kültü ve üreme ile ilgili olanlar, bilgelik ve bilginin bekciliğini ön plana çıkartanlar, karanlık güçler ve şeytanla bağlantılı görenler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Anadolu coğrafyasına bakıldığında ana tanrıça kültü ile bilgelik anlamı baskınsa da tek tanrılı dinlerin etkisiyle yılanla olumsuz anlamların da yüklendiği görülür (Yıldıran, 2011, s. 12). Dünya üzerinde farklı uygarlıkların farklı inanışlara ve kabullere sahip oluşu, yılanlar üzerine kurgulanan anlatılardaki çeşitlilik için de söz konusu olup kendini sadece mitolojilerde değil kutsal kitaplarda, masallarda, efsanelerde, halk hikâyelerinde de gösterir.² Bunların içinde uygarlıklar beşiği Anadolu'da türeyen, yılanlarla ilgili inanışlar, kabuller, anlatılar azımsanmayacak sayıdadır. Kökleri geniş bir coğrafyaya ve uzak bir geçmişe uzanan Türklerde de yılanla çoğunlukla iyi kimi zaman kötü fakat mutlaka özel bir anlam verilir ve çok önemsenir. Yılanın yanı

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldıran, 2011, s. 12-16; Çağlar Abiha, 2014, s. 5-22; Seyidoğlu, 1998.

sıra yılan soyundan hayali bir varlık olarak ejderha da kimi anlatılarda işlenir ve ön plana çıkarılır.

Dünyadaki farklı uygarlıklarda ölümsüzlüğü, kötülüğü, şekil değiştirmeyi, tekrar tekrar yaşamayı sembolize eden yılan (Seyidoğlu, 1998, s. 86), Anadolu'da hem ana tanrıça kültü ile hem Anadolu'ya gelen Türklerin mitolojileriyle hem de sonraki dönemde İslami tesirle yoğunlaşarak var olmuş Şahmeran hikâyesindeki, başı insan gövdesi yılan olan Şahmeran'da kendini gösterir.³ Yıldırım'ın (2003, s. 8) ifadesiyle “*Şahmeran, Anadolu mitolojisinde sır bekçisidir*” ve bu anlatı Anadolu'da Adana, Elazığ, Erzurum, Kayseri, Sivas, Erzincan, Artvin'e kadar çok geniş bir coğrafyaya yayılır. Şahmeran hikâyesinin sözlü anlatı türlerinden masal, mit ve efsane biçimlerinde varlığını sürdürdüğü görülür. Çağlar Abiha, Anadolu sözlü geleneğinde masal ve efsane şekillerinde anlatılan Şahmeran hikâyesinin bazı semboller sebebiyle mitolojiden beslendiği ve bir mit kalıntısı olduğu tespitinde bulunarak bunun yanında Şahmeran hikâyesini (özellikle yılanı dair inanış ve mitlerden gelen) besleyen evrensel kaynakların da varlığına işaret eder (2014, s. 283).

Şahmeran hikâyesi yazılı olarak da çeşitli biçimlerde kendini gösterir. Farklı kurgularla Orta Doğu'dan Hindistan'a kadar geniş bir sahada da varlık gösteren Şahmeran hikâyesi, *Binbir Gece Masalları*'nda⁴, *Salutname*, *Battalname* gibi metinlerde yer almasının yanında asıl üzerinde durulması gereken metinler İran ve Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olan *Câmasbnâme*'lerdir.

Şahmeran hikâyesinin kökeni konusunda olduğu gibi sözlü ve yazılı varyantlarının türü konusunda da bir karışıklık yaşandığına işaret eden ve bu karışıklığın anlatıyı tek bir kaynağa bağlama eğiliminden doğduğu tespitinde bulunan Yılar (2016), Şahmeran hikâyesinin “1.Milattan önceki yıllardan başlayarak Hint, İran, Arap, Yunan, Mezopotamya, Anadolu ve Orta Asya'dan gelen yılanla ilgili mitoslar ve dini inanışlar, 2.Hint ve İran edebiyatından kaynaklanan *Câmasbnâmeler* ve *Binbir Gece Masalları*, 3.*Anadolu'da ve Mezopotamya'da anlatılan efsaneler*” olmak üzere üç unsurdan beslendiği sonucuna varır (s. 12).

³ “Şâh-ı mârân: Hurâfâta göre başı insan başı, gövdesi yılan olup yılanların pâdisâhidir. Bir mağaranın zemini altında bağ ve bahçelik bir yerde sâkindir. Benî âdemin şerrinden kaçıp buraya ilticâ etmiştir. Zebercedden bir taht üzerinde oturur, insan gibi konuşurmuş” (Onay 2000: s. 412).

⁴ Bkz. *Binbir Gece Masalları*, “Yeraltı Sultanı Yemliha'nın Öyküsü” s. 1318-1363.

Çok çeşitli yörelerde ana izleği ortak olmak üzere farklı motiflerle süslenerek anlatılan Şahmeran hikâyesinin yazılı kaynağının “Câmasbnâme”ler olduğu düşünülmektedir. Türkçedeki birkaç *Câmasbnâme* tercümesinin içinde, Musa Abdî'nin XV. yüzyılda, II. Murat devrindeki *Câmasbnâme* tercümesi daha ön planda gelmektedir. Fakat bu tercüme ile Farsça *Câmasbnâmeler* konuları bakımından birbirinden farklılık göstermektedir. Abdî'nin kaleme aldığı *Câmasbnâme*'nin kaynakları söz konusu olduğunda; E. J. Gibb, *Binbir Gece Masalları*'ndaki “Yılanlar Kraliçesi” isimli hikâyesinin Abdî'nin eserine kaynaklık etmiş olabileceği düşüncesini öne sürmüştür. Abdî'nin, Tevrat'a dayanan ve sonrasında İslami unsurlarla şekillenen *Câmasbnâme*'yi tercüme ederken eserine telif unsurlar da eklediği yaygın bir kanıdır. Bahsi geçen Abdî'nin eserinden faydalanılarak kaleme alınmış başka *Câmasbnâme* yaratılarının varlığı da ayrıca önem taşımaktadır. 1911 yılında Ahmed isimli bir halk şairinin derlediği *Müntazetü'l-emasil/Şahmeran Hikâyesi* ve halk arasında Şahmeran hikâyesi olarak dolaşan hikâyeler de S. Abdullah Himmetzade ve Süleyman Tevfik tarafından *Câmasbnâme*'den özetlenmiştir (Erkan, 2001, s. 43-44).

Yazılı ürünlerin içindeki Şahmeran hikâyesinde İran edebiyatından *Câmasbnâme*'de, *Binbir Gece Masalları*'nda olduğu gibi iç içe geçmiş hikâyelerin varlığı dikkat çeker. *Câmasbnâme*, Danyal'ın oğlu Camasb'ın Şah-ı Maran'ın yanında geçirdiği günleri anlatır. Bu ana yapının dışında pek çok başka hikâye de eserin içinde yer almaktadır⁵. Danyal peygamber insanların derdine çareler bulduğu ve kaydettiği defterini ileride çocuğuna vermesi için eşine emanet ederek vefat eder. Danyal'ın oğlu Camasb, okula gitmesine rağmen başarılı olamayıp dağdan odun toplayıp satmaya başlar. Camasb ve arkadaşları dağa çıktıkları bir gün, Camasb'ın tesadüfen bulunduğu bal dolu kuyudan tüm balı boşaltırlar. Camasb'ın arkadaşları kuyunun dibinde kalan balı da alabilmek için aşağı Camasb'ı indirir. Camasb'ın aç gözlü arkadaşları onu kuyunun içinde bırakır. Camasb sıkışıp kaldığı kuyunun içinde fark ettiği deliği büyüterek birdenbire kendisini Şahmeran'ın ülkesinde bulur. Vücudu yılan, başı insan olan Şahmeran yılanların kraliçesidir. Şahmeran, Camasb'ın gelişine sevinir ve ona ikramlarda bulunur, pek çok hikâye anlatır. İnsanoğluna güvenmeyen, kendisini

⁵ *Câmasbnâme*'de çekirdek hikâyeler “Câmasb Hikâyesi”, “Bulkiya Hikâyesi” ve “Cihan-şah Hikâyesi”dir. Bu hikâyelerin içinde “Danyal'ın Hikâyesi”, “Câmasb'ın Hikâyesi”, “Bulkiya'nın Hikâyesi”, “Şah Sahara Hikâyesi”, “Kaf Dağı Hikâyesi”, “Cihanşah Hikâyesi”, “Murg Şah Hikâyesi”, “Şah Peri Hikâyesi”, “Gevhernigin Kalesi Hikâyesi”, “Şemse Banu Hikâyesi”, “Şah Keyfal” ve “Şah Keyhusrev Hikâyesi” yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Erkan, 2001; Bozkaplan, 1989.

korumak isteyen Şahmeran, Camasb'ı yeryüzüne göndermek istemesine de onun ısrarlarına karşı duramayıp gitmesine izin verir. Camasb'a yerini hiç kimseye söylemeyeceğine ve asla hamama gitmeyeceğine dair söz verdirdikten sonra onun yeryüzüne ulaşmasını sağlar. Camasb yeryüzüne kavuştuktan sonra istemeyerek de olsa hamama gitmek zorunda kalır. Hamama girince Şahmeran'ı gördüğü vücudundan anlaşılan Camasb, bunu inkâr etse de sözünü dinlemez. Hükümdar Keyhusrev'in çaresiz hastalığına çare olabilecek tek ilaç olan Şahmeran'ın yerini göstermesi için Camasb'ı zorlarlar. Camasb kuyuyu gösterse de Şahmeran'ın gizli yerini ne de olsa bulamayacaklarını düşünerek, onları hapsediği kuyuya götürür. Kuyunun başında yapılan büyü sonucunda Şahmeran açığa çıkar. Şahmeran'ın Camasb'ın ihanetine karşılık doğru bilgiyi onunla paylaşmasıyla hükümdar kurtulur. Camasb, babası Danyal'ın defterinden edindiği bilgilerin yanında Şahmeran'dan ona geçen bilgilerle tüm otların dilinden anlayan meşhur bir hekim olur⁶.

Şahmeran ile ilgili söylencelerin Anadolu coğrafyasında çok daha köklü bir geçmişe uzandığı bilirse de yazılı bir kaynaktan ilk olarak *Câmasbnâme*'de varlık gösterir. Abdi'nin *Câmasbnâme* tercümesi, günümüze gelene değin Şahmeran hikâyesini anlatan yazma ve basma eserlere kaynaklık etmesi bakımından büyük bir değer taşımaktadır (Yılar, 2016, s. 12).

Şahmeran hikâyesi *Câmasbnâme* gibi manzum mesneviler aracılığıyla elyazmalarında ve halk hikâyesi biçiminde taşbasmalarında yazılı bir metin olarak günümüze uzanmaktadır.⁷ Bunun yanında Anadolu'nun farklı yörelerinde çeşitli versiyonlarıyla hala masal ve efsane formunda sözlü kültür anlatısı olarak da anlatılmaya devam etmektedir. Fakat bu anlatının bilinen biçimlerde ve bilinen versiyonları ile sınırlı kalmayıp Türk edebiyatının modernleşme sürecinde şairlerin ve yazarların "*halk kültüründen gelen etkileri modern edebiyata taşıma konusunda düşünsel ve yazınsal çabaları*" bağlamında kendine modern metinlerde de yer bulduğu görülür (Gökalp Alpaslan, 2006, s. 394). Folklorik bir ürünün modern metinlerde bir izinin bulunmasının veya yeniden ele alınmasının o metni yeniden üretmek, metni yeniden anlamlandırmak ve böylece geleneğin devamını sağlamak gibi önemli çıktılar söz konusudur. Modern Türk edebiyatının zenginliklerinden biri olan bu

⁶ Şahmeran hikâyesinin Lokman Hekim efsanesi ile bağı bu noktada kurulmaktadır. Ayrıca bkz. Şenesen Okuşluk, 2000.

⁷ Himmetzâde Abdullah, *Şah Merân Hikâyesi*, 1341; Süleyman Tevfik, *Şahmeran Hikâyesi*, 1931; Selami Münir Yurdatap, *Şahmeran Hikâyesi*, 1960; Muharrem Zeki Korgunal, *Resimli Şahmeran Hikâyesi*, 1934.

yeniden üretimlerde “Bazı sanatçıların halk edebiyatının biçim ve içerik özelliklerini doğrudan / aynen kullanmayı bazılarının ise işlenen soruna, amaca uygun bir tarzda biçimi ve özü yenileştirmeyi / çağdaşlaştırmayı yeğlediği görülür” (Gökalp Alpaslan, 2006, s. 394-395).

Türk edebiyatında Tanzimat'tan itibaren başlayan ve bugüne ulaşmış olan modernleşme sürecinde halk edebiyatı ürünlerinin yanında klasik Türk edebiyatı ile Batı edebiyatı ürünleri de aynı şekilde modern edebiyatın beslediği bir kaynak durumundadır. Bahsi geçen kaynaklardan beslenerek üretilen, modern Türk edebiyatı tarihinde bu durumu örnekleyen -tür, dönem, biçem, tema çeşitliliğinin söz konusu olduğu- sayıca çok fazla eserle karşılaşılmaktadır⁸. Şahmeran hikâyesine da -yazılı ve sözlü üretimleri ile- folklorik bir ürün olarak modern metinlerde sıklıkla rastlanmaktadır. Geleneksel halk sanatında camdan bakıra, ahşaptan kumaşa, kilimden duvar panosuna kadar çeşitli şekillerde Şahmeran figürünün yeniden üretildiği gibi edebi metinlerde de şiriden tiyatroya, romandan öyküye ve çocuk kitaplarına kadar geniş bir tür aralığında Şahmeran hikâyesi kimi zaman bir motif olarak işlenir kimi zaman değişime ve dönüşüme uğratılarak yeniden yazılır⁹.

Yücel Feyzioğlu, *Cırttan ile Şahmeran Kızı*; Ahmet Özdemir, *Şahmeran'ın Kaderi*; Dilşa Deniz, *Mormar Şahmeran ve İnsanın Öyküsü*; Muhsine Helimoğlu Yavuz, *Şahmeran Masallar*; İnan Çetin-Mustafa Delioğlu, *Şahmeran ile Lokman Hekim'in Hikâyesi*; Gülşah Gülebenzer, *Şahmeran*; Sennur Sezer, *Şahmeran*; Öner Yağcı, *Şahmeran*; Yücel Feyzioğlu, *Lokman Hekim ile Çırağı*; Cuma Karataş, *Şahmeran*; Erhan Bener, *Şahmeran Öyküsü*; Haldun Açıksözlü, *Şahmeran*; Miyase Sertbarut, *Yılankale*; İsmail Bilgin, *Sihirli Nar- Şahmeran Hikâyeleri* adlı çocuklar ve gençler için yazılmış farklı türlerdeki eserler, Tomris Uyar, “Şahmeran Hikâyesi”; Murathan Mungan, “Şahmeran'ın Bacakları”; Hilmi Yavuz, “Kuyu”; Belkız Berksoy, “Şahmeran'ın Bildikleridir”; Zehra Ünüvar, “Şahmeran'ı Yutmak”; Osman Şahin “Saçlı Yılan ile Selvihan” adlı öyküler, Emine Buzkan Kaynak, *Mar Yılan Soy*; Yonca Sencar, *Şahmeran İntikam*; Ahmet Kemal Erdoğan, *Şahmeran*; Hatice Üzgü; *Şahmeran Efsanesinin Adı*; Fatoş Tekbaş, *Şahmeran ve Lokman Hekim (İhanet)*; Öznur Yıldırım, *Yabancı Şahmeran* adlı romanlar ve Afşar Timuçin, “Şahmeran'ın Mağarası”; Ahmet Telli, “Şahmeran” şiirleri, yazarların ve şairlerin Şahmeran hikâyesinin varlığını modern metinlerde sürdürmeyi tercih ettiklerinin açık göstergeleridir.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökalp-Alpaslan, 2007, s. 21-31.

⁹ Bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. Uğurlu, 2008.

2. ŞAHMERAN'I "YENİDEN-YAZMAK"

Çağdaş Türk edebiyatında daha çok romanları ve öyküleri ile ön planda olan Erhan Bener'in sanat hayatının ilerleyen yıllarında kaleme aldığı üç tiyatro eserinden biri olan *Şahmeran*¹⁰ 1984'te yayımlanır ve 2000 yılında da Devlet Tiyatrosu'nda sahneye konur. Oyunda yeraltında yaşayan meran isimli varlıkların ecesi altı yılın üstü insan olan Şahmeran ile insanoğlu Camsap'ın aşk hikâyesi ve biri yer altında diğeri yeryüzünde yaşayan iki halkın özgürlük mücadelesi anlatılır. Erhan Bener, tiyatro eserinde Şahmeran hikâyesini dönüştürerek farklı bir kurguya taşımıştır. "*Bir yazarın insan gerçeğini yakalama ve anlatma yolunda en büyük yardımcısının psikolojik çözümlemeler olduğuna*" (Özçelebi, 2004, s. 38) inanan Bener, Şahmeran hikâyesini yeniden yazmak üzere onun ilgisini çeken ve üzerinde durmak istediği noktayı, oyunu için yazdığı "Önsöz'de "*bu oyunu kaleme alırken Şahmeran söylencesinin benim ilgimi çeken yanı, salt insani özü, yani insanlık trajedisine bu söylence aracılığıyla yönelmek istediğim eleştirel bakıştır.*" sözüyle ifade eder (Bener, 2000, s. XI). Eserini kaleme alırken Şahmeran hikâyesinin pek çok varyantında yer alan dinî öğeleri ve İslam inancına dair motifleri geri planda tutmayı tercih etmesini de Bener, hikâyenin belli bir gruba, kültüre, tarihi gerçekliğe değil de "salt insani özüne" odaklanmak arzusunu gerçekleştirmek isteği ile açıklar. Böylece diğer yapıtlarında olduğu gibi bu tiyatro eserinde de bireyin trajedisini görmek mümkündür. Yazar, insanların ortak belleğinde yer etmiş, gelenekselleşmiş, değişerek ve dönüşerek de olsa sürekli anlatılagelen masal, efsane, mitolojik bir anlatı ya da tarihi bir olayın çağdaş yazarlar tarafından üretilen metinlere sıklıkla konu olduklarına da değinir ve çoğunlukla güncel ve politik sorunlar dile getirilirken baskı görmemek, tepki çekmemek için bu söylencelerden faydalanılıyor oluşunu bu yolun seçilme nedeni olarak gösterir (2000, s. XI). Erhan Bener, her ne kadar bu yolu kendi yarattığı kurguda tercih etmediğini belirtse de Şahmeran oyunu politik bir duruşu da içinde barındırmaktadır. İktidar sahiplerinin gücü karşısında ezilen ve eziyet gören bir halkın mücadelesi en az Camsap ve Şahmeran'ın aşkı kadar eserde önemli bir yer tutmaktadır.

Yazar kimi zaman "mitolojik bir halk masalı" kimi zaman "söylence" olarak adlandırdığı Şahmeran ile nasıl tanıştığını da

¹⁰ Erhan Bener bu hikâyeyi *Şahmeran Öyküsü* başlığını vererek bir kez de çocuklar için yazar. Bener'in 1991'de yayımlanan bu yapıtı, bir yazarın kendi metnini düzeltmek, derinleştirmek gibi amaçlarla yeniden-yazması olarak adlandırılan öz-yeniden-yazma (Aktulum, 2007, s. 236) örneği olarak görülebilir.

okurlarıyla paylaşarak çocukluk yıllarında Şahmeran hikâyesini bir kitapçıkta okuduğunu ve çok etkilendiğini dile getirir. Yazarın kurgusunun dayandığı temel metin olarak da kabul edilebilecek olan çocuk yaşta karşılaştığı anlatıda meran denilen belden aşağıları yılan belden yukarıları insan görünümündeki yaratıklar Adem ve Havva'nın cennetten kovuluşlarına neden oldukları için yerin yedi kat altında mağaralarda barış ve bilgelik içinde yaşamakta; özgürlüklerine ise İslamiyet'in doğuşu ve Hz. Muhammed'in peygamber oluşu ile kavuşacaklarına inanırlarmış. Meranların ülkesini tesadüf eseri bulan Camsap isimli bir insanın, meranların kraliçesine âşık olması ile başlayan hikâye, İslam peygamberinin dünyaya gelip gelmediğini öğrenmek için çabalaması ve Şah'a, âşık olduğu Şahmeran'ı teslim etmek zorunda kalışının ardından Şahmeran'ın öldürülmesi ile son bulur. Yazarın, Şahmeran hikâyesinin seneler içinde farklı versiyonlarını dinlemiş ya da okumuş olması mümkün olsa da kendisinin okurla özellikle paylaştığı bu metin, yazarın zihnindeki ilk Şahmeran imgesi olması bakımından önemlidir. Nitekim Bener'in, Şahmeran'ı yeniden yorumlarken çocukluğunda okuduğu metnin belli başlı unsurlarını kullanmayı tercih ettiği görülmür.

Sanat yaşamının ileri dönemlerinde tiyatro türünde eser veren yazar, Şahmeran'ın hikâyesini farklı bir edebi türde/tiyatro biçiminde yeniden-yazma sürecini ise şöyle anlatır:

Yıllar sonra, bu çok çarpıcı, etkileyici öykünün sahne olanakları içinde gün ışığına çıkarılabileceğini düşündüm. Oyun metnini, özellikle Meranlarla ilgili bölümlerini, olabildiğince öykünün büyütlü masal havasını yansıtacak şiirli, destansı bir dille, adeta yepyeni bir Şahmeran öyküsü olarak kaleme almaya çalıştım. Bunu yaparken de, kurgu açısından dramatik öğeleri dikkate alarak masala çok da fazla bağlı kalmak gereksinmesini duymadım. Duygusal ve etik açıdan, Camsap'ın sevgilisini kendi yaşamı uğruna feda edışı bana ters göründü. Bu bakımdan da oyunun kurgusunu belki biraz idealize etme gereksinmesini duydum (Bener, 2000, s. XIII).

Erhan Bener'in yapıtlarının en önde gelen özelliklerinden biri olan şiirsellikten, yapıtlarını yazarken asla vazgeçmemesi ve şiirin edebiyatın özünde var olduğu ve şiir olmadan edebiyatın da olamayacağı inancı (Özçelebi, 2004, s. 27), *Şahmeran*'ı kaleme alırken de özellikle oyunun bazı kısımlarında şiirsel bir dil kullanımını tercih etmesiyle bir kez daha kendini açıkça gösterir.

Çocukluğunda okuduğu Şahmeran hikâyesinin tamamını yeniden-yazan Bener'in kendi metnini kurgularken gerçekleştirdiği dönüştürüm hem biçimsel hem de anlamsal yönde olur. Geleneksel hikâyenin, yazarın kaleminden tiyatro olarak çıkmasıyla, türsel değişimi biçimsel dönüştürümün en önde gelen göstergesidir. Bunun

yanında dönüşüme dair; büyütlü, olağanüstü ve hayal alemi ni çağrıştıran sıra dışı varlıklar olan meranların konuşmalarında şiirselliğin baskın olduğu (on dörtlü hece ölçüsü ile kaleme alınan bazı konuşmalar bunu sağlamaktadır), yazarın faydalandığı alt metindeki bazı olaylara oyunda yer vermediği, alt metinde olmamasına rağmen bazı olayları ve kişileri oyuna eklediği görülür. Erhan Bener'in yarattığı Şahmeran, anlamsal yönden de birtakım dönüştürmeleri barındırmaktadır. Yazar, Camsap'ın ve Şahmeran'ın anlatımın içindeki konumunu da bilincini de farklı sunar. Her ikisinin de kalabalıklar içinde kendilerine ve birbirlerine olduğu kadar çevrelerine karşı da sorumluluk sahibi oldukları söylenebilir. Yazarın diğer yapıtlarında olduğu gibi Şahmeran oyununda da bireysel ve toplumsal olanın sorgulandığı bir yapı ile karşılaşılır. Bu eserin, yazarın diğer yapıtlarından ayrı tutulabilecek yanı ise bireyin ruhsal sorunları ve toplum içindeki yalnızlığı izleklerini içinde barındırmıyor oluşudur.

2.1. Camsap ile Şahmeran'ın Kesişen Yolları

Yeraltında yaşayan meranlar ve onların bir türlü barış imzalamadıkları yeryüzünde yaşayan insanlarla aralarındaki çatışmanın konu edildiği eserin olay örgüsü, folklorik bir ürün olan ve yüzyıllardır bellekten belleğe aktarılmaya devam eden Şahmeran hikâyesinden büyük bir farklılık gösterir, birinci perdede Camsap ile Şahmeran'ın birbirini bulup evlenmesi ve Camsap'ın halkını kurtarmak isteği ve planı; ikinci perdede ise Camsap'ın Şah Keyhusrev'in zulmü karşısında mücadelesi, yenilgisi ve her şeye rağmen umudu, barışı, bilgeliği içinde barındıran Şahmeran'ın ölümsüzlüğü işlenir.

Birinci perde ağır bir hastalığa yakalanan meranların ecesi Şahmeran'ın ölüm haberinin duyulması ile başlar. Fakat yeri boş kalmayacaktır çünkü geleneğe göre ölen Şahmeran'ın yerine onun ve önceki Şahmeranların ruhunu taşıyan kızı geçmektedir. Meranların ülkesinde ecelerini kaybetmenin üzüntüsü ile yeni ecelerinin tahta geçmesi sevinci birbirine karışır. Yeni ece Yemliva'ya eş seçmek için hazırlıklara başlanır. Adaylar bazı sınamalardan geçer fakat hiçbir meran başarılı olamaz. Bu yüzden Şahmeran sınadığı ve başarılı bulmadığı meranlardan birini eş olarak seçmek istemez. Şahmeran'ın âşık olduğu biri vardır ama bu bir meran değil, insanoğludur. Danışmanı Hüsrev, Şahmeran'ın bir insana âşık olmasını ve onunla evlenmek istemesini doğru bulmaz. Bu olaylar ve tartışmalar sürerken iki insanoğlunun meranların ülkesine gizlice girdiği haberi duyulur.

Yeraltındaki ülkeye gizlice girenler Şahmeran'ın rüyasında görüp âşık olduğu insanoğlu Camsap ve Camsap'ın arkadaşı Şehmur'dur. Camsap buraya bilinçli geldiğini, babası Danyal'ın kitabını okurken

meranlardan haberdar olduğunu, Şahmeran'ın suretinin kendisini çok etkilediğini ve hepsinden önemlisi yeryüzünde hükümdar Keyhusrev'in zulmünden kurtulmak için meranlara iş birliği teklifinde bulunmak istediğini anlatır. Şahmeran rüyasında görüp âşık olduğu Camsap'ı da sınava tâbi tutar ve Şahmeran'ın yönelttiği sorulara doğru yanıtları veren Camsap'ın, Şahmeran ile evlenmesine müsaade edilir. Camsap ve Şahmeran'ın evliliğinin ardından Şehmur da arkadaşı Camsap ile meranların ülkesinde yer altında yaşamaya başlar. Yeryüzünde ise hükümdar Keyhusrev'in yönetimi ise çok kötüdür, halk zulüm görmektedir; vergilerin çokluğu, kıtlık gibi problemlerle karşı karşıyadır. Keyhusrev kendisine karşı isyan başlatmaya çalışanları ise tek tek yakalatmaktadır.

Sarayında vezirleri tarafından türlü entrikalar çevrilen Keyhusrev, halkına karşı da zulmettiği gibi meranlara da düşmanlık beslemektedir. Aralarında güç savaşı yaşanan vezirler, çıkarları gereği birbirlerine iftira atarak kendi yerlerini sağlamlaştırmaya çalışmaktadır. Önce vezir Amir sonra vezir İkap halkı isyana teşvik etmekten suçlu bulunarak Kaf dağındaki Dev'e yem olarak gönderilir. Yeryüzünde, kendi ülkesinde hükümdarın kötü yönetiminden haberdar olan Camsap bir an önce ülkesine dönmek istese de Şahmeran'ın güvenini tam olarak kazanmadan ona bu isteğini söylemek istemez. Fakat Şahmeran hem Camsap'ın hem de arkadaşı Şehmur'un ülkelerini özlediklerini ve yeraltında çok sıkıldıklarını anlar; Camsap'tan ayrılmak istemese de onların kendi ülkelerine gitmelerine müsaade eder. Şahmeran'ın bu kararı vermesinde etkili olan bir diğer sebep hamile olması ve hamilelik haberine Camsap'ın vereceği tepkiden çekinmesidir. Ancak çocuk doğduktan sonra Camsap'ın haberi olması için onu yanından uzaklaştırmayı daha doğru bulur. Camsap, ülkesine giderken Şahmeran'a hem kendi halkını hem de onun meranlardan oluşan halkını kurtaracağını anlatır ve ondan da destek ister. Şahmeran Camsap'ı yeryüzüne göndermeden önce ona, zor durumda kaldığında kullanması için; ovdüğunda yanında Şahmeran'ı bulacağı, sihirli bir yüzük ve hiç tükenmeyen bir para kesesi verir.

Oyunun ikinci perdesinde vezir Kâbus ve devin elçisi Calut kıtlık değiştirmiş vaziyette halkın arasında gezmektedir. Camsap ve Şehmur da yeryüzüne çıkmış onların bulunduğu çarşıda dolaşırken Kâbus ile Calut tarafından yakalanırlar. Fakat yakalanmadan hemen önce onların kendi aralarındaki konuşmaya şahit olurlar. Çok hasta olduğu haberi her yerde duyulan Keyhusrev'i Veziri Kâbus'un, yemeğine Firavun zehri katarak zehirlediğini ve Kâbus'un amacının da şahın kızı Şahbanu ile evlenip tahtı ele geçirmek olduğunu öğrenirler. Yakalanıp zindana atılan Camsap'ı ve Şehmur'u da zulüm gören,

öldürülen halk gibi aynı son beklemektedir. Bu sırada iç sıkıntısı ile Camsap'ı düşünen Şahmeran'a danışmanı Husrev Camsap'ın yakalandığı haberinin yanında kendilerini bekleyen felaketi de anlatır. Kâbus meranlara da savaş açmış, ırmağın yatağını değiştirerek meranları aç ve susuz bırakmak istemektedir.

Zindanda başına gelecekleri beklerken Şahmeran'dan yardım istemeyi akıl eden Camsap çaresizce yüzüğünü okşayarak Şahmeran'ı yanına çağırır, ondan Şah'ın hastalığına iyi gelecek olan ilacı ve kendisini zor durumlarda koruyacak olan sihirli hançeri alır. Camsap, Şah'ın karşısına çıktıktan sonra ona ilacı verir; ilacı içtiğinde iyileştiğini hisseden Şah, Camsap'ı bağışlar. Fakat Dev'e verdiği sözü tutmak zorunda olduğu için Camsap'ı Dev'in yanına gönderir. Şah, Dev'i yenip gelirse Camsap'ın kızı Şahbanu ile evlenmesine müsaade edecektir, böyle olursa Dev'den kurtulacak şayet yenemezse de Camsap'la kızını evlendirmekten kurtulacaktır. Camsap, Dev ile savaşmaya gittiğinde sarayda kalan Şehmur, vezir Kâbus'un Keyhusrev'i zehirlediğini ortaya çıkararak Kabus'un kendi zehrini içerek ölmesine neden olur. Şah onu vezir yaparken o da Şahbanu ile asıl kendisi evlenmek istediği için Camsap hakkında pek çok bilgiyi Şahbanu'ya -Camsap'ın Şahmeran ile evli olduğu, elindeki yüzük ile Şahmeran'ı hemen yanına çağırabileceği ve Şahmeran'ın sihirli hançerine sahip olduğu bilgilerinin hepsini- anlatır. Camsap ise Dev'le mücadelesinde başarılı olup onu öldürdükten sonra saraya döner. Şahbanu, bir şekilde Camsap'ın Şahmeran'ı çağırmasını sağlar ve sihirli hançeri elinden alarak -Camsap'la evlenebilmek için- Şahmeran'ı öldürür. Şahmeran ölmeden önce Camsap'a bir kızları olduğunu ve öldüğünde meranların yeni ecesi olarak kendi bedeninde canlanacağını söyler. Camsap ile evlenmesinin mümkün olamayacağını anlayan Şahbanu, Camsap'ı da öldürür ve Şehmur ile meranların ülkesine savaş açmak üzere yola çıkar. Oyunun epilog kısmında ise meranların harap olmuş mağarası gözler önündedir, insanların açtığı savaş sonucunda mahvolmuşlardır. Husrev'in feryadının ardından öldü zannettikleri Şahmeran, halkının karşısına çıkar, halkın umudu tekrar yerine gelir çünkü şahmeranlar ölümsüzdür. Şahmeran, halkına; *“sevgi, güzellik, barış için hep bir yeniden doğuş söz konusudur”* mesajını ileterek yaşamlarının ve mücadelelerinin kaldığı yerden devam edeceğini vurgular.

Şahmeran'ın farklı zaman dilimlerinde, farklı biçimlerde, farklı yörelerde üretilen/anlatılan hikâyesinin içinde barındırdığı sevgi, bilgelik, ihanet ve fedakârlık temalarını Erhan Bener de oyununda kullanmayı tercih eder. Aynı temalar alt-metinde de ana-metinde de kendini gösterse de yaşanan olayların sonuçları değişiklik gösterir. Bener ne Camsap'ın ne de Şahmeran'ın kişiliğini kötücül özelliklerle

çizer. Yazarın vurgulamak istediği nokta Camsap'ın tedbirsizliği ya da öngörüsüzlüğü sebebiyle sevdiği varlığın ölümüne giden yolda rol oynamaması değil aksine attığı adımların sorumluluğunu taşıyarak kendi ölümüne dolaylı yoldan da olsa sebep olmasıdır. Şahmeran hikâyesinde temel ve değişmez olan ihanet fikri masum Şahmeran'ı yok edip Camsap'ı bilge katına yükseltirken oyunda işlenen ihanet Camsap'ı yok edip Şahmeran'ın bilgelikliğini, sevgisini ve temsil ettiği barışı devam ettirmesini sağlamaktadır. Bener'in Şahmeran hikâyesinde değiştirmek istediği yazgı budur.

Erhan Bener, oyunda Şahmeran hikâyesinin hemen hemen her eş ve benzer-metinlerinde olduğu gibi yarı bedeni insan yarı bedeni yılan olan Şahmeran'ın yer altındaki ülkesini, bu ülkeyi bir insanlığının ziyaretini ve bir süre burada kalışını, sonrasında yeryüzüne çıkma isteğini ve yeryüzündeki bir hükümdarın Şahmeran'ı yakalamak isteğini aynen kullanır. Temelde hikâyenin ana hatlarında bir benzerlik görülse de yazar olayların sebeplerini ve sonuçlarını tamamen değiştirme yolunu seçer. Geleneksel hikâyede çizildiğinin aksine Camsap babasından kalan defterin kıymetini anlayan, hatta bu defterde babasının bahsettiği Şahmeran'a âşık, bunun yanında yaşadığı ülkede hükümdar Keyhusrev'in halk üzerinde kurduğu baskıya karşı koyabilmek için çareler düşünen olgun bir bireydir. Onun şahmeranın ülkesine doğru ilerleyen yolculuğu bilinçli bir seçimdir. Oyunda Camsap'ın özelliklerinin ve hareketlerinin yanında yazarın değiştirdiği belli başlı motifler; Camsap'ın Şahmeran'ın ülkesine Şehmur adlı arkadaşı ile gidişi, Şahmeran ile evlenmesi, halkının ve meranların kurtuluşu için çabalaması ve hükümdara, veziri Kabus'a, Dev'e karşı gelerek bir mücadeleye başlatması, Şahmeran'ın soyunu sürdüreceği bir çocuğunun olması, sonunda arkadaşı Şehmur'un ihanetine uğrayarak Keyhusrev'in kızı Şahbanu tarafından öldürülmesidir. Erhan Bener, Şahmeran'ı ve Camsap'ı geleneksel anlatının içinden çekip alarak bambaşka bir iklimin, anlatının içine yerleştirir. Camsap'ın arkadaşları tarafından ihanete uğrayarak kuyuda yalnız kalması ile Şahmeran'ın hikâyenin sonunda hükümdarın çaresiz hastalığını iyileştirmesi için büyü ile yakalanarak öldürülmesi ve bilgelikliğini Camsap'a devretmesi geleneksel anlatıda yer alan fakat Bener'in metninde yer almayan unsurlardır. Yazarın kendisinin de belirttiği gibi hikâyenin insani özünü odaklanmak isteği onun Şahmeran hikâyesinin iç içe geçmiş hikâyelerini ve dini motifleri kullanmamasına sebep olur. Bu haliyle oyun, geleneksel anlatıdaki çerçeveye hikâyenin yeniden-yazımı olarak okunur/seyircinin karşısına çıkar.

Şahmeran tiyatrosunda yazarın insanlığa hem bireysel hem de toplumsal yönden yönelttiği eleştirel bakış birincil derecede kişilerin

yanında ikincil derecede kişilerin de varlığı ile desteklenir. Geleneksel anlatıda neredeyse sadece Camsap ve Şahmeran'ın sesi duyulur, düşünceleri, duyguları ön planda tutulurken oyunda yer altında da yeryüzünde de farklı sesleri duymak mümkün olur. Tiyatronun söyleşimsel yapısı dolayısıyla da Bener'in kişi kadrosunu genişletmeyi tercih ettiği söylenebilir. Oyunda Şahmeran'ın danışmanı Husrev'e, ihtiyar bir merana, Şahmeran'ın nedimesine ve kalabalıkta yorum yapan/konuşan meranlara rastlanır. Şahmeran'ın ülkesi bu oyunda tüm gerçekliği ile sunulur. Meranların dünyasının zenginliğinin yanında insanlar da çeşitlilik gösterir. Şehmur, Keyhusrev, Vezir Kabus, Dev, Şahbanu oyunun dramatik yapısı içinde önemli noktalarda varlık gösteren hem olayların yönünü değiştiren hem de oyunda temaların işlenişinde duygu, düşünce ve davranışlarıyla önemli yer tutan kişilerdir.

Yer altında yaşamlarını sürdürmeye çalışan meranların arasında Hüsrev ile İhtiyar olarak adlandırılan bir meran, Şahmeran'ın en yakınında bulunan ve onun temsil ettiği dünyanın değerlerini fikirleri, konuşmaları ile aktaran oyun kişisidir. Meranların arasında Şahmeran'dan sonra en bilgili ve yetkili isim Husrev'dir. Eserinin "Önsöz"ünde, sahnelenme aşamasında klasik Batı müziği ve dans öğeleriyle bağdaştırarak bölgeselliğe sıkışıp kalmak yerine evrensel ulaşmayı amaçladığını da açıkça ifade eden (2000: XI) Erhan Bener, uvertür ile başlatıp epilog ile sonlandırdığı oyununda ilk sözü de son sözü de Husrev'e verir. Husrev, oyuna adını da veren Şahmeran'ın dünyasından bir varlık olmasının yanında Şahmeran kadar bilge bir meran oluşuyla da okura/seyirciye yaşadıkları dünyayı tanıtan, başlarından geçeni anlatan oyun kişisi olma özelliğini taşır. Bu anlatımı sadece oyunun başında ve sonunda değil yeri geldikçe gerçekleştirir. Meranlar yer altında yaşarken yeryüzünde neler olup bittiği Husrev'in ağızından aktarılır:

Husrev (Yalnız)

Tanrım! Bu karanlık ne zaman son bulacak?
Yeryüzünde barışı kim egemen kılacak?
İnsanları yöneten, para ve şöhret hırslı,
Birbirini ezerek, bir post kapma yarıştı!
Birbirine suç atıp tuzak hazırlıyorlar,
Sırttan hançerlemeyi olağan sayıyorlar.
Herkesi zulmetmekten büyük keyf alıyorlar.
Başlarında olan şah, bilmez acıma nedir.
Ona göre kendisi, Tanrının gölgesidir.
Kaf dağındaki devle, anlaşıyor gizlice,
Soyuyorlar birlikte ülkeyi gündüz, gece.
Şah onun yordakçısı, dev onun destekçisi,
Şahın muhafızları susturuyor herkesi.

Baş kaldıran olursa kellesini vuruyor,
Kim canını sıkarsa, dev'e kurban ediyor.
Diş geçiremediği sadece Şahmeran var,
Tek çekindiği halk, burada yaşayanlar.
Onlar düşman diyerek halkı tehdit ediyor,
Yalanlar uyduruyor, onlar şeytandır diyor.
Oysa biz günahsızız, Tanrım sen biliyorsun,
Neden yardım elini bizden esirgiyorsun? (Bener, 2000, s. 10)

Husrev, geçmiş zaman bilgisine sahip bir bilge olarak daima Şahmeran'a yol göstermeye çalışır. Şahmeran'ın duyguları ile hareket ettiği anlarda onu uyarır, halkına karşı sorumluluğunu hatırlatır. Etrafta olan bitenleri anlamlandırma konusunda da çok üstündür çünkü aynı zamanda iyi bir gözlemcidir. Camsap'ın arkadaşı Şehmur'un kendi menfaati söz konusu olduğunda arkadaşına ihanet edebilecek yapıda olmasını ilk karşılaştıkları anda fark eder ve oyunun sonunda Camsap'ın ölümüne giden süreci Şehmur'un başlattığı görülür. Şahmeran'ın yeraltındaki ülkesinden ihtiyar bir meranın, nedimesinin ve çeşitli meranların sesi duyulsa da oyunun kurgusunda Husrev kadar belirleyici bir role sahip değillerdir. Camsap'ın çevresi de bu bağlamda daha baskındır. Arkadaşı Şehmur, hükümdar Keyhusrev, vezir Kabus, Dev ve hükümdarın kızı Şahbanu, Bener'in metninde olayların gelişiminde etkili olmalarının yanında sözleri ve varlıklarıyla da geleneksel anlatıdaki kişilerden farklıdır. Camsap'ın ait olduğu yeryüzündeki tüm insanlar kendi menfaatlerini düşünen, sebepsizce etraflarına kötülük saçan, kıskanç kişilerdir. Şehmur, yeraltındayken de kıskançlığını ve kötü niyetini açığa vururken, yeryüzüne çıktıktan sonra da Camsap'ın mücadelesinde onun arkasından konuşup sırlarını ifşa ederek Şahbanu'nun onu öldürmesine neden olur. Keyhusrev'in, vezirin, Dev'in insanlar ve meranlara karşı acımasız tavırları, eziyetleri de oyunda özellikle işlenir. Şahmeran hikâyesinde, hükümdarın ölümcül bir hastalığa yakalandığı ve hastalıktan kurtulmanın tek çaresinin Şahmeran'ın şifalı bedeni olduğu gerçeği işlenirken Bener'in tiyatrosunda bu mesele dönüşüme uğrar. Oyunda hükümdar vezir tarafından bilerek zehirlenmektedir, hastadır fakat iyileşmek için Şahmeran'ın peşine düşmemiştir. İktidar hırsıyla yeryüzünde de yeraltında da etrafına kötülük saçmaktadır. Bilgeligi, barışı ve sevgiyi temsil eden meranlar ve Şahmeran ise bu duruma anlam verememektedir. Halkın arasında yaşayan Camsap ise halkın maruz kaldığı eziyeti Şahmeran'ın da yardımı ile durdurabileceğini, kötülük ordusuna karşı durabileceğini düşünen bir kahraman olarak varlık gösterir. Halkın kurtuluş umudu olarak gördüğü Camsap'ı yakalayan vezir, Dev ile iş birliği yapar, kendinden önceki vezirler hakkında iftiralarda bulunur, onların öldürülmesine sebep olur ve bunun yanında hükümdarı zehirleyerek onu da öldürmeye çalışır. Çünkü Şahbanu ile evlenerek ülkeyi

yönetme hayali kurmaktadır. Vezirin kötülüğü Şahmeran hikâyesinde de görülür, hükümdarı iyileştirmek için değil kendine olağanüstü güçler ve bilgelik katmak için Şahmeran'ın yakalanmasını ve ölümünü ister. Bener'in tiyatrosunda insanın yüceliğini yerle bir eden, onu küçük düşüren bu duygular ve davranışlar tek tek işlenir.

2.2. Âşık ve Ölümsüz Şahmeran

Bilinen Şahmeran hikâyesinden belli başlı farklılıklar taşıyan oyununda Bener, Camsap'ı olduğu gibi Şahmeran'ı da dönüşüme uğratar. Şahmeran'ın yaşadığı dünyanın tasviri, önderlik ettiği halkın yapısı ve yaşadığı problemler, Şahmeran'ın -sadece alt-metin ile anametin arasında büyük bir farklılık göstermeyen ruh ve düşünce dünyasını değil- yaşantısını, kararlarını ve attığı adımları anlamlandırmada faydalı olur. Şahmeran, yeraltında meran adı verilen halkın başında bulunan "aşkla, bilgiyle, hakça bir paylaşım" iktidarını sürdüren "ölümsüz ve adil olarak" nitelenen bir hükümdardır. Şahmeran'ın sahip olduğu bilgelik ve sevgi oyun boyunca çeşitli vesilelerle tekrar edilir, halkın ona karşı duyduğu sevgi, saygı ve güven de sonsuzdur. Yeraltındaki iktidarı temsil eden Şahmeran, üzerinde olumsuz hiçbir unsuru barındırmaz.

Bener'in oyununda kurguladığı Şahmeran, birbirinden farklı özelliklerle, farklı kurgularla anlatılan Şahmeran hikâyelerinin her birinden başka başka izler taşır. Oyunda Şahmeran'ın tasviri, bulunduğu konum, fikirleri, davranışları ve yazgısı bu bağlamda incelendiğinde Camsap'a âşık oluşu ile ölümsüzlüğünün vurgulanmak istendiği görülür. Şahmeran hikâyesinin kimi varyantlarında Şahmeran'ın yarı gövdesinin kimi kez kadın kimi kez erkek oluşu ve erkek olarak tasvir edildiğinde Şahmeran'ın hükümdarın kızına ya da bir kadına âşık olduğu anlatılır. Bener'in oyununda ise bu durum biçim değiştirir ve yarı bedeni kadın olan Şahmeran, Camsap'a âşık olur. Yazarın özgün buluşu olarak değerlendirilecek bu âşk, Şahmeran'ı ve Camsap'ı iki dost olmanın ötesine taşıyarak iki sevgili konumuna getirir. Şahmeran her iki durumda da insanoğlu için kalbinden kötülük geçmeyen ve canını feda etmeye razı olan taraftır. Fakat bu razı oluşun yanında olacakların farkında olma, geleceği tahmin etme gibi öngörülü bir tavra da sahiptir. Oyunda Camsap'ı yeryüzüne göndermek istemez, onun hükümdara karşı açacağı savaşta başına bir şey gelmesinden korkar ve hükümdarın kızı söz konusu olduğunda Camsap'ı kıskanır. Oyunda ihanet teması geleneksel anlatıdakinden farklı şekilde bu kıskançlık üzerinden verilir. Alt-metinde Şahmeran'ın yerini hükümdarı iyileştirmek üzere istemeden de olsa, söylemek zorunda kalan Camsap, dolaylı yoldan dostuna ihanet etmiş olur. Bener'in oyununda ise ihanet Şahmeran'ın eşi kim

olursa olsun onu başka biriyle aldatamayacağı gerçeğinin sıklıkla vurgulanması ile tartışılır. Şahmeran, meranların içinden eşini seçerken de evlendikten sonra Camsap'ı yeryüzüne gönderirken de ve Şahbanu'nun bıçak darbesiyle ölmek üzereyken de bunu ısrarla vurgular: “*Şahmeran - Meranlarda boşanmak yoktur. Kaldı ki, milyonlarca yıldan beri var olan bir Tanrısal buyruk gereğince, Şahmeran'la evli olan kimse, başka hiçbir kadının koynuna giremez*” (Bener, 2000, s. 102).

Oyunda değişime uğrayan aşk ve ihanet temasının yanına bir de Şahmeran'ın ölümsüzlüğü eklenir. Dünya üzerinde çeşitli kültürlerde ve inançlarda değişimi, şifayı, ölümsüzlüğü, yeniden doğmayı ve bilgeliği simgeleyen yılanın mitolojilerde yeraltı tanrıçası olarak da kişileştirilmesi (Çağlar Abiha, 2016, s. 105) anlatılarda Şahmeran'ın temsil ettiği değerleri gösterir. Özellikle Şahmeran'ın öldürülmesi ve bedeni ile şifa dağıtması, insanı bilgelğe yükseltmesi anlatılarda çoğunlukla tekrar eden motiflerdir. Şahmeran hikâyesinin neredeyse tüm varyantlarında olduğu gibi Bener'in çocukluğunda okuduğu hikâyede de Şahmeran insanoğlu tarafından öldürülür. Bener ise oyununda insana ölümüyle şifa ve bilgelik veren Şahmeran'ı farklı bir yolla ölümsüz kılmayı tercih eder. Şahmeran'ın ölümsüzlüğü, doğurduğu kız çocukları aracılığıyla gerçekleşir. Oyunun başında hastalanarak ölen Şahmeran'ın ruhu ve daha önce yaşamış Şahmeranların da ruhları, kızının bedenine geçer. Böylece Şahmeran asla ölmez; aklı, ruhu, duyguları daima bir sonraki bedene aktarılır. Oyunda Şahmeran'ın ölmemesi, ruhunun kızında can bulması, her defasında yeniden doğması sonsuz bir umudu, bitip tükenmeyecek bir direnci simgeler.

Evet, o ölmez, doğru, ama siz çok gençsiniz,
Eski bir öyküdür bu, gerçeği bilmezsiniz...
Bütün canlılar gibi, Şahmeranlar da ölür,
Ancak hemen kızının kalıbına bürünür
Tekrar gelir dünyaya ve yeni Şahmeran olur!
Binlerce yıldan beri, bu hep böyle olmuştur (Bener, 2000, s. 5).

Geleneksel anlatıda Şahmeran'ın ölümü, bir insanı iyileştirmesi, kötü bir insanı öldürmesi ve bir insanı da bilgelik katına yükseltmesiyle insanoğluna büyük bir fayda sağlar. Oyunda ise tam tersi bir durum söz konusudur. Şahmeran'ın şifası hükümdarı kısa bir süreliğine iyileştirir; üstelik Şahmeran bu şifayı canını vererek karşı tarafa aktarmaz. Şahmeran'ın öldüğü, Camsap'ın yaşamına bilge bir insan olarak devam ettiği hikâyenin aksine oyunda Camsap ölür; Şahmeran ise bir sonraki bedeninde can bularak iyiliği, barışı, sevgiyi, adaleti savunmaya devam eder.

Şahmeran

İntikam çıkmaz sokak. Ya Tanrı, bize ne der?
Hayır, sonuna kadar barışı savunalım,
Haktan ve adaletten, sevgiden sapmayalım.
(...)
Barışı savunanlar asla tükenmeyecek... (Bener, 2000, s. 109-110)

Oyunun sonunda Şahmeran'ın son sözleri bunlar olurken, insanların durumu da kendi içinde bir tekrerrürden ibarettir. Halkına ve meranlara eziyet eden, savaştan ve ölümden yana olan Keyhusrev, Dev ve vezir Kabus hayatını kaybetse de onların yerine tıpkı onlar gibi etraflarına kötülük saçan Şahbanu ve Şehmur geçer. Oyun biterken okuru/seyirciyi bekleyen, iyiliğin son bulmayacağı gibi kötülüğün de son bulmayacağı gerçeği olur. İyiliğin ve kötülüğün, adaletin ve adaletsizliğin, sevginin ve nefretin çatışması devam edip gidecektir. Bener'in oyunu, taşıdığı bu ileti ile insanlığın evrensel bir gerçeğini tekrar dile getirmiş olur.

Meranların iyiliği, güzelliği, barışı ve kardeşliği savunuyor oluşu anlamlıdır. Burada yazarın kültürel olarak yılanı bakışı konusunda da bir ikilemden faydalanarak anlatısını kurguladığı söylenebilir. Tek tanrılı dinlerin etkisiyle yılanı bakışın değişmesi onu zararlı bir varlık haline getirir. Bu inanışa göre Cennetten Âdem ve Havva'nın kovulma sebebi, yasak elmayı yemesi için Havva'yı teşvik eden yılanıdır. Bu yüzden yılan kötü, şeytan ve ayartan insan saf ve temizdir. İnsanoğlu yılanın bu ihanetinden dolayı da onu sevmek ve görmek istemez. Halbuki yılan en eski zamanlardan itibaren doğurganlığı, şifayı, ilacı, ölümsüzlüğü simgeleyen bir varlık olarak kabul görmüştür. Bener'in bu ikilemi işlemek için oyununda okuru / seyirciyi meranların bakış açısıyla baş başa bıraktığı görülür:

Husrev

Ve Tanrı böyle dedi, o ki yokluğun sesi,
Varlığın, adaletin ve aklın tek simgesi.
Karanlığın içinden dünyaları yarattı,
Soluğundan oluştu, ateş, su, hava, toprak,
Sonra yalnızlığından usanıp sıkılarak,
Yeryüzünü Âdemler, Havvalarla donattı.
Çoğalıp doldursunlar diye ıssız dünyayı.
Ve bir simge olarak verdi kutsal elmayı.
Ve Tanrı buyruğuyla ölümsüz
Şahmeran'dan,
Sevgiyi, sevimiyi, aşkı öğrendi insan.
Sevgiydi öğretimiz, ama bizler suçlandık,
Yeryüzünden kovulduk, lanetlendik, taşlandık.
Biz meranlar ne asi, ne iblisiz, ne şeytan,
Bir suçlu varsa oda, Tanrı'ya baş kaldıran,

Küfre saptığı için, cennetinden kovulan,
Zulme ve kötülüğe tapınan hain insan!
Yeryüzünde savaş var, açlık var, yoksulluk var,
Oysa aşkla, bilgiyle, hakça bir paylaşım la,
Başlarında ölümsüz ve adil Şahmeran' la,
Ayrıcalıksız yaşar burada tüm meranlar..."(Bener, 2000, s. 2-3)

Daha oyunun başında, her ne kadar başlık gönderge olarak geleneksel Şahmeran hikâyesini akıllara getirse de Husrev'in bu sözleri ile okuyucu bakış açısının değiştiğini görür ve oyun boyunca devam edecek bir düşüncenin içine çekilir. Böylece okur / seyirci bilindik bir hikâyeye bir de yılanların bakış açısından okuyarak/görerek şahit olur.

SONUÇ

Şahmeran hikâyesi zamanı ve mekânı aşarak çeşitlilik gösteren yapısıyla Erhan Bener'in aynı adla kaleme aldığı tiyatro oyununda biçimsel ve anlamsal yönden bir dönüşüme uğramış olur. Oyunda öncelikle, bilinen anlatımın kalıplarını aşma, zincirlerini kırma isteği göze çarpmaktadır. Meranlar bu bağlamda ön plana çıkarılırken Camsap ise bilinçli kılınp mücadeleye sevk edilmiştir. Camsap'ın oyunun başından itibaren akıllı ve sağduyulu oluşu, mücadele etme isteği; yeryüzünde iktidarın halka yaşattığı kaos ve dayattığı kötü yaşam koşulları sebebiyledir. Oyunun yapısı karşıtlıklar ve çatışma üzerine kurulmuştur ki bu geleneksel hikâyede rastlanan bir durum değildir. Oyun boyunca iyinin ve kötünün bir mücadelesi söz konusudur; o da yeraltı ve yeryüzü ile somutlaştırılabilir. Yeraltında sakin, mutlu bir yaşam sürülürken yeryüzünde kaotik, mutsuz bir yaşam söz konusudur. Halkının iyiliğini düşünmeyen kendi menfaatleri doğrultusunda yaşayan hükümdar Keyhusrev'in cahilliğine karşılık halkın iyiliğini düşünen Şahmeran'ın bilgeliği de karşıtlıkların en somut olarak görüldüğü iki yerdir. Şahmeran'ın asla ölmemesi yeniden canlanması ve Camsap'ın da sevdiğinin ardından ölmesi bu ilişki kurulduğunda daha anlamlı hale gelirken aralarındaki aşk ve sevgi bağının da daha gerçekçi bir düzleme taşındığı söylenebilir.

Yapıtın başlangıcından sonuna gelene değin meranlar ve insanlar arasındaki çatışma son bulmaz. Oyunun sonunda insanlar (Şahbanu ve Şehmur) savaşa hazırlanırken, meranlar yeni ecelerini selamlayarak adaleti, barışı, güzelliği savunmakta ısrarcı davranmaktadırlar. İnsanlığın bulunduğu durum, yazar tarafından bir aydın duyarlılığıyla geleneksel anlatı aracı kılınarak ortaya konmuştur. Bir tiyatro metni olarak Şahmeran hikâyesinin yeniden-yazımı geleneksel hikâyenin

sadece zihinde değil sahne sanatının büyüleyici etkisi altında da kendine yer bulmasını sağlamıştır.

İnsanlığa, insana ait kötü davranışları yermek, sevgiyi ve barışı yüceltmek için bu hikâyenin varlığından yola çıkarak, ortaya bambaşka özellikte ve özgünlükte bir metin yaratan yazarın amacına ulaştığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Aktulum, K. (2007). *Metinlerarası ilişkiler*. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Aktulum, K. (2013). *Folklor ve metinlerarasılık*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Bener, E. (2000). *Şahmeran*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Binbir Gece Masalları* (2014). Yeraltı sultanı Yemliha'nın öyküsü. (Â.Ş. Onaran, Çev.). İstanbul: YKY.
- Çağlar Abiha, B. (2014). *Anadolu Türk kültür geleneğinde Şahmeran*. Yayınlanmamış doktora tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Erkan, M. (1993). Câmasbnâme. *İslam Ansiklopedisi* içinde 7, 43-45. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı.
- Gökalp Alpaslan, G. (2006). Modern edebiyatta sözlü kültür etkisi. *Türk Edebiyatı Tarihi* içinde 3, 393- 410 (Halman, T.S. vd., Ed.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp Alpaslan, G. (2007). *Metinlerarası ilişkiler ve Gılgamış destanının çağdaş yorumları*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Gören, E. (2013). *Yenidenyazmak -İtalyan edebiyatında yenidenyazılmış metinler-*. İstanbul: Dönence Yayınları.
- Onay, A. T. (2000). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ong, W. J. (2003). *Sözlü ve yazılı kültür*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Özçelebi, B. (2004). *Erhan Bener'in hayatı, sanatı ve eserleri*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, H. (1997). Geleneksel kültürümüzde Şahmeran. *5.Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektöryel Bildirileri* içinde 2, 221- 228 Ankara: Kültür Bakanlığı.

- Seyidoğlu, B. (1998). "Kültürel bir sembol: yılan". *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı* içinde 86-92. Ankara: TDV Yayınları.
- Şenesen Okuşluk, R. (2000). Şahmeran, Lokman Hekim ve Adana efsaneleri. *Efsaneden Tarihe, Tarihten Bugüne Adana Köprübaşı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Şimşek, E. (1995). Bir Olağanüstü Varlığın Yaratılış Miti: Şahmeran. *Tuncer Gülensoy Armağanı* içinde 333-338. Bizim Gençlik Yayınları.
- Uğurlu, S. B. (2008). Çağdaş Türk edebiyatında Şahmeran imgesi: arketipsel bir yaklaşıml. 38. *ICANAS Bildiriler: Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri* içinde 4, 1691-1718. Ankara: AYK Yayınları.
- Yılar, Ö. (2016). *Yemliha'dan Camasbnâme'ye Lokman Hekim'den günümüze Şahmeran*. Ankara: Pegem Akademi.
- Yıldırım, N. (2001/3). Yakındoğu sembolizminde akrep, yılan, akrep adam ve Şahmeran. *Folklor/Edebiyat*, 7(27), 5-22.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Makale Künyesi (Araştırma): Onur, S. (2021). Harezmi Türkçesi özellikleri gösteren Sıfatü'l-Kıyâmet risalesi ve Harezmi Türkçesi üzerine yeni bir teori. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 907-946.

<https://doi.org/10.32321/cutad.918401>

HAREZM TÜRKÇESİ ÖZELLİKLERİ GÖSTEREN SIFATÜ'L-KIYÂMET RİSALESİ VE HAREZM TÜRKÇESİ ÜZERİNE YENİ BİR TEORİ

Samet ONUR¹

ÖZET

Harezmi Türkçesi üzerine yapılan çalışmalarda bu tarihî Türk edebî dilinin XIII-XIV. yüzyıllar arasında sıkıştırıldığı ve bir geçiş dili olarak telakki edildiği görülmektedir. Yine benzer biçimde Mir Ali Şir Nevâyî tarafından standartlaştırılan edebî dilin XV. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar Batı Türklük sahası dışında kalan tüm Müslüman Türklere tarafından ortak yazı dili olarak kullanıldığı teorisi de ekseriyetle kabul görmektedir. Bu çalışmada hem mezkûr teoriler gözden geçirilmiş hem de az sayıdaki Harezmi Türkçesi metinlerine kısa bir metin daha eklenmiştir. Çalışmamızın sonuç kısmında Harezmi Türkçesinin Türkistan'da ortak yazı dili olma vasfını yitirdikten sonra da bilhassa Kazan'da varlığını sürdürdüğüne dikkat çekilmiş ve bu durum Çağatay ve Coçi ulusları çerçevesinde değerlendirilerek yeni bir teori ortaya konmuştur.

Anahtar kelimeler: Sıfatü'l-Kıyâmet, Harezmi Türkçesi, Kazan Tatar Türkçesi, Çağatay ulusu, Coçi ulusu.

THE RISALAH NAMED SIFAT AL-QAYAMAT THAT SHOWS FEATURES OF KHWAREZM TURKISH AND A NEW THEORY ON KHWAREZM TURKISH

ABSTRACT

In studies on Khwarezm Turkish, this historical Turkish literary language was mostly confined between the 13th and 14th centuries and was accepted as a transitional language. Similarly, the theory that the literary language standardized by Nava'i was used as a common written language by all Muslim Turks outside the region of Western Turkish from the 15th to the early 20th century has been widely

¹ Yeditepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği,
Araştırma Görevlisi. samet.onur@yeditepe.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8675-9840>

accepted. In this study, not only a short text was added to a few Khwarezm Turkish texts but also these theories were reviewed. In the conclusion part of our study, it was pointed out that Khwarezm Turkish continued its existence especially in Kazan even after it lost its characteristic of being the common written language in Turkistan, and a new theory was put forward by considering this situation in the framework of Chagatai and Jochi uluses.

Keywords: Sıfat al-Qayamat, Khwarezm Turkish, Kazan Tatar Turkish, Chagatai ulus, Jochi ulus.

GİRİŞ

XV. yüzyıldan sonra İdil boyunda yazılan Türkçe eserler, dil tarihimiz üzerine yapılan çalışmalarda ihmal edilmektedir. Zira Nevâî'nin kalemiyle standartlaşan edebî dilin XV. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar Batı Türklük sahası dışında kalan tüm Müslüman Türkler tarafından ortak yazı dili olarak kullanıldığı görüşü Türkologlar arasında ekseriyetle kabul görmüştür (Eckmann, 2017, s. 15; Ercilasun, 2017, s. 400; Argunşah, 2014, s. 13 vd.). Bu noktada tek istisna olarak M 1475'te Osmanlı idaresine giren Kırım Hanlığı gösterilmekte ve Kırım Türklerinin Osmanlı idaresine girdikten bir süre sonra yazı dili olarak Osmanlı Türkçesini kullanmaya başladıkları belirtilmektedir (Ercilasun, 2017, s. 400). Hâlbuki İdil boyunda XV. yüzyıldan sonra yazılan eserlerde; eserden esere, yazardan yazara farklılık gösteren birtakım dil özellikleri göze çarpmaktadır. XVI. yüzyılda Ruslar tarafından işgal edilmesiyle birlikte Türk merkezli siyasî erkin ortadan kalktığı bu coğrafya, farklı dönemlerde çeşitli Türk edebî dillerinin tesirine maruz kalmıştır. Henüz XIII-XIV. yüzyıllarda Berke-Sarayı'na akın eden Harezmi uleması ve sufileriyle İdil boyuna taşınan Harezmi Türkçesi de bu edebî dillerden biridir ve Harezmi Türkçesiyle yazılan eserlerin kahir ekseriyetinin asıl yayılım ve tesir alanı yine bu coğrafya olmuştur. Çalışmamızın sonuç kısmında görüleceği üzere Harezmi Türkçesi bu coğrafyada XV. yüzyıldan sonra da bazı eserlerde bir katman olarak bazı eserlerde de yazı dili hüviyetini muhafaza ederek varlığını devam ettirmiştir. İşte bu çalışmada tanskripsiyonlu metnini verdiğimiz ve dil özelliklerini incelediğimiz *Sıfatü'l-Kıyâmet*'i de İdil boyunda XV. yüzyıldan sonra Harezmi Türkçesiyle yazılmış eserlerden biri olarak değerlendirmekteyiz.

1. Yazmanın Tavsifi

Sıfatü'l-Kıyâmet, Galimcan İbrahimov Dil ve Edebiyat Araştırmaları Enstitüsünün Mirashene adlı arşivinde saklanan 96 varaklık bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Yazmanın arşiv

numarası şu şekildedir: Koleksiyon 39, Envanter 1, Saklama Numarası 1. Yazmanın ilk sayfasında çeşitli karalamalar bulunmaktadır. 1b - 35a sayfaları arasında Hz. Âdem'in yaratılmasıyla başlayan dinî bir metin yer almaktadır. 35a'da *Kitâbü'l-İlm* adlı başka bir Arapça eser başlamakta ve 45b'ye kadar devam etmektedir. Her iki Arapça metnin de satır aralarında veya derkenarlarında nadiren kısa kısa Türkçe tercüme görülmektedir. 45b sayfasının altındaki reddadede *sıfat* sözcüğü yazılmıştır. *Sıfatü'l-Kıyâmet* 46a sayfasında başlamaktadır ancak bu sayfanın fotoğrafı eksiktir. Eksik sayfanın bizimle paylaşılması için kütüphane yetkililerine gönderdiğimiz tüm e-postalar cevapsız kaldığından bu sayfayı temin edemedik. Çevrimiçi katalogta, metnin adının Arapça verildiği ve buna paralel olarak *Kıyâmet Sıfatı* olarak Türkçesinin de yazıldığı belirtilmiştir (Mirashane, t.y.). Katalogdaki bu bilgiden ve 45b sayfasındaki reddadeden hareketle metni *Sıfatü'l-Kıyâmet* olarak adlandırdık. Yazmanın başındaki iki Arapça metin ile *Sıfatü'l-Kıyâmet*'in aynı müstensihin kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır. Müstensih ve istinsah tarihi belli olmayan bu üç metin, çevrimiçi katalogta XVIII. yüzyıla tarihlendirilmiştir (Mirashane, t.y.). *Sıfatü'l-Kıyâmet*, 54b sayfasının ikinci satırında *Andın kedin kâzi-ları, şeri'at éyelerin ...* cümlesiyle sona ermektedir. Müstensih veya mütercim, bilmediğimiz bir nedenden ötürü metni yazmayı burada bırakmıştır. 54b - 68a sayfaları arasında; M 1379 yılında İbrahim adlı bir müellif tarafından Eski Oğuz Türkçesiyle yazılmış olan *Yiğit Destanı*'nin yazım özelliklerinden Kazan sahasında istinsah edildiği anlaşılan, daha önce tespit edilmemiş ve beyit sayısı daha önce tanıtılan nüshalardan fazla olan bir nüshası bulunmaktadır (Kocatürk, 1964, s. 157; Korkmaz, 2018). 68b - 78b sayfaları arasında Hüsâm Kâtib'in H 770 (M 1368-1369) yılında yazdığı *Cümcümenâme*'nin de yine daha önce yapılan çalışmalarda bahsedilmeyen bir nüshası yer almaktadır (Çabuk, 2019; Toker ve Uygun, 2019). 79a - 81b sayfaları arasında çeşitli durumlarda okunacak dualar ve Doğu Türkçesiyle yazılmış açıklamalar bulunmaktadır. 82a sayfasında 12 Hayvanlı Türk Takvimi ile beraber Arapça ay ve gün adlarını ihtiva eden bir takvim bulunmaktadır. Bu takvimde hayvan adları şu şekilde sıralanmıştır: *sıçkan, şıgr, baruş, tuşkan, luy, yılan, yılka, koy, piçin, tavuğ, it, donğuz*. Bu adlardan *baruş* sözcüğünde görülen ünlü türemesi ve *donğuz* sözcüğünde görülen söz başındaki ünsüz tonlulaşması bu takvimin de Kazan sahasında yazıldığını göstermektedir (Nalbant, 2017; Öner, 2009, s. 75). Takvimde *tavuş* (𐤒𐤕𐤗) sözcüğünün yazımında üç noktalı fe (ف) harfinin kullanılması, Kazan sahasında Harezmi Türkçesinin imla geleneğinin devamını göstermesi açısından dikkat çekicidir. 82b sayfasında, ortasında *şehr-i Ştambol'ninğ şureti, sekiz katlav turur* yazan bir kroki bulunmaktadır. 83b - 84a sayfaları

arasında yine çeşitli karalamalar ve kitabın bir zamanlar Necmeddin oğlu Hamza'ya ait olduğunu belirten notlar yer almaktadır. 84b sayfasında Doğu Türkçesiyle yazılmış, Cebrâil'in Deccâl'i bir bulutun içine koyarak uzaklaştırdığını anlatan 6 satırlık kısa bir metin yer almaktadır. 85a sayfasında imlasından yine Tataristan coğrafyasından olduğu anlaşılan bir zatın 1896 yılında Zakir isimli oğlunun doğduğunu anlattığı bir not bulunmaktadır. 85b - 86a arasında karalamalar, 86b - 95b arasında Arapça hadisler ve 96a - 96b arasında yine çeşitli karalamalar bulunmaktadır.

2. Dil Özellikleri

1. Harezmi Türkçesi eserlerinde, Eski Türkçenin söz içi ve söz sonu /d/ sesinin /d/ ve /y/'ye döndüğü örneklerin bir arada görüldüğü bilinmektedir (Ata, 2002, s. 54). Nevâî Türkçesinde² ise bu ses, XV. yüzyıl öncesine ait bazı manzum eserlerdeki istisnalar dışında /y/'ye dönmüştür (Eckmann, 2017, s. 42). *Sıfatü'l-Kıyâmet*'te Harezmi Türkçesi eserlerinde olduğu gibi /d/'li ve /y/'li örnekler bir arada görülmekte, bazı sözcüklerin ise sadece /d/'li biçimleri tanıklanmaktadır:

kedîn (47a/04, 47b/12, 48a/05, 51b/11, 53b/04, 54a/02, 54b/01)

kağgu (48b/05)

kuğ- (49a/10)

ıđ- (50b/06)

ığa bér- (50b/10, 51a/13) ~ *yiber-* (51b/11)

² Bu edebî dille eser veren müellifler kendi dilleri için Türk tili, Türk elfâzi, Türki tili, Türki lafzı, Türkçe til ve Türki gibi isimler kullanmışlardır. Vambery'nin 1867 yılında yayımlanan *Cağataische Sprachstudien* adlı çalışmasıyla beraber önce Batı Türkolojisinde sonra da Türkiye Türkolojisinde bu edebî dili tanımlamak için "Çağatayca" terimi daha sık kullanılmaya başlanmıştır (Eckmann, 2017, s. 17-18). Aynı edebî dil için daha kapsayıcı olarak "Doğu Türkçesi" terimi de kullanılmaktadır. Bununla beraber Harezmi Türkçesinin de Doğu Türklük sahasına ait bir edebî dil olması ve aynı dönemde artık Batı Türkçesinin mevcut olmasından dolayı çalışmamızda Nevâî Türkçesi terimini tercih ettik. Zira bu edebî dilin standartlaşmasını sağlayan ve kendinden sonra bu edebî dille eser veren müellifleri XX. yüzyılın başlarına dek doğrudan veya dolaylı biçimde etkileyen bizzat Mîr Ali Şîr Nevâî olmuştur. XVI ve XVII. yüzyıl müellifleri de bu edebî dili "Nevâî dili" olarak adlandırmışlardır (Köprülü, 1945, s. 272; Eckmann, 2017, s. 18; Kut, 1997, s. 450). Mesela *Abuşka Lügati*'nin St. Petersburg'daki bir nüshası *el-Lugat alâ lisâni Nevâî* ismini taşımaktadır (Güzeldir, 2002, s. 12).

kuğı (52a/03) ~ *kyuy* (48b/12)

adağ (52a/12-13, 53a/04) ~ *ayağ* (47b/10, 49b/04, 53b/10)

2. Nevâyi Türkçesinde *toprağ* sözcüğü, söz içi /p/ > /f/ değişmesiyle *tofrağ* şeklini almıştır (Ercilasun, 2017, s. 427). *Sıfatî'l-Kiyâmet*'te bu sözcük *toprağ* (47b/02) biçiminde tanıklanmaktadır.

3. Cümleleri bağlayan, kelimeler arasında sıralama yapan veya pekiştirme işlevi gören *tağı* edati, Nevâyi Türkçesinde daha çok *dağı* biçiminde görülür (Hacıeminoğlu, 2015, s. 178; Ercilasun, 2017, s. 427; Eckmann, 2017, s. 41). *Sıfatî'l-Kiyâmet*'teki tüm örnekler *tağı* biçimindedir. Nevâyi Türkçesindeki *dağı* biçimi, *Sıfatî'l-Kiyâmet*'te bulunmamaktadır. Metnin dilini Harezmi Türkçesine yaklaştıran özelliklerden biri de budur:

Barça âdemiler gürdin çıđđay-lar tağı İsrâfil şürnğa bađđaylar
(48a/10-11)

Kêlsün, benim yazuđđ kullarım tağı öziniğ yazuđđ ümmetlerine
şefâ'at kılsun (46b/13-47a/01)

“*Namâznı tağı kıldığınız mu?*” *tégey* (52a/02) vd.

4. Nevâyi Türkçesinde I. teklik kişi zamirinin ilgi durumu *meniğ* ve *meni*, I. çokluk kişi zamirinin ilgi durumu da *bizniğ* ve *bizni* biçimlerindedir (Bodroğliğeti, 2001, s. 128). Harezmi Türkçesi eserlerinde karşımıza çıkan *benim* ve *bizim* biçimleri Nevâyi Türkçesiyle yazılmış eserlerde yok denecek kadar az görülür. *Sıfatî'l-Kiyâmet*'te *meniğ* ve *meni* biçimi yoktur. I. teklik kişi zamirinin ilgi durumu hep *benim* biçiminde görülmektedir. I. çokluk kişi zamirinin ilgi durumu ise 1 kez *bizniğ*, 1 kez de *bizim* biçiminde tanıklanmaktadır.

5. Harezmi Türkçesinde III. çokluk kişi için *anlar*, *olar* ve pek nadiren *alar* zamirleri kullanılmıştır (Kalsın, 2004, s. 146). Nevâyi Türkçesinde *olar* ve *anlar* zamirleri istisnai kullanımlar dışında terk edilmiş, *alar* zamiri umumileşmiştir (Eckmann, 1958, s. 124). *Sıfatî'l-Kiyâmet*'te III. çokluk kişi zamiri, üç yerde ve hep *anlar* biçiminde tanıklanmaktadır. *Mu'nü'l-Mürîd*, *Harezmi Türkçesi Fal Kitabı* ve tek yerde geçen *alar* örneği dışında *Nehcü'l-Ferâdis*'te de hep *anlar* zamiri kullanılmıştır (Kalsın, 2004, s. 146; Onur, 2020).

6. Harezmi Türkçesinde olumsuz geniş zaman eki {-mAz} ve {-mAs} biçimlerinde görülür (Ata, 2002, s. 75). Nevâyi Türkçesinde ise

{-mAs} biçimi umumileşmiştir (Eckmann, 2017, s. 122). *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te olumsuz geniş zaman eki tüm örneklerde {-mAz} biçimindedir. Ayrıca olumsuz bildirme için de *érmez* sözcüğü kullanılmıştır:

Secde küni érméz, şefâ'at küni turur (47a/13-48a/01)

7. Harezmi Türkçesiyle yazılmış eserlerde ünlüyle biten fiillerden sonra {-r} geniş zaman ekinin yanında {-(y)Ur} geniş zaman eki de görülmektedir (Ata, 2002, s. 75). Nevâyî Türkçesinde {-(y)Ur} eki arkaik bir unsur olarak nadiren görülür. Eckmann, Şeybânî Han'ın eserlerinde bu ekin sıfat-fiil eki olarak bazen görüldüğünü belirtmiştir (Eckmann, 2017, s. 105). *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te {-(y)Ur} eki, Harezmi Türkçesi metinlerinde olduğu gibi geniş zaman eki olarak tanıklanmaktadır:

Çakır içér, zinâ kıılır, ribâ bik yéyür, harâm yéyür (52b/10)

Yüzleri tolun ay téğ kıomıyur (52b/02-03)

8. Harezmi Türkçesindeki {-mAdIn} zarf-fiil eki Nevâyî Türkçesinde {-mAyIn} biçiminde görülür (Ercilasun, 2017, s. 427). *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te ekin {-mAdIn} biçimi tanıklanmaktadır:

Kıavm-ları imâm-nıñ fı'lin kıilmedin özige namâzğa uyudılar érse ... (53b/02-03)

9. Nevâyî Türkçesinde manzum metinlerde vezin gereği görülen bazı istisnai kullanımlar dışında Harezmi Türkçesi metinlerinde ünlüyle biten fiillerden sonra gelen {-(y)U} zarf-fiil eki terk edilmiş, bunun yerini {-y} zarf-fiil eki almıştır (Eckmann, 2017, s. 107; Ercilasun, 2017, s. 427). *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te *té-* fiiline {-(y)U} zarf-fiil ekinin getirildiği çok sayıda örnek vardır:

“Ümmeti Ümmeti!” téyü başın kötergey (47b/02-03), *“Ümmeti ümmeti!” téyü yığlağay* (47b/11), *“Ümmetlerim kıopğay-mu?” téyü turğay* (48a/04), *“Ah d[i]rğa! Bizim aq saqal-larımız kıaqqı kıürmeti üçün za'if-lüğümüzğa hiç kıürmet yok-mu?” téyü yığlağaylar* (49b/05-06), *“Kıullanmğa fermânımnı téğürdinqiz mü?” téyü ayğay* (50b/07-08)

10. Eckmann, Nevâyî Türkçesinde ünsüzle biten fiillerden sonra gelen {-U} zarf-fiil ekine rastlanmadığını ve olumsuz yeterlilik için {-A} / {-y} + *alma-* / *bilme-* terkinin umumileştğini belirtmiştir (Eckmann, 2017, s. 107; Eckmann, 1958, s. 126). Harezmi

Türkçesinde ise olumsuz yeterlilik için *u-* fiilinin olumsuzu veya *-(y)U* + *bilme-* terkihi kullanılmıştır (Hacıeminoğlu, 1997, s. 182). *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te olumsuz yeterlilik için Harezmi Türkçesi eserlerinde görülen terkip tanıklanmaktadır:

Ṭā'at 'ibâdet kulu bilmedik (54a/10)

11. Nevâyî Türkçesinde *{-mlş}* sıfat-fiil eki, çekimli fiil şekilleri dışında hemen hemen hiç görülmez (Eckmann, 1958, s. 124). Harezmi Türkçesinde ise *{-mlş}* sıfat-fiil eki sıkça kullanılmıştır (Hacıeminoğlu, 1997, s. 172). *Sıfatü'l-Kiyâmet*, hacimli bir eser olmamasına rağmen *{-mlş}* sıfat-fiil ekinin çok sayıda örneğini barındırmaktadır. Metnin dili bu yönüyle de Harezmi Türkçesine yaklaşılmaktadır:

Yâ çürümüş tenler, tağılmış kanlar! Ay tozmuş saçlar, kavar sünğekler! (48a/07-08), *Otdın yaratılmış ton* (53a/02), *Allâh te'âlâ-nıñ kahrından yaratılmış na'leyn* (53a/03-04)

12. Harezmi Türkçesi metinlerinde bildirme eki olarak *tur-* fiilinin geniş zaman çekimi *{+turur}* kullanılmaktadır. Bu yapının ekleşmiş biçimleri *{+tUr}* ve *{+dUr}* Harezmi Türkçesinde nadiren görülür (Ata 2002, s. 71-72). Kanaatimizce bu örneklerin çoğu da Nevâyî Türkçesi tesiriyle müstensihler tarafından metinlere dâhil edilmiş olmalıdır. Nevâyî Türkçesinde bu yapı *{+tUr}*, *{+dUr}* ve *{+dIr}* biçiminde ekleşmiştir (Eckmann, 2017, s. 134; Argunşah, 2014, s. 182; Ercilasun, 2017, s. 427; Polat, 2019, s. 159-180). Bu yapının ekleşmemiş *{+turur}* ve *{+durur}* biçimleri Nevâyî Türkçesinde nadirdir ve ekseriyetle vezin gereği şiir dilinde görülür. Şiir dilindeki bu örneklerde de daha çok *{+durur}* biçimi tanıklanmaktadır (Eckmann, 2017, s. 134; Polat, 2019, s. 160). Mensur bir metin olan *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te sadece *{+turur}* biçimi görülmektedir. *{+tUr}*, *{+dUr}*, *{+dIr}* ve *{+durur}* biçimlerinin hiç örneği yoktur:

bu şürmîñ dodakı yeti turur (46b/01), *bu kün 'araşat sağış küni turur* (47a/01-02), *Yâ Cebrâ'il! Bu kün né kün turur?* (47b/06-07) vd.

13. Clauson, Harezmi Türkçesi metinlerinde “parlamak” anlamında kullanılan *kom-* fiili ile Hakaniye Türkçesindeki “bir şeye karşı arzu, özlem duymak” anlamında kullanılan *kom-* fiili arasında bağlantı olmadığını belirtmiştir (Clauson, 1972, s. 626). Nevâyî Türkçesinde görülmeyen “parlamak” anlamındaki *kom-* fiili, Harezmi Türkçesi eserlerinde *Kıyas-ı Rabgûzî* ve *Nehcü'l-Ferâdis*'te tanıklanmaktadır (Ünlü, 2012, s. 333). *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te bu fiil, Harezmi Türkçesi metinlerindeki gibi “parlamak” anlamında

kullanılmıştır. Bu fiilin *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te görüldüğü cümleyle çok benzeyen bir cümle, *Nehcü'l-Ferâdis*'te de karşımıza çıkmaktadır:

*Yüzleri tolun ay tég **komıyur** (Sıfatü'l-Kiyâmet 52b/02-03)*

*Yüzi tolun ay tég **komıyur** (Nehcü'l-Ferâdis 23/6)*

14. *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te “kiyâmet günü, hesap günü” anlamında *saķış küni* tamlamasının kullanıldığı görülmektedir. Nevâyi Türkçesinde tesadüf edilmeyen bu tamlama, Hakaniye ve Harezmi Türkçesi dönemlerine ait Kur'an tercümelerinde sık sık tanıklanmaktadır (Küçük, 2019, s. 79; Ünlü, 2012, s. 497). *İbn-i Mühennâ Luğatı*'nde de *saķış küni* tamlaması “hesap günü” anlamıyla karşımıza çıkmaktadır (Battal, 1997, s. 58). *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te *saķış küni* tamlaması 2 kez tanıklanmaktadır:

*bu kün 'araşât **saķış küni** turur (47a/01-02), bu kün 'araşât küni turur, hesâb **saķış küni** turur (47a/11-12)*

15. Eski Türkçe, Hakaniye Türkçesi ve Harezmi Türkçesinde kullanılan *ma / me* kuvvetlendirme edatı, Nevâyi Türkçesinde sadece *nême* ve *néceme* sözcüklerinde kalıplaşmış olarak görülür (Hacıeminoğlu, 1997, s. 122; Eckmann, 1958, s. 126). Bu edat, *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te tek örnekte görülmektedir:

*né kim imâm buyurur **qavmı ma** tutar (52b/12)*

16. Eski Türkçe ve Hakaniye Türkçesinde de görülen *taĝa* edatının Harezmi Türkçesi metinlerinde yalın durumdaki isim ve zamirlerle, zamirlerin ilgi durumuyla ve III. teklik kişi iyelik eki almış isimlerle kullanıldığı görülmektedir (Sözer, 2008, s. 72). Memlûk Türkçesi ve Nevâyi Türkçesinde bu edatın kullanımı yok denecek kadar azdır (Hacıeminoğlu, 2015, s. 87; Li, 2004, s. 443). Kazan Tatar Türkçesinde *taĝa* edatı, *taba* ve *taban* biçimiyle yaşamakta ve yalnızca yönelme durumuyla kullanılmaktadır (Öner, 2012, s. 732). *Sıfatü'l-Kiyâmet*'te 4 kez tanıklanan *taĝa* edatı; 2 örnekte Harezmi Türkçesi metinlerinde olduğu gibi III. teklik kişi iyelik eki almış bir isimle, 2 örnekte de Kazan Tatar Türkçesindeki kullanımına uygun olarak yönelme durum eki almış bir isimle kullanılmıştır:

*yüzini **yérge taĝa** kılgay (48b/13-49a/01), **Qaçan yüzini yérge taĝa kılsa** (49b/03)*

*Purâķğa münüp **qavmı taĝa** bargay (52a/13), **qavmı taĝa** bargay (53a/05)*

17. *Sıfatı'l-Kiyâmet*'te miktar zarfı olarak “fazla, çok” anlamındaki *bik* sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir. “Sağlam, kuvvetli, mahfuz” manasındaki *berk* sözcüğüne dayanan bu sözcüğün *bik* biçimiyle “fazla, çok” anlamında miktar zarfı olarak kullanımı Kazan Tatar Türkçesi özelliğidir (Clouston, 1972, s. 325; Öner, 2012, s. 715). Sözcük, *bik* biçimiyle Nevâî Türkçesinde de görülür ancak burada “fazla, çok” anlamında değil “iyi, güzel, doğru; sağlam, güçlü” anlamlarında kullanılmıştır (Ünlü, 2013, s. 142). Sözcüğün *Sıfatı'l-Kiyâmet*'teki kullanımı Kazan Tatar Türkçesindeki kullanımına uygundur:

Ça kır içer, zinâ kıılır, ribâ bik yéyür, harâm yéyür (52b/10)

18. *Sıfatı'l-Kiyâmet*'te *Burâk* sözcüğü *Purâk* şeklinde görülmektedir. Bu ses değişimi de Kazan Tatar Türkçesinin bir özelliğidir (Öner, 2009, s. 75). Mesela Şihâbüddin Mercânî'nin İdil Bulgarlarından kaldığını düşündüğü ve Tataristan medreselerinde eski zamanlardan beri ders kitabı olarak okutulan *Bedevâm Kitâbi*'nda da sözcüğün *Purâk* şeklinde kullanıldığı görülür (Şihâbüddin Mercânî, 1897, s. 13; Galiyeva, 2013, s. 2030): *hulle tonlar kiyerler / Purâklarğa minerler* (*Bedevâm*, 1906, s. 12).

3. *Sıfatı'l-Kiyâmet*

... (46b/01) üçüncü nefha-i vahdet. Bu şürmiñ dodaki yeti turur. Tégme (02) dodaki-miñ uzunluğı üç miñ yıl-ıñ yol turur. Barça cã (03) nliğ-larınıñ cãni bu şürmiñ içinde turur. Bir dodakında ferişte- (04) ler cãni turur tağı bir dodakında peygâmbarlar cãni turur tağı bir doda (05) kında âdemiler cãni turur tağı birinde peri-ler cãni bolğay. Andın (06) şoñ şürni ürgey. Barçadın burun Muhammed resülü'llâh cãnin (07) yaratğay. Fermân kélgey Cebrâ'il-ge, Mikâ'ilge, İsrâfil-ge: “Uçmağ- (08) dın hulle-ler alıp; yetmiş miñ hulle biri hil'at biri bişâret (09) biri râhat tağı Purâk alğıl, dostum Muhammedge barğıl, Purâğın (10) [iltgil.]³ kötürgil. Tâcını Mikâ'il alsun, na' ley-nini İsrâfil (11) alsun. Barıñ dostum Muhammedge, [ravza]⁴dın çıkarıñ, hil'at (12) kiydürğil, benim katıma kél-türğil. Men aña şefâ'at ruzi (13) kılayın. Naş[i]b ruzi kılayın. Kélsün, benim yazukluğ [kul]⁵larım (47a/01) tağı öziniñ yazukluğ ümmetleringe şefâ'at kılsun. Bu kün (02) ‘araşât sağış küni turur.” Cebrâ'il Purâğını minip hulle-ni (03) égniğe alıp yetmiş miñ hulle ağırı bir harir-çe bolmağay. (04) Andın

³ ايكل şeklinde yazılmıştır.

⁴ ارواضا şeklinde yazılmıştır. Sözcük *arâzi* olarak okunabilir ancak *ravza* bağlama daha uygundur.

⁵ قیل şeklinde yazılmıştır.

kedîni Mikâ'il hil'at tâcin [kêltürgey]⁶. Kızıl yâkütüni yaratmış (05) turur, gevher birle muraşsa' kılınmış turur taqı ança aq mercân- (06) dın turur. Şıfatı bu dünyâdeki mâl tavar altun kümüş (07) barça biringe [oşşamaz.]⁷ Têgme hulle-de yüz miñg kelime bolğay. Bir yanında (08) İsrâ'îl ile Allah taqı bir yanında Allah Rasul Muhammed bitig-lig turur. (09) Cebrâ'il sağında, Mikâ'il solında, İsrâ'îl başında (10) oltur[up]⁸ çakırğaylar: يا مُحَمَّدُ فَمَ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى (11) Ya'ni "Turğıl yâ Muhammed Teñgri destürni birle! Bu kün 'arasa' (12) t künü turur, hesâb saqış künü turur. Turğıl! Ümmet- (13) leriñge şefa'at kılğıl!" tēgeyler. Kaçan Muhammed Muştafa ümmet (47b/01) sözini eşitdi erse ol sâ'at-de gürni yarılığay. Yüz (02) inge tozan toprak oloturup menğzi tağayyür kılıp "Ümmeti Ümmeti!" (03) tēyü başın kötergey, gürdin çıkğay. Cebrâ'il, Mikâ'il, (04) İsrâ'îl-ni körgey. Kimi sağında kimi solında Purâk tutar, (05) kimi na'leyn tutar. Cebrâ'il, Muştafa-nı kuçup yığlağay, (06) yaş koğay. Peyğambar 'aleyhi's-selâm ayğay: "Yâ Cebrâ'il! Bu kün né kün (07) turur?". Cebrâ'il ayğay: "Yâ Muhammed! Bu kün 'arasa'at künü turur". Peyğambar (08) ayğay: "Yâ Cebrâ'il! Ümmetlerim birle né mu'âmele kıldırğın?" Ayğay: (09) "Yâ dostum Muhammed! Ümmetleriñ birle⁹ henüz gürdin koçmay tururlar." (10) Bu sözni eşitti erse baş açuq ayak yalıñg 'arş altığa (11) barğay. Purâkğa, hulle-ge bakmağay. "Ümmeti ümmeti!" tēyü yığlağay. Teñgri- (12) ge secde kılğay. Yana andın kedîni nidâ kelgey Celil Cabbâr (13) dın: "Ay dostum Muhammed! Başınğ-nı kötergil! Secde künü ermez, (48a/01) şefa'at künü turur. Né tilesenğ ümmetleriñ [üçün]¹⁰ tileñg. Bitrige (02) on, onige yüz, yüzige miñg va' de kıldım." tēgey. Bu sözni (03) eşitip sevingey. Hulle kiygey. Tâc başığa urğay. Purâkını müngey (04) taqı hâzır bolup turğay. "Ümmetlerim koçğay-mu?" tēyü turğay. (05) Anda kedîni Teñgri te'âlâ-dın fermân kelgey İsrâ'îl-ge "Şürñg (06) ürgil!" tēyü. Şürni ürgey. Âvâz kelgey, ayğay: أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (07) ایجعی الی ربک راضیة Ayğay: "Yâ çürmiş tenler, ta (08) gılmış kanlar! Ay tozmış saçlar, kavar süngeklər! (09) [Kaytınğ.]¹² gevdeleri[nğiz]ge kiriñg!" tēgey. Şür içindeki cânlar ba (10) rçası kelip Teñgri fermânı birle gevdeleriñge kirgey. Barça âde (11) miler gürdin çıkğay-lar taqı

⁶ Burada cümlelerin yüklemine yazılmadığı anlaşılmaktadır. Bağlamdan hareketle "kêltürgey" şeklinde tamir ettik.

⁷ Burada cümlelerin yüklemine yazılmadığı anlaşılmaktadır. Bağlamdan hareketle "oşşamaz" şeklinde tamir ettik.

⁸ Burada cümlelerin yüklemine yazılmadığı anlaşılmaktadır.

⁹ Burada cümlelerin yüklemine yazılmadığı anlaşılmaktadır.

¹⁰ Bu cümlede "üçün" edatının atlandığını tahmin etmekteyiz. Bu nedenle metni tamir ettik.

¹¹ Fecr 27-28

¹² كائى تينك şeklinde yazılmıştır.

İsrâfil şüriŋga baġğaylar (12) قوله تعالى¹³ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ tēgey. On sekiz (13) miŋg ‘âlem halkı barça bir künde tirilgey-ler. Haberde andaġ kélür bir gürdin bir kişi (48b/01) taķı bir gürdin yeti kişi çıġğay taķı bir gürdin yetmiş kişi çıġğay. (02) Kâfirler, münâfıķlar yalıŋ ħopğay-lar. Bir sâ‘at-de âdemiler Teŋgri ħazratıġa (03) barğaylar. ‘Uryân yalan hiç nerse-leri bolmağay. Peyğamber ‘aleyhi’s-selâm (04) aytur: “Ol kün erkek tişi belğürmegey. [Erkek]¹⁴ erkek-ligin, tişi tişi[ligin] (05) bilmegey. Biri biringe baġmağay. Her kişi öz ħadğusında (06) bolğay. ‘Nefsi nefsi!’ tēgeyler.” قوله تعالى وَتَرَى الْقَائِلِينَ “Nefsi nefsi!” tēgeyler.”¹⁵ Peyğambar aytur: “Yâ ‘Ayışe! Ol (08) kün ér ħatun-dın ħaçğay; oġul atadın, ħarındaġ ħarındaşdın (09) ħaçğay.” وَأَمِيرُهُ وَصَانِحَتَيْهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ (10) قوله تعالى يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأَبِيهِ وَيُغْنِيهِ (11) ħaçan yetmiş yıl tamâm bolsa Teŋgri te‘âlâ kün-ge buyurğay: “Dünyâ (12) ge engil kuyu! Yüzüŋni yerge tutķıl!” Émdi törtüncü ħat kökde (13) turur. ħaçan kıyâmet küni bolsa ékinçi kökdin bu yüzini yerge tapa (49a/01) ħılğay. Her künde yetmiş miŋg ferişte Teŋgri fermâmı birle ħar saça (02) rlar isigligi éksük bolsun tēp andaġ bolmasa tağlar, yıġa (03) çlar barça köyüp kül bolğay érdi. ħaçan yüzini yerge tapa ħılsa (04) ısıġındın yer ħapķara kömir tēg bolğay érdi. Miskin Âdem (05) oġlanları yer kök arasında ten-leri tirlep yilikeri ħaynap (06) maġzları ħoħrağay ħatrân tēg. Derm[â]nde¹⁷ bolup ħayda barğusun (07) bilmegey-ler. Ança tiri tōkülgey yağmur tēg. Kişi-ler bolğay (08) topuķıŋga, kişi-ler bolğay boġazıġa tēg, kişiler bolğay (09) yinçükige tēg, kişi-ler bolğay kimi ġarħ bolğay, é-leri süŋgü (10) kleri ħudup tirileri päre päre bolğay. Bir otdın yel çıġğay. (11) Ĥa[lâ]yıkķlar¹⁸ andın ħaçıp ‘araşât yériġe barğaylar. Teŋgri zebânî- (12) lerge buyurğay, “Tamuġdın çıķıŋı¹⁹, ħalâyık-larını ‘araşât yériġe iltiŋ!” (13) tēgey. Miŋg miŋg zebânî-ler tēgme tamuġdın çıġğaylar. Tēgme biriniŋ éliginde bir ‘amüd (49b/01) bolğay. Eger taġġa ursalar päre päre bolğay érdi. Tēgme yazuķ- (02) luķlarġa birer ferişte musallaġ ħılğay. Saç-larındın tutup (03) ‘amüdlar birle urup ‘araşât yériġe kêtürgey-ler. Ĥuvvatları az, béli (04) bükri, közi körmez, ayakları yörümez, yüzün tüşerler. (05) Ĥasret birle yıġlaşurlar. “Âh deriġa! Bizim aķ saķal-larımız ħaħķı (06) ħürmeti üçün za‘if-luġımızġa hiç ħürmet yok-mu?” tēyü yıġlağaylar (07) taķı ferişte-lerġa ayğaylar “Bizge mihr şefķât ħılmaz-siz.” Ferişte-ler (08)

¹³ Me‘aric 43

¹⁴ Bu cümlemin başında yer alması gereken “erkek” sözcüġünün atlandıġım tahmin etmekteyiz. Bu nedenle metni tamir ettik.

¹⁵ Hac 2

¹⁶ Abese 34-37

¹⁷ dermendê şeklinde yazılmıştır.

¹⁸ خلق لار şeklinde yazılmıştır.

¹⁹ Nazal ne sesi saġır kef ile gösterilmiştir.

Kéltürüñg! Né üçün kâfir boldılar, münâfık (13) boldılar?” Barça peygâmbarlar ümmetlerin Teñgri te‘âlâ hazratığa (51a/01) kéltürgeyler. Nüh kavmını evvel kéltürgey. Teñgri te‘âlâ sorgay, (02) “Yâ Nüh! Né üçün kâfir kıldıñg menim fermânım hüccet-lerim körmiş (03) érke[n]³³?” tégey. Yana ayğay: “İlähenâ! Sen yaşıraq bilür-sin. Nüh (04) bizge ef‘âlni bildürmedi, aytmadı. Uçmağ tamuğ yolların (05) körgüzmedi.” Nüh ayğay: “Mañga miñg yıl ‘ömr bérding taqı éki (06) yaşımın peygâmbarlık bérding. Miñg-din éki éksük yıl bular (07) ğa imân da‘vet kıldım, inanmadılar. Az kişi imân kéltür (08) diler.” Teñgri te‘âlâ aytur: “Yâ Nüh! Tanuğ kéltürgil bular benim (09) häcet-lerim éşitmediler téyü.” Nüh ayğay: “İlähi! Tanuqlarım Muhammed (10) ümmet-leri turur.” Allâh te‘âlâ aydı: “Yâ Muhammed ümmet-leri! Ne aytur-siz?” (11) Ayğaylar: “Tanuğ mu siz?” Tégey: “Nüh bularğa seniñ fermânıñ-nı téğü (12) rdi. Bular imân kéltürmediler. Meger az kişi imân kéltürdiler.” (13) Tégey: “Muhammed Mustafâ-ğa Qurân ıda bérding³⁴. Anıñ içinde biz oçuduk. Nüh (51b/01) kavmı inanmadı.” Allâh te‘âlâ ayğay: “Ol âyet-ni oçuñg-lar!” (02) Bular éşitsünler. “وَقُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ (04) نَحْنُ مَخْرُومُونَ (07) قَوْلَهُ تَعَالَى إِنَّا لَنُصَلِّونَ نَبِيَّ”³⁵ Kaçan kâfirler bu âyet-ni éşitip başların aşak (05) kılğaylar; öz sözleri, öz işleridin pişmân yegeyler. Karâr (06) kılğaylar. Nüh-ğa ayğaylar: “Biz azduk.”³⁶ Ferište-lerge buyurur: “سَقَمَ النَّارُ (08) bularını sürüp tamuğğa iltgeyler. Mengü kağaylar. “أَيُّهَا خَالِدِينَ فِيهَا (09) Ol kimge boldı, aña (10) kıldılar. Ol kim kâfirlerini tamuğğa iltgeyler. Peyğambarları mü‘min- (11) lerni uçmağ-ğa yibergey. Andın kedın dânişmendlerğa “Şaf (12) turuñg!” tégey, “Hesâb béring!”³⁷ tégey. Hıtab kélgey Celil Cabbâ (13) rdın, “Yâ dânişmendler! Qanı benim kelâmım-nı oçuğan? Né kıldıñgız? (52a/01) Häcetlerimni kullarımğa téğürdiñgiz mü?” tégey. “Emr-i ma‘rûf (02) nehy-i münker kıldıñgız mu?” buyurgay. “Namâznı taqı kıldıñgız mu?” tégey. (03) Bu sözni éşitip başların kuğı salğaylar kırk yılğa téğ. (04) Kırk yıl tamâm bolsa başların kaldurup ayğaylar, “İlähi sen yaşıraq (05) bilür-sin. Bularğa biz hiç taqsir kılmaduk. Rûze, namâz, fitr, şadaqa, (06) zek[â]t, Hac, cenâbet, emr-i ma‘rûf, nehy-i münker ne-kim bar érse bularğa (07) aytur érdik.” tégeyler. Ammâ dânişmendler éki türlü bolur. Biri (08) nâcür biri mecür bolur tedi.

³³ ايركاي şeklinde yazılmıştır.

³⁴ Nazal ne sesi sağır kef ile gösterilmiştir.

³⁵ Hud 40

³⁶ Kalem 26-27

³⁷ “Onları ateşe ver!” anlamında Arapça ibare.

³⁸ Cin 23

³⁹ Nazal ne sesi sağır kef ile gösterilmiştir.

Muhammed ümmet-leri, kırık şaf özge ümmet- (07) ler bolğay. Kâfirlerin yazuk-luların ferişte-ler tutup tamuğğa (08) iltgey-ler. Şaf uzunluğu beş miñg yıl-lık yol bolğay. (09) يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسَيِّئِهِمْ فَيُرْخَذُ قَوْلُهُ تَعَالَى 46 بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ Kimin bürünçeklerin[đin] sü[y]rep kimin ayakından süyrep tamuğğa (11) atkaylar. Anda ferişte-ler şaf bolğaylar, hameletü'l-'arş têrler. Ammâ (12) bularmıñg ara sekiz ferişte bar turur. Her biriniñg uluğ-lık sekiz (13) yüz yıl-lık yol bolur. Bular şaf bolğaylar. Teñgri te'âlâ bularmı (54a/01) taķı 'araşat'47 قَوْلُهُ تَعَالَى 48 (02) نِيَّةٌ Anda kedin Teñgri te'âlâ buyurğay, pādşâh-larını şaf kılğā (03) ylar. Ferişte-ler bularmı şaf kılğay. Nidâ kélgey: "Men ol dünyâda (04) sizlerge baylık taķı pādşâh-lık bérdim. Barça [h]alâyıqlar üze êrkilik (05) kıldım. Ba'zı-ğā 'izzet ta'z[i]m kılur êrdiñgiz, ba'zığā (06) [h]or kılıp közge ilmez êrdiñgiz. Mañga né tâ'at kıldıñgiz?" Bu söz (07) ni eşitip pādşâh-lar başların yerge salgaylar, kırık yıl-ğā tēgi (08) turğaylar. Kırık yıl tamâm bolsa başların köterip ayğaylar: (09) "İlâhi! Sen yahşırâķ bilür-sin. Biz dünyâda mâl memleket birle meşgûl (10) bolduk. Tâ'at 'ibâdet kılıu bilmedik. Takşir kılduk." Teñgri (11) te'âlâ ayğay: "Pādşâh-lar siz Süleymân-dın mu uluğ êrdiñgiz? (12) Maşrıķdın mağrıbğā tēgi div, perî, ins, cin, vu[h]uş ve tıyûr (13) cümle anğā fermân-berdâr [êr]diler. Andağ êrken mañga 'âşî bolmadı. Siz ne üçün (54b/01) 'âşî bolduñgiz?" Bularmı tamuğğa sürgeyler. Andın keğin ķāzî-(02) larını, şerî'at êyelerin ...

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Harezmi Türkçesinin Türk dili tarihinde hususi bir yeri olduğunu tespit eden ilk Türkolog, 1928 yılında yayımlanan makalesinde bu dönemi Oğuz-Kıpçak Devri olarak nitelendiren Samoyloviç olmuştur. (Samoyloviç, 1941). Bununla beraber Harezmi Türkçesi ismi, belirli bir Türk edebî diline işaret etmek için ilk olarak Ali Şîr Nevâyî tarafından kullanılmıştır. Nevâyî, *Mecâlisü'n-Nefâ'is* adlı şairler tezkiresinde Mevlânâ Hüseyin-i Hârezmi'nin *Kaside-i Bürde*'ye "Hârizmiçe Türkî Tili" ile şerh yazdığını bildirmiştir (Ata, 2002, s. 13). *Keşfü'l-Hüdâ* adlı bu şerhin Mustafa Koç tarafından tespit edilen Süleymaniye nüshasının sunduğu filolojik veriler, metnin dilinin Harezmi Türkçesine çok yakın olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Dağıştanhoğlu, 2018, s. 339-432). Kanaatimizce bu nüshanın ortaya çıkmasıyla beraber Nevâyî'nin Timürlülere edebî dilinden farklı bir edebî dile işaret etmek için kullandığı "Hârizmiçe Türkî Tili" ifadesi çok daha sarıh bir hâle gelmiştir. Bizzat Nevâyî tarafından kullanılmış

46 Rahman 41

47 Bu cümlenin sonunda eksiklik olduğu anlaşılmaktadır.

48 Hakka 17

olan bu ifadeye rağmen Köprülü, Benzing ve Brockelmann gibi Türkologlar Türk dili tarihinde Harezmi Türkçesine hususi bir mevki tayin etmemişler ve bu tutumları nedeniyle Eckmann tarafından tenkit edilmişlerdir (Eckmann, 1988b, s. 185). Köprülü, XIII-XIV. yüzyıl Doğu Türk edebiyatı mahsullerini topyekûn “İlk Çağatay Devri” başlığı altında değerlendirmiştir (Köprülü, 1945, s. 275). Ne var ki Köprülü’nün teorisi, filolojik verilerden ziyade bu dönemin edebiyat ve kültür tarihi açısından mütalaa edilerek bir geçiş ve hazırlık dönemi olarak kabul edilmesi gerektiği fikri üzerine inşa edilmiştir (Köprülü, 1945, s. 285-286). Köprülü’ye göre bu dönem eserlerinin dilleri arasında bazen küçük bazen de oldukça büyük farklar görülmesi; bu dönemde farklı edebî ve siyasi merkezler bulunması, şairlerin ve muharrirlerin şiveleri birbirinden farklı etnik gruplara ve coğrafyalara mensup olmaları, bazı eserlerin geniş halk kitleleri için bazıların da Acem kültürüne bağlı yüksek muhitler için yazılmış olmaları ve müelliflerin kültür seviyeleri arasında farklar bulunması gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Ona göre Samoyloviç’in Oğuz-Kıpçak Dönemi adını verdiği Harezmi Türkçesi Dönemi, tesadüfen ele geçmiş birkaç mahdut dil yadigârının filolojik tahlili üzerine kurulmuş bir faraziye (Köprülü, 1945, s. 275). Tabii bu dönem eserlerinin uzun zaman boyunca mahdut sayıda kalması, bazı eserlerin kütüphanelerde keşfedilmeden beklemesinden ve varlığı bilinen bazı eserlerin de dikkatlice tetkik edilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Köprülü mezkûr teorisini ortaya koyduktan sonra bir vaaz metni, üç farklı *Sirâcü'l-Kulûb* tercümesi, bir *Kur’ân* tercümesi,⁴⁹ bir fal kitabı, bir *Tansuknâme-i İlhânî* tercümesi ve bu çalışmayla beraber *Sıfatü'l-Kıyâmet* risalesi bu dönem eserleri arasında dâhil edilmiştir (Uğurlu, 1986; Nadjib, 1960; Yaman, 2016; Fazılöv, 1989; Şimşek, 2019; Onur, 2020; Kurtulmuş, 2020).

Bugün gelinen noktada Harezmi Türkçesi Dönemi, Türk dilinin tarihî dönemlerinden biri olarak kabul görmüş durumdadır. Harezmi coğrafyasında inkişaf eden Türk edebî dili, Çingiz Han’ın Harezmi coğrafyasını fethi ve burayı en büyük oğlu Coçi’ye vermesiyle beraber

⁴⁹ Müstakil tercüme gibi tanıtılan Meşhed Âstân-i Kuds-i Rezevî Kütüphanesinde 1007 ve 2229 arşiv numaralarıyla kayıtlı diğer iki Kur’ân tercümesi, Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa Camii Bölümü 2 numarada bulunan Kur’ân tercümesinin birer nüshasıdır. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesinde 73 arşiv numarasıyla kayıtlı bulunan ve Hakaniye Türkçesi özellikleri gösteren Kur’ân tercümesinin, metnin diğer kısımlarından farklı dil özellikleri gösteren 35v-55v varakları arasındaki kısmı da aynı Kur’ân tercümesinin bir başka nüshasıdır. Hakaniye Türkçesinin grameri veya sözlüğü hazırlanırken *TIEM* 73 olarak tanınan bu kıymetli dil yadigârının mezkûr kısmı kullanılmamalıdır.

Coçi ulusuna miras kalmıştır (Togan, 1981, s. 62; Caferoğlu, 2000, s. 105; Barthold, 2017, s. 137). Çingizli fetihlerinden sonra yine bizzat Çingiz Han tarafından Coçi ulusuna bırakılan İdil boyunca Batu-Sarayı ve Berke-Sarayı gibi iki mühim ve zengin şehir kurulmuş ve Coçi ulusuna ait olan Harezmi Coğrafyası da bu merkezlerden yönetilmiştir (Caferoğlu, 2000, s. 105, 151; Barthold, 2017, s. 137). Berke-Sarayı, Coçi ulusunun başkenti olduktan sonra hızla İslamiyetin yeni bir inkişaf merkezi hâline gelmiştir (Caferoğlu, 2000, s. 153 - 154). Önceden beri çeşitli ilimlere kaynak olan Harezmi coğrafyasındaki kalabalık ulema kadrosu, kendilerine istihdam fırsatı sunan bu yeni İslam başkentine akın etmişler ve bu akınlar neticesinde Harezmi'de inkişaf eden Türk edebî dili de İdil boyuna taşınmıştır (Caferoğlu, 2000, s. 154; Ata, 2002, s. 13). Bu nedenledir ki mezkûr coğrafyadaki medreselerde ders kitabı olarak da okutulmuş olan *Nehcü'l-Ferâdis*, *Kıssa-ı Rabgûzî* ve *Sirâcü'l-Kulûb* gibi Harezmi Türkçesi eserlerinin esas yayılım ve tesir alanı İdil boyu olmuştur (Çetin, 2006, s. 4; Galiyeva, 2013, s. 2030).

Harezmi Türkçesi dönemiyle ilgili olarak Türkologların kahir ekseriyeti tarafından kabul edilen görüşlerden biri de bu dönemin Hakaniye Türkçesi ile Nevâyî Türkçesi arasında bir geçiş devresi teşkil ettiği görüşüdür (Hacieminoğlu, 1997, s. I; Eckmann, 1988b, s. 184; Ata, 2002, s. 14; Sağol-Yüksekkaya, 2013, s. 164; Ünlü, 2012, s. 2; Berbercan, 2015, s. 4 vd.). Bu görüşe göre XIII-XIV. yüzyıllar arasında var olan Harezmi Türkçesi, XV. yüzyıldan sonra yerini Nevâyî Türkçesine bırakarak tarih sahnesinden çekilmiştir (Eckmann, 1988a, s. 225; Sağol-Yüksekkaya, 2013, s. 164). Elbette ki Nevâyî'nin Türkistan coğrafyasında muazzam bir tesir bırakarak edebî dili bizzat kendi kalemıyla standartlaştırdığı su götürmez bir gerçektir. Bununla beraber Nevâyî'nin kalemıyla standartlaşan bu edebî dilin Eckmann'ın iddia ettiği gibi Harezmi Türkçesinden geliştiği ve Harezmi Türkçesinin Hakaniye Türkçesi ile Nevâyî Türkçesi arasında bir geçiş dili olduğu düşüncesi bize göre dil tarihimizdeki bazı meseleleri aydınlatmakta yetersiz kalmaktadır. Harezmi Türkçesi olarak adlandırılan edebî dilin bir geçiş dili olduğu ve yerini Nevâyî Türkçesine bıraktığına dair teorinin izah edemediği birtakım sorular hâlen cevap beklemektedir:

1. Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi II* adlı eserinde “Müşterek Orta-Asya şivesinin Batı-Türkistan şiveleri” başlığı altında Harezmi ili şivesine de yer vermiş; *Nehcü'l-Ferâdis*, *Mu'niül-Mürîd*, *Muhabbetmâme*, *Mukaddimetü'l-Edeb* ve Muhammed bin Kays'ın *Tıbyânü'l-Lâğatı't-Türki alâ Lisânü'l-Kanglı* adlı sözlüğünü bu şiveye ait olarak göstermiştir. Ali'nin *Kıssa-i Yûsuf* u ve *Revnâkü'l-İslâm*'ı ise “yazılış yerleri bilinmeyen bazı Batı-Türkistan Türkçe kaynakları” olarak tavsif etmiştir. Aynı eserde “Çağatay Türkçesi, gelişmesi ve

karakteri” bölümünün de bulunması, Caferoğlu'nun *Revnâkü'l-İslâm*'ı Nevâyî Türkçesiyle yazılmış eserlere dâhil etmediğini göstermektedir (Caferoğlu, 2000, s. 135-143, 195-229). *Revnâkü'l-İslâm*, Vefâyî adlı bir şair tarafından H 869 (M 1464-65) yılında yazılmıştır (Aghatabai, 2012, s. 131, 141). Bu tarihten hemen bir yıl sonra H 870 (M 1465-66) yılında Nevâyî'nin de ilk eseri yazıya geçirilmiştir (Kaya, 2007, s. 49). *Revnâkü'l-İslâm*'ın eldeki nüshaları geç dönemlerde yazıya geçirilmiş ve muhtemelen de tahrif edilmiş nüshalardır. Halk arasında meşhur olmuş manzum eserlerin sık sık aynı akbete uğradıkları malumdur. Mesela Hüsâm Kâtib'in *Cümcümenâme*'sinin ve Ali'nin *Kıssa-i Yâsuf*'unun eldeki nüshaları da birtakım arkaik özellikler göstermelerine rağmen büyük oranda tahrif edilmiş nüshalardır. *Revnâkü'l-İslâm*'ın XIX ve XX. yüzyılda istinsah edilmiş nüshalarında da Harezmi Türkçesi eserlerinde karşımıza çıkan birtakım dil özellikleri mahfuz kalmıştır. Mesela Eski Türkçe söz içi ve söz sonu /d/ sesinden gelişen /d/ sesi, ünlüyle biten fiillerden sonra gelen {-y)Ur} geniş zaman eki, ünsüzle biten fiillerden sonra {-U} ve ünlüyle biten fiillerden sonra {-y)U} zarf-fiil ekleri, {-mAdın} zarf-fiil eki, {-GInçA} zarf-fiil eki, III. teklik kişi zamiri olarak *anlar* kullanımı ve {-mİş} sıfat-fiil ekinin yaygın kullanımı gibi özellikler metnin dilini Harezmi Türkçesine yaklaştırmaktadır (Aghatabai, 2012). Elbette ki elde yalnızca geç dönemde istinsah edilmiş ve tahrif edilmiş nüshaları olan bu eseri, sahil bir nüshası ortaya çıkmadan Harezmi Türkçesi eserlerinden saymak mümkün değildir. Bununla beraber XIX ve XX. yüzyılda istinsah edilmiş nüshalarında dahi Harezmi Türkçesinin bazı özellikleri mahfuz kalmış olan bu eserin Nevâyî Türkçesiyle yazıldığını söylemek de mümkün değildir. Şayet Harezmi Türkçesi XV. yüzyıldan sonra yerini Nevâyî Türkçesine bırakarak tarih sahnesinden çekilmişse Nevâyî'nin ilk eseriyle neredeyse aynı zamanda yazılan *Revnâkü'l-İslâm* nasıl ortaya çıkmıştır? Harezmi Türkçesi Dönemini bir geçiş devresi olarak telakki eden teori, bu soruya cevap verme noktasında yetersiz kalmaktadır.

2. Janos Eckmann, *Philologiae Turcicae Fundamenta*'nın 1. cildinde yer alan *Das Chwarezmtürkische* adlı makalesinde *Miftâhü'l-Adl*'i Harezmi Türkçesi eserleri arasında göstermiş ve dönemin gramer özelliklerini verirken bu eserden de faydalanmıştır (Eckmann, 1959, s. 116). Abdürâûf Fitrat da dil özelliklerinden hareketle bu eseri Rabgûzî'den sonra Timür'den önce yazılmış bir eser olarak değerlendirmiştir (Abdürâûf Fitrat, 1928, s. 78). *Miftâhü'l-Adl* üzerine Kazım Köktekin'in danışmanlığında yüksek lisans tezi hazırlayan Abdülbaki Çetin de bu eseri Harezmi Türkçesi metinleri arasında göstermiştir (Çetin, 1988). Eserin müellifini bilmeyen tüm bu araştırmacılar tarafından dil özelliklerinden hareketle Harezmi Türkçesiyle yazılmış bir eser olarak tavsif edilen *Miftâhü'l-Adl*, M

1508-1510 yılları arasında Pâdişâh Hoca tarafından yazılmış ve Şeybânî Han'ın oğlu Timür Bek'e ithaf edilmiştir (Seyhan, 2012, s. 24). Harezmi Türkçesi ve Nevâyî Türkçesiyle ilgili çok sayıda mühim çalışma yapmış hatta bu Türk edebî dillerinin ayırt edici özelliklerini belirlemiş olan Eckmann, niçin XVI. yüzyılda yazılmış bir eseri Harezmi Türkçesi eserleri arasında değerlendirmiştir? Bu sorunun cevabı *Miftâhü'l-Adl*'in dil özelliklerinde yatmaktadır. Gerçekten de *Miftâhü'l-Adl*, dil özellikleri bakımından Nevâyî Türkçesinden çok Harezmi Türkçesine yaklaşan bir metindir. Şu noktaya da ayrıca dikkat çekmek isteriz ki *Miftâhü'l-Adl*'in Erzurum nüshasında görülen Harezmi Türkçesi özellikleri Türkistan nüshalarına nazaran çok daha belirgindir ve bu nüsha, M 1618-19 yılında El-Kazanî Uraz Muhammed İbn-i Molla Mamış İbn-i Çermiş tarafından kuvvetle muhtemel Kazan'da istinsah edilmiştir (Çetin, 1998, s. 7). Görüldüğü üzere *Miftâhü'l-Adl* dil tarihimizin karanlıkta kalmış bazı noktalarına ışık tutabilecek son derece mühim bir metindir. Eckmann'ın Harezmi Türkçesini XIII-XIV. yüzyıllar arasına sıkıştıran ve bir geçiş devresi olarak tanımlayan teorisi, XVI. yüzyılda yazılmış olan ve bizzat kendisi tarafından Harezmi Türkçesi eserleri arasında değerlendirilen bu eserin nasıl ortaya çıktığını izah etme noktasında da yetersiz kalmaktadır.

3. Yukarıda da değindiğimiz gibi Berke-Sarayı Coçi ulusunun başkenti olduktan sonra Harezmi coğrafyasındaki kalabalık ulema kadrosu bu yeni başkente akın etmiş ve Harezmi'de inkişaf etmiş olan edebî dil buraya da taşınmıştır. Tabii Harezmi Türkçesi; halkı esasen Kıpçak olan ve konuşulan dile dair malumatı *Kodeks Kumanikus*'ta bulduğumuz bu coğrafyaya ulema sınıfı ve sufler vasıtasıyla bir edebî dil olarak taşınmış, zamanla yerli Kıpçaklar tarafından da yazı dili olarak kabul edilmiştir. Mesela Kutb'un *Hüsrev ü Şirin*'inin müstensihî Berke Fakih, metnin sonuna kendi yazdığı 66 beyitlik bir manzumeyi ilave etmiştir (Doğan, 2014, s. 14-20). Bu manzumede bizzat kendisi tarafından verilen malumatın Berke Fakih'in kâfirlerle karşı gaza etmek için Emir Altın Boğa Beg'in maiyetinde İskenderiye'ye gelen bir Kıpçak Türkü olduğu anlaşılmaktadır (Köprülü, 1980, s. 315). Berke Fakih'in geldiği yer muhtemelen Kıpçak nüfuslu Altınordu merkezidir. Ekseriyetle Kıpçakça olarak değerlendirilen bu manzume, Harezmi Türkçesiyle yazılmıştır. Zira metinde Eski Türkçenin söz içi ve söz sonu /d/ sesinden gelişen /d/ sesini barındıran sözcükler, üç noktalı fe harfi, *ma ~ me* kuvvetlendirme edatı ve {-GII} sıfat-fiil eki gibi karakteristik Harezmi Türkçesi özellikleri tanıklanmaktadır (Ata, 2002, s. 53-54, 88; İnan, 1953, s. 65). Kıpçak Türkü Berke Fakih'in M 1383 yılında yazdığı bu manzumenin Harezmi Türkçesiyle yazılmış olması, Harezmi Türkçesinin Kıpçak nüfuslu Altınordu merkezinde henüz XIV.

yüzyılda dahi edebî dil olarak kabul edilmiş olduğunu çok açık biçimde ortaya koymaktadır ve Harezmi Türkçesinin İdil boyundaki bu kuvvetli tesirinin XV. yüzyılda birdenbire ortadan kalktığını düşünmek pek makul görünmemektedir. Mevzubahis dönemlerde bir lehçenin edebî dil olarak standartlaşması, esasen medrese eğitimi ile kullanılması ve bazı prestijli eserlerin defalarca istinsah edilerek yayılması suretiyle gerçekleşmektedir. Eser verecek olan müellifler, ekseriyetle bir medresede eğitim almak ve nasıl yazacaklarını burada öğrenmek durumundadırlar. Bir diğer yandan defalarca istinsah edilerek yayılmış prestijli eserler de müelliflere nasıl yazmaları gerektiği noktasında rehberlik ederek edebî dilin belirli oranda standartlaşmasını sağlar. Nevâ'î'nin eserlerinin Türkistan'da edebî dili standartlaştırması bu durumun bir örneğidir. Türkistan'da Hanlıklar Dönemi'nde; XIX-XX. yüzyıllarda dahi müellifler Nevâ'î gibi yazmaya çalışmış, onun kaleminde standartlaşan edebî dili yer yer birtakım mahallî unsurları da dâhil ederek muhafaza etmişlerdir (Eckmann, 1964). İdil boyunda da benzer biçimde *Nehcü'l-Ferâdis*, *Kıyas-ı Rabgûzî*, *Sirâcü'l-Kulûb* gibi prestijli eserler tesirli olmuşlar, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuşlar ve defalarca istinsah edilerek bu coğrafyada yayılmışlardır. Altınordu Devleti, XIV. yüzyılın sonlarında Emir Timür'ün akınlarıyla çözülmeye başlamış ve yerini küçük hanlıklara bırakmıştır (Kurat, 1954, s. 227). İşte Çingiz Han tarafından Coçi ulusuna verilen Harezmi'de inkişaf eden Harezmi Türkçesi, önce Coçi ulusunun başkenti Saray'a, buradan da Altınordu Devleti'nin mirasçısı olan Kazan Hanlığı'na taşınmıştır. XVI. yüzyılın ortalarında Kazan Hanlığı Ruslar tarafından işgal edildikten sonra da müelliflerce Türkî olarak adlandırılan edebî dilde Türkçe eserler verilmeye devam edilmiştir (Şahin, 1999, s. 354). İdil boyunda Nevâ'î sonrasında yazılan bu eserler, Türk dili tarihinde ekseriyetle ihmal edilmiştir. Bu noktada fikir belirten az sayıdaki Türkologdan biri E. Nadjib olmuştur. Nadjib; XIV. yüzyıla gelindiğinde hem Altınordu hem de Mısır'da kullanılan y-grubu olarak tanımladığı edebî dilin ortaya çıktığını ve d-grubunun daha arkaik olan edebî dilinin de bu yeni edebî dille beraber kullanılmaya devam ettiğini belirtmiştir. Nadjib, d-grubunun arkaik edebî dilinin aşağı İdil boyu ve Harezmi'nin Oğuz-Kıpçak edebî dili olduğunu da belirtmiştir ki bu Harezmi Türkçesinden başka bir şey değildir. Nadjib, XV. yüzyıldan sonra bu edebî dilin İdil boyundan başka bir yere yayılmadığını, Türkistan'da yerini y-lehçesine bırakarak İdil boyunda XX. yüzyılın başlarına kadar bazı mistik içerikli eserlerin yazıldığı edebî dil olarak varlığını devam ettirdiğini belirtmiştir (Nadjib, 1989, s. 81-82). Türkiye Türkolojisinde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla bu meseleye değinen tek Türkolog Erdal Şahin olmuştur. Şahin; Tatar edebî dilinde, XVI. ve XVII. yüzyıllarda Altınordu-Harezmi edebî dili kaynaklı unsurlar

kullanıldığını belirtmiştir (Şahin, 1999, s. 357). Elbette ki XVI. yüzyılda Rus işgaline uğrayan Tataristan coğrafyasında merkezî bir siyasi otorite bulunmadığından tek bir standart edebî dilin gelişmesi uzun süre mümkün olmamıştır (Barutçu-Özönder, 2017, s. 11). Bu coğrafyada, Şahin'in de belirttiği gibi uzun süre Harezmi Türkçesinin tesiri devam etmiş gibi görünmektedir. Nevâyî Türkçesi tesirinin bu coğrafyaya ulaşması Türkistan'a nazaran çok daha geç olmuştur (Hisamova, 2011, s. 770, Şahin, 1999, s. 357). Yine XVII-XVIII. yüzyıllardan itibaren Tataristan coğrafyasının edebî dili bir yandan da Osmanlı Türkçesinin şiddetli nüfuzu altına girmiştir (Şahin, 1999, s. 357). Görüldüğü üzere İdil boyundaki Türk edebî dili, çeşitli dönemlerde çeşitli Türk lehçelerinin tesiri altında kalmış ve yazardan yazara, eserden esere farklılık gösteren çok katmanlı bir mahiyete bürünmüştür. Bu coğrafyada yazılan ve Harezmi Türkçesinin doğrudan devamcısı olarak değerlendirilebileceğimiz en mühim eser, üzerinde doktora tezi hazırlamakta olduğumuz *Nasihatü's-Salihîn*'dir. *Nasihatü's-Salihîn*, Mercânî'nin *Nehcü'l-Ferâdis*'i ilim âlemine tanıttığı *Müstefâdü'l-ahbâr fî-Ahvâli Kazan ve Bulgar* adlı eserinde *Nehcü'l-Ferâdis*'le beraber zikredilmiş hatta iki eser aynı döneme ait olarak gösterilmiş olmasına rağmen Türkiye ve Batı Türkolojisinde hiçbir Türkologun dikkatini celbetmemiştir (Mercânî, 1897, s. 13). Kim tarafından ve ne zaman yazıldığı bilinmeyen *Nasihatü's-Salihîn*, Harezmi Türkçesinin hemen hemen tüm karakteristik özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır. Eserin üslubunda *Nehcü'l-Ferâdis* tesiri çok belirgindir. Mesela *Nehcü'l-Ferâdis*'teki iç içe birleşik cümlelerde; temel cümlenin yüklemine iç cümlenin başında ve sonunda olmak üzere iki kez geçtiği çok sayıda örnek vardır (Aktan, 2015, s. 48). Aynı cümle yapılarına *Nasihatü's-Salihîn*'de de sık sık tesadüf edilmektedir. Tataristan'da yapılan çalışmalarda *Nasihatü's-Salihîn* ekseriyetle XVI-XVII. yüzyıllara tarihlendirilmektedir (Minnegulov, 2017, s. 550). Biz de metin üzerinde yaptığımız incelemede, metnin yaklaşık 8 varaklık kısmının *Miftâhü'l-Adl*'in bir bölümüyle, yaklaşık 2 varaklık kısmının da *Nehcü'l-Ferâdis*'in bir bölümüyle neredeyse aynı olduğunu yani mevzu bahis kısımların bu metinlerden alıntılanmış olabileceğini tespit ettik. Pâdişâh Hoca, *Miftâhü'l-Adl*'i Arapçadan Türkçeye tercüme ettiğini açıkça belirtmiştir (*Miftâhü'l-Adl*, 2a/03-04). Buradan hareketle *Nasihatü's-Salihîn* ile *Miftâhü'l-Adl* arasında ortaklık gösteren bölümlerin *Miftâhü'l-Adl*'den *Nasihatü's-Salihîn*'e alındığını söylemek mümkündür. Zira *Nasihatü's-Salihîn*'de *Miftâhü'l-Adl* ile ortaklaşan kısımlarda görülen bazı sözcükler metnin diğer diğer kısımlarında görülmemektedir. Bu da *Nasihatü's-Salihîn*'in *Miftâhü'l-Adl*'in yazıldığı M 1508-1510 tarihinden daha sonra yazıldığını göstermektedir. *Nasihatü's-Salihîn*'in meçhul yazarı, tıpkı

Türkistan'da Nevâyî'den sonraki müelliflerin Nevâyî'yi örnek olarak Nevâyî Türkçesiyle yazdıkları gibi Kerderli Mahmûd'u örnek olarak eserini Harezmi Türkçesiyle yazmıştır. *Nasihatiü's-Salihîn*, Harezmi Türkçesinin Kazan sahasında XVI. yüzyıldan sonra da bazı eserlerde edebî dil olarak kullanılmaya devam ettiğini gösteren en somut delillerinden biridir. Tataristan'da yapılan çalışmalara göre XVI. yüzyılda Harezmi Türkçesinin bu coğrafyada edebî dil olarak kullanılmaya devam ettiğini gösteren bir diğer eser de *Sirâcü'l-Kulûb*'dür. Kazan'da basılmış olan *Sirâcü'l-Kulûb* tercümelere, 1554 yılında Kazan Hanlığı elçisi olarak bulunduğu Moskova'da tutsak edilen Adnaş Hafız'ın kaleminden çıkan metne dayanmaktadır (Gaynetdinov, 2014, s. 4-5, 156-166). Bu metin, ne British Museum Or. 8193'teki Uygur harfli *Sirâcü'l-Kulûb* tercümesinin ne de Topkapı Sarayı Müzesi Koşullar Bölümü 1057 numaradaki *Sirâcü'l-Kulûb* tercümesinin bir nüshasıdır. Bu üç *Sirâcü'l-Kulûb* de farklı tercüme olup bunları nüsha olarak değerlendirmek doğru değildir. Adnaş Hafız'a atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb* tercümesini keşfeden Nadjib, Adnaş Hafız'ı metnin müstensihisi olarak düşünmüştür. Sonraki dönemlerde Tataristan'da yapılan çalışmalarda ise Adnaş Hafız ekseriyetle metnin mütercimi olarak kabul edilmiştir (Gaynetdinov, 2014, s. 4-5). Adnaş Hafız'ın *Sirâcü'l-Kulûb* ile beraber başka metinler de ihtiva eden bu mecmuanın müstensihisi mi yoksa mütercimi mi olduğu sorusunu, bu mecmuanın tamamı yayımlanmadan cevaplayabilmek mümkün görünmemektedir. Bununla beraber bu *Sirâcü'l-Kulûb* tercümesinin bilinen diğer *Sirâcü'l-Kulûb* tercümelelerinin bir nüshası olmaması ve Kazan'da basılan *Sirâcü'l-Kulûb*'lerin hep bu esere dayanması, Adnaş Hafız'ın eserin mütercimi olma ihtimalini artırmaktadır. Her hâlükârda XVI. yüzyılda bir Kazan Hanlığı diplomati tarafından halkın faydalanması için yazıya geçirilen bu metnin Harezmi Türkçesiyle yazılmış olması da bu edebî dilin İdil boyundaki devamlılığı ve tesirini göstermesi açısından mühimdir. Bunun yanında Ergaş Fazılov tarafından Ufa'da keşfedilen ve yine Harezmi Türkçesi özellikleri gösteren bir *Sirâcü'l-Kulûb* tercümesi daha bulunmaktadır (Fazılov, 1989). Müstensihisi, müellifi ve tarihi bilinmeyen sayfaları karışık ve eksik hâlde bulunan bu *Sirâcü'l-Kulûb* tercümesi, eldeki kısımları itibarıyla Adnaş Hafız'ın metnine diğer *Sirâcü'l-Kulûb* tercümelelerine nazaran daha fazla benzemektedir. Bununla beraber bu tercüme de yer yer Adnaş Hafız'ın metninin bir nüshası olarak değerlendirilemeyecek kadar farklılaşmaktadır. Ayrıca bu *Sirâcü'l-Kulûb* tercümesinin dili, birtakım imla ve gramer özellikleri ile söz varlığı noktasında *Nasihatiü's-Salihîn*'e yaklaşmaktadır. Bu metin de kuvvetle muhtemel XVI-XVII. yüzyıllarda İdil boyunda yazılmış olmalıdır. Tataristan coğrafyasında XVI ve XVII. yüzyıllarda eser vermiş olan Muhammediyar ve Mevlâ Kulu'nun yazmalarını henüz

bizzat tetkik edemediğimiz eserleri üzerinde yapılan çalışmalar, bu eserlerin dilinde de Harezmi Türkçesinde görülen ancak Nevâî Türkçesinde pek tesadüf edilmeyen bazı unsurlar bulunduğunu göstermektedir (Samoyloviç, 1935, s. 45; Kadırova, 2014). Mesela Muhammedyar'ın eserlerinde *ayaq ~ adaq, iye ~ ide, kuyug ~ kuğug, kaygur ~ kadgur*- gibi ikili kullanımlar tespit edilmiştir (Kadırova, 2014, s. 95). Hâlbuki Eckmann'ın teorisine göre XVI. yüzyılda /d/ > /y/ değişiminin tamamlanmış olması gerekmektedir. Yine yakın zamanda meslektaşımız Soner Atalan tarafından tanıtılacak olan Kazan sahasında yazılmış bir metinde; Harezmi Türkçesi, Eski Oğuz Türkçesi, Nevâî Türkçesi ve Kazan Tatar Türkçesi özellikleri bir arada görülmektedir. Bu metin tanıtıldığında Harezmi Türkçesi özelliklerinin Kazan sahasındaki bazı eserlerde bir katman olarak korunduğu da görülecektir. Verdiğimiz tüm bu malumata dayanarak *Sıfatı'l-Kiyâmet*'te görülen birtakım Çağdaş Tatar Türkçesi özelliklerini XIII-XIV. yüzyıllarda yazılmış bir metne yapılmış müstensih müdahaleleri olarak değerlendirmemek gerektiğini düşünmekteyiz. Kanaatimizce bu metin Harezmi Türkçesi edebî geleneğine bağlı kalınarak XV. yüzyıldan sonra yazılmış, bu nedenle de Çağdaş Tatar Türkçesinde gördüğümüz birtakım unsurlar da metne dâhil olmuştur. Harezmi Türkçesinin Hakaniye Türkçesiyle Nevâî Türkçesi arasında bir geçiş dili olduğu ve Nevâî'nin kalemıyla standartlaşan edebî dilin XV. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar Batı Türkçesi sahası dışında kalan tüm Müslüman Türkler tarafından ortak yazı dili olarak kullanıldığı teorilerine geri dönecek olursak, E. Nadjib'in bazı mistik içerikli eserler olarak tanımladığı bu gibi metinleri mezkûr teoriler çerçevesinde izah etmek mümkün görünmemektedir.

Buraya kadar üzerinde kısaca durduğumuz tüm bu eserler, Harezmi'de inkişaf ettikten sonra İdil boyuna intikal eden Harezmi Türkçesinin bu coğrafyada Nevâî'den sonra da birtakım eserlerde yazı dili olarak kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir. Bunun yanında Türkistan'da dahi Nevâî'den sonra *Miftâhü'l-Adl* gibi Nevâî Türkçesinden ziyade Harezmi Türkçesine yaklaşan bir eser ortaya çıkabilmiştir. *Miftâhü'l-Adl*'in ne zaman ve kim tarafından yazıldığını bilmeyen Eckmann, *Das Chwarezmtürkische* adlı makalesinde aslında XVI. yüzyılda yazılmış olan bu eseri filolojik verilerden hareketle Harezmi Türkçesi dönemine dâhil ederek Harezmi Türkçesini XIII-XIV. yüzyıllar arasına sıkıştıran ve Hakaniye Türkçesiyle Nevâî Türkçesi arasında bir geçiş dili olduğunu iddia eden teorisini bizzat kendi eliyle çürütmüştür. Harezmi Türkçesi ve Nevâî Türkçesini eş zamanlı olarak varlık göstermiş iki Türk edebî dili olarak telakki etmek daha yerinde olacaktır. Kanaatimizce bu meselenin aydınlatılabilmesi için de Çingizlilerin ulus teşkilatı

çerçevesinde ele alınması zaruridir. Daha önce belirttiğimiz gibi Çingiz Han ölmeden önce topraklarını dört oğlu arasında taksim etmiştir. Bu taksimatta batıda Doğu Avrupa içlerine kadar uzanan Kıpçak bozkırlarından doğuda İrtiş Nehri'ne ve güneyde Harezmi coğrafyasını kapsayacak biçimde İran ve Afganistan içlerine kadar uzanan bölge Coçi ulusuna; Mâverâünnehir, bugünkü Afganistan, Orta Tiyanşan ve Doğu Türkistan ise Çağatay ulusuna bırakılmıştır (Togan, 1981, s. 62). İşte mevzubahis bu iki Türk edebî dilinden biri fetihten önce Coçi ulusunun Harezmi'inde diğeri de fetihten sonra Çağatay ulusunun Mâverâünnehir'inde inkişaf etmiştir. Nevâyî Türkçesinin öncüleri olan Sekkâki, Atâyî, Mukimî, Yakını, Emirî ve Gedâyî gibi şairler, bazıları farklı şehirlerden gelmiş olsalar da Mâverâünnehir'in mühim kültür merkezi Semerkant'ta eser vermişlerdir. Hüseyin Baykara'nın 1469 yılında Herat'ı başkent olarak ilan etmesiyle aynı edebî dil Herat merkezli olarak gelişimine devam etmiştir (Caferoğlu, 2000, s. 197). Tabii bu noktada yine Nevâyî Türkçesinin öncülerinden olup Nevâyî'den önce Herat'a kültür üstünlüğü temin etmiş olan Lutfî'yi de zikretmek gerekir (Caferoğlu, 2000, s. 213). Nevâyî'nin kaleminde standartlaşan edebî dil, işte bu kültür merkezlerinde gelişirken Harezmi'de daha önce inkişaf etmiş olan edebî dil, Emir Timür'ün XIV. yüzyıl sonlarındaki Harezmi seferleriyle Türkistan'daki ortak yazı dili vasfını kaybetmiştir. Timür'ün Harezmi seferlerinin başlaması da yine Çingizlilerin ulus teşkilatı ile ilgilidir. XIII. yüzyılın ortalarında tekrar yapılan ulus taksimatında Kuzey ve Batı Harezmi Coçi ulusuna, Kâs ve Hîve Çağatay ulusuna bırakılmıştır. Altınordu'ya bağlı olarak Harezmi'yi yöneten Kongratlar'dan Hüseyin Süfi'nin Harezmi'nin doğu tarafını ele geçirmesi üzerine Timür, buranın eskiden Çağatay ulusuna ait olduğunu bildirip geri verilmesini istemiştir. Bu isteğinin kabul görmemesi üzerine 1371-1388 yılları arasında çeşitli defalar Harezmi üzerine seferler düzenleyen Timür, 1388 yılında Harezmi'nin en mühim şehri Ürgenç'i yıktırarak halkını Semerkant'a sürmüş ve yerine arpa ektirmiştir (Özaydın, 1997, s. 218-219). Bu hadiseden sonra Coçi ulusunun Harezmi'yi, Türkistan'ın kültür merkezi olma vasfını Çağatay ulusunun Semerkant ve Herat bölgelerine kesin olarak devretmiştir. Tabiatıyla Çağatay ulusunun varisi Timürlüler, mağlup ettikleri Harezmi'nin edebî dilini devam ettirmemişlerdir. Bu noktada şunu da belirtmek isteriz ki Ali Şîr Nevâyî, *Fevâidi'l-Kiber*'deki bir dizesinde Türk kavimlerinin Coçi ve Çağatay'dan ibaret olduğunu ifade etmiştir. Borovkov, bu dizeyi Nevâyî'nin Çağatay terimini çok dar manada anladığına dair bir örnek olarak göstermiştir (İnan, 1949, s. 84; Borovkov, 1954, s. 73). Biz tam aksini düşünmekteyiz. Nevâyî'nin Batı Türklerini Türkmen olarak adlandırdığı bilinmektedir (Köprülü, 1945, s. 301). Nevâyî, mevzubahis dizesinde Doğu

Türklerini Türk üst kimliği altında Coçi ve Çağatay olarak iki alt kimliğe ayırmaktadır ki bu tam da üzerinde durduğumuz meselenin Nevâyi'nin kalemindeki bir yansımasıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere Nevâyi, Mevlânâ Hüseyin-i Hârezmi'nin *Keşfü'l-Hüdâ* adlı eserinin dili için "Hârizmîçe Türkî Til" ibaresini kullanmıştır. Caferoğlu bu ibareyi *Keşfü'l-Hüdâ*'nın yazıldığı dönemde Timürlülerin edebî dilinden başka müstakil bir edebî Türkçe daha olduğu şeklinde yorumlamıştır (Caferoğlu, 2000, s. 201). *Keşfü'l-Hüdâ*, M 1430-31 yılı kışında, Ürgenç dâhil olmak üzere Harezmi'nin kuzeyini fetheden Ebu'l-Hayr Han'a sunulmuştur ve M 1431 yılında telif edildiği düşünülmektedir (Dağıstanlıoğlu, 2017, s. 29). Bu eserin telif tarihine çok yakın bir tarihte, M 1429 yılında Yûsuf Emirî tarafından yazılan *Dehnâme* de Herat'ta Timür'ün torunu Baysungur Mirza'ya sunulmuştur (Köktekin, 2013, s. 21). *Keşfü'l-Hüdâ*'da bilhassa da Süleymaniye nüshasında kullanılan edebî dil ile *Dehnâme*'nin yazıldığı edebî dil karşılaştırıldığında açıkça görülmektedir ki *Keşfü'l-Hüdâ*'nın dili Harezmi Türkçesinin devamı, *Dehnâme*'nin dili ise Timürlü hâkimiyetindeki Çağatay ulusunda inkişaf eden Nevâyi Türkçesinin öncüsüdür. Bu noktada *Keşfü'l-Hüdâ*'nın Coçi Han'ın soyundan Ebu'l-Hayr Han'a sunulduğuna ve eserin sebep-i telif kısmında Ebu'l-Hayr Han'ın atalarının tahtını talep ederek Harezmi'e sefer düzenlendiğinin belirtilmesine ayrıca dikkat çekmek isteriz (Dağıstanlıoğlu, 2018, s. 207). Eckmann, Ali Şir Nevâyi'nin ilk divanının tertiplendiği M 1465 yılından önceki yaklaşık 70 yıllık süreçte eser veren şairlerin dilinde, Nevâyi devrine yaklaştıkça azalan Harezmi Türkçesi özellikleri görüldüğünü de ifade etmiştir (Eckmann, 1969, s. 18). *Keşfü'l-Hüdâ*'nın edebî diliyle *Dehnâme*'nin edebî dili arasındaki fark, Eckmann'ın iddia ettiği gibi Harezmi Türkçesinden Nevâyi Türkçesine doğru ilerleyen kronolojik bir gelişme olmadığını göstermek için yeterlidir. Semerkant ile Herat'ta inkişaf eden ve Nevâyi'nin kaleminde standartlaşan edebî dilin hangi ağza dayandığına gelecek olursak, bu hususa dair yegâne malumat *Babürnâme*'de yer almaktadır. Babür Şah, Endican halkının konuştuğu ağzın yazı diliyle aynı olduğunu ve Ali Şir Nevâyi'nin Herat'ta yazdığı eserlerinde bu dili kullandığını belirtmiştir. Caferoğlu, Nevâyi'nin hiçbir zaman Endican'da bulunmadığını belirterek buradan sadece Endican halkının edebî dile yakın düzgün bir şiveyle konuştuğu sonucunun çıkarılabileceğini ifade etmiştir (Caferoğlu, 2000, s. 203-204). Her hâlükârda XVI. yüzyılda Endican halkının konuşma dilinin yazı diline yakın olması, Nevâyi ve öncülerinin edebî dilinin hangi coğrafyaya dayandığını göstermesi bakımından mühimdir. Endican'ı içine alan Fergana Vadisi, Çingiz Han'ın taksimatında Çağatay ulusuna bırakılan bölgelerdendir ve Çağatay ulusunun varisi Timürlüler de doğrudan Endican ağzını

olmasa bile Çağatay ulusuna ait Fergana Vadisi'nin ağızını edebî dil seviyesine yükseltmişlerdir (Borovkov, 1954, s. 79). Mağlup olan Coçi ulusunun edebî dili ise İdil boyuna çekilmiş ve burada yazılan bazı eserlerde bir katman olarak bazı eserlerde de yazı dili hüviyetini muhafaza ederek varlığını devam ettirmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdürreâf Fıtrat (1928). *O'zbek edabiyoti namunalari*. Taşkent.
- Aghatabai, S. (2014). *Türkmen mektep ve medrese tahsilinde okutulmuş bir eser: Revnaku'l-İslâm*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Aktan, B. (2015). Nehcü'l-Ferâdis'in cümle yapısı ile 'takı' ve 'kim' bağlaçlarının kullanılışı. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 16, 47-61.
- Alışık, C. E. (2003). Hülagu Han. *Türk Yolu Dergisi*. 7, 32-38.
- Argunşah, M. (2014). *Çağatay Türkçesi* (2. bs.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ata, A. (2002). *Harezmi-Altınordu Türkçesi*. TDAD: 36, İstanbul: Kebikeç Yayınları.
- Barthold, V. V. (2017). *Orta Asya Türk tarihi hakkında dersler* (Özdem, R. H, Çev.) (3. bs.). Ankara: TTK Yayınları.
- Barutçu Özönder, F. S. (2017) Kırım Türklüğüne ve diline bir bakış. *Polatlı Kırım Tatar Türkçesi Sözlüğü* (Evirgen, D. ve Evirgen, C., Haz.) (ss. 3-27). Ankara: Öncü Basım Yayın.
- Battal, A. (1997). *İbni-Mühenna Lûgati (İstanbul nüshasının Türkçe bölümünün endeksidir)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Bedevidâm* (1906), Kazan: Tipo-Litografiya İmperatorskago Universiteta.
- Berbercan, M. T. (2015). Türk tercüme edebiyatı üzerine incelemeler: Harezmi Türkçesi ile ilk adaptasyonlar. *Dede Korkut Dergisi*. 4(7), 1-11.
- Bodrogligeti, A. J. E. (2001). *A grammar of Chagatai*. Languages of the World/Materials 155, Muenchen: Lincom Europa.
- Borovkov, A. (1954). Özbek yazı dilinin kurucusu Ali Şir Nevaî. (Rasime Uygun, Çev.). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 2, 59-96.

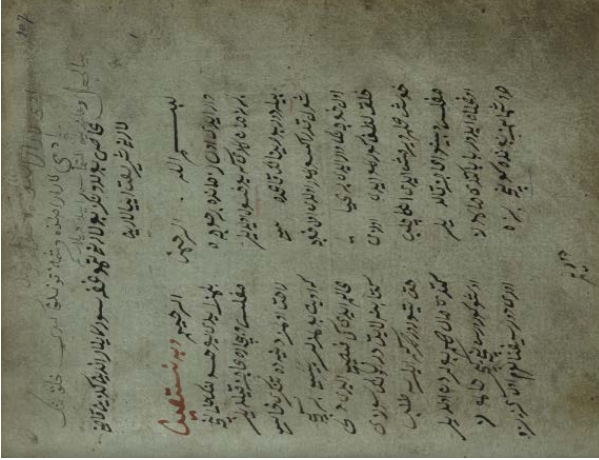
- Caferoğlu, A. (2000). *Türk dili tarihi II* (4. bs.). İstanbul: Enderun Yayınları.
- Clauson, Sir G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. London: Oxford Clarendon Press.
- Çabuk, A. Ç. (2019). Cümcüme Sultan hikâyesinin Harezmi Türkçesi nüshaları üzerine. *Yeni Türkiye Dergisi: İlk Dönem Türkçe İslami Eserler Özel Sayısı - II*. 106, 429-434.
- Çetin, A. (1998). *Hacıoğlu Hüseyin: Miftâhü'l-adl*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Çetin, Ç. Z. (2006). Tatar edebiyatının gelişimi. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*. 9, 1-19.
- Dağistanlıoğlu, B. E. (2017). 14. yüzyıl Doğu Türkçesine adını veren Hüseyin-i Hârezmî ve Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürde'sine yazdığı şerhi Keşfü'l-Hüdâ. *International Journal of Language Academy*, 5(1), 26-39.
- Dağistanlıoğlu, B. E. (2018). *Keşfü'l-Hüdâ, Doğu Türkçesiyle yazılmış bir Kasîde-i Bürde şerhi (Kasîde-i Bürdeyi şerh eden: Hüseyin-i Hârezmî)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Doğan, C. (2014). *Harezmi Türkçesi ile Memlük Kıpçak Türkçesi eserlerinin karşılaştırmalı gramer denemesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Eckmann, J. (1959) Das Chwarezmtürkische. *Philologiae Turcica Fundamenta I* (113-137). Wiesbaden: Aquis Mattiacis Apud Franciscum Steiner.
- Eckmann, J. (1958). Çağatay Dili hakkında notlar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 6, 115-126.
- Eckmann, J. (1964). Çağatay edebiyatının son devri (1800-1920). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 11, 121-156.
- Eckmann, J. (1969). Sadî Gülistan'ının bilinmeyen Çağatayca bir çevirisi. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 16, 17-29.
- Eckmann, J. (1988a). Çağatayca. *Tarihi Türk Şiveleri* (Akalin, M., Çev.) (225-262). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Eckmann, J. (1988b). Harezmi Türkçesi. *Tarihi Türk Şiveleri* (Akalin, M., Çev.) (183-223). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

- Eckmann, J. (2017). *Çağatayca el kitabı*. (Karaağaç, G., Çev.), Ankara: TDK Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2017). *Başlangıçtan yirminci yüzyıla Türk dili tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fazılov, E. I. (1989). Eine neue quelle zur Choresmtürkischen sprache. *Journal of Turkish Studies*. 13, 47-80.
- Galiyeva, E. (2013). Tatar medreseleri (Sırtı, E. Akt.), *Yeni Türkiye Dergisi: Türk Dünyası Özel Sayısı - II*. 54, 2026-2031.
- Gaynetdinov, A. (2014). *Siracel-Kolub eseri hem Tatar edebiyatında anıng traditsiyeleri*. Kazan: Tehsi.
- Güzeldir, M. (2002). Abuşka Lügati (giriş-metin-indeks). Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Hacıeminoğlu, N. (1997). *Harezmi Türkçesi ve grameri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Hacıeminoğlu, N. (2015). *Türk dilinde edatlar (en eski Türkçe metinlerden zamanımıza kadar) - yazı dilinde-*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Hisamova, F. M. (2011). *XVI.-XVIII. yüzyıl Eski Tatar edebî dilinin karmaşıklık nedeninin tarihi-kültürel durumu*. Erişim Tarihi: 12.02.2021, <https://www.ayk.gov.tr/icanas38/dil-bilimi-dil-bilgisi-ve-dil-egitimi-linguistics-grammar-and-language-teaching-teaching-языкознание-граммат/>
- İnan, A. (1949). Alişir Nevai (Makaleler dergisi). *Belleten*, 837-844.
- İnan, A. (1953). XIII-XV. yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak lehçeleri ve halis Türkçe. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 1, 53-71.
- Kadirova, E. H. (2014). *Grafo-foneticheskaya variativnost' starotatarskogo yazıka v pis'mennykh pamyatnikakh Kazanskogo khanstva*. Erişim Tarihi: 02.02.2021, <https://www.gramota.net/materials/2/2014/4-3/23.html>.
- Kalsın, Ş. (2004). *Harezmi Türkçesinde isim*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Kaya, Ö. (2007). "Alî Şîr Nevâyî'nin divanları. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. 4(1), 46-56.

- Kerderli Mahmûd bin Ali. *Nehcü'l-Ferâdis*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yeni Cami, nu. 879.
- Kocatürk, V. M. (1964). *Büyük Türk edebiyatı tarihi, başlangıçtan bugüne kadar Türk edebiyatının tarihi, tahlili ve tenkidi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi.
- Köktekin, K. (2013). *Yûsuf Emiri Dehnâme (inceleme - metin - dizin - ıtkıbasım)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1945). Çağatay edebiyatı. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 3, s. 270-323). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Köprülü, M. F. (1980) *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Kurat, A. N. (1954). Kazan Hanlığı (1437-1556). *DTCF Dergisi*, 227-248.
- Kurtulmuş, F. (2020). *Tansukname-i İlhani (giriş - metin - notlar - sözlük)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ardahan Üniversitesi, Ardahan.
- Kut, G. (1997). Ali Şîr Nevâî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, s. 449-453). İstanbul: TDV Yayınları.
- Küçük, S. (2019). Doğu ve Batı Türkçesi satır altı Kur'an tercümelelerinde kıyamet günü kavramı için kullanılan ad aktarmaları. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 8(18), 71-89.
- Li, Yong-Söng (2004). *Türk dillerinde sontakılar*. İstanbul: Kebikeç Yayınları.
- Minnegulov, K. (2017). Fiction. *The history of the Tatars since ancient times in seven volumes, volume 5 Tatars in Russia (Second half of the 16–18th century)* (544-555). Kazan: Sh. Marjani Institute of History.
- Mirashane (t.y.). *Sbornik drevnikh proizvedenii raznykh avtorov*. Erişim Tarihi: 11.01.2021, <http://miras.info/projects/mirasxane/manuscript/330-sbornik-drevnikh-proizvedenii-raznyh-avtorov.html>.
- Nadjib, E. (1960) *Datirovannaya tyurkoyazychnaya rukopis' XVI v. «Siradzh al-kulub» iz tsentral'nogo gosudarstvennogo arkhiva SSSR Moskve*. Moskva: Izd-vo vostochnoy literatury.

- Nadjib, E. (1989). *İssledovaniya po istorii Tyurskix yazıkov XI-XIV vv.* Moskva: Nauka.
- Nalbant, M. (2017). Kıpçak grubu Türk lehçelerinin tasnifinde yeni bir ölçüt: ünlü türemeleri. *Türkbilig.* (33), 57-68.
- Önur, S. (2020). Harezmi Türkçesiyle yazılmış bir fal kitabı, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi.* 17(1), 96-119.
- Öner, M. (2009). *Kazan-Tatar Türkçesi sözlüğü.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öner, M. (2012). Tatar Türkçesi (Ercilasun, A. B., Ed.). *Türk Lehçeleri Grameri (679-748).* Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özaydın, A. (1997). Hârizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 16, s. 217-220). TDV Yayınları.
- Pâdişâh Hoca. *Miftâhü'l-Adl.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bölümü, nu. 0138121.
- Polat, R. (2019). *Ali Şir Nevayi'nin eserlerinde yardımcı fiiller.* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Sağol Yüksekaya, G. (2013). İkinci bölüm Harezmi Türkçesi. *Karahanlıca Harezmi Kıpçakça Dersleri* (Develi, H., Ed.) (3. bs.) (161- 264). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Samojloviç, A. N. (1935). Cuci Ulusu veya Altın Ordu edebî dili. *Türk Dili.* 12, 34-49.
- Samojloviç, A. N. (1941). Orta Asya edebî dili tarihine dair (İnan, A., Çev.). *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları 1940-1941 - Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Yıllık Çalışmaları Dergisinin 1. Sayısından Ayır Basım* 73-95. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Seyhan, T. (2012). *Pâdişâh Hoca külliyyâtı 1: Miftâhü'l-Adl.* İstanbul: Kesit Yayınları.
- Sözer, A. (2008). *Harezmi Türkçesinde görevli kelimeler.* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa.
- Steingass, F. J. (1963). *A comprehensive Persian-English dictionary.* London: Routledge & K. Paul.
- Şahin, E. (1999). Osmanlıların İdil boyu Tatar Türklerinin kültürü ve diline etkileri. *Osmanlı Ansiklopedisi* (C. 9, s. 353-360). Yeni Türkiye Yayınları.

- Şihâbüddin Mercânî (1897). *El kısmü'l-evvel min kitâbu müstefâdü'l-ahbâr fi-ahvâli Kazan ve Bulgar*. Kazan: Dombrevski Tabhanesi.
- Şimşek, Y. (2019). *Harezmi Türkçesi Kur'ân tercümesi (Meşhed nüshası [293 no.], giriş - metin - dizin)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Togan, Z. V. (1981). *Umumî Türk tarihine giriş* (3. bs.). İstanbul: Enderun Yayınları.
- Toker, M. ve Uygun, M. (2019). Hüsam Kâtip'in Cümcümenâmesi. *Yeni Türkiye Dergisi: İlk Dönem Türkçe İslami Eserler Özel Sayısı - II*, 106, 422-428.
- Uğurlu, M. (1986), Harezmi Türkçesiyle yazılmış dinî bir risâle, *Türk Kültürü Araştırmaları*, 24(2), 197-220.
- Ünlü, S. (2012). *Harezmi Altınordu Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Yaman, Ü. (2016). Doğu Türkçesi ile yazılan Sirâcü'l-Kulüb'un dili üzerine. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 55(55), 91-102.
- Yazır, E. H. (2000). *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe meali*. İstanbul: Temel Neşriyat.



(54b)

Makale Künyesi (Araştırma): Uysal Bozaslan, S. (2021). İki kafiye-
li gazel ya da bir kafiye kusuru olarak gazelde iki kafiye. *Çukurova
Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 947-958.

<https://doi.org/10.32321/cutad.869976>

İKİ KAFİYELİ GAZEL YA DA BİR KAFİYE KUSURU OLARAK GAZELDE İKİ KAFİYE

Seda UYSAL BOZASLAN¹

ÖZET

Mısra sonlarındaki ses tekrarı biçiminde tanımlanan kafiye, özellikle divan şiirinde vezinle birlikte şiiri sözden ayıran en önemli öğelerdendir. Bir inceleme alanı olarak kafiye, doğrudan ya da dolaylı olarak birçok çalışmaya konu olmuştur. Kafiye ilminin kapsamlı bir biçimde ele alındığı bilinen en eski tarihli Türkçe eser, Kemal Paşazâde'nin *Kâfiye Risâlesi*'dir. Kemal Paşazâde'nin *Kâfiye Risâlesi* ve sonrasında yazılmış, tespit edilebilen diğer yazma eserlerin metinleri Türk edebiyatına kazandırılmıştır. Yazma eserler ve kafiye ilmini ele alan metinler üzerine yapılan çalışmalar yanında bazı divanlardaki kafiye uygulamaları ve kusurları da araştırmacılarca değerlendirilmiştir. Bu çalışmada 15-19. yüzyıl arasında yazılmış bazı gazelerde karşılaşılan kafiye kelimelerinin aynı anda iki farklı kafiye türüne birden işaret etmesi örneklerle açıklanacak ve bunun kusur ya da uygulama kabul edilip edilemeyeceği üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Divan, gazel, kafiye, kusur, uygulama.

A TWO RHYMED GHAZAL OR TWO RHYMES IN THE GHAZAL AS A RHYME DEFECT

ABSTRACT

Rhyme, which is defined as sound repetition at the end of lines, is one of the most important elements that distinguish poetry from words, especially in divan poetry, together with meter. As a field of study, rhyme has been the subject of many studies, directly or indirectly. The earliest work Turkish known which the science of rhyme has been dealt inclusively is *Kemal Pasazade's Kafiye Risalesi*. The texts of *Kemal Pasazade's Kafiye Risalesi* and other manuscripts written afterwards have been brought to Turkish literature. In addition to the studies on manuscripts and texts dealing with the science of

¹ Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi. subozaslan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1457-338X>

rhyme, the rhyme practices and detects in some divan were also evaluated by the researchers. In this study, it will be explained with examples that rhyme words encountered in some ghazals written between 15th and 18th centuries indicate two different types of rhyme and whether this can be deemed to be a defect or application will be emphasized.

Keywords: Divan, ghazal, rhyme, defect, application.

GİRİŞ

Gerek İslamiyet öncesi Türk şiiri, gerek divan şiiri ve gerekse Batı etkisindeki Türk şiirinde şairlerin yeteneklerini göstermelerine olanak sağlayan ahenk öğeleri arasında yer alan kafiye, genel olarak “Manzum yazılarda mısra sonlarında, yapı, görev ve anlam bakımından farklı olmakla birlikte ses bakımından benzerlik oluşturan birimler; uyak; ayak” (Çağbayır, 2017, s. 2915-2916) şeklinde tanımlanır. Her ne kadar kafiye “sonda, arkada gelen” anlamında mısra sonuna işaret etse de eski Türk şiirinde mısra başında bulunmaktadır (Arat, 1986, s. 19). Uygur döneminden günümüze başta, ortada ya da sonda olsun kafiye, farklı biçimleriyle şiirlerde yer almıştır. 15. yüzyıl Fars âlim ve şairlerinden Kâşifi’nin (ö. M. 1504-5) *Bedâyi’u’l-efkâr fî sanâyi’i’l-âsâr* adlı eserinde şiirin “Muhayyel, mevzûn ve mukaffâ söz” (Gürel, 2017, s. 8) tanımından hareketle de aruz vezniyle birlikte özellikle divan şiirinin ana ahenk unsurlarından biri olduğu ifade edilmektedir (Gürer, 2007, s. 133).

Divan şiirinde kullanılan kafiye, özel bir kafiye türü olup bu kafiye anlayışı Arap ve Fars şiirinden divan şiirine geçmiştir. Türk edebiyatında kafiye bahsinin geçtiği ya da doğrudan kafiye ilminin anlatıldığı ondan çok eser kaleme alınmış olup kafiye ilmi konusunda yazılmış, bilinen Türkçe en eski risale Kemal Paşazâde’nin *Kâfiye Risâlesi*’dir. M. A. Yekta Saraç ve Mustafa Çiçekler’in (1998, s. 445-447) üzerinde çalıştığı bu risalede kafiyenin revî harfî, revinin de kafiye veya onun yerini tutan kelimenin son aslı harfî olduğu ifade edildikten sonra Farsça kaynaktan alıntılanan terim olarak revinin anlamı dipnotta verilmiştir. Müstakil bir madde olarak yer aldığı teorik eserlerden Tahirü’l-Mevlevî’nin *Edebiyat Lügati*’nda da kafiye, “Son harf ve hareketleri birbirine uygun olan ve mısra yâhut beyt sonunda bulunan kelimeler”; revî ise “Kafiyenin son harfine «revî» derler ki birbirine uygun olması lazım gelen bu harfdir.” biçiminde tanımlanmıştır (Tahirü’l-Mevlevî, 1994, s. 77). Bu iki eser arasında kaynak olarak verilebilecek kafiye bahsinin geçtiği ya da doğrudan kafiye ilminin anlatıldığı pek çok eser kaleme alınmış ve bu eserlerde iki yol izlenmiştir. Birinci gruptaki 16. yüzyıla kadarkiler Kemal Paşazâde’nin eleştirileriyle birlikte takip ettiği kafiye görüşlerini

devam ettirirken 18. yüzyılın sonundan sonrakiler -Ali Cemâleddin hariç- kafiyenin tekrar eden harf ve hareketlerin tamamı hatta kelime olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Aydın Yağcıoğlu, kafiyeye ile ilgili teorik eserleri karşılaştırdığı çalışmasında kafiyenin genel anlamda şiir, beyit ya da mısra sonunda bulunduğu dair görüşlere yer vermiş, Kemal Paşazâde gibi hatırı sayılır bir âlimin kafiyenin şiirin ortasında yapılabileceği düşüncesini ileri sürdüğünü ifade etmiştir. Bu çalışmada bunun dışında kafiyeye harfleri, tasnifleri, tasnif farklılıkları, Arap ve Fars kafiyesinde bulunan bazı harfler hakkındaki görüş ayrılıkları da ayrıntılı olarak karşılaştırmaya tabi tutulmuştur (2012, s. 163-169).

Divan şiirinde kullanılan ve kendine has kuralları olan kafiyeye ilminin ele alındığı eserler yanında kafiyeye ilgili yazılmış metinler üzerine ve bu eserlerden hareketle ortaya koyulan akademik çalışmalar da oldukça dikkat çekicidir². Bu çalışmalar arasında Saraç'ın *Klasik Edebiyat Bilgisi-Biçim Ölçü, Kafiyeye'sini* klasik edebiyatta kafiyenin anlaşılmasını amaçlayan bakış açısı ve kapsamı bakımından farklı bir yere koymak gerekir. Saraç, bu kitapta kafiyeye ve redifle ilgili tanımlamalardan sonra Türk edebiyatında genel kafiyeye ve redif anlayışına değinmiş ve günümüz şiirinde kullanılan kafiyeye tasnifinin divan şiirinde kullanılmasının doğru olmadığına dikkat çekmiştir. Buna göre divan şiirinde kullanılan kafiyeye anlayışında revî, kafiyenin kendisiyle gerçekleştiği harf olup (kısaca kafiyeye harfi) sakın olduğunda mukayyed, hareketli olduğunda da mutlak revî biçiminde adlandırılmaktadır. Divan şiirinde ridf, kayd, te'sîs, dahîl, revî, vasl, hurûc, mezîd ve nâ'ire adları verilen dokuz kafiyeye harfi kullanılmıştır. Kafiyede bu harflerden dördü asıl kafiyeye harfi (ridf, kayd, te'sîs ve dahîl) olup dördü (vasl, hurûc, mezîd ve nâ'ire) de revîden sonra yer almakta ve redifi oluşturmaktadır. Bunun yanında revînin hareketli ya da sakın olmasına göre kendisinden önceki harflerin hareketleri de önem arz etmektedir. Te'sîs harfinden önceki harfin hareketine ress; vasl'ı bulunan kafiyelerde dahîlin hareketine işbâ; ridf ve kayddan önceki harfin hareketine hazf; te'sîs harfi bulunmayan kafiyelerde revîden önceki harfin hareketine tevcîh ve vaslın hareketine nefâz denilmektedir (2007a, s. 260-271).

Divan şiirinde kafiyeye, kafiyede tekrarlanan harfler esas alındığında mücerred ve mürekkebe olmak üzere iki ana gruba ayrılmakta; mürekkebe kafiyeye de kendi içinde mürdef, mukayyed ve müesses adlarıyla üç alt grupta incelenmektedir. Buna göre; mücerred kafiyeye revî harfinden başka ses benzerliği olmayan, mürekkebe kafiyeye

² Bu çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saraç ve Çiçekler, 1998; Saraç, 2007a, 2007b; Gürer, 2007; Yetiş, 2016; Gürel, 2017; Kaçar, 2019 vd.

ise birden fazla ses benzerliğinden meydana gelen kafiyedir. Kafiyenin mürdef olabilmesi için ridf harfinin, mukayyed olabilmesi için kayd harfinin ve müesses olabilmesi için te'sis elifinin bulunması gerekmektedir. Daha açık bir ifadeyle kafiye çeşitleri şöyle ayrılabilir: Ridf harfi reviden önceki sakın harftir. Mürdef kafiye, revî ile ridf (elif, vav ve ya) arasında elif, vav veya yâ bulunmasıyla (âbâd, memnûn ve latif vb.) ya da revî ile ridf arasına sakın bir harf (ha, ra, sin, şın, fa, nun) gelmesiyle oluşmaktadır. Kayd harfi, reviden önceki ridf dışındaki harflerdir ve bu harflerin gelmesiyle mukayyed kafiye; revî ile arasında harekeli bir harf bulunan te'sis elifinin kafiye kelimesinde bulunmasıyla da müesses kafiye meydana gelmektedir (Saraç, 2007a, s. 269-271; Saraç ve Çiçekler, 1998, s. 463-464). Ayrıca kafiyenin şiirde birden fazla olması da imkân dâhilinde görülür. Mısra sonundaki kafiye dışında beyitlerin baş ya da orta kısımlarında birbirine paralel kelimelerin oluşturduğu iki kafiyeli şiirlere, *zî-kafiyeteyn*; ikiden fazla kafiyeli olanlara da *zî'l-kavâfi* denilmektedir (2007a, s. 268-269).

Klasik edebiyat bilgisi içinde diğer pek çok konuda olduğu gibi kafiye kullanımının da belli kurallar çerçevesinde gerçekleştirilmesi uygun görülmuş ve bu kurallar dışına çıkılması da kafiye kusurlarını doğurmuştur. Bu kusurların tanımlanmış olanları adı konulan; gruplandırılmamış ve sınırlandırılmamış olanları da adı konulmayan kafiye kusurları biçiminde iki kategoride değerlendirilmiştir. Adı konulan kafiye kusurları içinde dört kusur yer almaktadır. *Sinâd* kafiyede ridf harfinin, *ikvâ* ise kafiyede hazv ve tevcih hareketlerinin farklı olması; *ikfâ* revî harfinin mahrecinin yakınlığı olan başka bir harfe dönüşmesi ve *itâ* da şiirde aynı kafiyenin tekrarlanması olarak açıklanır (Saraç, 2007a, s. 263-274).

Kafiye ile ilgili çalışmalara bakıldığında bunların bir kısmının risale, metin ya da eser üzerine yapılan çalışmalar (Saraç, 2007b; Gürer, 2007, vd.) bir kısmının ise divanlardan birinin seçilerek ahenk öğelerinin ve kafiye kusurlarının incelenmesi olduğu görülmektedir (Göre, 2007; Kaçar, 2009; Kaçar, 2019). Kafiye bahsine ek olmak üzere birçok divanda kafiye taraması yapılmıştır³. Bunun neticesinde

³ 2019-2020 eğitim öğretim yılında danışmanlığı tarafımızdan yapılan lisans bitirme çalışmalarında kafiye kelimeleri tespit edilirken kafiyesine karar verilemeyen gazellerle karşılaşmıştır. Süreçte Hande YILMAZ tarafından taranan *Nedim Divânı*; Gemze CEYLAN tarafından taranan *Neşatî Divânı*; Songül ÇİÇEK tarafından taranan *Sinbülzâde Vehbî Divânı*'nda görülen ve tarafımızca kontrolleri yapılan bu çalışmanın hareket noktasını oluşturmuştur. Tarama genişletilerek bu listeye Avnî, Adlî, Safvetî, Beyanî, Fevzî, Şeyhülislam Yahyâ, Hecrî, Vusûlî, Lâzîkizâde Feyzullah, Esrâr Dede, Bâkî, ve Necâtî Bey

15. yüzyıldan itibaren hemen her yüzyılda genel kafiye düzeni belirlenemeyen gazellerin olduğu görülmüştür. Bu çalışmada kafiye düzeni takip edilemeyen gazeller sınıflandırılarak incelenmekte ve bu durumun kusur mu yoksa bir uygulama mı olduğu değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Bu kapsamda incelenen gazelerde genel kafiye örgüsü belirlenemeyen iki tip durumla karşılaşmıştır:

1. Bir Gazelin Hem Müesses Hem Mürdef Kafiye Oluşu

Bilindiği üzere divanlarda bir gazelin genel bir kafiye örgüsü bulunmakta ve bütün kafiye kelimeleri bu örgüye uymaktadır. Uymadığı durumlarda ise kusurlu olsa bile bir kafiye çeşidine dâhil edilmektedir. Örneğin bir gazel müesses kafiye ise kafiye kelimelerinin çoğunun bu kafiyenin kurallarını taşıması gerekmektedir. Bunun için gazelde seçilen kelimelerde revî harfinden önce hareketli bir harf ve ondan önce de bir te'sis elifi yer alması koşulunun (kâmil, 'âmil, 'âkil vb.) sağlanması şarttır. Mürdef kafiye içinse revî ile ridf (elif, vav ve ya) arasında elif, vav veya yâ bulunmasıyla (âbâd, memnûn ve lafif vb.) ya da revî ile ridf arasında sakin bir harf (ha, ra, sin, şın, fa, nun) gelmesi koşulu aranmaktadır.

Anlam ve vezni başarılı bir biçimde şiire yansıtan 16. yüzyılın önemli şairlerinden Bâkî'nin (ö. 1600) aşağıdaki gazelinde "mestâne, hakîmâne, ve peymâne" kelimeleriyle gazelin müesses kafiyeyle (he revî, nun ridf ve â te'sis elifi) yazıldığı söylenebilir. Fakat gazelin diğer kafiye kelimeleri meydân, rindân ve kan bu durumu değiştirecek (nun revî, â ridf-i elifi) mürdef kafiye özelliği göstermektedir. Bu durumda gazelin genel kafiye düzeninin belirlenmesi zorlaşmaktadır.

Kızarur bâdeden ol nergis-i mestâne biraz

Mey-i nâb içse gözi mâ'il olur kana biraz

Çekemez kimse ayagum diyü lâf urma iñen

Sâkiyâ elleşelüm gel berü meydâne biraz

Câna kâr eylemesün dârû-yı kattâl-i gamı

Mey-i gül-gün içelüm bârî hakîmâne biraz

divanları ilave edilmiş ve eldeki malzeme kafiye kusurları bakımından değerlendirilmeye alınmıştır.

Behremend eyler idi bûs-ı lebüñden câmı
Dönmese tursa eger 'ahdine peymâne biraz

Nice bir dagdaga-i bahs u cidâl ey Bâkî

Varalum 'aış idelüm meclis-i rindâne biraz (g. 205) (Küçük, t.y., s. 166).

15. yüzyılda "mâh-veş, güneş, yaş, yaş, Habeş, taş (g. 644)" kelimeleriyle *Necâtî Bey* (ö. 1509) *Dîvânı*'nda (Tarlan, 1963, s. n.y.) ve sonraki yüzyılda "işret, sohbet, nihâyet, kuvvet, mihnet, harâret, sa'âdet, şikâyet (g. 136)" kelimeleriyle de *Heçrî* (ö. 1557) *Dîvânı*'nda (Zülfe, 2010, s. 186) benzer örneklere rastlanmıştır.

17. yüzyıl şairlerinden Şeyhülislam Yahyâ'nın (ö. 1644) *Dîvânı*'ndan alıntılanan aşağıdaki gazelde kafiye kelimelerinden "hâne-be-hâne, zamâne ve bahâne", müesses kafiye özelliği gösterirken (he revî, nun dahîl ve â te'sîs elifî) "mugân, şemşîr-zebân, hazân" kelimelerinin mürdef kafiye (nun revî, â ridf) uygunluğu göze çarpmaktadır. Gazelin kafiye kelimelerine bakıldığında üçe üç eşitlik olduğu bu nedenle de çoğunluk sağlanmadığı görülmektedir.

Ey kûy-ı harâbâtı gezen hâne-be-hâne

Ey der-be-der itmiş seni evzâ-ı zamâne

Müşkillerimiz halline mey-hâneye varduk

Hâcet komadı mug-beçeler pîr-i mugâne

Berg-i rez-i bâğ üzre döküp cür`a-i câmı

Gül mevsîmî hükmin virelüm fasl-ı hazâne

Pervâne niçün şem`-i şeb-ârâya tokundi

Yok tâkati çün şu`le-i şemşîr-zebâne

Yahyâ tolaşur turmayup etrafını şem`ün

Pervâne arar var ise yanmaga bahâne (g. 325) (Kavruk, t.y., s. 351)

Benzer şekilde 17. yüzyıl için “hübân, dâmân, cân, pervâne, şâne, güstâhâne (g. 135)” kelimeleri *Neşâti* (ö.1674) *Dîvânı*’nda (Kaplan, 2019, s. 210) örneklenmiştir.

18. yüzyıl şairlerinden Sünbülzade Vehbî’nin (ö. 1809) aşağıdaki gazelinde de aynı durum göze çarpmaktadır. “cânân, nâlân ve mihmân” kelimeleriyle mürdef kafiyeli özelliği gösteren gazel; “peymâne, meyhâne ve hâne” kelimeleriyle de müesses kafiyeli unsurlarını bulundurmaktadır. Gazelde kafiyeli kelimeleri bakımından eşitliğin olması gazelin genel kafiyeli örgüsünü belirlemeyi engellemektedir.

Âşüfte dilim ‘âriz-i cânâna açılmış

Şol gül gibi kim bülbül-i nâlâna açılmış

Mahcûb eder ammâ o büt-i perde-nişinim

Nüş eyleyicek bir iki peymâne açılmış

Agzın kapamış pîr-i mugân var ise şeyhin

Kim mescidi yanındaki meyhâne açılmış

Bu hânekah-ı dehr degil cây-ı ikâmet

Bir tekyedir ol zümre-yi mihmâna açılmış

Düzd-i nigehe girdi meger külbe-yi cânâ

Vehbî yine bu semtde bir hâne açılmış (g. 128) (Yenikale, 2017, s. n.y.).

Ayrıca Vehbî’nin 62. gazelinde de “peymâne /mestâne/ yan / gülistân / pervâne / mîzân / sad-dâne / ‘uryân” (Yenikale, 2017, s. n.y.); Nedîm’in (ö. 1730) “sitâre, humâr, var, diyâr, hezâr-pâre, çihâr-pâre”, çâre, günâhkar (g. 119)” (Macit, 2017, s. n.y.); Esrâr Dede’nin (ö. 1796) “cân, cânân, efsâne, bî-gâne, ferzâne, hicrân, güstâhâne, tâbân, âyâ ne, yârân (g. 120)” (Horata, 2019, s. 245) kafiyeli kelimelerini tercihleri bahse konu durumla benzer özellikler taşımaktadır.

2. Bir Gazelin Hem Müesses Hem Mücerred Kafiyeli Oluşu

Bir manzumenin gazel olduğunu belirleyen özelliklerden biri beytin kendi içinde bir anlam ifade etmesiyle diğer bütün beyitlerinin aynı kafiye örgüsünü devam ettirmesidir. Beyitte anlamı tamamlayan kafiye kelimesi bulma zorluğu yaşayan şairler, kafiye kuralları dışına çıkmakta ve kafiye örgüsünde farklılık yaratmaktadırlar.

16. yüzyıl şairlerinden Vusûlî'nin (ö. 1591) *Dîvân*'ından verilen aşağıdaki örnekte şair, "himmet, meremmet ve fûrkat" (te harfî revî) kelimeleriyle sadece revî harfinin benzerliğinden oluşan mücerred kafiyeyi tercih etmiş görünürken "inâyet, şehâdet ve sefâhat" kelimeriyle de (te revî; yâ, dal ve he dahîl; dahîlden önceki â ise te'sîs elifi) müesses kafiyeyi hatırlatan bir uygulama ortaya koymuştur. Şairin kafiye kelimelerinden üçünün mücerred, üçünün de müesses kafiye değerlendirmesine açık olması gazelin kafiye düzeni hakkında belirsizliğe yol açmaktadır.

Şâyed o sanem sana visâlin ide himmet

İy dil yûri var eyleye Allâh 'inâyet

Dil hânesini yıkdı dönüp yüzüme güldü

Ya 'nî ki tesellîler idüp itdi meremmet

Cânâneye vasl olmadın ayırdı dirîğâ

Bilmem ne virtüpdür k'alıma bana bu fûrkat

Cân virdüğüm ol kâfir-i bî-dîn gamından

Mahşerde ide küşterleri bana şahâdet

Dîvâne olup ol sanem-i hûr-likâdan

El çekme Vusûlî sakın eyleme sefâhet (g. 14) (Taş, 2010, s. 61).

Şairin 7. gazelinde benzer şekilde "bî-devlet, rif'at, hürmet, hâlet, âfet, tâkat" kelimelerinde belirsizlik görülmektedir (Taş, 2010, s. 55).

17. yüzyıl şairlerinden Neşâtî'nin aşağıdaki gazelinde "kâmet, kıyâmet, şikâyet" kelimelerinin (te revî; mimler ve yâ dahîl; dahîlden

önceki â ise te'sîs elifi müesses kafiyeyi; "behcet, mahabbet, hasret" kelimelerinin (te harfî revî) ise mücerred kafiyeyi meydana getirdiği görülmektedir. Gazelde kafiye kelimelerinin iki kafiye çeşidini de eşit biçimde destekleyecek özellikte olması göze çarpmaktadır. Bu durum kafiye konusunda bilinenlerin dışında bir tercihin var olup olmadığı görüşünü gündeme getirmektedir.

Cilve-i nâza 'aceb ol kad-i kâmet mi kopar
Ne bu âşüb-î fiten yohsa kıyâmet mi kopar

Gülşen-i hüsnede o tâze ruh-î nâz gibi
Perverîş-yâb-î safâ gonçe-i behcet mi kopar

Zîver-i nâz gerek hüsnede göre dilberde
Yohsa her sûret-î bî-câna mahabbet mi kopar

Kesb-î zûr ile hemân bî-meded-i kuvvet-î 'ışk
Lücce-i dilde olan lenger-i hasret mi kopar

Ne bu feryâd Neşâtî ney-î hâmede yine
Sînedan hasret ile yohsa şikâyet mi kopar (g. 20) (Kaplan, 2019, s. 138).

Konuyla ilgili olarak devrin önemli şairlerinden *Beyânî* (ö. 1664-65) *Dîvânı*'ndan "gâret, kıyâmet, mahabbet, himmet, sa'âdet, hasret (g. 57)" (Başpınar, t.y., s. 112) kelimeleri de örneklenmiştir.

18. yüzyıl şairlerinden Lâzîkîzâde Feyzullah Nâfîz'in (ö. 1767) aşağıdaki gazelinde "gül, bülbül ve ta'allül" (lam harfî revî) kafiye kelimeleriyle mücerred kafiye oluşmasına rağmen "kâkül, tegâfûl ve tekâsül" (lam revî; kef, fe ve lam dahîl; dahîlden önceki â ise te'sîs elifi) kelimeleri müesses kafiye özelliği göstermektedir.

Semeni reng-i ruhu nakş-î reg-î gül mü eder
Gül-î tasvîr lebi çeçeh-î bülbül mü eder

Çemeni sünbül-î çîni gibi kılmış miskîn

Hep bu nâfe eşeri sâye-i kâkül mü eder

Çeşm-i bîdâre-i nahvetle uyar ağıyâra

H'âb-ı nâz ile gözü yohsa tegâfûl mü eder

Pîşine nakd-i niyâzımı kor ehl-i tecrîd

Varımı yârine vermekte ta'allül mü eder

Dest-i ikbâle düşerse şeb-i vuslat Nâfiz

Hidmet-i dâmen-i cânâna tekâsül mü eder (g. 213) (Demir, 2017, s. 274).

SONUÇ

Divan şiiri geleneği içerisinde nazım biçimlerinin oluşumunu belirleyen kafiye, vezinle birlikte en önemli ahenk öğeleri arasında yer almaktadır. Arap ve Fars edebiyatı geleneğinden divan şiirine geçen özel bir kafiye anlayışının kullanıldığı bilinmektedir. Bu çerçevede Türk edebiyatında kaleme alınmış müstakil eserler ya da kitap bölümlerinden hareketle kafiyenin kuralları, istisnaları ve kusurları belirlenmiştir. Bunlar belirlenirken kurallar, istisnalar ve kusurları Türk şairlerinin de tasarrufları eklenince kafiye konusunun kapsamı genişlemiş ve kendine özgü özellikleri ile aslında yeni bir kafiye anlayışı gelişmiştir.

15-19. yüzyıllarda kaleme alınmış divanlarda tespit edilip örnekleri verilen kafiye çiftlerine bakıldığında hem mürdef hem de müesses kafiyeyi ya da hem müesses hem de mücerred kafiyeyi oluşturacak kafiye kelimelerinin eşit bir biçimde bir gazelde yer aldığı görülmektedir. Bu durum bir şiirde iki kafiye bulunması anlamındaki "zü-kafiyeteyn"i hatırlatmaktadır. Fakat "zü-kafiyeteyn"de kafiye kelimeleri mısra sonundaki kafiyeye ek olmak üzere alt ve üst mısralarda birbirine paralel olarak bulunan kelimelerle yapılmaktadır. Bu çalışmada örnekleri gösterilen farklı iki kafiyeden kasıt, gazelin kafiye kelimelerinin tek bir kafiyeye değil iki kafiyeye uygunluğudur. Kısaca kafiye kelimeleri iki eşit gruba ayrıldığında iki grup da farklı bir kafiye türünü oluşturmaktadır. Verilen bazı gazel örneklerinde görüleceği üzere şairlerin ilk beyitte iki kafiye türüne uyan kelimeleri tercih etmesinin de bu fikri desteklediği söylenebilir. Bu durum, bir gazelin genel bir kafiye düzenine uyması gereğinden hareketle bir kusur olarak açıklanabileceği gibi şairlerin anlama uygun kafiye

kelimesi bulmakta zorlanmasından kaynaklanan bir uygulama biçimi olarak da kabul edilebilir.

KAYNAKÇA

- Arat, R. R. (1988). *Eski Türk şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aydın Yağcıoğlu, S. (2012). Klasik edebiyat döneminde kafiye bahsinin mukayeseli olarak değerlendirilmesi. *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası*. 22. 127-170. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuturkiyat/issue/18518/195364>
- Başpınar, F. (t.y.). *Beyânî dîvân*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78363/beyani-divani.html>
- Çağbayır, Y. (2017). *Ötüken Türkçe sözlük* (C. 3). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Demir, H. (2017). *Lâzîkîzâde Feyzullah Nâfîz ve dîvân*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-191378/lazikizade-feyzullah-nafiz--divan.html>
- Göre, Z. (2007). Adnî Dîvânı'nda ahenk unsurları. *Turkish Studies Tunca Kortantamer Özel Sayısı-II*, 2 (4), 405-422. Erişim adresi: https://turkishstudies.net/turkishstudies?mod=makale_tr_ozet&makale_id=13449
- Gürel, S. (2017). *Hüseyin Vâiz-i Kaşîfî'nin Bedâyi'ül-Efkâr fî Sanâyi'i'l-Eş'âr'ında kafiye bahsi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Gürer, A. (2007). Lem'i'nin kafiye risalesi: Risaletü'l-Kafiyetü'l-Vafiye. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 17, 133-161. Erişim adresi: <http://turkdilleri.org/turkdilleri/tda17.html>
- Horata, O. (2019). *Esrâr Dede dîvân*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-240609/esrar-dede-divani.html>
- Kaçar, M. (2009). Necâtî Bey Dîvânı'na kâfiye kusurları açısından bir bakış (Zavotçu, G., Ed.). *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu (Ölümünün 500. Yılında Necati Anısına)* içinde (s. 421-432). Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi.
- Kaçar, M. (2019). Kemal Paşa-zâde'nin şiirlerinin aruz, kafiye ve üslup hususiyetleri. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*. 4, 16-25.

- Kaplan, M. (2019). *Neşâtî divanı*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78354/divanlar.html>
- Kavruk, H. (t.y.). *Şeyhülislam Yahyâ divanı*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78405/seyhulislam-yahya-divani.html>
- Küçük, S. (t.y.). *Bâkî divânı*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78361/baki-divani.html>
- Macit, M. (2017). *Nedîm divanı*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196897/nedim-divani.html>
- Saraç, M. A. Y. ve Çiçekler, M. (1998). Kemalpaşazâde'nin kafiye risâlesi. *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 28, 445-477. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17067/178319>
- Saraç, M. A. Y. (2007a). *Klasik edebiyat bilgisi-biçim ölçü, kafiye*. İstanbul: 3F Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (2007b). Klâsik edebiyat bilgisine göre divan şiirindeki ahenk öğeleri. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 37 (37), 105-136. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17031/178473>
- Tahiru'l-Mevlevi (1994). *Edebiyat lügatı*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- Tarlan, A. N. (1963). *Necâtî Bey divanı*. Erişim adresi: http://courses.washington.edu/otap/archive/data/arch_txt/texts/a_n_ecati1.html
- Taş, H. (2010). *Vusûlî - divân [inceleme-metin-çeviri-açıklamalı-dizin]*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78409/vusuli-divani.html>
- Yenikale, A. (2017). *Sünbülzâde Vehbî divânı*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196833/sunbulzade-vehbi-divani.html>
- Zülfe, Ö. (2010). *Hecrî divân*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78377/hecri-divani.html>

Makale Künyesi (Araştırma): Balyemez, S. (2021). Unsurları yer değiştirmiş isim tamlamalarının yüklem olduğu cümleler üzerine. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 959-969.

<https://doi.org/10.32321/cutad.852796>

UNSURLARI YER DEĞİŞTİRMİŞ İSİM TAMLAMALARININ YÜKLEM OLDUĞU CÜMLELER ÜZERİNE

Sedat BALLYEMEZ¹

ÖZET

Bir cümlenin devrik mi yoksa kurallı mı olduğu daha ilk bakışta kolaylıkla anlaşılabilirdi için söz dizimi kitaplarında bu konu az sayıda örnekle işlenmiş, sıra dışı olarak nitelendirilebilecek örnekler üzerinde çok fazla durulmamıştır. Cümledeki öğelerin veya bazı kelime gruplarındaki unsurların yeri özellikle şiir dilinde değişebilmektedir. Bu değişiklik imkânı, yüklem yeri bakımından devrik mi yoksa kurallı mı olduğunun tartışılması gereken ancak edebî yönü elbette kuvvetli olan bazı cümleler ortaya çıkarmaktadır. Örnekleme gerekirse Cahit Sıtkı Tarancı'nın meşhur "Dante gibi ortasındayız ömrün" dizesi, özellikle sosyal medyada dil bilgisi meraklıları tarafından çok fazla tartışılmaktadır. Bu cümleyi "devrik cümle" olarak değerlendirilenler olduğu gibi "kurallı cümle" olarak kabul edenler de vardır. Söz dizimi kitaplarının ilgili bölümlerinde bu tür cümleler üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bu çalışmada unsurları yer değiştirebilen kelime gruplarının yüklem olduğu ve bu yüklem de sonda olduğu cümlelerin devrik mi yoksa kurallı mı oldukları; devrik cümlenin tanımı, işlevi ve kelime gruplarının özelliklerinden hareket edilerek tartışılacaktır. Söz konusu cümlelerin "yüklem yerine göre kurallı cümle" olarak alınması gerektiği savunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Söz dizimi, devrik cümle, kurallı cümle, yüklem yerine cümleler, isim tamlaması.

¹ Bartın Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Doç. Dr. sedatbalyemez@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5908-9690>

ABOUT THE SENTENCES IN WHICH THE PREDICATE IS A NOUN PHRASE COMPRISED OF INVERTED ITEMS

ABSTRACT

Since it is articulable at first glance to see if the sentence is a inverted sentence or not syntax books has treated this topic with a few examples and not dwelled on examples that can be considered unusual so much. Items in the sentence or elements in some word groups can sometimes change their places especially in poem language. This changes brings out sentences which should be argued if the sentence is a inverted sentence or not by the place of the word however with more powerful literal side. For example Cahit Sıtkı Tarancı's famous verse "Dante gibi ortasındayız ömrün" is argued by grammar fancier especially in social media. There are some people who claim this sentence is "regular sentence" as well as some acknowledge that a "irregular sentence". In syntax books sentences like that has not been treated much. In this work it is going to be argued if sentences with elements that changed their place in word groups and also with a verb at the end of the sentence is inverted or not; definition and function of inverted sentence and some characteristics of word groups are going to be used. It will be justified sentences in question must be considered as regular sentence.

Keywords: Syntax, irregular sentences, regular sentences, sentence types, noun phrase.

GİRİŞ

Yüklemin yerine göre cümle türlerini, Türkçe söz diziminde ihtilafın en az olduğu konulardan biri olarak değerlendirmek mümkündür. Devrik cümle ve kurallı cümle, neredeyse bütün söz dizimi kitaplarında aşağı yukarı aynı ifadelerle tanımlanmıştır. Bir cümlenin devrik mi yoksa kurallı mı olduğunun daha ilk bakışta kolaylıkla anlaşılabilmesi, söz dizimi çalışmalarında bu konu üzerinde çok fazla düşünülmesini ve konunun değişik örneklerle tartışılmasını gerektirmemiştir. Ancak dilin anlatım yeteneğinin sınırsızlığı, devrik mi yoksa kurallı mı olduğu noktasında tereddüt doğuran cümleler de ortaya çıkarabilmektedir. Tamlamayı ile tamlananı yer değiştirmiş isim tamlamalarının yüklem olduğu ve bu yüklem de sonda bulunduğu cümleler, bu tereddütlü durumlardan biridir. Cahit Sıtkı Tarancı'nın (bundan sonra CST) "Dante gibi ortasındayız ömrün" dizesi, bu tür durumlar için akla gelen ilk cümlelerdendir. Bu cümle özellikle sosyal medyada dil bilgisi meraklıları arasında çok fazla tartışılan bir cümledir. Ek fiilin geniş zaman çekiminin cümle sonunda bulunmaması nedeniyle bu cümleyi "devrik cümle" olarak değerlendirilenler olduğu gibi cümlenin yüklemi olan "ortasındayız

ömrün” isim tamlamasının cümle sonunda bulunması nedeniyle bu cümleyi “kurallı cümle” olarak kabul edenler de vardır. Bu tartışma elbette ilgili dize ile sınırlı değildir. Unsurları yer değiştirebilen diğer kelime gruplarının yüklem olduğu cümleleri de aynı noktadan tartışmak mümkündür.

Söz dizimi kitaplarının² ilgili bölümleri incelendiğinde gerek devrik cümle gerekse de kurallı cümle başlıklarında, bu bildiriye konu olan cümle tiplerinin örnek olarak sıralanmadığı, tartışılmadığı görülmektedir. Söz dizimi bölümü bulunan gramerlerin³ ilgili başlıklarında da bu bildiriye konu olan cümle tiplerinin örnek olarak sıralanmadığı tespit edilmiştir. Günay Karaağaç’ın, Tuncer Gülensoy’un ve Caner Kerimoğlu’nun çalışmaya konu olan cümle tiplerinin devrik mi yoksa kurallı mı olduğu yönünde bazı tespitleri vardır. Karaağaç, devrik cümle örnekleri içinde “Ben, yankısından kaçan çocuk kendi sesinin” cümlesini de sıralamıştır. Bu cümlemin yüklemi, bir sıfat tamlamasıdır (kendi sesinin yankısından kaçan çocuk). Bu sıfat tamlaması, bütün olarak sondadır ancak sıfat unsuru olan sıfat-fiil grubunda unsurlar yer değiştirmiş ve çekim unsuruna ev sahipliği yapan “çocuk” kelimesi buna bağlı olarak ortaya kaymıştır. Karaağaç (2011, s. 250), buradan hareketle söz konusu cümleyi “devrik cümle” olarak kabul etmiş olmalıdır. Gülensoy (2015, s. 593) ise “Dante gibi ortasındayız ömrün” dizesini devrik cümle örneği olarak vermiştir. Kerimoğlu (2020, s. 189), yüklem sonda olması ölçütünden hareketle “Dante gibi ortasındayız ömrün” cümlesini kurallı cümle olarak kabul etmiştir.

Görüldüğü üzere çalışmaya konu olan cümle tipleri, Türkçe söz dizimi çalışmalarında yeterince incelenmemiş, tartışılmamıştır. Eldeki bu çalışmada unsurları yer değiştirebilen kelime gruplarının yüklem olduğu ve bu yüklem sonda bulunduğu cümleler; devrik cümlemin tanımı, işlevi ve kelime gruplarının özellikleri bakımından tartışılacak ve bu tür cümlelerin yüklem yerine göre “kurallı cümle” oldukları savunulacaktır. Tartışmanın merkezinde “Dante gibi ortasındayız ömrün” dizesi olacaktır ancak gerektiği durumlarda diğer şairlerden seçilen dizeler ve araştırmacı tarafından kurulan cümleler de örnek olarak verilecektir.

² Karahan, 2010; Özmen, 2016; Özkan vd. 2016; Delice, 2012; Demir, 2019; Aktan, 2016; Özkan, 2013; Dizdaroğlu, 1976.

³ Konuyla ilgili bazı gramerler: Özel, 2018; Özçelik ve Erten, 2011; Eker, 2005; Banguoğlu, 1998; Gencan, 1979.

Sınırlılıklar

Türkçe söz diziminde “devrik cümle” ile ilgili tartışmalar, Nurullah Ataç’ın bu tür yapıları tercih etmesi⁴ ile artmış (Ataç, 1954; Özdesenli, 1954) ve Türkçede devrik cümlelerin olup olmayacağı konusunda ilerlemiştir. Ediskun (1960), tarihî dönemlerinden itibaren Türkçede bu tür cümlelerin bulunduğunu ortaya koymuştur. Zikri Turan (2010), meseleyi daha farklı bir noktaya taşır ve devrik-kurallı şeklinde incelenen cümlelerde aslında “yer ödünçlemesi” olduğunu belirterek “devrik cümle - düz cümle” şeklinde bir cümle sınıflandırması yapılmasının yanlış olduğunu söyler.

Eldeki bu çalışma; devrik cümleyi yeniden veya farklı boyutlarla tartışmayı amaçlamamaktadır. Bu nedenle “Türkçede devrik cümle var mıdır? Devrik cümle - düz cümle gibi bir sınıflandırma gerekli midir? Türkçenin söz diziminde Batı dillerinin etkisi var mıdır? Batı dillerinde söz dizimi bakımından cümle sınıflandırmaları nasıldır?” gibi sorulara cevap aranmayacaktır. Bütün sorular ayrı birer çalışma konusudur. Bu çalışmada “geleneksel dil bilgisi” yaklaşımı ile hazırlanmış Türkçe söz dizimi kitaplarında “devrik cümle” hakkında verilen açıklamalar esas alınacak ve bu açıklamalar sınırında bazı cümlelerin “devrik mi kurallı mı” olduğu tartışılacaktır.

1. DEVRİK CÜMLENİN TANIMI BAKIMINDAN

Devrik cümlenin tanımı konusunda araştırmacılar arasında görüş ayrılığı yoktur. Söz dizimi çalışmalarında (Özmen, 2016, s. 211; Demir, 2019, s. 89; Delice, 2012, s. 162; Karahan, 2010, s. 100 vb.) devrik cümle için esas alınan nokta yüklem cümle sonunda bulunmamasıdır. Kelime gruplarının yüklem olduğu cümleler için ayrı ölçütler belirlenmemiş, ayrı bir tanım yapılmamıştır. Şu hâlde, yüklemi kelime grubundan oluşan cümlelerde devrik veya kurallı olma durumu, yüklem olan kelime grubunun yapısı ile ilgili değildir; yüklem olan kelime grubunun cümle sonunda bulunup bulunmaması ile ilgilidir.

[1] *Hakkıdır Hakk'a tapan milletimin istiklal* (MAE)

[2] *Dante gibi ortasındayız ömrün* (CST)

Yukarıdaki iki dizede de unsurları yer değiştirmiş isim tamlaması vardır ve her iki isim tamlaması da ek fülle çekimlenerek yüklem olmuştur. Yine her iki isim tamlamasında da kip ve kişi unsuru, yeri değişen unsur üzerindedir. Yani hem yapı hem de aldıkları ek bakımından her iki isim tamlaması da aynıdır. [1]’de yüklem olan isim

⁴ Ataç’ın devrik cümleleri ile ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. Torun, 2009.

tamlaması, cümlenin sonunda olmadığı için bu cümlenin devrik mi yoksa kurallı mı olduğu konusunda herhangi bir tereddüt yaşanmamakta, bu cümle tartışılmamaktadır. [2]'de yüklem olan isim tamlaması ise cümlenin sonundadır. Ancak [2]'deki isim tamlamasında da unsurlar yer değiştirmiştir ve bu değişikliğe bağlı olarak ek fiil cümle sonuna alınmamıştır; bu durum, söz konusu cümleyi tartışılır duruma getirmiştir. Dikkat edilirse [1] ve [2] arasındaki tek fark, yüklem olan isim tamlamasının cümledeki yeridir. [1]'deki cümle öğelerinde ayrıldığında “Hakkıdır Hakk’a tapan milletimin” kısmının yüklem olduğu görülecek ve bu yüklemdeki kelime grubunun yapısı üzerinde durmaya gerek duyulmadan “yüklemin yerine göre devrik cümledir” tespiti yapılacaktır. Yani bu cümlenin “devrik” olarak nitelendirilmesindeki ilk hareket noktası, yüklem olan grubun cümledeki yeri olacaktır. Aynı yaklaşım [2]'deki cümle için de geçerli olmalıdır. Burada “ortasındayız ömrün” bölümü yüklemdir ve bu yüklem sonda olduğuna göre söz konusu cümle “kurallı cümle” olmalıdır. Bir kelime grubunda unsurların yer değiştirebilmesi, kelime grubunun kendi iç yapısı ile ilgili bir durumdur; kelime grubunun yapısı, cümle türü bakımından belirleyici olmamalıdır. Nitekim unsurları yer değiştirmiş bir kelime grubundan oluşan yüklem [1]'de olduğu gibi cümlenin başında veya [2]'de olduğu gibi cümlenin sonunda bulunabilir ki “yüklemin yerine göre cümle türü” tayininde bu “yer” dikkate alınır.

2. KELİME GRUPLARININ ÖZELLİKLER BAKIMINDAN

Acaba “devrik cümlenin” tanımında bir değişiklik yapılsa bu cümleler üzerindeki tereddüt kalkar mı? Tanım değişikliği ile sorunu çözmek için ilk bakışta “çekimli unsur sonda olmayan cümle, kip ve kişiyi üzerinde barındıran kelimenin sonda bulunmadığı cümle, yargıyı taşıyan kelimenin sonda bulunmadığı cümle” gibi değişik tanımlar düşünülebilir. Buradan hareketle de “Dante gibi ortasındayız ömrün” dizesinde “ek fiil geniş zaman 1. çokluk kişi”yi üzerinde taşıyan “ortasındayız” kelimesinin sonda bulunmaması nedeniyle bu cümlenin “devrik” olduğu savunulabilir. Ancak burada şu soruya cevap vermek gerekmektedir: Yüklemi kelime grubu olan cümlelerde “çekimli unsur” dediğimiz unsur, grubun tamamı mıdır yoksa çekim için kullanılan biçimbirimleri üzerinde taşıyan unsur mudur? Tartışmaya kaynaklık eden cümleden hareket edilerek somutlaştırmak gerekirse “Dante gibi ortasındayız ömrün” cümlesindeki ek fiil çekimi, “ortası” kelimesine mi yoksa “ömrün ortası” isim tamlamasına mı eklenmiştir? Bu soruya doğru bir cevap verebilmek için “kelime grupları”nın özelliklerine bakmak gerekmektedir.

Bilindiği üzere kelime grupları birden fazla kelimedenden meydana gelir ancak cümle içinde ve diğer kelime grupları içinde tek bir kelime gibi görev alır. Kelime grubunun cümledeki diğer kelime ve kelime gruplarıyla ilişkisini sağlayan hâl eki, grubun son kelimesine eklenir. Ancak burada asıl dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Hâl eki, grubun son kelimesi üzerine gelir ancak o ek, eklendiği son kelimenin değil grubun bütününe ekidir. Kelime gruplarının bu özelliği, söz dizimi kitaplarında mutlaka vurgulanır (Karahana, 2010, s. 41; Karaağaç, 2011, s. 161; Özkan vd. 2016, s. 45; Doğan, 2012, s. 4) ve bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Mesela Necip Fazıl Kısakürek'in (bundan sonra NFK) "Evlerin bacasını kolluyor yıldırımlar" dizisinde "bacasını" kelimesinde belirtme hâli eki vardır, yüzey yapıda "baca" kelimesine eklenmiş gibi görünen bu eklin etki alanı tek başına "baca" değildir, zaten böyle olsaydı cümlenin nesnesinin tek başına "bacasını" kelimesi olması gerekirdi. Oysa bu eklin etki alanı "evlerin bacası" isim tamlamasıdır ve zaten bu kelime grubu cümlede nesne olmuştur. Yani burada belirtme hâli eki alan unsur "baca" kelimesi değil, "evlerin bacası" isim tamlamasının bütünüdür. Cümledeki bu ilişkiyi şöyle somutlaştırmak mümkündür:

$$\left[\text{Evlerin bacası} \right] + (n) + 1 \text{ kolluyor yıldırımlar}$$

Kelime gruplarının aldığı ek, girdiği hâl; o kelime grubunun cümlede hangi öge olacağını da tayin etmektedir. Bu husus, "ders kitabı" şeklindeki bir isim tamlaması örneğinden hareket edilerek şöyle örneklendirilebilir. Mesela bu isim tamlaması "belirtme hâline" girdiğinde nesne, "bulunma hâline" girdiğinde yer tamlayıcısı, ek fiille çekimlendiğinde yüklem olacaktır:

[3] Sınıftan hızla çıktığı için **[ders kitabı]+(n)+1 okulda unutmuş.**

[4] Bu komuyla ilgili geniş bilgi **[ders kitabı]+(n)+da var, oradan okuyunuz.**

[5] Elinde tuttuğu şey, **[ders kitabı]+(y)+immiş, sonradan fark ettim.**

Unsurları yer değiştirmiş bir isim tamlamasının cümle içindeki kullanımları da yukarıdakileriyle aynı olacaktır. Böyle bir isim tamlaması "belirtme hâline" girdiğinde nesne, "yalın hâlde" özne, ek fiille çekimlendiğinde yüklem olacaktır:

[6] İşte gelip çattı **ortası ömrün.**

[7] Sen de göreceksin elbet **ortasını ömrün.**

[8] Dante gibi **ortasındayız ömrün.**

Yukarıda bahsedilen “tanım değişikliği” önerisine yeniden dönmek gerekirse “Dante gibi ortasındayız ömrün” cümlesinde de “ömrün ortası” isim tamlaması, ek fiille çekimlenmiştir. Yüzey yapıda ek fiil çekimi “ortasında” ismine konumlanmış görünmektedir. Devrik cümleyi “çekimli unsuru sonda olmayan cümle, kip ve kişiyi üzerinde barındıran kelimenin sonda bulunmadığı cümle” şeklinde yeniden tanımlamak ve buradan hareketle de “Dante gibi ortasındayız ömrün” cümlesini “devrik cümle” kabul etmek, kelime gruplarının yukarıda sıralanan özelliklerine ters düşmektedir. Böyle bir yaklaşım, ek fiili sadece “ortası” kelimesine yüklemektedir ancak bilindiği üzere bu dizede ek fiil alan unsur “ortası” ismi değildir, “ömrün ortası” şeklindeki isim tamlamasıdır. Kelime grubunun alacağı ek, son kelimeye eklenmiştir ama o ek aslında son kelimenin değil, bütün grubun eki olmuştur. Yani burada ek fiilin “ortası” kelimesinde olduğunu söylemek, oradaki isim tamlamasını görmezden gelmek olacaktır. “Dante gibi ortasındayız ömrün” dizisinde ek fiil alan ve yargıyı taşıyan unsur, “ömrün ortası” isim tamlamasıdır.

[8]’deki “Dante gibi ortasındayız ömrün” cümlesinin ilk bakışta “devrik cümle” izlenimi vermesi, bu dizedeki isim tamlamasındaki unsurların yer değiştirmiş olmasından kaynaklanmaktadır ancak daha önce vurgulandığı gibi belirtili isim tamlamasının bu özelliği, yüklem yerine göre cümle türleri tayininde ölçüt olmamalıdır. Nitekim [6]’deki “İşte gelip çattı ömrün ortası” ve [7]’deki “Sen de göreceksin elbet ortasını ömrün” gibi cümlelerde de hem cümlelerin sonunda kalan hem de unsurları yer değiştirmiş birer isim tamlaması vardır ama bunların “devrik cümle” olarak nitelendirilmesinde bakılan ilk yer “gelip çattı” ve “göreceksin” yüklemelerinin cümle sonlarında olmamalarıdır. Unsurları yer değiştirmemiş bir isim tamlamasının yüklem olmasıyla unsurları yer değiştirmiş bir isim tamlamasının yüklem olması aynı şeydir.

3. DEVRİK CÜMLENİN İŞLEVİ BAKIMINDAN

Araştırmacılar, devrik cümlelerin tercih edilme nedenini “bir anlamı öne çıkarma, belirtme, vurgulama ihtiyacı, ahenk endişesi” (Karahana, 2010, s. 100), “anlatımı güçlendirmek veya şiirsel bir anlatım yakalayabilmek” (Demir, 2019, s. 90), “anlatıma bir duygu değeri kazandırmak” (Aktan, 2016, s. 121), “yargıdaki önemi belirtmek ve dikkati yargıya çekmek” (Hatiboğlu, 1982, s. 158), “söze duygusalılık kazandırmak” (Dizdaroğlu, 1976, s. 260) olarak sıralamaktadırlar. Devrik cümle bir üslup tercihidir ve öncelikle ahenkle, şiirsellikle ilgilidir; cümledeki yargı, ahenk ve şiirsellik yoluyla ön plana çıkarılmaktadır. Devrik cümlelerin şiir dilinde sık kullanılması da (Özmen, 2016, s. 212) bu nedenledir.

Türkçede cümlelerin ana ögesi yüklemdir (Karahan, 2010, s. 14) ve Türkçe söz diziminde ana öğeler genellikle sonda bulunur. Kelime gruplarında da yardımcı öge önce, ana öge sonra gelir. Bir cümlede yüklem yeri değiştirilerek cümleye bir ahenk, şiirsellik katılmaktadır. Cümleye ahenk, şiirsellik; unsurları yer değiştirebilen kelime grupları ile da katılabilmektedir. Mesela belirtili isim tamlamalarında veya filimsi gruplarında unsurlar yer değiştirebilmektedir ki araştırmacılar bu yer değiştirmeyi “konuşma dili”ne ve “şiiir”e bağlamaktadırlar (Karaağaç, 2011, s. 210, Karahan 2010, s. 54, Özkan vd. 2016, s. 49). Hatta Özmen (2016, s. 59), unsurları yer değiştirmiş isim tamlamalarını “devrik isim tamlaması” olarak adlandırmıştır; Delice de (2012, s. 18) unsurları yer değiştirebilen kelime gruplarını “devrik yapı” olarak nitelendirmiştir. Burada vurgulanmak istenilen şudur: Unsurları yer değiştirmiş kelime gruplarıyla da cümleye şiirsellik, ahenk katmak mümkündür:

[9] *Sirtına Sakarya'nın, Türk tarihi vurulur. (NFK)*

[10] *Dante gibi ortasındayız ömrün (CST)*

Yukarıdaki her iki cümlede de unsurları yer değiştirmiş isim tamlaması vardır. Yine her iki cümle de içinde buldukları metin gereği şiirsel bir üsluba sahiptir. [9] numaralı cümlelerin devrik mi kurallı olduğu yönünde bugün bir tartışma olması düşünülemez çünkü yüklem, cümlelerin sonundadır ancak [10] numaralı cümlelerin devrik mi kurallı olduğu tartışılmaktadır. [10] numaralı cümledeki şiirsel üslup, ek fiilin “ortasında” kelimesine eklenmesiyle değil [9]'da olduğu gibi bir isim tamlamasının unsurlarının yer değiştirilmesiyle de sağlanmış olabilir. Hem [9]'da hem de [10]'da “devrik” olan şey, cümlelerin kendisi değildir; o cümle içindeki isim tamlamasında normal sıralamanın dışına çıkmıştır ve cümleye ahenk bu yolla sağlanmıştır. Bir cümledeki kelime grubunda normal sıralamanın dışına çıkılması, o kelime grubuyla ilgili bir durumdur. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi [9]'da da “devrik bir isim tamlaması” (Özmen, 2016, s. 59), vardır ancak bu cümle “yüklemin yerine göre” kurallı bir cümledir. Unsurları yer değiştirmiş bir kelime grubu, cümlelerin hangi ögesi olursa olsun cümleye ahenk katar; bu grubun içinde bulunduğu cümlelerin devrik mi kurallı mı olduğunu ise o cümledeki yüklem yeri belirler. [10]'daki ahenk, şiirsellik yüklem sonda olmamasıyla değil; unsurları yer değiştirmiş bir isim tamlamasıyla ilgilidir. Aynı şiirsellik, ahenk yine bir kurallı cümle olan [9]'da da vardır. Her iki cümle de unsurları yer değiştirmiş isim tamlamasıyla şiirsel özellik yüklenmiş birer kurallı cümledir.

SONUÇ

Yüklem, cümlenin ana ögesidir. Cümleye şiirsel bir üslup katmak için ana öge ile diğer ögelerin yeri değiştirilmekte ve devrik cümle elde edilmektedir. Unsurları yer değiştirebilen kelime gruplarında da ana unsur, yardımcı unsur vardır ve bu unsurların yer değiştirilmesiyle de şiirsel bir üsluba ulaşılmaktadır. Kelime gruplarının yapısı, kuruluşu ile cümlenin ögeleri ve cümle türleri, söz dizimin farklı kategorilerini oluşturmaktadır. Bazı kelime gruplarında (mesela belirtilmiş isim tamlaması, fiilimsi grupları) unsurlar yer değiştirebilirken bazı kelime gruplarında (mesela belirtisiz isim tamlaması, edat grubu) unsurlar yer değiştirmez. “Dante gibi ortasındayız ömrün” dizesinde normal sıralamanın dışına çıkmış bir isim tamlaması vardır ve bu tür sıralamalar da bazı araştırmacılar tarafından o kelime grubu için “devrik”lik (Özmen, 2016, s. 59; Delice, 2012, s. 18) olarak nitelendirilmektedir. Yani burada cümlenin kendisi değil, cümledeki isim tamlamasında bir devriklik vardır. “Sırtına Sakarya’nın, Türk tarihi vurulur.” dizesinde devrik bir isim tamlaması yer tamlayıcısı olmuştur; “Dante gibi ortasındayız ömrün” dizesinde devrik bir isim tamlaması yüklem olmuştur. “Dante gibi ortasındayız ömrün” dizesindeki şiirselik, cümlenin “devrik” olmasından değil cümle içindeki isim tamlamasının unsurlarının yer değiştirmesinden kaynaklanmaktadır ki aynı şiirselik bir kuralı cümle olan “Sırtına Sakarya’nın Türk tarihi vurulur” dizesinde vardır. Bu cümlelerdeki ahenk, şiirselik yüklemden değil unsurları yer değiştirmiş isim tamlamasından kaynaklanmaktadır. Unsurları yer değiştirmiş bir kelime grubu, cümlenin hangi ögesi olursa olsun cümleye ahenk ve şiirselik katar ancak bu durum, o cümlenin devrik veya kuralı olması üzerinde etkili değildir.

Devrik cümleyi “çekimli unsuru sonda olmayan cümle, kip ve kişiyi üzerinde barındıran kelimenin sonda bulunmadığı cümle, yargıyı taşıyan kelimenin sonda bulunmadığı cümle” vb. şekillerde yeniden tanımlamak ve buradan hareketle de “Dante gibi ortasındayız ömrün” şeklindeki dizeleri “devrik cümle” olarak kabul etmek, kelime gruplarının özellikleriyle örtüşmemektedir. Kelime grubu ek alacağı zaman bu ekin gruptaki son kelimeye eklendiği ama o ekin son kelimeye değil de grubun bütününe ait olduğu, söz dizimi araştırmacıları tarafından vurgulanan bir husustur. Şu durumda “Dante gibi ortasındayız ömrün” cümlesinde “ortasındayız” kelimesindeki kip ve kişi unsurunun etki alanı bu kelime değildir, “ömrün ortası” isim tamlamasının bütünüdür. “Ortasındayız” kelimesi, cümle sonunda değil diye bu cümleyi devrik kabul etmek, söz konusu kelimenin tek başına yüklem olduğunu düşünmek olacaktır oysa bilindiği üzere burada “ortasındayız” kelimesi tek başına yüklem değildir. Burada bir

istisna ve kelime gruplarının özellikleriyle çelişen bir durum olmadığı gibi devrik cümleyi yeniden tanımlamayı gerektirecek bir durum da yoktur.

KAYNAKÇA

- Aktan, B. (2016). *Türkiye Türkçesinin söz dizimi*. Konya: Eğitim Kitabevi.
- Ataç, N. (1954). Yanıt. *Türk dili dil ve edebiyat dergisi*, 35, 647-649.
- Banguoğlu, T. (1998). *Türkçenin grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Delice, H. İ. (2012). *Türkçe söz dizimi*. İstanbul: Kitabevi.
- Demir, N. (2019). *Türkçe cümle bilgisi*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- Dizdaroğlu, H. (1976). *Tümcebilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Doğan, E. (2012). *Türkçe cümle bilgisi I*. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Ediskun, H. (1960). Devrik cümle üzerine bir araştırma. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 100, 193-197.
- Eker, S. (2005). *Çağdaş Türk dili*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Gencan, T. N. (1979). *Dilbilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülensoy, T. (2015). *Türkçe el kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hatipoğlu, V. (1982). *Türkçenin sözdizimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Karaağaç, G. (2011). *Türkçenin söz dizimi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karahan, L. (2010). *Türkçede söz dizimi*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Kerimoğlu, C. (2020). *Dilbilgisi yazımı ve öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Özçelik, S. ve Erten, M. (2011). *Türkiye Türkçesi dil bilgisi*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Özdesenli, N. (1954). Devrik cümle üzerine. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 35, 645-647.
- Özel, S. (2018). *Türkiye Türkçesi temel dilbilgisi*. Ankara: Dil Derneği Yayınları.

- Özkan, M. (2013). *Türkçe cümle bilgisi II*. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Özkan, A., Toker, M. ve Açı, U. D. (2016). *Türkiye Türkçesi söz dizimi*. Konya: Palet Yayınları.
- Özmen, M. (2016). *Türkçenin sözdizimi*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Torun, Y. (2009). *Nurullah Ataç'ın denemelerinde devrik yapılar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Turan, Z. (2010). Türk dilinin söz diziminde yer ödünclemesi. *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri* içinde 908-914. İzmir.

Makale Künyesi (Derleme): Aydoğan, B. (2021). Gazetelerin arka sayfalarından başlayarak Türkçede kendine yer açan yabancı bir sözcük: cool. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 970-988.

<https://doi.org/10.32321/cutad.901803>

GAZETELERİN ARKA SAYFALARINDAN BAŞLAYARAK TÜRKÇEDE KENDİNE YER AÇAN YABANCI BİR SÖZCÜK: COOL

Bedri AYDOĞAN¹

ÖZET

Diller arasında etkileşim ve karşılıklı alışverişler olması mümkün ve doğaldır. Türkçe de tarih boyunca çeşitli dillerle etkileşime girmiş sözcükler almış ve vermiştir. Türkçe önceleri Arapça ve Farsçadan, Tanzimat'tan sonra Fransızca etkisinde kalarak oradan sözcükler almıştır. 1970'lerden sonra ise İngilizce sözcükler Türkçeye girmeye başlamış ve giderek yoğunlaşmıştır. İngilizce sözcükler kimi zaman ihtiyaçtan kimi zaman çaresizlikten kimi zaman da özeni nedeniyle Türkçeye girmiş ve dilimizi baskı altına almıştır. Bu konuda çeşitli yakınlıklar elbette olmuş, Türkçe lehine çabalar gösterilmiş, karşı çıkışlar olmuştur. Bu yazıda bu sözcüklerden biri olan cool sözcüğü ele alınmıştır. Cool gazetelerin arka sayfalarından başlayarak dilde yaygınlık kazanmış ve reklamlara kadar girmiştir. Bizce cool bir ihtiyaçtan değil daha çok özentiden dilde kendine yer bulmuştur. Bu yazı, bu durumu kanıtlamak ve Türkçede cool yerine pek çok sözcüğün olduğunu ortaya koymak amacıyla yazılmıştır.

Anahtar kelimeler: Cool, İngilizce sözcükler, dilde yozlaşma.

A LOANWORD THAT MAKES A PLACE IN TURKISH, BEGINNING FROM THE BACK PAGES OF NEWSPAPERS: COOL

ABSTRACT

Interaction and exchange between languages is possible and natural. Throughout history, Turkish has interacted with various languages and has given and received words. Turkish first took words from Arabic and Persian, and after the Tanzimat, influenced by French. After the 1970s, English words started to enter Turkish and

¹ Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi. bedriaydogan01@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5450-551X>

became more intense. English words sometimes entered Turkish because of need, sometimes despair, sometimes because of wannabe and put our language under pressure. Of course, there were various complaints about this issue, efforts were made in favor of Turkish, and there were objections. In this article, the word of cool, which is one of these words, is discussed. The word of cool, starting from the back pages of newspapers, has become widespread in the language and entered advertisements. In our opinion, cool has found a place in the language rather than a need, rather than a wannabe. This article was written to prove this situation and to reveal that there are many words instead of cool in Turkish.

Keywords: Cool, English words, corruption in language.

GİRİŞ

Dillerin birbirinden sözcük alması ve vermesi bir dil yasıdır. Bu yasaya göre her dil birbirinden sözcük alabilir ve verebilir. Bu alışverişte bir denge ve makullük olduğu sürece sorun yoktur. Makullük sınırı bir dil aleyhine aşıldığında sorun başlar. Lehte olan diller ya da dili kullananlar kendi adına isterlerse elbette övünebilirler. Baskın kültürler ve onu ifade eden diller, özellikle son yıllarda İngilizce diğer dillere sözcük vermektedirler. Bazen de sözcükler kimi dilleri kullananlar tarafından alınmaktadırlar. Bunda kolaycılığın, özentinin, yetersizliğin, çaresizliğin ve taklitçi olmanın da etkisi vardır. Türkçenin bu açıdan sicili eskiden beri bozuktur.

Sicilimizi bozan öykünmecilik ve başka nedenlerle son yirmi-otuz yılda, İngilizcenin olumsuz etkisi yaşanmakta, yabancı yeni sözcükler Türkçeye girmektedir. Pek çok kişinin yakınmasına ve duyarlık yaratma çabalarına karşı, “ama bunun da karşılığını bulamadık” biçiminde cümleleri sık sık duymaktayız. Bu sözcüklerden biri de “cool”dur². Bu sözcük daha çok gazete eklerinde, magazin sayfalarında yer almaktayken giderek başka özellikteki sayfalara yayıldı. Kimi yazarlar hoşlanıp sevdiklerinden kimileri olanaksızlıktan bu sözcüğü benimsediler. Sözcüğü olanaksızlık nedeniyle kullandığını söyleyen İclal Aydın şöyle diyor:

“Türkçe karşılığını bulamadık gitti ‘cool’ sözcüğünün. ‘Serin’ desek değil, ‘serinkanlı’ desek yakın ama o da değil. Ayrıca sözlükte ‘klas’, ‘harika’, ‘sakin’, ‘uzak’ ve ‘küstah’ gibi karşılıkları da var ama hiçbirini sözcüğün orijinalindeki anlam dünyasını kuşatmıyor bence.

² Cool sözcüğünün “o”ları uzun u ve “l”si kalın olarak seslendirilmektedir. Biz de yazımızda doğal olarak bu kurala uyduğumuzdan ekleri kalın sıradan getirdik. Alıntılarda yazı sahipleri nasıl kullanmışlarsa onu koruduk.

Biz de bu yüzden “cool” sözcüğünü kullanıp duruyoruz, ağzımızı yakışmasa bile” (10 Eylül 2006).³

Biz bu görüşe katılmadığımızı hemen belirttikten sonra sözcüğün anlamına ve kullanım biçimlerine bakmak isteriz. İngilizcede hem isim, hem sıfat, hem belirteç hem de fiil olarak kullanılan **cool** sözcüğünün anlamlarını Redhouse’tan alıntılatalım:

Cool (kul): *s.* serin, oldukça soğuk (hava); serin tutan (elbise); sakin, kayıtsız, soğukkanlı kendine hakim; *A.B.D., k. dili hakikî; argo* iyi, mükemmel; *güz. san.* Mavi ve yeşil tonlarının hakim olduğu. **Cool-headed** *s.* Serinkanlı, heyecana kapılmayan. **Coolish** *s.* serince. **Coolly** *z.* kayıtsızca, tasalanmaksızın.

Cool (kul) *i.* Serinlik; *argo* sükûnet, soğukkanlılık. **He blew his cool.** *argo* soğukkanlılığını kaybetti.

Cool (kul) *f.* serinletmek, serinlemek, soğutmak, soğumak, teskin etmek, sükûnet bulmak. **Cool it!** *argo* Sakin ol! **Cool of, cool down** sükûnet bulmak, öfkesi geçmek. **Cool one’s heels** bekleme odasında beklemek (Redhouse, 1986, 210).

İsim olarak kullanıldığında serinlik, soğukkanlılık; sıfat olarak kullanıldığında serin, sakin, soğukkanlı, kayıtsız; fiil olarak kullanıldığında ise soğumak, soğutmak, serinlemek, serinletmek, sakinleşmek, sakinleştirmek, yatışmak, yatıştırmak; bazı sözcüklerle birlikte kullanıldığında da kurnaz, pişkin anlamlarına gelmektedir.

Bu yazıda cool sözcüğünün temel anlamı ve diğer anlamları üzerinde durup, örnekler aracılığıyla (ya da son zamanlarda yaygınlık kazanan bir sözcükle örnekler **üzerinden**) farklı anlamlarını belirleyeceğiz. Sözcük Türkçede temel anlamıyla daha az, kullanıcıların yüklediği başka anlamlarıyla daha sık kullanılmaktadır.

Cool Sözcüğünün Temel Anlamlarında Kullanılışı

Bu sözcüğe roman ve öykü yazarlarından Buket Uzuner’in Su romanında da rastladım. Buket Uzuner sözcüğü temel anlamlarıyla kullanmış.

- Bak biraz efsanevi olacak ama hani sigaraya, içkiye gerek duymayan ‘cool’ tipler vardır ya, gerçekten vardır böyle dingin, sakin,

³ İclal Aydın’ın bu yazısını kopyalayıp kayıtlarıma almışım. Yazının tarihi de belli, ancak nerede yayımlandığını bulamadım. İclal Aydın on bir yıl Vatan Gazetesinde köşe yazmıştır. Muhtemelen bu gazetede çıkmış olmalı, ancak gazetenin arşivine ulaşamadım. Bir sayfalık 250 sözcüklük bu yazıda cool sözcüğü on kez geçiyor, yazı coola ve Ajda Pekkan’ın coolluğuna ayrılmış.

hafif çekingen gibi görünen ama çocukluktan beri acayip özgüvenli, belki çok sevilerek, pohpohlanarak büyümüşlerdir de çöplükte bile sultan gibi gezinirler hani... İnsan gıcık olur bunlara... Biz burada sakinleşmek için neler yapıyoruz, tipe bak doğuştan zeki, güvenilir, karizmatik falan... (Uzuner, 2013, s.50)

Buket Uzuner “cool tip”i açıklarken sözcüğün bizdeki tüm anlamlarını ve kullanımını bir bir saymış. Buna göre temel anlamı sakin, dingindir. Ardından bizde yaygın kullanılan diğer anlamlarını eklemiştir. Bunlar da özgüvenli, zeki, güvenilir ve karizmatiktir. Zeki ve güvenilir olma özgüvene yol açıyor ya da onu pekiştiriyor. En sonunda karizmatik anlamını ekliyor. Bunun halk dilindeki karşılığı ise havalı. Buket Uzuner sözcüğün temel ve yaygın kullanılan anlamlarının tamamını bu alıntıda toplamıştır.

- Demir senin çok ‘cool’ olduğunu söyledi. ‘Kıskandığını bile belli etmez’ dedi (Hürriyet Cumartesi, 13 Nisan 2013).

Duygularını gizleme açısından soğukkanlılığı, sakinliği, ketumluğu anlatıyor. Burada da sözcüğün temel anlamına yakın kullanılmış.

- Eşiniz röportajlarında hiç konuşmayan cool bir adam. Evde nasıl?

- Evde de az ve öz konuşur. Çok konuşan kişi benim (Hürriyet Cumartesi, Duman Solisti Kaan Tangöze ve eşi ile Söyleşi, 10 Kasım 2012).

Buradaki cool soğukkanlı, durgun, dingin, sakin anlamlarına denk düşüyor.

- Güler gibi pımpirikli değilim; çok rahat ve cool’ümdür. Hatta kızım bana kızarı “Ne kadar rahatsız” diye (Sabah, Günaydın, 2 Mayıs 2015, Aydan Şener’le söyleşi).

Doğrudan anlamı rahat olarak verilmiş, ama rahatı güçlendirmek için cool eklenmiş. Bu eklenti sakin, soğukkanlı, geniş anlamlarını taşıyor.

- Bak şimdi mesela Burcu’yu arıyorum... Onun da çocuğu var ama ‘cool’ bi insan hayatını allak bullak etmiyor öyle! (Hürriyet Kelebek, 19 Ocak 2014, Ece’nin Maceraları, Çizgi Roman Karikatür)!

Cool, rahat, geniş, sakin, endişesiz, paniksiz anlamlarında.

- Sürekli bir iniş çıkış hali yani. Çünkü biz tam da buyuz: Enerjimiz çok sibelcanayız. En coolumuzun içinde bile bir tutam var (Hürriyet Kelebek, 1 Mayıs 2016, Onur Baştürk).

Sibel Can'ın repertuarını ve onun kişisel enerjisini değerlendiriyor. İnişli çıkışlı bir hal. Sibel Can'ın bu hali rahatlığı, kendini kasmayı anlatıyor. Cool sözcüğüne de rahat anlamını yüklüyor.

- Bizimki acayip **cool** (Hürriyet, 3 Aralık 2013, Ayşe Arman).

Ayşe Arman, cool'u sakin, rahat, soğukkanlı anlamlarında kullanmış. Kızı Alya'ya Fındıkkıran Balesinde rol teklif edildiğindeki sakinliğini anlatırken sözcüğü temel anlamında kullanıyor.

Cool'un doğrudan ve dolaylı anlamını vermeye çalışanlar ve verdikleri anlamlar ile cool'un dolaylı ve doğrudan anlamlarını bulduğumuz örnekler:

Daha önce İclal Aydın'dan örneklediğimiz gibi coolun anlamı üzerinde düşünenler ve kendilerine göre anlam vermeye çalışanlar var. Ayşe Arman coolun yanına yıldız koyarak yazı sonunda anlamını havalı olarak açıklar. Burada cool, bir kenti nitelemek için kullanılmış. İnsanlar için kullanıldığı gibi nesnelere ve mekânlar (kentler, lokantalar, oteller) için de kullanılmakta.

- Acaba kadınların **cool** yani serin duruşlu erkekleri beğenmelerinin ardında, akıllı spermin serin havayı sevmesinin etkisi var mıdır (Hürriyet, 27 Eylül 2014, Ertuğrul Özkök)...

- Zaten ailenin şöhret ve sansasyon seven çocuğu. Babaya düşkün. Belki de bu yüzden hep yaşı büyük, babacan, kendisini şefkatle sevip kollayan, yol gösteren, yer gösteren erkeklerle birlikte olmuş. Adam hayatı boyunca zeki ve yaratıcı, bu yüzden ukala ve herkesi küçümseyen, fazla **cool**. Belli ki karısından ve hastalığından da bunalmış, sıkılmış (Posta, 3 Temmuz 2011, Yazgülü Aldoğan).

Cool sözü politik yazı yazar Yazgülü Aldoğan'ın sözlüğüne de girmiş. Politik yazılarında da güncel başka özellikteki yazılarında da görülüyor. Yazgülü Aldoğan da dolaylı olarak coola anlam vermiş. Cool, ukala ve herkesi küçümseyen, daha doğrusu akıllı, zeka ve yaratıcılığından kaynaklanan özgüvenli anlamındadır.

- 'Eşim için canımı veririm'

Çılgın bir hayran kitlesi olan ve gayet '**cool**' bulunan bir erkek, Cansel Elçin (40). Erişilmezliği sadece bir görüntü. Marie Claire Dergisi'nin röportaj yaptığı yakışıklı oyuncu, kısa süre önce evlendiği eşi Pınar'a "Hayatımın kadını" diyor (Posta, 13 Ekim 2012).

Cool bulunan bir erkek denilirken net kastedildiği net değilse de karizmatik, beğenilen anlamlarını verebiliriz. Konuşan kişi bu anlamları dışında bir anlama daha işaret ediyor, o da erişilmez. Böylece coola erişilmez anlamı da veriliyor.

- Uğur Acar'ın yüzünün artık oturduğunu, eskisinden daha iyi görüldüğünü belirten Baykal, "Karizma bir duruşu var. Gençler 'cool' tabirini kullanıyorlar. 'Cool' bir duruşun var. Basında görüntülerden izlediğimden daha iyi gördüm. Böyle bir nakil yaşadığını düşünmek zorunda değiliz. Şu an pekala nakil yaşamamış, soğukkanlı davranan, her şeye fazla yüz vermeyen, karizmatik şahsiyet duruşu içerisinde. Müthiş başarı" diye konuştu (Posta, 26 Mart 2012, Deniz Baykal).

Antalyalı siyasetçi Deniz Baykal yüz nakli konusunda konuşuyor. Konuşmasında siyasetçiliğini ve hatipliğini konuşturan Baykal, hemşerilerine, kentine mesaj verirken gençleri ve onların dilini unutmuyor. Coola bir karşılık veriyor: Karizma duruş, karizmatik. Ayrıca coolun diğer temel karşılıklarını da buna ekliyor: Soğukkanlı, her şeye yüz vermeyen.

- Hep böyle güler yüzlü müydün?

Oynadığımı düşünsene ne kadar zor olurdu. Oynayabilseydim cool adamı oynardım ama hem kliplerde hem sokakta gördüğünüz adam, aynı adam. Gülümsemeyi ve kahkahayı dostlarımla paylaşmayı seviyorum (Posta, 20 Ekim 2012).

Söyleşi yapılan kişi neşeli ve paylaşmayı seven karakterini anlatıp ve cool olamayacağını söylerken bu sözcüğe anlam veriyor. Neşeli olmayan, gülümsemeyen. Dolayısıyla cool, ciddi, soğuk, içine kapalı, sert, donuk anlamlarına geliyor.

"cool", Hülya Avşar'ın tabiriyle "cool ukala", Acun Ilıcalı'nın görüşüyle "kendisine güvenli" birisi. Böyle olmasının da başarısında payı büyük elbet (Posta, 22 Şubat 2011).

Bu alıntıdan Hülya Avşar'ın da coola bir anlam verdiğini anlıyoruz. Bunu coola bir eklemeye yapar. Buna göre cool, ukala (akıllı) anlamındadır. Tabii ki olumsuz bir anlam ve alay yok. Kendine güvenen anlamında. Avşar'a Acun da eklenmiş, ona göre de cool özgüvenlidir.

- Senin yaptığın müzik Anadolu rock mu?

Aslında değil ama çok cool olmayışım, insanlara samimi yaklaşmam nedeniyle beni Anadolu insanı gibi algılıyorlar ve yaptığım müziği de Anadolu rock olarak görüyorlar (Hürriyet Kelebek, 17 Mayıs 2025, Umut Kuzeyle söyleşi).

Cool, samimi olmanın karşılığı olarak anlamlandırılmış. Bununla soğuk olmadığı, cana yakın olduğu söyleniyor. Cool (soğuk ve mesafeli) değilim, samimi ve cana yakınım.

Cool Sözcüğünün Farklı Anlamlarda Kullanılışı

- Bir adet gülmeyen Ece Erken

Gülmemek yenilik midir, Gülmeyince **cool** mu olunur gibi detay kelebeklerin beynimde uçuşup durmasına an itibariyle şu haber son verdi (Hürriyet Kelebek, 05 Aralık 2013, Onur Baştürk).

Gülümsemenin karşıtı olmalı. O hâlde sert, soğuk anlamı verilmeli. Belki donuk. Oysa Ece Erken şeker kız yüzlü biriymiş. Yeni imajı ise şeker olmayan. Ciddi anlamı da verilebilir.

- Çünkü şimdiye kadar sanatçı ve eserini satın alan koleksiyonerleri böyle yan yana fotoğraflanmış olarak görmedik.

Nedenleri malum: Gerek yoktur, **cool** değildir, eser sanki sırf o kaleksiyoner için yapılmış, yani sipariş gibi görünür. (Hürriyet Kelebek, 6 Nisan 2013, Onur Baştürk)

Cool, cazibeli, çekici, karizmatik.

- Uğur Yücel'in Yeşil Kabare'sinde okuma provasındaız. Ben orda öğrenciyim, bir de patavatsızım ya, iyi bir şey diyeyim derken kötü bir şey söyleyip batmamak için kısa kısa cevaplar veriyorum. Ezik görünmeyeyim diye aşırı da **cool** davranıyorum! Kibir gibi algılanmış o. Bu yüzden Türkan Şoray başta bana gıcık olmuş. Tanıdıktan sonra çok sevdiğik birbirimizi ama (Hürriyet Kelebek, 29 Kasım 2012, Nurgül Yeşilçay'la söyleşi)...

Cool, kibir olarak algılandığına göre kibir değil. Peki Yeşilçay'ın coolluğu ne anlamda? Donuk mu? Soğuk mu? Özgüvenli mi? Mesafeli mi? Ezikliğin karşıtı olunca özgüvenli diye düşünmek gerek.

- Çağan Irmak 'Dedemin İnsanları' filminde aile hikâyesini anlattı; onlar oynadı

Başrollerde **cool** ve **cooliy**e (başlık)

Gökçe Bahadır da siz de dışarıdan çok **cool** gibi duruyorsunuz ama bir araya gelince bu hava değişmiş sanki

- Ben **cool** değil, çok çok **cool**'üm! Gökçe de **cooliy**e (Gülüyor). Birlikte **cool** ve **cooliy**e isimli bir dizi de oynayıp sonra da sana röportaj vermeyeceğiz (Hürriyet Pazar, 27 Kasım 2011, Hakan Gence'nin röportajı).

Röportaj okunduğunda cool ve cooliyeye net bir karşılık çıkmıyor. Göründüklerinden cool oldukları söyleniyor. Hemen yine ilk anlamlara gidiyoruz. Soğuk, sert, mesafeli, donuk, neşesiz mi? Farklı mı? Dışardan cool görünüyorlar, yakınlaşınca hava ne anlamda değişiyor. Sıcak, neşeli mi olmuşlar. Yorumu ihtiyaç var.

- Facebook artık gençler için “cool” değil. (başlık)

Peki bu facebook hâlâ demode olmadı mı?

Gençler için artık cool değil. Çünkü hiçbiri, annesinin olduğu mecrada olmak istemiyor. Düşünsene, arkadaşlarına havalı gözükmek için bir fotoğraf yüklüyorsun, altına halan, teyzen, dayın “Maşallah evladım!” diye yorum yazıyor. Bu nedenle gençler daha “yeni”yi takip ediyor ve kullanıyor, Twitter, Vine vs. gibi (Hürriyet, 4 Nisan 2013, Ayşe Arman).

Burada cool yeni, moda anlamında kullanılmış. Cazip anlamını da verebiliriz. Ama ilk cümlede bunu anlamak mümkün değil. Anlamı haberin ya da yazının tamamını okuyarak çıkarabiliyoruz.

Hürriyet Cumartesi ekinde “Enerjisi Dans Pistinde” başlıklı bir haber ve yazı yer alıyor. Hürriyet’in düzenlediği bir parti ile ilgili haberde daha çok fotoğraf var. Bir karenin yanındaki şu cümlede cool geçiyor:

“Önümüz arkamız sağımız solumuz sobe: Şehrin en cool tipleri, en asi tavırları, en aranan simaları ve en şık bohemleri bu partide.”

Cümlede pek çok sıfat var. Cool dışında hepsini anlıyoruz, ama coola ne anlam vereceğimiz biraz sıkıntılı. Sıfatın ilk anlamları olan soğuk, serin, donuk pek uygun düşmüyor. Belki yine en uygunu havalı olacak, ama başka karşılıklar da yakıştırılabilir.

- Ebru Öztürk birbirinden ‘cool’ ve şık kombinasyonlarıyla Instyle’a poz verdi (Akşam, 7 Ekim 2012).

Coolun hangi anlamda kullanıldığı belli değil. Çekici mi, cazip mi, rahat mı, havalı mı?

Yardımcı Fiillerle Kullanımları: Deyim Yerine ya da Deyim Gibi Kullanmak

Cool davranmak: Sakin durmak, sakin olmak, heyecan göstermemek.

- Ondan etkilenip etkilenmediğiniz

Bir erkek, bir kadınla tanıştıktan sonraki ilk 20 saniye içinde onun kendisinden etkilenip etkilenmediğini anlıyor. İstedığınız kadar cool davranın, istediğiniz kadar ilgisiz görünün, tanışma seromonileri konusunda istediğiniz kadar tecrübeli olun, karşı cins beden dilini okumayı bilen biriye hislerinizi anında çözüyor (Posta, 13 Ekim 2011).

Cool dur(ma)mak:

-21 bin çocuk ve gencin okuma alışkanlıkları üzerinde yapılan araştırmada internet ve bilgisayar oyunlarına artan ilgi nedeniyle kitap okuma oranında ciddi bir düşüş olduğu ortaya çıktı. Gençler özellikle elinde kitapla gezmenin “cool” durmadığını düşündüklerini söyledi (Posta, 7 Ekim 2012).

Sözcük bir tamlama içinde, bir deyim gibi kullanılmış. Yakışmamak, şık durmamak, moda olmamak ya da daha yerinde söyleyişle demode olmak anlamlarına gelmektedir.

Cool görünmek:

- Tişört ve bluzlar - Her zaman her yere

Hem gündüz hem gece rahat ve cool görünen tişört ve bluzlar en dikkat çekici parçalardandır. Göğüs ölçülerinize uyum modelleri seçerseniz hata yapmazsınız (Posta, 25 Eylül 2012).

Cool görünmek, şık olmak, şık durmak, anlamında kullanılmış.

Cool hisset(tir)mek: Sakin olmak, rahat olmak.

- Siz “biz uyurken” evlendiniz. O gün nasıl geçti? Ve şimdi ne değişti? Ve neler hâlâ aynı?

T.Ü: Evet, Türkiye’de herkes uyurken biz evlendik. 10 saatlik zaman farkı var aramızda... O gün komikti, heyecanlıydık ancak aynı zamanda garip bir şekilde cool hissediyorduk. Sabah doktor randevumuz vardı. İki saat sonra düğünümüz olduğunu öğrenince doktorumuz da şaşırıldı (Posta, 25 Ocak 2011, Tuba Ünsal’la söyleşi).

Coola burada anlam vermek biraz zor gibi. Heyecanlıydık aynı zamanda cool hissediyorduk denildiğine göre sakin, soğukkanlı anlamı verilebilir. Heyecanlının zıttı.

- Bunlar sizi cool hissettirecektir (Hürriyet Pazar, 29 Kasım 2015, Sibel Arna’nın söyleşi).

Cool tarafı olmak: Ciddi, sakın yanı olmak.

- Hem çocuksu taraflarım vardır benim, hem çok hassasım, hem çok komik ve şirinimdir hem çok cool taraflarım vardır. Daha bir sürü kadımı içinde barındırıyorum. Bu oyunculuğum için avantaj. Hepsini olabiliyim (Pazar Vatan, 24 Ağustos 2009, Beril Özcan’ın Aydan Şener’le söyleşi).

Konuşan pek çok özelliğine coolu eklemiş, ama anlamı net değil. Hassas, çocuksu, komik, şirin dışında bir yanını söylemek istiyor, ama ne?

Cool tavır yapmak: Sakin görünmek, sakın kalmak.

- Bir kısım vatandaş “askerin yatak odasına da girildi, artık her şey bitti, bulunan belgeleri yarın tarafa okuruz” diye hayıflanmada. Bir kısım vatandaş da “Yargıya, hukuka güvenin, suç işleyen, yargıya hesap verecek! diye şıkır şıkır oynadığı belli olmasın diye **cool** tavır yapmakta (Posta, 29 Aralık 2009, Yazgülü Aldoğan).

Rahat, sakin, heyecana, sevince kapılmayan anlamlarında kullanılmış.

Cool tavrı (tavır) takınmak: Sakin olmak, ilgisiz kalmak, takmamak.

Haklısınız da, Ayşe, kendi çevresinden bir genç adamla evlenseydi, kimsenin umrunda olmaz, Başbakanın CHP’ye takındığı **cool** tavrı takınır, “Meclise gelmiyorlarsa gelmesinler, çok da fifi, nolmuş yani?” derdi. Ama şimdi öyle mi? İhanet, aşk, ihtiras, terk, vicdan, ne isterseniz var bu Ali Taran- Ayşe Özyılmazel hikayesinde (Posta, 3 Temmuz 2011, Yazgülü Aldoğan).

Cool duruş:

Rahatlığı ve **cool** duruşu bana benziyor olabilir (Hürriyet Pazar, 15 Eylül 2013, Çağatay Ulusoy’la söyleşi).

Sakin ve rahat anlamında. Cool temel anlamında kullanılmış.

Cool ile Birlikte Kullanılan Sözcük: seksi, seksi ve cool

Özellikle kadınlar seksi ve **cool** olmak istiyorlar. Sonuçta hepimizin jean giydiğinde aynaya dönüp ilk baktığımız yer belli! Dolayısıyla mükemmel oturması gerekiyor. Kadınların seksi olmakla beraber **cool** görünmesi önemli. Bu arada popoyu kaldırmak için, beli ince göstermek için bazı kalıp hileleri olduğunu da Ebru’dan öğreniyoruz (Posta, 28 Kasım 2009).

Buradaki cool sanırım çekici, çarpıcı anlamında kullanılmış. Seksilik de var. Seksi sıfatını pekiştirmek için kullanılmış.

Cool sözcüğü ve Ajda Pekkan: Cool olarak anılan kadın.

Cool sözcüğü ülkemizde Ajda Pekkan’la birlikte kullanılmıştır denilebilir. İlk kez Ajda Pekkan için cool kadın nitelemesi yapılmıştır. Ajda Pekkan için böyle nitelemede bulunulması onun 2006 yılında Cool Kadın adlı bir albüm yapmasından kaynaklanıyor. Aynı adı taşıyan şarkının sözlerini Sezen Aksu yazmış. Coolun geçtiği bölüm şöyle:

Ne kadar çok sevgim vardı
Bir o kadar da endişem gösteremedim
Ben aslında gördüğün o **cool** kadın değildim

Buradaki cool rahat, sakin, özgüvenli anlamları taşıyor. İlk kullanışta temel anlamını yansıtmış sözcük. Sevgisini, endişesini saklamış, özgüvenli davranıp gerçek duygularını yansıtacak kadar sakin, soğukkanlı olamamış. Bundan dolayı hayıflanıp yakınıyor.

- Neyse, beni asıl ilgilendiren, bir kadının ‘cool’ olması. Hele bu bizimle aynı topraklarda yetişmiş bir Havva kızıysa insanı daha da şaşırtıyor. Bizde kadının ‘cool’ olması kolay değildir çünkü. Kadına biçilen rol daha çok ‘kul’ olmaktır. Ajda Pekkan’ın kadınlar tarafından bu kadar çok sevilmesinin nedeni de buradadır belki; kadınlara ‘kul’ olmaktan çıkıp ‘cool’ olmaya giden yolu göstermiştir Ajda Pekkan. Hem de yıllar önce.

‘Kadınlar tarafından da sevilen kadın’ olmak, yıldızlar aleminde hiç de kolay değildir. Ajda Pekkan olmak, Müjde Ar olmak, Sezen Aksu olmak gerekir (10 Eylül 2006, İclal Aydın).

- **Kovalar cool** ve güzel insanlardır. (...) Bizden de bir örnek verelim, Ajda Pekkan (Posta, 14 Aralık 2010, Yazı, Çağdaş Ertuna).

Görülüyor ki cool olmak Ajda Pekkan’la özdeşleşmiş. Cool sözcüğünü Türkiye’ye getiren ayrıca cool olmayı beceren, coolluğu timsali olarak görülen bir kadın. Kadınlara cool olmayı öğretmesiyle önemsenmiş. Onunla ilgili olarak yapılan işlerde coolluğu vurgulanmış. Coolluğu başarıyla temsil ettiğine kesinlikle inanılıyor. Reklamlarda bu özelliği vurgulanıyor.

Cool Erkekler:

Cool sıfatı öncelikle insanlar için kullanılmaktadır. Cool kadınlar ve kızlar olduğu gibi cool erkekler de vardır. Coolluk kadın ve kızlar için daha sık kullanıldığından erkeklerin cool olması daha önem kazanmaktadır. Cool görünen erkeklerden biri Berk Oktay’mış. Manken ve oyuncu olan erkek için şöyle bir haber başlığı atılmış:

- Şehrin en cool erkeği: Berk Oktay (Hürriyet Follow, 14 Kasım 2015)

Bir başka haber de ise “En cool baba” belirlenmiş. Bu, Barcelona’daki Sonar Festivalinde sırtında oğlunu gezdiren babadır.

Sonar’ın en cool babası oğlu ile festivalin ilgi odağı oldu (Sabah Günaydın, 19 Haziran 2016).

Cool sıfatı erkekler ve babalar için daha takdîrî bir anlamda kullanılmaktadır. Bu alıntılar gösteriyor ki cool bir değerlendirme ölçütüdür. Magazin sayfalarında bu tür ölçütler, buna göre yapılan değerlendirme ve seçimler de var.

- Haftanın cool’u

Ev sahibi Alpaz; kendi davetinde deri elbisesi, tarzına uygun aksesuar seçimi, topuğu metal Aperlai ayakkabısı, modern saç kesimi ve uygun makyajıyla haftanın en **cool** olanıydı (Sabah Günaydın, 10 Kasım 2013).

Böylelikle, moda - moda uymayan (demode), beğendim - beğenmedim, şık - rüküş, in - out gibi köşelere cool - cool olmayan köşesi de eklenmiş oluyor. Cool bu kadar moda olsa da zaman zaman coolluk bitti mi gibi tartışmalar da yapılıyor. İşte bir örnek:

- **Cool** olmak out doğal olmak in.

Ayşe Özyılmazel köşesinde cool olma durumlarından bahsetmiş; neler cool neler değil bir bir maddelemiş, anlatmış.

- Ayşeciğim, artık **cool** olma durumu out! Hiçbirimiz karşımızdakine 'Ah tatlım, çok **coolsun**' tepkisi vermiyoruz. Dönem; doğal olma, rahatlama, hakiki olma dönemi. Evdeki halimiz var ya, kapılar ardındaki; işte o halimiz, en makbulü ve en tercih edileni. E doğal olan insanın en büyük özelliği; sevilmesi. Zaten en **cool** olma durumu da biraz itici sanki (Sabah Günaydın, 17 Mayıs 2015, Mert Vidinli).

İçinde sıkça cool geçen bir yazı parçası. Coolu bunca kullanmasına karşın coolluğun artık gözden düştüğünü vurguluyor. Buraya göre coolluk yapay, donuk, ciddi, soğuk, içtenliksiz, gösterişe yer veren anlamlarına geliyor. Şimdi bunları terk etmek ve yerine karşıtlarını koymak dönemi imiş. Coolluk olumlu özelliklerini yitirmiş âdeta. Bu yüzden insanlara coollukta vazgeçmeleri öğütleniyor neredeyse. Beş maddede neler yapmak gerektiğini belirliyor. Oysa insanlar nasıl cool olunur diye soruyorlardı internette, bilenlere. "Cool olmak" yazdığımızda karşınıza binlerce yanıt gelmektedir. Cool olmanın 12 kuralı, cool olmanın 41 yolu gibi önerilerle karşılaşılıyor. Okulda nasıl cool olunacağı da anlatılıyor. "Kıl olma cool ol" diye espriler yapıp kula kulluk (coolluk) etmenin kötülüğünden söz eden şarkıya göndermede bulunuluyor. Hatta coolluğun kitabını yazmaktan söz ediliyor. Coolluk danışmanlığı diye bir meslek de varmış.

- Nasıl dünyanın en **cool** kadını olunur?

Chole Seigny için ilk kez 'dünyanın en **cool** kadını' başlığı atıldığında henüz 19'undaydı, yıl 1994'tü, Kurt Cobain hırkasıyla sahnede son konserini veriyordu. Aradan neredeyse 21 yıl geçti. 90'lara dair her şey küf koktu, Seigny 40'ında, zamana ve tüm akımlara karşı geliyor. Özenlere yedi maddelik yol kılavuzu (Hürriyet Cumartesi, 20 Haziran 2015).

Bu alıntıda cool olmak için yedi öneri veriliyor. Önerilerin yediden kırka uzandığını yukarıda söylemiştik.

Haftanın coolu seçildiği gibi, yukardaki alıntıda olduğu gibi coolluk sembolleri de oluşuyor. Onlardan biri de Dylan Penn’miş.

- Cool’luk sembolü Dylan Penn

Neden? Dünyanın en **cool** ailelerinden birine sahip; babası Sean Penn, annesi Robin Wright. Sevgilileri de bir o kadar afili. Robert Pattinson’la anıldı, sonrasında da Steve Mc Queen’in torunu Steven’le birlikte olmaya başlandı (Hürriyet Cumartesi, 22 Şubat 2014).

Aslı Barış bu yazısında yeni tanrıçaları anlatıyor. Yeni tanrıçaların cool olması gerektiğini anlıyoruz böylece.

- **Cool**’luğun kitabını yeniden yazan kız.

Sadece iki senede rakiplerini geride bırakıp Prada, Dior, Chanel’in seçtiği isim oldu? Peki onu bu kadar özel ve ‘**cool**’ yapan ne? (Hürriyet Cumartesi, 27 Şubat 2016, Aslı Barış yazısı)

Cool’luğun kitabını yazan Lexi Boling’miş. Yazıya göre şunları yaparsanız coolsunuz: Kötülüğünüzü saklamayın / Arkadaşlarınızı da kötülerden seçin / Özür dilemeyin, haydi dilediniz o da yarım ağız olsun / Rejim mi o da nesi / spor yap ama / Başkalarının düşüncelerini umursamayın.

Bu tür yazı ve söyleşilerle coolluğun kitabı yazılıyor ve nasıl cool olunacağı anlatılmış oluyor. Söyleşi dışında da “Sizin için ne cool’dur” başlıklı yazılar yazılıyor. Bu yazılar başkalarından yapılan aktarmalarla açılıyor. Maksat coolluk üzerine bir söz açmak, yazıya girmek.

Yukardaki başlığı taşıyan yazı şöyle sürüyor:

Geçenlerde köşesinde ‘İstanbul’da ilişkide **cool** olma durumu çiftlerin yeni takıntısı’ diye yazmış ve çevresinde gözlemlediği ‘**cool** olma’ kurallarını sıralamış. Buna göre de coolluğun gerekleri şunlardır:

-Mesajlaşırken emoji kullanmamak / gelen mesajlara geç cevap vermek / Sevgiliyle buluşurken süslenip püslenmemek / Salaş ve umursamaz olmak / Sürekli meşgul görünmemek / Yoğunluktan şikayet etmemek / **cool** görünmeye kafayı takmamak / **cool** olmak için **cool** görünmeye çabalamamak.

Sonuç şuymuş: ‘**cool** olmak’ illa nasıl giyindiğin, ne müzik dinlediğin, ne yediğin, ne çeşit yoga yaptığın, ne kadar fit görüdüğün, ne kadar yoğun olduğun demek değil. Bir başka deyişle gerçekten ‘**cool** olmak’ için her zaman ‘**cool** görünmeniz’ gerekmiyor.

Nasil olman gerektiğini sürekli dikte eden bir şekilde kendin olabilmeyi başarmak, bence en **cool**'u...

Bu alıntı, cool olmanın sanki herkesin yaşamını sardığı izlenimini yansıtır. Buna göre herkesin işi cool olmaya çabalamak. Bu hâl ve bunu yansıtan dil yayılmış, etkili olmuş görünüyor.

Katmerli Yabancılaşma, Coola Trend Ekleme

En cool ve en trend spor

Kite sörf (uçurtma sörfü), uçurtmanın gücüyle suyun üstünde board yardımı alarak yapılan bir spor.

Ayağınızda board, elinizde uçurtma. Dolayısıyla da pek havalısınız. Ama bu seviyeye gelmek hiç de kolay değil (Pazar Vatan, 17 Ekim 2011).

Coolun Kentler için Kullanılması: Cool kadın ve erkekler olur da cool kentler olmaz mı?

Cool sıfatı kentler için de kullanılmaktadır. Türkiye'deki kentler içinde en cool olanı ise İstanbul olarak belirlenmiş. İstanbul'un coolluğu Ayşe Arman'ın bir söyleşisinde yer almaktadır. Arman, Los Angeles'te Eva Mendes'le bir söyleşi yapmış. İstanbul'u cool olarak niteleyen de Eva Mendes. İstanbul'a bir kez gelen Mendes, Los Angeles dışında İstanbul'a yaşabileceğini söylemiş ve İstanbul için "Gördüğüm en **cool*** şehir" demiş (Hürriyet Cumartesi, 23 Mart 2013, Söyleşi).

Görüldüğü gibi coolun yanında bir yıldız var. Yıldızlı notla coolun anlamı havalı olarak verilmiş. Cool, kentler için kullanıldığında büyümlü anlamına da geliyor.

İstanbul için cool sıfatını Nil Karaibrahimgil "İstanbul ne zaman bu kadar **cool** oldu" başlıklı yazısında kullanmıştır. Yazının içinde de beş kez cool sıfatına yer verir. İki alıntı yapıyoruz:

- Ben İstanbul'un **cool** olduğunu, bayramda Berlin'de galerileri gezerken anladım.

Ben İstanbul'un **cool** olduğunu, babam NewYork'tayken telefonda 'kızım sen New York'tan bir şeyler istiyorsun ama İstanbul'dan aldığın kıyafetler gibisi burda yok' dediğinde anladım (Hürriyet, 5 Kasım 2012).

- **Cool** ötesi

İstanbul'da kültür ve sanat zamanı... Neden mi? **İstancool** 13 Haziran'da başlıyor. Dünyanın en **cool** isimleri de festival kapsamında şehre geliyor. Shirly Manson, Liya Kebede gelecek isimlerden sadece

birkaçı. (..) “Tabii ki bu festival kaçmaz.” Her şey bu denli **cool** olduğu noktada geriye söyleyecek söz kalmıyor.. (Sabah Cumartesi, 7 Haziran 2014, Burcu Aldinç).

İstancool’le ilgili pek çok haber çıkarken etkili olduğunu söylediğimiz cool da seve seve sıklıkla kullanılıyor.

İstanbul Dışında Başka Cool Yerler

Türkiye’de başka bir cool yer de birçok özelliği ve mekânlarıyla Bodrum elbette. Orada çok cool hareketler yapmak mümkün.

- Bodrum’da sezonun en **cool** hareketi (Hürriyet Cumartesi, 28 Haziran 2014, Savaş Özbey).

Savaş Özbey yazısında Bodrum’da yapılacak cool etkinlikleri mekânlara bağlı olarak sıralamış. Bu örnekteki benzer başka mekânlardan da söz ediliyor. Böylece bir cool mekânlar listesi çıkıyor. Bu mekânlar öneriliyor, gidip görmeye özendiriliyor. Örnekler:

- Otelin de **cool**’ü makbul

Sırf Michel Berger Hotel’de kalmak için Berlin’e gidenler var. Tasarım harikası otelin misafirleri de benzer duygunun insanları. **Cool**, yaratıcı, rahat (Hürriyet Pazar, 19 Ocak 2014)...

-Yılbaşında ne yapacağız? Sorusu...

Bir sürü **cool** adres sıralanıyor. Kaz Dağlarındaki Adatepe köyünde yer alan İda blue, Kapadokya’daki Sacred House (Hürriyet Kelebek, 12 Aralık 2015, Onur Baştürk)...

Bunun yanında cool mekân önerileri ve sıralamaları yapıyor. En cool on otel gibi, top on listeleri yapıyor. En cool bar, en cool mini lokanta, en cool mimar. Görüldüğü gibi cool lokantayla cool mimar da yan yana getirilebiliyor. Cool sınır tanımıyor. Cool mimar cool mekânı yaratıyor. Bütün bunları Mert Vidinli’nin cool işler başlığı altında yazdıklarından okuyoruz. Bu yazıda da cool sözcüğü sekiz kez kullanılmış.

Bir başka en tutulan beş restoran listesi Savaş Özbey tarafından yapılır. Bunlardan ikisi Ünter ve Hacı Memiş’miş.

-Casuel atıştırma meraklılarına Ünter: İstanbul için Karaköy neyse, Çeşme için Hacı Memiş o. Karaköy’ün en **cool** kafesi Ünter de yazlık için Hacı Memiş’i seçti (Hürriyet Cumartesi, 7 Haziran 2014).

Mekân için cool sözcüğü ziyadesiyle kullanılmıştır. Yukardaki örneklerde şık, pahalı, cool mekânlardan söz edilmiş, peki pazarların coolu olur mu?

- 'Kentin cool pazarı yeni adresinde başlıklı haber' pazarların da coolu olacağını gösteriyor. Ancak Pazar sözcüğü ucuz olanı çağrıştırmaz. Coolun olduğu yerde bu mümkün değil. Pazarın adı bile bunu kanıtıyor: SOUG. Bu pazar Karaköy'de kurulurken Bomonti'ye taşınmış. Karaköy ve pazar ilk bakışta uygun düşüyor. Karaköy'de her şeyin pazarı var, ucuzu var, aranan her şey orada bulunur, ama bunlar yarılmamalı bizi. Burada Direct Message'in bikini ve plak koleksiyonu, NYKS'in kahve ve bar koleksiyonunu bulabilirsiniz. Sonuçta kendine yakışan semte, Bomonti'ye taşınmış. Kısaca bu Pazar, o ucuz pazarlardan değil, sosyete pazarıdır. Cool pazarıdır.

SONUÇ

Sözcüklerin bir dile ilk girişi konusunda tespit bulunmak kolay değildir, ancak yakın zamanda girenleri tespit edip izlemek daha kolay olabilir. "Cool"u da bu sınıfa sokabiliriz. Bizim tespitlerimize göre bu sözcüğün yoğun olarak kullanılması 2010 yılında başlar. Bundan önce 2006'da sözlerini Sezen Aksu'nun yazdığı ve Ajda Pekkan'ın söylediği bir şarkıda geçer. Şarkının üçüncü dizesi "Ben aslında gördüğün o cool kadın değilim"dir. İlk kullanımını bilmemek de bu düzeyi erken kullanımlar içinde sayabiliriz. Ayrıca bu şarkıda cool sözcüğü temel anlamında kullanılmıştır.

Yazının başında verdiğimiz dizelerde Ajda Pekkan neden cool kadın olamadığını açıklar. Sevgisi, heyecanı vardır, ama cool kadın olamadığı için bunları gösterememiştir. Sevgisini, endişesini saklamış, özgüvenli davranıp gerçek duygularını yansıtacak kadar sakin, soğukkanlı olamamıştır.

İlk kullanımının ne zaman olduğunu tam bilmediğimizi belirtip, 2010'dan sonra kullanımının dikkat çekecek kadar sıklaştığını söylediğimiz sözcük kaynak dilde ad, sıfat ve fiil olarak kullanılmaktadır. Bizde de sözcük ad, sıfat ve fiil olarak kullanılmıştır. Sözcüğün temel anlamı ad, sıfat, fiilde de aynıdır. Sakin, soğukkanlı, serinlemiş. Örnekleri incelediğimizde sözcüğün bizde de serin sakin, soğukkanlı, sükünat bulmuş olarak temel anlamında kullanıldığını görüyoruz.

Sözcük bizde anlam zenginleşmesine uğramış ve temel anlamı dışında daha sık kullanılmıştır. Sözcüğe anlam vermeye çalışan kullanıcılar olduğunu belirlemiştik. Sözcük yeni olduğu için anlam tartışılmış, zaman zaman karşılık bulunmaya çalışılmış, ama İngilizcesi daha yeğ tutulmuştur. Kimileri bunu Türkçenin yetersizliğine bağlamıştır.

Ayşe Arman coolun yanına yıldız koyup, anlamını havalı olarak verir. Ertuğrul Özkök cool yani serin duruşlu diyerek ne anlamda

kullanıldığını açıklar. Yazgülü Aldoğan, “ukala ve herkesi küçümseyen, fazla **cool**” cümlesinde coola ukala, herkesi küçümseyeni eklemiş, buna yakın bir anlam vermiş. Buna göre cool kendini beğenmiş, burnu büyük anlamına geliyor. Ayşe Arman bir başka yazısında coolu Eva Mendes’ten aktarmış. Eva Mendes, İstanbul için “Bugüne kadar gördüğüm en **cool** şehir.” diyor. Bu cümlelerin geçtiği kısmın başlığı ise “İstanbul Büyülü Şehir!” Havalı ve büyülü. Cool sözcüğü havalı, büyülü anlamında kullanılmış. Kent için büyülü sıfatı elbette daha uygun, kentler değil, insanlar havalı olur.

Az önceki örnekte olduğu gibi cool, kentler ve mekânlar için de kullanılıyor. Bir internet gazetesi dünyanın en güzel 10 garını seçmiş: “Amerika merkezli internet gazetesi Huffington Post, geçenlerde dünyanın en havalı (İngilizce **cool**) 11 tren garını seçti.” (Posta, 12 Ağustos 2012) Havalı anlamı verildikten sonra İngilizcede cool denildiği yazılmış, ama bu kullanım daha çok bize ait olmalı. Biz coola havalı anlamını yüklüyoruz.

Cool sözcüğünü sadece (genç sayılan) gazeteciler kullanmıyor. Siyasetçi Deniz Baykal, kendi kenti Antalya’da yapılan ilk yüz nakli için konuşuyor ve coolu kullanıyor. “Şu an pekala nakil yaşamamış, soğukkanlı davranan, her şeye fazla yüz vermeyen, karizmatik şahsiyet duruşu içerisinde.” “Cool’un temel anlamına karizmatik eklemesini yapıyor. Böylece cool bizde yeni bir anlam kazanıyor. Bu anlam havalı anlamına yakın, âdeta onu pekiştiriyor.

Bir başka örnekte cool şu anlamı kazanıyor:

“Neşeli olmayan, gülümsemeyen.” Dolayısıyla cool, ciddi, soğuk, içine kapalı, sert, donuk anlamlarına geliyor.

Burada temel anlamı kullanılmak isteniyor, ama neşeli olmayan, gülümsemeyen sözcükleri temel anlamla eşit ya da aynı değil. Dolayısıyla az da olsa farklı anlam kazanmış.

Bu sözcüğü çok kullananlardan Onur Baştürk de “Gülmemek yenilik midir, Gülmeyince **cool** mu olunur” diye soruyor. Cool ile gülümseme arasında ters bir orantı kurulmuş, ama bir emin olma hâli yok.

Hülya Avşar “cool ukala” biçiminde pekiştirmeli kullanıyor. Buna göre kendini beğenmiş, özgüvenli anlamı çıkabilir. Ben buna çok bilmiş anlamını da ekliyorum.

“Başrollerde **cool** ve **cooliyе**” cümlesinde ise farklı bir kullanım var. Arapçadaki dişi ve erkek olma özelliği vurgulanmış, cool erkek,

coolıye dişi. Sözcükle oynayarak anlatıma güç ve mizah katılmak istenmiş.

Cool sözcüğü tek başına kullanıldığı gibi cool erkek, cool kadın gibi tamlamalı olarak da kullanılıyor. Kent, lokanta örneklerinde de çoğunlukla tamlamalı olarak da kullanılmaktadır.

Cool sözcüğü yardımcı fiiller olarak birleşik yapılar kurmaktadır. Bu yapıların bazıları deyim özelliği gösterir. **Cool davranmak, Cool görünmek, Cool hisset(tir)mek, Cool dur(ma)mak, Cool tarafı olmak, Cool tavır yapmak, Cool tavrı (tavır) takınmak**

Cool'la yan yana getirilen bir sözcük de seksidir. Seksi ve cool, cool ve seksi biçimlerinde kullanılmaktadır.

Coola trend eklenerek katmerli bir yabancılaşma yapılarak da kullanıldığı oluyor.

Moda sayfalarında in-out köşeleri yapılıp, haftanın inleri ve outları belirleniyor. İn out bazen moda-moda olmayan (demode) biçiminde Türkçeleştirilmiş. Bunun gibi cool-cool olmayan sütunları yapılmaya başlandı. Markaların cool olmak için insanların ne yapmaları gerektiğini anlatan meslek erbabı da yetişmiş. Markaların nasıl cool olacağını sırlarını öğretiyormuş.

İnternette nasıl cool olunur köşeleri de yer alıyor. 10, 20, 40 maddede cool olmanın yolları anlatılıyor. İnsanlar nasıl cool olunur diye soruyorlar. Cool olmak önemli çünkü. Aşağıda cool olmanın bazı koşulları sayılmış:

Mesajlaşırken emoji kullanmamak / gelen mesajlara geç cevap vermek / Sevgiliyle buluşurken süslenip püslenmemek / Salaş ve umursamaz olmak / Sürekli meşgul görünmemek / Yoğunluktan şikayet etmemek / cool görünmeye kafayı takmamak / cool olmak için cool görünmeye çabalamamak.

Son olarak cool sözcüğünün ne kadar yayıldığına bakmak gerekir. Bu sözcük gazete diliyle mi sınırlı yoksa geniş kitlelere yayıldı mı? Ne yazık ki sözcüğün geniş kitlelere yayıldığını söylemek durumundayız. Cool artık herkes tarafından özenilerek kullanılıyor. Sözcüğün yayılımını anlatmak için reklamları örnek göstermek yerinde olur. Cool sözcüğü televizyon reklamları aracılığıyla halka kadar inmiştir. Reklamlar milyonlarca kişi tarafından izlenmektedir. Bir süt, bir dondurma ve bir bisküvi firması içinde defalarca geçen coolu reklamlar yaparak sözcüğü zihinlere kazımışlardır. Ünlü bir süt markası ürettiği ayran için cool olup olmamaya dayalı üç ayrı reklam filmi çekmiş ve yayımlamıştır.

Cool sözcüğü Türk diline bir ihtiyaçtan değil özentiden dolayı girdi. Türkçede cool sözcüğü karşılığında kullanılacak pek çok sözcük var. Cool yerine soğuk, serin, sakın, durgun, donuk, soğukkanlı; serinlik, sükunet; serinlemek, soğutmak, teskin etmek sözcüklerini ve sözcük gruplarını kullanabiliriz. Birden çok sözcük varken hepsi için coolu kullanmak dili yoksullaştırmaz mı?

Ayrıca coolun yan anlamlarını karşılayan büyümlü, havalı, çekici, cazip, cazibeli, karizmatik, özgüvenli, stil sahibi, tarz, burnu büyük, kibirli, ukala, pişkin, şık, moda, albenili, dingin, durgun, donuk, geniş, endişesiz, paniksiz, ciddi gibi pek çok sözcük var. Burada biz ikisi söz grubu yirmi biri yalın yirmi üç sözcük belirledik. Türkçede coolu karşılayan yirmi üç sözcük varken bir tek sözcüğe indirgiyoruz. Bu dili varsıllaştırmak değil yoksullaştırmaktır. Dille ilgilenenlerin bildiği ve inandığı şey yazarların dili işleyen ve geliştiren kişiler olmasıdır. Cool örneğinde ise geriye gidiş söz konusudur.

Biz yazarlarımıza, gazeteci-yazarlarımıza sorumluluklarını hatırlatmak isteriz. Popüler tutumlarla lütfen dilimizi yabancılaştırmasınlar, yozlaştırmasınlar. Ana dilleri lehine çaba gösterebilirler. Reklam yazarlarına da aynı sözlerle sesleniyoruz. Onların özendirmede güçleri daha fazla ve bunun yollarını da iyi biliyorlar. Onlar da yabancı sözcüklerle halkı etkilemeye çalışıyorlar. Yazarların okuyucusu sınırlıdır, ama reklamcılar, televizyon aracılığıyla milyonlara sesleniyor ve onları etkiliyorlar. Yabancı sözcüklerin değil Türkçe olanların yanında yer almaları ana dili sevdalılarının dileği ve umududur.

KAYNAKÇA

Güncel Türkçe Sözlük. Türk Dil Kurumu Sözlükleri.
<https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 21.03.2021).

Redhouse (1986). *English - Turkish Dictionary*. İstanbul.

Uzuner, B. (2013). *Su*. İstanbul: Everest Yayınları.

Makale Künyesi (Derleme): Gökşen, C. (2021). Halet Çambel'in Osmanîye halk bilimi çalışmalarına sağladığı katkılar. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 989-1005.

<https://doi.org/10.32321/cutad.882181>

HALET ÇAMBEL'İN OSMANİYE HALK BİLİMİ ÇALIŞMALARINA SAĞLADIĞI KATKILAR¹

Cengiz GÖKŞEN²

ÖZET

Halet Çambel 1916 yılında Berlin'de doğmuş, 2014 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Seçkin bir ailenin kızı olan Çambel, oldukça iyi bir eğitim görmüş; Fransa-Sorbonne Üniversitesinde arkeoloji eğitimi almış ve elit bir çevrede büyümüştür. Arkeoloji alanında bilim insanı olan Çambel, Anadolu'nun birçok yöresinde kazılar ve çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar içinde Osmanîye Kadirli Karatepe bölgesinde yaptığı çalışmaların hayatında ayrı bir yeri vardır. Çambel, 1946 yılında geldiği bölgeden ömrünün sonuna kadar ayrılmamıştır. Çok yönlü bir bilim insanı olan Çambel, bölgede yapmış olduğu kazılar yanında, bölgenin sosyo ekonomik ve kültürel gelişimi içinde çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Bu bağlamda Karatepe çevresinin folkloruyla ilgili hem kendisi çalışmalar yapmış hem de başka çalışmalara vesile olmuştur. Onun elinin değmesinden sonra, Karatepelilerin hayatından kaynaklanan fıkralar, dokümanlar, el zanaatları sıradan şeyler olmaktan çıkıp birer kültürel değer olmuştur.

Bu çalışmanın amacı, çok yönlü bir bilim insanı olan Çambel'in folklorculuk yönünü ortaya çıkarmaktır. Bu çalışmayla Çambel'in Kadirli Karatepe halkıyla bütünleşerek, Osmanîye halk bilimi çalışmalarına yaptığı katkılar tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama ve veri analizi yöntemleri uygulanmıştır.

Anahtar kelimeler: Osmanîye, Halet Çambel, Karatepe, Osmanîye halk bilimi.

¹ Bu makale 6-8 Nisan 2016 tarihlerinde Osmanîye Korkut Ata Üniversitesinde düzenlenen "Halet Çambel 100 Yaşında Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

² Osmanîye Korkut Ata Üniversitesi, Prof. Dr. cengizgoksen@osmaniye.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7838-7220>

CONTRIBUTIONS OF HALET ÇAMBEL TO OSMANİYE FOLK SCIENCE STUDIES

ABSTRACT

Halet Çambel was born in Berlin in 1916 and died in Istanbul in 2014. Çambel, the daughter of a distinguished family, had a very good education; studied archeology at the University of Sorbonne in France and grew up in an elite environment. Çambel, a scientist in the field of archeology, carried out excavations and studies in many parts of Anatolia. Among these studies, his works in Osmaniye Kadirli Karatepe region have a special place in his life. Çambel did not leave the region he came from in 1946 until the end of his life. Çambel, a versatile scientist, has carried out various activities in the socio-economic and cultural development of the region in addition to the excavations he has done in the region. In this context, he both made studies on the folklore of the Karatepe region and has been instrumental in other studies. After the touch of his hand, the anecdotes, weavings and handicrafts that originated from the lives of the people of Karatepe became a cultural value rather than ordinary things.

The aim of this study is to reveal the folklore aspect of Çambel, who is a versatile scientist. With this study, the contributions Çambel made to the folklore studies of Osmaniye was examined by integrating with the people of Kadirli Karatepe. Among qualitative research methods, literature review and data analysis methods were used in the study.

Keywords: Osmaniye, Halet Çambel, Karatepe, folklore of Osmaniye.

GİRİŞ

Düşünme, konuşma, gülme vb. eylemler insanları diğer canlılardan ayıran temel özelliklerdendir. Bunların yanında, insani yanımızı ortaya çıkaran, insanlığımızdan kaynaklanan ve bize değer katan bir kısım özelliklerimiz daha vardır. Bunlardan biri, bugünün insanında pek görülmesi de, bulunduğu yere hayat vermedir. Topluma yön verenler, yaptıklarıyla bilime ve insanlığa katkı sağlayanlar bu zümredendir. Medeniyet ve kültür tarihimizde bu özelliğe sahip, abide, vakıf veya ışık insanlar diyebileceğimiz örnekler oldukça çoktur. Arkeoloji çalışmalarına yaptığı katkılarla Halet Çambel bu tür insanlardandır.

Halet Çambel, 1916 yılında Berlin'de doğmuş, 12 Ocak 2014 tarihinde 98 yaşında İstanbul'da vefat etmiş, ünlü Türk arkeologdur. Çambel, Osmanlı'nın ve genç Türkiye Cumhuriyeti'nin önde gelen ailelerinden birinin kızıdır. O, ilköğrenimini Almanya ve İstanbul'da,

orta öğrenimini İstanbul'da, yüksek öğrenimini ise Fransa-Sorbonne Üniversitesinde tamamlamış; birçok Batı diline hâkim olması yanında, Ön Asya'nın ölü dillerinde de uzmanlaşmış, dönemin önde gelen düşünürleri ve bilim insanları ile yakın ilişki içinde yetişmiştir. Seçkin bir aile ortamında yetişmiş olmasına rağmen Çambel, 1939 yılından itibaren yaşamının büyük bir kısmını arazide, dağlarda, köylerde en güç koşullar altında hiç şikâyet etmeden, kendi seçtiği yaşam şekline gönülden bağlı olarak sürdürmüştür. Çambel, özgün kişiliği, akademik dünyanın farklı alanlarındaki üreticiliği, uygulamadaki başarıları ile öne çıkmış; arkeolog, çevreci, eğitmen, dilbilimci, mimar, planlamacı, etnograf, halkbilimci, düşünür gibi farklı bilimsel kimlikler ile tanınmıştır. Ülkemizin birçok bölgesinde çeşitli kazı ve projelerde çalışmış olan Çambel, ömrünün üçte ikisinden fazlasını, 1946 yılından sonrasını, Osmaniye / Kadirli Karatepe bölgesindeki kazılara ve bölgenin kültürel, sosyal ve ekonomik açıdan kalkınması için yaptığı çalışmalara vermiştir (Özdoğan, 2014, s. 35-39; Karpınar, 2019, s. 259-264). 1946'dan sonra, Kadirli'nin Karatepe ve çevresi, onun kendini özdeşleştirdiği mekânlar olur. İstanbul Üniversitesinde 14 Ocak 2014 tarihinde yapılan cenaze töreninde söylenen "O sizler için bilim insanıydı, arkeologdu, eğitmeni ancak o, bizim Karatepelilerin, Toroslar'ın Anasıydı" (Özdoğan, 2014) sözü, bu özdeşleşmenin Karatepelilerin dilinden ifadesidir. Bu yüzden, Çambel'in hayatında Osmaniye / Kadirli Karatepe ve çevresinin ayrı bir yeri olduğu gibi, bu çevrenin kültürel, sosyal ve ekonomik gelişiminde de Çambel'in ayrı bir yeri vardır.

İnsanın zihinsel ve bedensel emeğiyle üretilen her şey kültürün içine girer. Bir başka ifade ile insan tarafından üretilen her şey kültürü oluşturur. Kültürün eşyaya ve hayata yansıma biçimi ise medeniyettir. Yani kültür ve medeniyet insan ürünüdür. Ancak kültürü ve medeniyeti üreten insanoğlu aynı zamanda onun yok edicisidir. Bu gerçeği bilen Çambel, ortaya çıkardığı kültürel zenginliğin bekçisiyle değil, bilinçle korunacağını bildiği için bir yandan aslı işini yaparken, diğer yandan çevre insanını eğitime ve sahip olduğu değerler konusunda farkındalık oluşturma faaliyetlerinde bulunur.

Çambel, Karatepe'de kazı yaptığı yıllarda sadece yerin altından çıkanlarla ilgilenmez. Onu yerin altındakiler kadar yerin üstü de ilgilendirir. Yerin üstündekileri korumak yerin altındakileri korumaktan çok daha zordur. Ve Çambel bir şeyi çok iyi bilir: "Tek kanatlı kuş uçmaz; Tek çiçekle bahar gelmez". O halde sadece yerin altındakileri gün yüzüne çıkarmak yetmez, yerin üstündekileri de derlemeli, toplamalı, koruma altına almalı, gelecek kuşaklara aktarmalı, yaşanırsın ve yaşanırlırsın hâle getirmelidir.

Arı, Çambel'in Karatepe'de yaptıklarını, yöre halkının eğitim düzeyinin yükseltilmesi çalışmaları; halkın ekonomik yapısının iyileştirilmesi çalışmaları; yörede önemli bir gelenek olan kilim dokumacılığının geliştirilmesi çalışmaları; ormana büyük zarar veren keçi yerine koyun yetiştiriciliğinin özendirilmesi; yörenin folkloru ve etnografyası ile ilgili derleme çalışmaları; alt yapı çalışmaları (Kadirli'den Karatepe'ye bir yol yapılmış, içme suyu ve telefon hattı getirilmiş); kazı alanında araştırmacıların kalabileceği bir kazı evi inşa edilmesi ve bir müze kurulması şeklinde yedi maddede toplamış; bu çalışmaların sürdürülebilir ve bütüncül bir model olması hasebiyle günümüzdeki çalışmalar için öncü bir örnek teşkil ettiğini belirtmiştir (Arı, 2011, s.14).

Karatepe ve çevresi yerin altındakiler açısından ne kadar bakir ise yerin üstündeki folklor malzemeleri bakımından da o kadar zengindir. Bu durumu gören ve yaşayan Çambel, kazı çalışmalarına paralel olarak halk bilimiyle ilgili saha çalışmaları da yapar ve Osmaniye halk bilimi çalışmalarına ciddi katkılar sağlar. Bu katkıları doğrudan ve dolaylı katkılar olarak iki ana başlık altında toplayabiliriz:

1. Doğrudan Yaptığı Katkılar

- a. Sahada derleme çalışmaları
- b. El sanatlarını koruma ve yayma çalışmaları
- c. Yaşar Kemal'e rehberlik
- d. Karatepe ve çevresi fotoğrafları arşivi

2. Dolaylı Yaptığı Katkılar

- a. Okul çağındaki çocukların eğitimi faaliyetleri
- b. Disiplinler arası çalışma / Halk bilimi-Arkeoloji
- c. Karatepe ve çevresinin tanıtımı

1. HALET ÇAMBEL'İN OSMANİYE HALK BİLİMİ ÇALIŞMALARINA DOĞRUDAN YAPTIĞI KATKILAR

1.1. Sahada Derleme Faaliyetleri

Çambel, Karatepe'de kazı çalışmalarına başladıktan kısa bir süre sonra bölgenin folklor zenginliğinin farkına varır ve bunun için bir şeyler yapmaya başlar. Bunun emaresini 1948 yılında, henüz kazı çalışmalarının ikinci yılında Karatepe'li fıkralarını derleyip, değerlendirmesi için Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Halk Bilimi Kürsüsü öğretim üyesi Prof. Dr. Pertev Naili

Boratav'a göndermesinden anlıyoruz. Yazılı olarak yapılan bu ilk derleme çalışmasını 1961 yılında ses kayıt cihazıyla yapılan çalışma takip eder. 1967 yılında ise Boratav sahaya davet edilerek bizzat Karatepe'ye gelmesi sağlanır (Boratav 2008).

Fıkra derleme çalışmasını Ruhi Su ve Âşık Veysel'in Karatepe'ye getirilmesi izler. Ruhi Su, Çukurova türkülerini derlemek, Âşık Veysel okul çocuklarına türküler söylemek, geleneksel âşıklığın, Türk kültürünün en zengin türlerinden türkülerin nasıl icra edildiğini göstermek için Karatepe'ye (Küçük, 2010, s. 172-173) getirilir. Bölgeye getirilenler sadece bunlar değildir. Mimar Turgut Cansever, seramik sanatçısı Füreye, opera sanatçısı Semiha Berksoy ve kızı Zeliha Berksoy da bunlardandır (Başgelen, 2006, s. 7; 2014; Uygur, 2019).

Sahada derleme çalışmalarında en dikkat çeken unsur, Karatepeli fıkralarının derlenmesi faaliyetidir. Çambel, Karatepeli fıkra tipini Türk halk edebiyatına ve fıkra kültürüne kazandıran kişidir. Karatepeli tipiyle birlikte birçok fıkranın tespit edilmesi, yazıya geçirilmesi, kaybolmaması sağlanırken, aynı zamanda, bu konuda birçok çalışmanın yapılmasına zemin hazırlanmıştır. Çambel, yukarıda belirtildiği üzere, bizzat kendi tespit ettiği ve yazıya geçirdiği Karatepeli fıkralarının ilk örneklerini Boratav'a göndererek değerlendirme yapmasını sağlar. Boratav, Az Gittik Uz Gittik adlı masal kitabının sonunda bu fıkralardan örnekler verir ve bunlarla ilgili değerlendirmesinde, Karatepelileri düşün yönü ile Nasreddin Hoca soyundan sayar. Çoğu maceraları Nasreddin Hoca ile beraber yaşadıklarını, Nasreddin Hoca fıkralarında nasıl Hoca'nın mührü belirginse Karatepeli fıkralarında da bu bölge insanının damgasının açık seçik görüldüğünü belirtir (Boratav, 2006, s. 13). Böylece Karatepeli fıkraları Türk halk bilimi literatürüne girmiş olur. Bu tarihten sonra Karatepeli fıkralarıyla ilgili birçok çalışma yapılırken, fıkra türü üzerine yapılan monografik çalışmalarda ve fıkra tasniflerinde mahalli veya bölge / yöre fıkra tipi olarak kendine yer bulur.

Çambel'in derlediği 29 fıkra, 2006 yılında Nezih Başgelen tarafından kitap haline getirilir. Bu kitapta 6'sı Çambel tarafından çekilmiş 12 fotoğraf yer almaktadır (Diğer fotoğraflardan biri Turgut Cansever, ikisi Reha Günay, biri Ali İhtiyar tarafından çekilmiş, iki fotoğrafın ise kim tarafından çekildiği belirtilmemiştir.). Fotoğrafların çekiliş tarihleri belirtilmemiş (orijinallerinin arkasında olabilir) olsa da en az elli yıl evveline ait olmaları muhtemeldir. Kitapta yer alan fıkraların tamamı Yıldız Cıbroğlu tarafından bölge insanının yaşam biçimine uygun olarak kara kalem çalışması şeklinde resimlenmiştir.

Karatepeli fıkraları üzerine bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışma, Ruhi Ersoy tarafından yapılmış Karatepeli Fıkraları Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme (2018) adlı çalışmadır. Ekler, Sonuç ve Sözlük kısımları dışında iki ana bölümden oluşan çalışmanın Giriş-Birinci bölümünde Karatepeli fıkralarının teşekkül coğrafyası, çalışmanın amacı, önemi, sınırlılıkları, yöntemi gibi konular hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise Karatepeli fıkra tipi ve Karatepelilik kavramları izah edildikten sonra, Karatepeli fıkralarının tasnifi, diğer fıkralarla ilişkisi ve yapı ve muhteva özellikleri üzerinde durulmuştur. Ekler kısmında ise çalışmaya konu olan fıkra metinlerine (157 fıkra) yer verilmiştir.

Karatepeli fıkralarıyla ilgili bir diğer çalışma, Kadir Keçebaş tarafından hazırlanmış, Osmaniye Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından 2007 yılında yayınlanmış, "Hikâyeleriyle Karatepeli Fıkraları" adlı kitaptır. Kitabın Giriş kısmında Karatepeli fıkraları, Karatepe, Karatepeli tipi ve kitabın nasıl hazırlandığı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Kitapta 89 fıkra metni yer almaktadır. Kitaptaki fıkraların büyük çoğunluğu sözlü kaynaklardan derlenmiş, yazılı kaynaklardan alınan veya benzeri yazılı kaynaklarda tespit edilen fıkralar, kitabın sonunda yer alan fıkraların kaynaklarını gösteren listede belirtilmiştir (Keçebaş, 2007, s. 75-77).

Bugüne kadar Karatepeli fıkraları, iki kitap, bir makale, bir bildiriye konu kaynağı olmuştur. Bunların yanında fıkra türü, Çukurova fıkraları veya Adana fıkraları üzerine yapılan birçok çalışmada Karatepeli fıkralarına yer verilmiş veya atıfta bulunulmuştur. Bunca çalışmanın gerçekleşmesinde ilk harç Halet Çambel'indir.

Fıkraların halk arasında anlatılma yaygınlığı düşünüldüğünde, Karatepeli fıkralarının derlenip yayınlanması, sadece fıkra derlemesi değildir. Dikkatleri bir bölgeye, kültür ve sanata tutulan veya tutulacak projelerleri Karatepe'ye çevirme, döndürme gayreti, bir literatür oluşturma faaliyetidir. Bu atılan taşın oluşturduğu dalga büyümüş, Karatepe ve çevresi dünyaca tanınan bir yer olmuştur.

Onun hazırlanmasına vesile olduğu çalışmalardan biri de Ön söz'ünü de yazmış olduğu Ahmet Türkmenoğlu (2008) tarafından hazırlanmış olan Çukurova Kadiri Dağ Kolu Türkmen Ağzı Sözlüğü'dür. Ayrıca çocuklar için Arkeoloji ve Sanat Yayınları tarafından Karatepe kabartmalarından hazırlanmış Karatepe Kabartmalarını Boyayalım adlı boyama kitabı da bu derlemelerin bir ürünüdür (Başgelen, 2020).

1.2. El Sanatlarını Koruma ve Yayma Çalışmaları

Çambel'in Osmaniye ve Karatepe halk kültürüyle ilgili olarak bir diğer çalışması, el sanatlarının korunması ve geliştirilmesi için yaptıklarıdır. O, eşi Nail Çakırhan ile el ele vererek köylüleri eğitir, kilim dokumacılığını geliştirmelerini sağlar; 1975 yılında Karatepe Köyü Tarımsal Kalkındırma Kooperatifinin kurulmasına öncülük ederler (Uygur, 2019; Seyirci, 1991, s. 291). Bu kooperatif, günümüzde yöre kilimciliğini geleneksel usullerle devam ettirme yanında birçok kadınıma ve kızımıza iş imkânı da sağlamaktadır. Günümüzde eski Karatepe kilimleri varlığını devam ettiriyorsa bu biraz da Halet Çambel ve Nail Çakırhan'ın eseridir diyebiliriz. Yöre kilimciliği geleneksel tarzda, doğal boyalarla üretime özendirilmiş ve ürünleri zamanla tüm dünyaca tanınır hâle gelmiştir (Başgelen, 2006, s. 7). Yaşar Kemal, Kadırlı'den ayrıldıktan yıllar sonra İstanbul - Beyoğlu'nda bir kilim sergisinde Karatepe kilimlerini gördüğünü ve bunların Halet Çambel'in eseri olduğunu belirtir (Yaşar Kemal, <http://www.radikal.com.tr/hayat/yasar-kemalin-kaleminden-halet-cambel-1170468/> 31.05.2018). Kooperatifin kurulmasında Halet Hanım ve Nail Çakırhan'la birlikte aktif olarak çalışan ve kuruluşundan vefatına kadar (5 Eylül 2019) başkanlığını yapan Cengiz Cefri, Halet Hanım'ın Karatepe kilimlerinin korunması ve tanıtımı için katkılarını şöyle anlatır:

Karatepe köylerinde geleneksel olarak dokunan kilimlerin bilimsel olarak dokunmasına, gelişmesine 1970'li yıllarda Halet Hanım önyak oldu. Karatepe kilimlerinin tanınmasına yardımcı oldu. Köylülerin kilimlerini İstanbul'a götürür, satar, parasını kuruşu kuruşuna köylülere gönderirdi. Bugün Karatepe kilimleri dünyaca tanınıyorsa bunda Hoca'nın emeği çoktur (Seyirci, 1991, s. 289).

El sanatlarını geliştirmek için yapılanlar sadece geleneksel kilim dokumacılığını geliştirmekle kalmaz. Demircilik, marangozluk, oymacılık vb. meslek kursları açılır. Bu vesileyle el sanatlarının korunmasına yardımcı olunur (Küçük, 2010, s. 158-174).

Çambel, sözlü kültür ürünlerinin yanı sıra bölgenin etnografik malzemelerinin de belgelenerek toplanması konusunda yoğun bir çaba göstermiş, kullanılan aletlerden eşyalara, besin hazırlamadan depolamaya kadar her türlü malzemenin ve "huğ" olarak tanınan yerel dal-örgü mimarisinin en iyi şekilde günümüze kazandırılmasını sağlamıştır. Bu çalışmaların en önemlilerinden biri, onun desteğiyle Ulla Johansen'in 1955-56'da yörede yaptığı, Kültür ve Turizm Bakanlığınca yayımlanan 50 Yıl Önce Türkiye'de Yörüklerin Yayla Hayatı adlı çalışmadır (Başgelen, 2020).

Başgelen'in belirttiği gibi, Çambel, Karatepe'deki kazı çalışmaları yanında, Çukurova'nın zengin folkloru ve etnografyasıyla da yakından ilgilenmiş, saha çalışmaları için pek çok uzman dostunu Karatepe'ye davet ederek, folklorla ilgili birçok uzmanın Çukurova'ya gelmesini, yörede derlemeler yapmasını sağlamıştır. Böylece günümüzdeki "somut olmayan kültürel miras" çalışmalarını neredeyse yarım yüzyıl önce başlatmıştır (Başgelen, 2020).

1.3. Yaşar Kemal'e Rehberlik

Çambel'in Osmaniye halk bilimi çalışmaları yanında, Türk edebiyatına ve dolayısıyla Türk kültürüne önemli katkılarından biri, Yaşar Kemal'in yaptıklarını takip etmesi, ona yol göstermesi, bir nevi rehberlik etmesidir. Çambel'in Karatepe'de kazı yaptığı ilk yıllarda, Yaşar Kemal de Osmaniye'nin Bahçe köyünde öğretmenlik yapar. Zaman zaman Kadirli'de buluşurlar. Çambel, Yaşar Kemal'e neler yaptığını sorar. Yaşar Kemal derlemelerinden, şiirlerinden ve hikâyelerinden bahseder ve bunlardan bazılarını Çambel'e okur (Yaşar Kemal <http://www.radikal.com.tr/hayat/yasar-kemalin-kaleminden-halet-cambel-1170468/> 31.05.2018). Bu görüşmelerin Yaşar Kemal'in folklor, hikâye ve romancılığına ciddi katkılar sağlamış olması kuvvetle muhtemeldir.

Çambel, Karatepe'ye geldikten bir süre sonra Karatepeliler gibi konuşmaya başlar. Halkın içinde halktan biri olur (Yaşar Kemal <http://www.radikal.com.tr/hayat/yasar-kemalin-kaleminden-halet-cambel-1170468/> 31.05.2018). Çambel'i sıradan bir bilim insanı olmaktan, Karatepe halkının Halet Ablası olmaya götüren süreç iletişim dilinde yatar. Yaşar Kemal, bu süreci şöyle anlatır:

"Halet büyük bir atledendi. Soyunda sadrazamlar vardı. Babası Kurtuluş Savaşı'na katılmış, büyükelçilik yapmış, Avrupa'da çok kalmıştı. Halet, Avrupa'da okumuştur da, İstanbul dilini de en güzel konuşanlardandı.

Birkaç zaman sonra bir baktım Halet'in dili değişmiş, Halet, Toros, Çukurova diliyle konuşuyordu. Sanki Torosların bir köyünde doğmuş büyümüş. Bir de baktım ki Halet bütün köylülerin Halet Ablası olmuş. Durumu bozulan, başı belada olan kadınlar geliyorlar. O bölgenin en iyi insanı, en güvenilen insanı, en sevilen insanı.

Arkeolojide hep toprak altına bakıyorlar. Bunun bir de üstü var. Genellikle arkeologlar toprakların üstlerini görmüyorlar. Halet toprağın üstünü bir insanın gücü yettiği kadar öğrendi, sevdi. Dünyayı anlamak, sevmek nasıl olmalıdır, öğrenmek isteyene onu da öğretti.

Selçuklulardan bu yana kilim, halı bütün halkın işidir. Nasıl ekin ekiyorlarsa, koyunlara, keçilere, ineklere nasıl bakıyorlarsa kilime de halıya da böyle. Orta Asya'dan gelen Türkmenler kilimlerini de

halılarını da birlikte getirdiler. Kadın ustalar boyalarını da birlikte getirmişlerdi. Cumhuriyete kadar kadınlar kökboylarını yapıyorlardı. Kendi kökboylarını yapmayan kadınlar kökboylarını o için ustalarından alırlardı...

Yer altını güne çıkarmak Halet'in büyük hünerydi. Yer üstündeki insanlar da ondan yepyeni bir dünya öğreniyordu. Okuldan kaçan, gönderilmeyen kızları okula gönderiyordu. Halkın içinde o bir büyüydü." (Yaşar Kemal, <http://www.radikal.com.tr/hayat/yasar-kemalin-kaleminden-halet-cambel-1170468/> 31.05.2018).

1.4. Karatepe ve Çevresi Fotoğrafları Arşivi

Çambel'in bölge halk bilimine en önemli katkılarından biri, Başgelen tarafından hazırlanmış Karatepeli Fıkraları kitabına yerleştirilen fotoğraflardan edindiğimiz izlenime göre, Karatepe çevresinde yaşayan insanların günlük hayatıyla ilgili fotoğraf arşividir. Karatepeli Fıkraları kitabındaki Halet Çambel'in çekmiş olduğu fotoğraflar, bizde bu tür fotoğrafların devamının, yani Karatepe ve çevresiyle ilgili bir fotoğraf arşivi olduğu kanısını uyandırmaktadır. Karatepeli Fıkraları kitabındaki fotoğraflar bile bölge insanının yaşantısıyla ilgili olarak zengin bir materyal sunmaktadır. Bu fotoğraflar yoluyla, çevre insanının günlük yaşantısı, kadın, erkek ve kız çocuklarının kıyafetleri konularında net bilgiler edinilmektedir. Buradan elden edilen bilgiler bile bir bildiri veya makale konusu için yeterlidir. Düşündüğümüz gibi bir fotoğraf arşivi var ise bu arşivden hareketle belgesel nitelikli bir eser hazırlanabilir³. Böyle bir arşiv, yüzyıllar sonra Karatepe başta olmak üzere Osmaniye ve çevresinde yaşayan insanların kültürüyle ilgili olarak açık hava müzesi kadar kıymetli materyaller olacaktır.

Gittikçe önem kazanan geçmişe ait fotoğraflar, Osmaniye halk kültürü ve etnografyası için muazzam bir mirastır. Bu arşivin zaman zaman sergilenmesi ve hiç olmazsa bir kopyasının Osmaniye Kent Müzesine kazandırılması Osmaniye için büyük bir zenginlik, çevrenin halk kültürü ve etnografyası üzerine çalışanlar için de eşsiz materyaller ve kaynak olacaktır.

³ Bu makalenin bildiri olarak sunulduğu oturumda, 2016 yılı Osmaniye İl Kültür Müdürü Ahmet Tabur Çambel'in bölgeyle ilgili bir fotoğraf arşivi olduğunu ve bunun bir kopyasının Osmaniye Kent Müzesine kazandırıldığını belirtti.

2. HALET ÇAMBEL'İN OSMANİYE HALK BİLİMİNE DOLAYLI OLARAK YAPTIĞI KATKILAR

Çambel kazı alanında çalışırken “Arı Maya” fonksiyonu görür. Çevresinde bulunan herkese bir şekilde katkısı dokunur. Bunların en önemlilerinden biri bölge çocuklarının eğitimi için yaptıklarıdır.

2.1. Okul Çağındaki Çocukların Eğitimi Faaliyetleri

Çambel, elindekileri en iyi ve verimli şekilde kullanır; bahanelerin arkasına sığınmaz. Düşündüklerini gerçekleştirmek için en olumsuz şartlar altında bile başarmak için elinden geleni yapar. Karatepe kazısı böyle başlar ve böyle devam eder. Yapmak istedikleri karşısında halktan gelen tepkileri yavaş yavaş, yılmadan, usanmadan, insanları ikna ede ede, basamak basamak yapar. Köy çocuklarının eğitimini ağaç dallarının altında gerçekleştirmeye başlar. Öğretmenin olmaması mazeretine sığınmaz, çalışma ekibinden insanlar çocukların ilk öğretmenleri olur. O günleri kendisi şöyle anlatır:

Bizler kazıya başladık. O yıllar Karatepe kuş uçmaz kervan geçmez bir yer. Tam bir yoklar yeri. Öncelikle okul yok, okuyabilen yok, para yok, pul yok... Kazıda köylüleri kullanıyoruz. Nail de köyde bir barakayı okul yaptı, çocuklara okuma yazma ve matematik öğretti. Neredeyse ellerimizle kazıyoruz (Uygun 2019).

Bugün ülkemizde Kadirli ve çevresinin okuma yazma oranının yüksekliği herkes tarafından bilinen, takdir edilen, imrenilen hatta biraz da kıskanılan bir durumdur. Şahsi kanaatim bu başarıda aslan paylarından biri Çambel'indir. Onun Kadirli çocukların okuması ve meslek sahibi olmaları için yaptıklarının bu neticede katkısı hiç de az değildir. Ayrıca Çambel'in çabaları sonucu bölgede davarcılığın yasaklanması, ailelerin çocuklarını okula ve okumaya yönlendirmesinde etkili bir unsur olmuştur.

2.2. Disiplinler Arası Çalışma / Arkeoloji-Halk Bilimi İlişkisi

Çambel, bir arkeolog olmasına rağmen halk bilimiyle ilgili yaptığı çalışmalarla disiplinler arası yapılabilecek çalışma örneklerini de somut olarak göstermiştir. Arkeoloji ile halk bilimi mahiyetleri itibariyle birbirlerine zıt çalışma alanları gibi görünür. Çünkü biri yaşayanların, diğeri ise, bir yerde, ölmüş halkların kalıntılar üzerinden yaşam biçimlerini, kültürlerini, medeniyet anlayışlarını anlamaya, çözümlemeye çalışır. Temel paradigması itibarıyla halk bilimi yaşayanların, arkeoloji ise geçmişte yaşamış insanların hayatlarını, kültür ve medeniyet kalıntılarını araştıran ve inceleyen bilim dalıdır. Bir başka deyişle arkeoloji yerin altındakileri, halk bilimi ise yerin üstündeki insan ürünlerini incelemektedir. İki alan

arasındaki ortak nokta, kültür bilimi olmalarıdır. Binlerce yıldır aynı coğrafyalarda yaşayan insanların kültürel ürünleri incelendiğinde geçmişle bugün arasında müşterek birçok unsur olduğu görülmektedir.

Halk arasında çok yaygın biçimde kullanılan “Tuttuğın altın olsun” duası⁴ ve “Yerin kulağı var” deyimini⁵ Frigya kralı Midas'ın başından geçen olaylarla ilgilidir. Bu ifadelerin hikâyeleri her ne kadar bizden çok önceki kültürlerle ait olsa da adı geçen duanın ve deyimın Türkçe olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Bizden önce bu topraklarda yaşamış insanlara ait kültürel değerler bizim dilimizde ve kültürümüzde kendine yer bulmuştur.

Karatepe'de bulunan eşyalarla bölgenin kültürel kodları ortaya çıkar (Dirican, 1997, s. 76). Örneğin Karatepe'de bulunan Aslantaş figürü ile Türk halk kültüründeki aslan imgesi arasında bir ilinti olsa gerektir. Bu imgenin tipik yansımaları atasözlerinde görülür. “Aslan yattığı yerden belli olur. İtten it, kurttan kurt, aslandan aslan doğar. Gezen tilki yatan aslandan iyidir. Aslana kimlik sorulmaz. Aslan postunda, gönül dostundadır. Aslan kükrerse atın ayağı kösteklenir. Her gönlüde bir aslan yatar. Çul içinde aslan yatar. Boş aslan yatağında tilki kuyruk sallar.” gibi atasözleri yanında, “aslan gelib, aslan payı, aslan parçası, ekmeğin aslanın ağzında olması, aslanın payını çakallar yemesi, aslan kesilmek, aslan yürekli...” gibi deyimler de vardır. Bu örnekler çoğaltılabileceği gibi, halk anlatmalarındaki aslanın konumu da bu listeye eklenebilir. Arkeoloji kazılarında çıkarılan, geçmiş halkların yaşamlarıyla ilgili birçok somut materyal ve veri sunarken, bugün halk arasında varlığını devam ettiren birçok halk inancının köklerini de aydınlatır.

Osmaniye eski valisi İsa Küçük'ün dediği gibi, Halet Çambel bir destandır (Küçük 2010). Destan kahramanları hepimizin bildiği gibi halkın içinden çıkar. Sıradan insanlar gibi görünürler fakat tutum ve davranışlarıyla diğerlerinden farklıdır. Çambel de öyledir.

⁴ Frigya kralı Midas, misafir ettiği Silenos'u Dionysos'a götürür. Dionysos, babacan ve bilge dostuna kavuştuğuna çok sevinir ve Midas'a, “Dile benden ne dilerse” der. Midas da her dokunduğunun altın olmasını diler. Dionysos Midas'ın isteğini gerçekleştirir ve Midas'ın her dokunduğu altın olmaya başlar. Midas, mutsuzluğuna sebep olacağını bilmediği bu hediyeye çok sevinir. Her dokunduğu altın olmaya başlayınca, açlıktan susuzluktan ölecek duruma gelir. Aç gözlülüğünün mutsuzluk getirdiğini öğrenir. Hatasını anlar ve tanrıya yalvarır, kendisine zarar veren bu yeteneğinden kurtulmak ister. Tanrı o zaman Midas'a Paktolos (Sart) çayında yıkanmasını söyler. Midas denileni yapınca eski haline geri döner (Bayladı, 2003, s. 178-179).

⁵ Halk arasında yaygın olarak bilinen bir kıssa olduğu için metnin buraya yazılmasına gerek görülmemiştir.

İstanbul'da ve Avrupa'da yetişir. Seçkin bir ailenin çocuğudur. Ancak geldiği yerde halkla bütünleşir, uyum sağlamak, iletişim kurabilmek için ne gerekiyorsa yapar.

2.3. Karatepe ve çevresinin tanıtımı

Çambel'in hem arkeoloji hem de halk bilimiyle ilgili çalışmaları Karatepe'nin dünyaca tanınmasına sebep olur. Ancak bu imkânın yeterli ölçüde değerlendirildiğini söylemek mümkün değildir. Çambel ömrünü vererek Karatepe'yi Anadolu arkeoloji araştırmalarının en önemli parametrelerinden biri haline getirmiş olmasına rağmen, böyle bir mirası Osmaniye kullanamamaktadır. Çevresindeki iller içinde turizmden Osmaniye kadar az pay alan ikinci bir merkez yoktur.

SONUÇ

Bizim insanımız konuşmayı sevmez. Sevdiği ve kendine yakın bulunduğu kişileri yaşına ve davranış biçimine göre aile efradından birinin yerine koyarak bir adlandırma yapar. Eğer kişi erkek ise onun adı yerine veya adının başına / sonuna dede, baba, amca, emmi, dayı, abi; kadın ise nene, ana, bacı, abla, teyze, hala, bibi gibi adlardan birini koyar. Çok laf etmek, uzun konuşmak Türk milletinin karakteri değildir. Şimdilerde çok konuşmamız sonradan edindiğimiz bir huysudur. Bu yüzden Mehmet Akif bir şiirinde karşısındaki gence,

İhtiyar amcanı dinler misin, oğlum Nevruz?

Ne büyük söyle ne çok söyle; yiğit işte gerek.

Lafi bol karnı geniş soyları taklit etme

Sözü sağlam, özü sağlam, adam ol, ırkına çek (Ersoy, 1987, s. 509) der.

Kadirli-Karatepe çevresinin kadir bilir insanları Halet Çambel'i öyle benimser ki yaptıklarına binaen ona "abla"lık statüsü verirler ve kendilerinden biri olarak kabullenirler.

Eşkıyalığın raconundan el zanaatlarının korunması ve yaygınlaştırılmasına, geleneksel kap kacak kullanımına, düzenli, temiz bir yaşama, çevre temizliğine, çevreyi korumaya, eğitime, öğretime, geleneksel sanatlara kısacası Çambel, Karatepe'de sadece Hitit kalıntıları gün yüzüne çıkarıp Anadolu tarihini aydınlatmaz; yaptıklarıyla, çalışmalarlarıyla aynı zamanda Kadirli'nin kültürel değerlerinin geleceğe taşınmasını ve gençlerinin önünün açılmasını sağlar.

İnsanları yaptıkları işlere ve buldukları yerlere sağladıkları katma değere göre kategorize edecek olsak Halet Hanım vakıf insan

diyebileceğimiz bir kategoriye girer. O kendini âdeta Karatepe ve çevresine vakfetmiştir. Karatepe'ye ilk gelişinden, 1946'dan 2014 yılına, ölümüne kadar ayağını bölgeden kesmemiştir denebilir. Kuş uçmaz kervan geçmez bir yer olan Karatepe, onun gelişiyse hayat bulmuş, dünyanın tanıdığı bir yer olmuştur. Onun dikkatleri sadece kazı alanına yönelmez. Yerin altındakileri gün ışığına çıkarmak kadar, yerin üstündekileri ihya etmeyi, çevre halkını kalkındırmayı, onların ufkunu açmayı da kendine vazife edinir.

Hayatınız yaşadığımız kadar değil, insanlığa bıraktığımız eser kadardır. Bu bazen bir cümle, bir mısra, bir şiir, bir eylem, bir fikir veya bir eser olabilir. Kısacası kendi işinizde, alanınızda insanlığa kattığımız değer kadar yaşarsınız. Halet Çambel'in Osmaniye Karatepe'ye ilk kazma vurmasından sonra çevrenin ve insanların çehresi değişir. Karatepe sıradan bir tepe olmaktan çıkar, dünya mirası bir yer olur; insanlar okuryazar hale gelir; hayat bulur. Karatepeliler artık bölgedeki yüzlerce Yörük köylerinden biri değil, yaptıklarıyla dünya kültür mirasına katkı sağlayan insanlardır. Çambel'le Karatepelilerin hayatından kaynaklanan fıkralar, dokumalar, el zanaatları sıradan şeyler olmaktan çıkıp birer kültürel obje / miras olur.

Çambel, Karatepeli fıkraları ve âşık şiiriyle ilgili yaptıkları yanında, Karatepe çevresindeki dokumaların yeniden hayat bulması için yaptığı çalışmalarla bir folklorcu kimliği de kazanmıştır. O, Karatepe'de yaptıklarıyla sıradan bir bilim insanı statüsünü aşar, halk için yaptıklarıyla Türk kültür tarihinin köklerinde gördüğümüz Bacıyan Rum taifesinin modern bir tipi olarak halkın "Halet Ablası / Bacısı" olur.

İSA KÜÇÜK'ÜN KALEMİNDEN HALET ÇAMBEL'İN KADİRLİ KARATEPE'DE ABLALIK SERÜVENİ

*Kuş uçmaz kervan geçmez
Dağ başında müze
Ziyaretçisine yol gerek
Yapalım dedi köylüler
Yapalım dedi Halet
Başladı kazma küreke
At yolu takip edilerek
Her köy kendi sınırını geçecek*

*Yaz boyu
Yayladan vazgeçerek
Bir düğün yapar gibi
At izleri takip edilip
Her ize iki kazma vurarak*

Ulaştılar Kadirli'ye

*Dağ kolu köylüleri
Yaz sonu
Yeni yol hürmetine
Kutsal bir ibadet niyetine
Şehre indiler
Abooooo!*

*At arabaları, faytonlar
Çipler, taksiler, kamyonlar
Toz, duman, korna sesleri
Küfürler, sövmeler
Aboooo!*

*Başımıza taş yağacak
Şehri gördük
Gayri bundan kelli
Eve çeşme isterik
Işık isterik
Köye şose, telefon
Okul, öğretmen ve de doktor isterik Halet Hoca*

...

*Köy çocukları okulsuz,
En yakın öğretmen beş saat mesafede
İlk iş, okul ve öğretmen bulmalı
Köy enstitüleri kapanalı yıllar olmuş,
Yol, su, telefon tamam
Artık, mektup için altı saat at sırtına son..*

...

*Doğayı da korumalı
Çocukları da
Gönlüm razı değil dedi, Halet
Gönlüm razı değil dedi, Nail
El ele tutuştular
Bir okul yaptılar
Dört direk, çam dallarından gölgelik
Altına sıralar koydular
İçine öğretmen oldular
Yaz günü, akşamüzeri
Her gün ders
Kül keçiler ve göç engel
Çare
Bulmalı
Tellal çıkarıldı köye
Analar, babalar
Çocuklar sizden
Okul, öğretmen bizden*

...

*Keçi yerine koyun verelim dedi, Halet
Çoban yerine*

*Çocukları okutalım
Öğretmen, hemşire, memur, doktor, mühendis
Yetiştirelim*

*Babalar karşı çıktı Halet'in teklifine
Babalar keçiden yana, okula karşı
Körpe fidanlar, otlar, çiçekler, gökyüzü mavisi
Ve Halet
Çocuklardan yana, keçiye karşı*

*Kurs açalım
Marangoz, demirci yetiştirelim
Çocukların eline altın bilezik verelim
İş güç kuralım
Üretici olalım*

*...
Kaymakam, Halet ve Nail bir oldular
Önce okul ve keçi sorunu çözüldü
Sonra sırasıyla demirci, marangoz atölyeleri, ağaç oyması*

*Kaçmasınlar diye
Öğretmenlere Almanca kursu*

*Uzun boylu, yağız tenli
Tatlı dilli, güler yüzlü türküler
El ele verip,
Yalnızlığı
Yenen türküler
Karanlığı delen
Korkuyu döven türküler
Dağlardan, ovalardan, bulutlardan
İnsan dilinden, insan halinden
Bilen türküler*

*Karatepe fıkraları derlendi
Karatepeli fıkralar
Uçan kuşu düşüren
Sudaki balığı pişiren
Gülü solduran
Bülbülü öldüren
Ölüyü güldüren fıkralar*

(Küçük, 2010, s.158-174).

KAYNAKÇA

- Arı, İ. (2011). Tarihöncesi sit alanlarında kültür mirası yönetimi. *Kültür Mirası ve Müzeler Öğrenci Konferansı 2011* (s. 11-23). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Matbaası.

<http://www.ek.yildiz.edu.tr/images/images/yayinlar/muzecilikhaf-tasi.pdf> Erişim tarihi: 04.04.2016

- Artun, E. (1995). Yaşayan Adana Karatepli fıkraları. *İpek yolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri 1-7 Temmuz 1993* (s. 19-55). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Başgelen, N. (2006). Halet Çambel ve Karatepe – Aslantaş. *Karatepli Fıkraları* (Başgelen, N., Haz.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 6-7.
- Başgelen, N. (2020). Karatepe'nin ecesi arkeolog Halet Çambel'in hayat hikayesi. <https://www.arkeolojikhaber.com/haber-karatepenin-ecesi-arkeolog-halet-cambelin-hayat-hikayesi-24449/> Erişim tarihi: 05.10.2020
- Bayladı, D. (2003). *Uygurluklar kavşağı Anadolu*. İstanbul: Say Yayınları.
- Boratav, P. N. (2006). Karatepe ve karatepli fıkraları üzerine. *Karatepli Fıkraları* (Başgelen, N., Haz.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 9-13.
- Boratav, P. N. (2008). *Az gittik uz gittik*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Çambel, H. (2006). *Karatepli fıkraları* (Başgelen, N., Haz.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Dirican, M. (1997). Yaşamını Anadolu'ya ve arkeolojiye adanmış bir bilim kadını: Halet Çambel. *Bilim ve teknik*, Ekim, 72-80.
- Ersoy, M. A. (1987). *Safahat*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Ersoy, R. (2018). *Karatepli fıkraları üzerine halk bilimsel bir inceleme*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Johansen, U. (2005). *50 Yıl Önce Türkiye'de Yörüklerin yayla hayatı* (Poyraz, M., Çev.). Ankara. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Karpınar, T. (2019). Bir Cumhuriyet kadını prof. dr. Halet Çambel. *Asia Minor Studies*, 7 (2), 259-264.
- Keçebaş, K. (2007). *Hikâyeleriyle karatepli fıkraları*. Adana: Osmaniye İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Kolektif, (2010). *Karatepe kabartmalarını boyayalım*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

- Küçük, İ. (2010). *Halet abla destanı*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Özdoğan, M. (2014). Aydın, bilim insanı, eğitmen, arkeolog: Halet Çambel. *Toplumsal tarih*, Mart, 35-39.
- Seyirci, M. (1993). Halet Çambel ve Çukurova kültüründe Karatepe. *II. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova halk kültürü sempozyumu 20-24 Kasım 1991* (s. 287-294). Adana: Adana Valiliği-Çukurova Üniversitesi.
- Türkmenoğlu, A. (2008). *Çukurova Kadırlı dağ kolu Türkmen ağızı sözlüğü*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Uygur, H. S. (2019). Karatepe ve dünya tarihini değiştiren kadın. <https://www.altinrota.org/yazilar/karatepe-ve-dunya-tarihini-degistiren-kadin-halet-cambel/125> Erişim tarihi:17.02.2021
- Yaşar Kemal (2018). Yaşar Kemal'in Kaleminden Halet Çambel. <http://www.radikal.com.tr/hayat/yasar-kemalin-kaleminden-halet-cambel-1170468/> Erişim tarihi:31.05.2018.

Makale Künyesi (Çeviri): Alpay, G. ve Çokol Alpay, E. (Çev) (2021). Dil. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 1006-1031.

<https://doi.org/10.32321/cutad.983531>

DİL¹

Franz BOAS

Çevirenler:

Gündoğan ALPAY²

Elmas ÇOKOL ALPAY³

ÖZET

Bu çalışma, Franz Boas'ın editörlüğünde yayımlanan *General Anthropology* adlı kitabın "Language" adlı bölümünün dilimize çevirisidir. Bu bölüm, insan toplulukları arasında dilin rolünü, çeşitli başlıklar altında genel olarak ortaya koymayı amaçlasa da dilbilimsel açıdan önemli fikirlere kaynaklık etmiştir. Yazarın özellikle dilbilgisi başlığı altında dilbilgisinin dildeki rolüne ilişkin tespitleri, kendisinden sonra gelen dil-zihin ilişkisi tartışmalarında önemli bir dayanak noktası teşkil etmiştir. Boas'a göre dilbilgisi, kelimelerin

¹ Çeviri metnin orijinal künyesi için bkz. Boas, F. (Ed.) (1938). "Language." *General Anthropology*. NewYork: D.C. Heath and Company, s. 124-145. Eser sahibinin 21 Aralık 1942 tarihinde vefat etmesinin ardından geçen süre, yasal olarak 70 yıl şeklinde belirlenmiş koruma süresini aşmaktadır. Bu nedenle çeviriyi yapmak için herhangi bir izin alma süreci yürütülmemiştir. Çeviriyi yaparken metnin aslında kullanılan ara başlık yöntemine riayet edilmiştir. Metnin akıcılığını bozmamak adına tarafımızca gerekli görülen yerlerde, anlaşılmayı kolaylaştırmak için, Boas'ın çeşitli amaçlarla verdiği örnekler, (orj. ...) şeması ile çeviri örneğinin hemen ardında gösterilmeye çalışılmıştır. Yine aynı nedenle, metnin aslında olmayıp tarafımızca eklenen sözcükler ise köşeli parantez içinde verilmiştir. Çeviri metnin içerisindeki tüm italik yazımlar metnin orijinaline aittir. Metnin aslında, bölümün sonunda toplu şekilde yer alan sonnet ve kaynak göstermelere, okumayı kolaylaştırmak adına ilgili sayfanın hemen altında yer verilmiştir. Yazar ile çevirenin notlarının karıştırılmaması için tarafımıza ait olanların sonuna (ç.n) kısaltması eklenmiştir. Buna ek olarak ayrı bir kaynakça oluşturulmamış yazarın kaynakçası düzenlenerek metnin sonuna eklenmiştir.

² Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Arş. Gör. gundoganalpay@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5336-0427>

³ Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Arş. Gör. elmasçokol@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4483-8852>

cümle içerisindeki yerini belirlemeye ek olarak her deneyimin dile getirilmesi “gereken” yönlerini de belirlemektedir. Boas’ın bu fikirleri Edward Sapir’i Amerika yerlilerinin dillerini incelemeye yöneltmiş, ayrıca Rus asıllı Amerikalı dilbilimci Roman Jakobson’un da fikirlerine kaynaklık etmiştir. Guy Deutscher, dilin zihin üzerindeki etkisini ortaya koyarken Boas’ın bu bölümdeki fikirlerinden destek almış ve kuramsal olarak her dilin her şeyi ifade edebileceğini ancak diller arasındaki farkların, dilin konuşanları ifade etmek zorunda bıraktığı yapılarda aranması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre dildeki bu “gereken” yapılar konuşurların zihinleri üzerinde de etkiye sahiptir.

Anahtar kelimeler: Dil, dil bilgisi, dil ve kültür, dil ve zihin ilişkisi.

LANGUAGE

ABSTRACT

This study is the translation into our language of the section “Language” of the book titled *General Anthropology*, edited by Franz Boas. Although this chapter aims to reveal the role of language among human societies in general and under various titles, it has been the source of important linguistically important ideas. The author’s determinations regarding the role of grammar in language, especially under the title of grammar, constituted an important mainstay in the language-mind relationship discussions that followed. According to Boas, grammar, in addition to determining the place of words in sentences, also determines the aspects that “necessary” be expressed in each experience. These ideas of Boas directed Edward Sapir to study the languages of the Native Americans and also inspired the ideas of the Russian-American linguist Roman Jakobson. Guy Deutscher, while revealing the effect of language on the mind, was supported by the ideas of Boas in this section and pointed out that theoretically every language can express everything, but differences between languages should be sought in the structures that the speakers have to express. According to him, these “necessary” structures in language also have an effect on the minds of the speakers.

Keywords: Language, grammar, language and culture, language and mind relationship.

Dilin Genel Karakteristiği: Terimin en geniş anlamıyla dil, bireyin duyuşsal, duygusal ve istemli deneyimlerinin ifade edildiği ve başkalarına aktarıldığı araçları kapsar. Sırasıyla işitsel, dokunsal ve görsel izlenimleri ileten ses, dokunma ve vücut hareketleri bu amaçla kullanılabilir.

Hayvanlar Arasındaki İletişim: Hayvanlar⁴ duygularını çığırma, dokunma ve görülebilir hareketler aracılığıyla aktarırlar. Üstelik bu hareketler tepkisel korku, öfke veya haz deneyimleriyle ilişkili olmalarından dolayı önemlidir. Sürü liderinin çığı, yaklaşan tehlikeye karşı bir uyarı görevi görür. Erkek kuşun tüylerinin görünümü dişiyi etkiler. Bir karınca duyargasının dokunuşu, diğer karıncanın tepki vereceği bir mesaj iletir. Bazı hayvanlar farklı duygusal durumlara tepki verebildikleri veya hemcinslerine çağrıda bulunabildikleri çok sayıda farklı çığına sahiptir. Maymunun yüzünü buruşturması onun zihinsel uyarılmasının doğasına işaret eder.

Belirli bir bedensel tepki, benzer duygusal deneyimlerle ilişkili olduğu sürece aynı gruptaki diğer hayvanları da harekete geçirecektir. Ancak bu gruptaki hayvanların aynı türden olmaları gerektiği gibi benzer durumlara ait bir hatıraya veya türün belirli tanımlanmış niteliklerinden daha hassas bir karaktere sahip olmaları da gerekmez. Bu konuya dair deney ve gözlem yelpazesi oldukça geniştir. Hayvanların çığı tehlikenin, kaçışın, yiyeceğin veya açlığın tatminine dair hatıralardan daha özel bir şeyi ifade edemez. Bir hayvanın görsel, dokunsal veya işitsel işaretlerle özel bir deneyimi tarif ettiği hiçbir vaka gözlemlenmemiştir.

Vücudun belirli hareketleri veya hayvanların tavrındaki değişiklikler de diğer bireyler tarafından anlaşılabilir durumların göstergesidir. Bakışların ilgi uyandıran bir nesneye çevrilmesi, vücudun pür dikkat sabit pozisyonu, koku alındığındaki hareketler, tüy veya kılların heyecan anında dikleşmesi, keyifli bir ruh hâli içindeyken köpeklerin kuyruğunu sallaması [vb. davranışlar] benzer uyarılara aynı şekilde tepki veren diğer bireyler tarafından kesinlikle anlaşılmaktadır. Bir bireyin hareketleri diğer bireylerde belirli tepkilere neden olur. Kuşlarda tüylerin sergilenmesi gibi özellikle dişinin dikkatini çekmeyi amaçlayan erkek davranışları, bir tür dans olarak tanımlanabilecek hareketler ve de özellikle genç bireylerin diğerlerini oyuna davet eden hareketleri bunlara uygun örneklerdir.

İnsan da hareketleri ve sesi aynı şekilde kullanır. Ancak onda muğlak ifadelere ek olarak, belirli deneyimlerin belirtildiği başka şeyler de vardır. Hem hayvan hem de insan, dikkatini celp eden bir nesneye doğru başını çevirir. Buna ek olarak yalnızca insan, nesnenin hareketini göstermek ve onu takip etmek için ellerini serbestçe kullanabilme yeteneğine sahiptir. Duygusal tutumlara, eylemlere karşılık gelen sinirsel donatılar eşlik eder. Fakat bu durum uyarın

⁴ Alverdes, F. (1927), *Social Life in the Animal World*. New York: Harcourt Brace and Company Inc.

yeterince güçlü olduğunda meydana gelir. Uyarıların zayıf olması durumunda ise, [duygusal tutumlar] yalnızca çağrı, bazı nesnelere uzak durma veya düşmanca bir nefret gibi manalı hareketlere neden olur.

Bu hareketler durumların açık bir şekilde birbirlerinden ayrışmasıyla daha da artmış, muhtemelen ilkel biçiminde yalnızca pekiştirilmiş sinirsel donatılardan ibaret olan ve sonradan her yerde eklememeli⁵ konuşmaya eşlik edecek şekilde gelişen bir işaret diline⁶ yol açmıştır. İşaret dilinin konuşma ile beraber veya ondan önce gelişip gelişmediğini söyleyemeyiz. Basit işaret dili, düşünce ve konuşmanın da eşlik ettiği zayıf sinirsel donatılara karşılık gelen hareketlerden oluşur. Ancak hem işaret dilinin hem de konuşmanın gelişimi için, [öncelikle] insanın belli deneyimleri ifade etme becerisini kazanmış olması gerekmektedir. Bunu mümkün kılmak için, önemli sembollerin miktarı muazzam bir şekilde artmış olmalıdır. Yine de yaşamın akışı içinde ortaya çıkan durumlar o kadar çeşitlidir ki, sıklıkla meydana gelen durumlar hariç söz konusu ayrışma, her deneyimin müstakil bir sessel veya görsel sembolle ifade edilebildiği bir mertebeye kadar asla ilerleyememiştir. Esasen her deneyimin benzersizliği dikkate alındığında böyle bir ayrışma imkânsız olacaktır. Konuşma dilinde olduğu gibi işaret dilinde de birbiriyle ilişkili pek çok durum benzer kurallı ifadelerle dışa vurulur. Bir başka deyişle benzer deneyimlerin bir araya getirdiği bir gruplama devamlılık sağlamış ve bunlar belli sembollerle ifade edilmiştir. Dolayısıyla, jestlerle veya sesle karşılanan *köpek, su, koşma, uyku* ifadeleri, her biri tek bir muğlak sembol altında yorumlanan çok sayıda farklı deneyimi içerir. Aynı deneyimlerin diğer yönleri de benzer şekillerde ifade edilebilir. Bu sembollerin kombinasyonu vasıtasıyla durumun bütünü çeşitli açılardan tanımlanır ve o şekilde iletilir.

Hem jestlerin hem de sözlü iletişimin daha da gelişmesinde bu iletişim yöntemlerinin belirli durumlara dikkat çekme imkânı tanınmasının tetikleyici bir rol oynadığı varsayılabilir. Ancak çoğu durumda iletişimin hızlı olması arzu edilmiş olmalıdır. İşaret dili,

⁵ Orijinal metinde *articulate* sözcüğü ile ifade edilen kavram, Türkçede boğumlanma ya da artikülasyon olarak da bilinir ancak eklememe sözcüğü artikülasyonu sağlayan kasların, sesi birbiriyle etkileşerek oluşturdukları düşünüldüğünde buraya daha uygun düşmektedir. Metnin geri kalanında da kavram bu şekilde ifade edilmiştir (ç.n).

⁶ Mallery, G. (1881), *Sign Language among North American Indians*, Annual Report of the Bureau of Ethnology, C. 1, ss. 263-, Washington: Government Printing Office; Tylor, E. B. (1865), *Researches into the Early History of Mankind*. London: John Murry. ss. 14; Wundt, W. (1900), *Volkerpsychologic. Die Sprache*, Leipzig: Wilhelm Engelmann.

resimsel hareketlerle bütün bir durumun hemencecik tanımlanabilmesi avantajını sunar. Buna ek olarak hâlihazırda farklı dilleri konuşan bireyler arasındaki ilişkide veya sağır dilsizlerin doğal işaret dilinde olduğu gibi konuşulan dilin anlaşılmadığı zamanlarda da kullanılmaya devam eder. Ancak karanlıkta veya benzer pek çok durumda kullanışsız olduğu için göze çarpan bazı dezavantajları da bulunmaktadır.

Eklemlenmeli seslenme örneklerine hayvanlar tarafından çıkartılan seslerde de rastlanır. Bu örneklerin sembolik değeri taklidî jestler kadar belirgin değildir ancak onlar da manalı uyarılardan gelişmiş olmalıdır. Jestler yalnızca istisnai durumlarda bir iletişim aracı olarak kullanılır ve genelde konuşmaya eşlik eder. Bu durum, eklemlenmeli seslenmenin jestten çok daha esnek olduğunu göstermektedir.

Hayvanlarınkı gibi jest veya çığlıklar hâlâ varlığını korumaktadır. Bunlar acı, zevk, öfke veya korku nidaları gibi heyecan dolu durumlara anında verilen tepkilerdir. Sembollerin kendileri belirli ifadelerden kaynaklanmış olsa bile, bunlar, konuşmanın özgül çağrışımından yoksundur. *Ay!*, *ah!* (orj. ouch) ve *allah allah!*, (orj. heavens) gibi farklı türden nidalar buraya aittir.

Sınıflandırma Kategorileri: Herhangi bir dilde deneyimlerin farklı yönlerini ifade etmek için kullanılan kelimelerin sayısı, -yani ses sembolü gruplarının sayısı- sınırsız olamaz. Yeni bir durumun ayırıcılığına varılması, o durumun önceki bir duyusal izlenime yeterince benzer olarak deneyimlendiğine ve böylece onunla birleştirildiğine işaret eder. Örneğin, içinde su bulunan pek çok farklı form aynı kategoride birleştirilir ve aynı sözcük tarafından ifade edilir. Eğer daha özel bir deneyim iletilecekse bu geniş kategoriler belirlenmeli ve belirli durumları kapsayacak şekilde sınırlandırılmalıdır. Bu onların diğer kategoriler tarafından tamamlanması ile sağlanır. “Köpek havlıyor” dediğimizde köpek kavramına yeni bir fikir eklemiş olmayız. Ama tek bir duyuya yönelik algımızı, deneyimimizin farklı yönleri ve içeriğini işitene aktarmaya yetecek kadar kapsamlı bir dizi sözcük aracılığıyla ifade etmiş oluruz. Başka bir deyişle, dilde iletilecek deneyim, her biri belirli fonetik birimler veya sözcük grupları tarafından ifade edilen bir dizi farklı görünüş⁷ ile

⁷ Terim metnin aslında *aspect* sözcüğü ile karşılanmaktadır. Türkçeye “görünüş” olarak çevrilen bu terim, bizim terminolojimizde fiil ile ilgili olup zaman, bitmişlik, süre ve tekrar ile ilgili kategorileri ifade eder. Yazar metinde *aspect* terimini yalnızca fiil ile ilişkili konularda değil, kişi ve nesne öğeleri için de kullanmaktadır. Metnin geri kalanında da sözcük “görünüş” olarak tercüme edilmiştir (ç.n.).

sınıflandırılır. Bu durum, söz konusu birimlerin ilişkili oldukları yönü ifade etmek için bazı sistemlere göre koordine edilmesi gerektiği anlamına gelir. “Adam boğayı öldürdü” veya “Boğa adamı öldürdü” cümleleri öğelerin ilişkiye sokulma şeklinin önemini örnekler.

İleri sürülen bu fikirler, her dilin deneyim evreni tarafından belirlenen bir kelime dağarcığına, onun sınıflanmasında uygulanan kategorilere ve bu unsurların ilişkilendirildiği bir dilbilgisine sahip olması gerektiğini gösterir. Dil, kelime dağarcığı ve dilbilgisi olmadan mümkün değildir. Sözlü bir dil için doğru olan şeyler aynı şekilde işaret dili için de geçerlidir. İşaret dilinde tek bir deneyim farklı noktalardan gözlemlenmeli ve ayrı ayrı durumları ifade eden jestler koordine edilmelidir. Aslında, her konuşma dilinin, kendi kelime hazinesi ve dilbilgisi, her işaret dilinin de kendi işaretleri ve işaretlerin sırasının gözetildiği ölçüde iptidai bir dilbilgisi bulunmaktadır. Örneğin “büyük köpek beni ısırdı” cümlesi, işaretler aracılığıyla “köpek ki o büyük, beni ısırdı” veya vurguya göre “beni, büyük köpek ısırdı” şeklinde ifade edilebilir.

Sesbilgisi: Eklemlenmeli dil akciğerler, gırtlak, dil, damak, dudaklar ve genzin hareketleri sonucu ortaya çıkar. Bunlar aracılığıyla kısa süreli sesler üretilir. Bu seslerin bazıları üretimleri sırasında kararlı bir karaktere sahipken, bazıları ise değişkendir. Her biri, açıkça kendine en yakın sestən ayırt edilebilecek şekilde meydana getirilir. Böylece her sesi bir birim olarak tanımak mümkün hâle gelir. Kararlı sesler birçok dilde görülen ünlüler veya *t*, *s* gibi ünsüzlerdir. Kararsız sesler ise kayan ünlüler, ikiz ünlüler ve *ts* gibi ünsüzler veya vokalik tınlaması gidip gelen ünlü/ünsüz ses birimlerini ifade eder. Ağız boşluğu organları, ses telleri ve özellikle de dilin hareket edebilirliği nedeniyle, üretilebilecek seslerin sayısı sınırsızdır. Ancak onlar akustik niteliklerine göre, ünlüler ve ünsüzler (*t*, *k*, *s* vb.) gibi kolayca ayırt edilen öbekler altında birleştirilebilirler. Konuşma organlarının istemli hareketleri, vücudun başka herhangi bir bölümünün hareketlerinden çok daha kolay üretilebilir. Çeşitli sesler üreten karmaşık pozisyonların kombinasyonları büyük bir hızla meydana getirilebilir. Yavaş bir konuşmada tek bir ses, çoğu zaman saniyenin 0,07’sinden fazlasını gerektirmez. Vürtüözler benzer hareket hızlarına, parmakların ardı ardına kullanılması ile ancak ulaşabilirler. Düşüncenin iletilebilmesi için böylesine hızlı bir hareket kullanımı, en kısa süreli duyu iletileri arasında ayırım yapabilen kulağın hassasiyeti sayesinde mümkün olabilmektedir. Görsel veya dokunsal iletiler buna eşit bir hızda iletilemezler. Çünkü böyle bir durumda anlık izlenimler

bulanıklaşacaktır. Sadece okumanın gelişmesiyle konuşulan sözcüğün hızını aşan bir iletişim aracına sahip olunmuştur.

İfade İçin Kullanılan Materyalin Seçimi: Fizyolojik olarak sayıca sınırsız olsalar da eklememeli sesler, yalnızca konuşmada alışageldiği şekilde üretilenlerin sayısı sınırlı olduğunda tanınabilirler. Nadiren tekrarlanan müstakil sesler veya ses kümeleri ise hafıza üzerinde iz bırakmazlar. Dahası telaffuz hızı, aynı hareketlerin otomatik olarak tekrar edilmesine bağlıdır. Böylelikle neden her dilin sınırlı sayıda ses kullandığı ve bir fonem sistemi oluşturduğu anlaşılır hâle gelir. Sınırsız sayıda eklememeli ses, dili telaffuz edilemez ve anlaşılabilir hâle getirecektir.⁸

Aynı şey sözcükler için de söylenebilir. Her duyu deneyimi için bir adet olmak üzere sonsuz sayıda kelimenin oluşturulması, dili imkânsız kılar. Çünkü aynı deneyim asla birbirinin özdeşi olacak şekilde tekrarlanmaz. [Yukarıda] sınıflandırmanın kaçınılmaz olduğu vurgulanmıştı. Farklı pozisyonlarda veya faaliyetlerde olan aynı köpek veya farklı zamanlarda görüldüğü şekliyle ayrı ayrı her bir köpek, her biri belirli bir sözcükle belirtilmekten ziyade, her koşulda ve faaliyetteki her tür köpek tek bir terim altında sınıflandırılır.

Seslerin ve kelimelerin sınırlandırılması tüm dillerde konuşmanın oluşumu için bir zorunluluk iken, seslerin seçimi ve deneyimin sınıflandırılması ilkelerinin tüm dillerde aynı olacağını varsaymak için hiçbir neden yoktur. Esasen dillerde çok çeşitli sınıflandırma ilkelerinin kullanıldığını görmekteyiz. Bazı diller müziksel perdeyi bir ayırım aracı olarak kullanır. Ünlülerin veya ünsüzlerin uzunluğu karmaşık bir ses kümesi içerisinde önemli veya ilgisiz olanları ayırabilir. Bazı diller, seslerin üretimi için (bizim *p*, *b*, *m* seslerinde yaptığımız gibi) dudakları kullanmazlar. İngilizce gibi bazı diller ise, art damak kullanmaktan kaçınır. Sesler havanın akciğerlerden doğrudan çıkartılması, ağızda sıkıştırılması, açık dudak aralığından ağız içine çekilmesi ya da dil ile damağın arasındaki bir açıklık üzerinden içeri girmesiyle üretilebilir.

Duyusal deneyimlerin gruplandırıldığı sınıflandırmalar da aynı derecede çeşitlilik arz eder. [Yukarıda] hayvan çığlıklarının özel bir durumu ifade etmediğine dikkat çekilmişti. Bu nedenle insan konuşmasının başlangıcında, çeşitli eklememeli sözlerin değerlerinde, nihayetinde her bir ifade grubu özgül bir anlam kazanana kadar

⁸ Bloomfield, L. (1933), *Language*, Chicago and London: The University of Chicago Press. s. 74-.

giderek artan bir daralma varsayılabilir. Durum böyleyse, iptidai dillerde ayrışmamış ifadeler bulmayı bekleyebiliriz. Bu bir dereceye kadar doğrudur. Çünkü etimolojik süreçlerin hâlâ açık olduğu dillerde pek çok terim, birbirini sınırlayan genel anlama sahip birkaç unsurun birleştirilmesiyle oluşturulur. Bu tür genelleştirilmiş öğeleri, dilsel ifadenin erken biçimleri olarak düşünmek mümkün olsa da, bu dillerin insan konuşmasının erken bir hâlini temsil ettiğini öne sürmek savunulabilir olmayacaktır. İptidai dillerin de şimdiki biçimleri, kendi dilimizin şu anki biçiminden daha az olmayan uzun bir tarihî gelişmenin sonucudur.

Burada birkaç genelleştirilmiş terim örneği verilebilir. Siyu (Dakota) yerlilerinin *kırmak*, *yırtmak*, *kesmek*, *parçalara ayırmak* için özel terimleri yoktur. Tüm bunları “kopmak” anlamına gelen genel bir terim ile ifade ederler.⁹ Haida yerlileri ise, genel anlama sahip fiilleri başka öğelerin dâhil edilmesi suretiyle özelleştirerek kullanırlar. Onlarda özelleşmenin sağlandığı kategoriler önemli ölçüde farklılık gösterir. [Yine] Siyu dilinde, vasıta durumunu¹⁰ (orj. instrumentality) ifade eden öğeler yer alır. Siyular *koparmak* yerine “zorlayarak koparmak”; *yırtmak* yerine “çekerek koparmak”; *kesmek* yerine ise “keserek koparmak” ifadelerini kullanır. [Görüldüğü gibi] bunların hepsinde “koparmak” terimi çok geneldir. Haida yerlileri vasıta durumuna (orj. instrumentality) ek olarak eylemden etkilenen nesnenin biçimini sınırlayan öğelere de yer verir. [Örneğin] onlar ip gibi bir nesneyi kastederek “onu koparıyor” demek yerine, “çekerek, ip nesnesini koparıyor” demek zorundadır. Böylece onlar “koparmak” genel terimini iki yönden sınırlandırmış olur. Bu sınırlama koşullarının zorunlu olduğuna dikkat edilmelidir.¹¹

Neredeyse tüm özel anlamlardan yoksun olarak adlandırılabilen gövdeler meydana getirmelerine rağmen, fiillerden türetilmemiş isimlerin anlamları, muhtemelen fiillerden türetilmiş isimlerin anlamlarından çok daha belirgindir. Bunlar anlamlarını ancak özelleşmiş öğelerin eklenmesiyle elde ederler. Bu, *şey* terimini “falan olan bir şey” şeklinde yeni öğelerle nitelendirmek gibi bir durumdur.

⁹ Boas, F. (1911). *Handbook of American Indian Languages, Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, Washington: Government Printing Office, 40, I, 20.

¹⁰ Instrumental terimi, Türkçe dilbilgisi kitaplarında, çoğunlukla fiilin hangi araçla işlendiğini ifade etse de bu işlevinin yanında fiilin kiminle, nasıl, hangi şartlar altında ve ne zaman işlendiğini de göstermektedir (ç.n).

¹¹ Swanton, J. R. (1911), “Haida”. *Handbook of American Indian Languages, Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, Washington: Government Printing Office. 40, I, 205.

Muhtemelen çok erken devirlerde özel ad ve önemli nesnelere adları daha belirli olmalıdır.

Bu genelleştirilmiş kavramların daha önceki, daha özel anlamlardan gelen nihai gelişmeler olmadığına (burada dil tarihindeki yaygın oluşum süreci göz önüne alınmalı) inanmak için nedenlerimiz var. Ancak biz burada ilk dilin daha temel bir özelliği ile ilgileniyoruz.

Genelleştirilmiş terimler, genelleştirme yönü nasıl olursa olsun herhangi bir kurala tabi değildir. Aksine oldukça belirli anlamlara sahip pek çok arkaik örnek bulunur. Bu durum, pek çok yönden kültürel öneme sahip olan ve birden fazla amaç doğrultusunda kullanılan nesnelere için geçerlidir. Eskimoların yaşamında yağın kar, zemindeki yumuşak kar, sürüklenen kar veya rüzgârla oluşan kar yığını gibi *kar* türleri tamamen farklı şeyleri ifade eder¹². Tatlı su buz, tuzlu su buz, buz dağı onların hayatlarında oldukça farklı roller oynar ve bunların hepsi farklı terimlerle belirtilir. Tıpkı at yetiştiriciliğinde at için yaşa, cinsiyete, dona ve yürüyüş şekline göre pek çok terime sahip olunması veya Chuckcheelerin ren geyikleri için geniş bir isim yelpazesine sahip olmaları gibi.¹³ Nesnenin insan yaşamındaki belirli işlevlerinin oldukça farklı olduğu pek çok durum için, genel bir terimden bahsedilemez.

Durumları veya eylemleri ifade eden kelimelerde, atıfta bulunan nesnelere biçimi veya kıvamı açısından genellikle güzel ayrımlar yapılır. *Atmak*, atılan nesnenin şekline göre uzun, yuvarlak veya düz, kıvamına göre ise katı veya akışkan olarak değişik şekillerde ifade edilebilir. Bizler, bir yerde var olmayı ifade eden filleri, ağaç *dik duruyor* (orj. a tree stands), nehir *akıyor* (orj. a river runs), kütük *yatay duruyor* (orj. a log lies) şeklinde ayırt ediyoruz. Dakota dilinde *kırmaya* karşılık gelen kelime, kırılan malzemenin sertliğine, yumuşaklığına, taneli olup olmadığına ve diğer özelliklerine göre farklılaşır.

Öyle görünüyor ki, günümüz dilleri, hayvan çığlıklarının gelişim çizgisi üzerinde olan ayırt edilmemiş ifadelerin yanında, kapsamı kültür tahakkümü ve geleneksel sınıflandırma ilkeleri tarafından belirlenen tamamen özel karakterli unsurlar da içermektedir.

¹² Boas, F. (1911), "a.g.e.", s. 25.

¹³ Bogoras, W. (1904-1909), *The Chukchee*, The Jesup North Pacific Expedition, C. 7, s. 74, Leiden: Brill - New York: G.E. Strechert.

Farklı diller tarafından kullanılan, farklı sınıflandırma ilkeleri temelinde iki örnek üzerinden gösterilebilir: Sayılar¹⁴ ve akrabalık terimleri¹⁵.

İngilizcede birimler¹⁶ onlu gruplar hâlinde düzenlenir. Örneğin, ilk dizinin bir üst birimini¹⁷ on olarak adlandırabiliriz. Bu durumda yüz [10x10], ikinci dizinin bir üst birimi olacaktır. Ancak terminolojimizde pek de tutarlı değiliz. Çünkü üçüncü dizinin bir üst birimi, [bin yerine] yüz çarpı yüz ile on bin olmalıydı. Pek çok dil, her el ve ayaktaki parmakların sayısını dikkate alarak, sayıları beşlik sisteme göre gruplandırır ve yirmi sayısına “bir adam” der. Dolayısıyla on sekiz sayısı “diğer ayak üzerinden üç”, yetmiş iki sayısı ise “üç adam (3x20) ve bir ayak üzerinden iki (12)” şeklinde olacaktır. Aktarmanın güçlüğü yüksek sayılarda daha da belirgin şekilde görülür. 5729 sayısı bizim için, beş adet üçüncü dizinin bir üst birimi (5000) artı yedi adet ikinci dizinin bir üst birimi (700), artı iki adet ilk dizinin bir üst birimi (20) ve üzerine dokuzu ifade eder. Beşlik-yirmilik (quinary-vigesimal) sistemde bu sayı, 14x400 (bir ayak üzerinden dört çarpı ikinci dizinin bir üst birimi) artı 6x20 (diğer el üzerinden bir çarpı ilk dizinin bir üst birimi) artı 9 (diğer el üzerinden dört) veya [(2x5+4) x 400] + [(5+1) x 20] + (5+4) veya 14x400 = 5600, 6x20 = 120, 5+4 = 9 toplamda ise 5729 şeklinde ifade edilebilir. Birimlerin gruplandırılması bizimkinden oldukça farklıdır ve bir sistemde herhangi bir yüksek sayının ifadesi, yalnızca aritmetik analizle yapılabilen yeni ilkelere göre yeniden gruplamayı gerektirir.

Belki de bir üst birimli başka sayı sistemleri daha da şaşırtıcıdır. Örneğin, dörtlük sisteme göre hesap şöyle olmalıdır: bir, iki, üç ve - bizim sembol olarak 10’u kabul ettiğimiz gibi- ilk dizinin bir üst birimi olan dört. Benzer şekilde bizim 100 sembolüyle karşıladığımız ikinci dizinin bir üst birimi ise dört çarpı dört ile on altı olurdu. Eğer böyle bir dilin rakamlarını bizim sistemimize göre yazacak olsaydık bunlar 1, 2, 3, 10, 11, 12, 13, 20, 21, 22, 23, 30, 31, 32, 33, 100 vb. şeklinde devam ederdi; 3x3 = 9 hesabımız da orada 3x3 = 21 olurdu.

¹⁴ Bloomfield, L. (1933), “a.g.e.”, s. 279; Conant, L. L. (1893), *Primitive Number Systems, Annual Report of the Smithsonian Institution*, Washington: Government Printing Office, s. 583-

¹⁵ Bloomfield, L. (1933), “a.g.e.”, s. 278.

¹⁶ Metnin orijinalinde *unit* olarak ifade edilen sözcük “birim” olarak çevrilmiştir. Buradaki birim, terminolojik olarak basamaklı sayma sisteminde tek haneli bir sayıyı temsil eden konum olarak düşünülmelidir (ç.n).

¹⁷ Sözcük, metnin orijinalinde *higher unit* şeklinde ifade edilmektedir. Yazarın bunu sayma sisteminde bir sonraki basamağa geçmeyi sağlayan birim yani taban olarak düşündüğü anlaşılmalı ancak yazarın üslubuna müdahale etmemek adına tarafımızca “bir üst birim” şeklinde çevrilmiştir (ç.n).

Görüleceği üzere bizim aritmetiğimiz onlu sisteme dayanırken bahsedilen sistemi kullananların aritmetiği dörtlü sisteme dayanmaktadır.

Akrabalık adları üzerinden de benzer gözlemler yapılabilir. [İngilizcede] Bizler en yakın akrabalarımızı nesil, cinsiyet ve soy hattına göre (doğrudan veya ikincil) sınıflandırıyoruz. Dolayısıyla anne, baba, oğul, kız, amca/dayı, hala/teyze¹⁸; erkek kardeş, kız kardeş, kuzen, erkek yeğen, kız yeğen gibi terimlere sahibiz. Kuzen terimi cinsiyeti göz ardı ettiği için genel kurala tam anlamıyla uymaz. Diğer dillerde başvurulan ilkeler oldukça farklı olabilir. Annenin veya babanın soyu ayrı edilebilir ve aynı kuşaktaki görece yaş farkı ifade edilebilir. Bunlar bizim sistemimize dâhil edilmiş olsaydı, amca/dayı (orj. uncle) ve hala/teyze (orj. aunt) için dört [ayrı] terime sahip olacaktık. Bunlardan ikisi, Latince *patrius* ve *avunculus* sözcükleri gibi, anne veya babanın soyunu ifade etmekle beraber aynı zamanda amca/dayı ya da hala/teyzenin anne veya babadan daha yaşlı ya da genç olup olmadığını da vurgular. Bizim birbirinin muadili olan kardeşleri (aynı ebeveynin çocukları) ifade etmek için kullandığımız karşıt cinsiyetlere karşılık gelen *erkek kardeş* (orj. brother) ve *kız kardeş* (orj. sister) terimleri *büyük* ve *küçük* erkek veya kız kardeş olmak üzere ikiye ayrılacaktır. Aksine, baba ve amca, anne ve teyze, erkek kardeş veya kız kardeş ile kuzen, oğul veya kız, kız yeğen ve erkek yeğen gibi akrabalık adlarına karşılık gelen doğrudan veya ikincil soy hatlarını gösteren terimler arasında ayrım yapılmadığında bunlar birbirine karışacaktır. Yabancı sistemlere bakarak her bir akraba için doğru terimi bulma çabası, sınıflandırmanın temel farklılıklarını ve birini diğerine çevirirken karşılaşılan zorlukları açıkça ortaya koyar.

Ses Sembolizmi: [Ses sembolizmi], kendisiyle ilişkili sesleri taklit ederek bir duyu deneyimini ifade eden özel sözcük türüdür. İngilizce *cuckoo* ‘guguk kuşu’ veya *chickadee* ‘baştankara’ gibi kuş adları o kuşların seslerini yansıtır.¹⁹ Sesli tasvirin tıpatıp aynı olmaması doğaldır. Bu büyük ölçüde dilin kullandığı seslere ve diğer ses çağrışımlarına dayanır. Bu nedenle Navaho yerlileri bir çobanaldatanın ötüşünü *wüwü wüw wüw wüw* şeklinde, bir baştankaranın ötüşünü ise *chishi chishi bebē* şeklinde telaffuz eder. Chinook yerlileri mavi alakarganın ötüşünü *keskes*, Çimmesyanlar ise

¹⁸ İng. aunt sözcüğü anneden ya da babadan olan kan bağıını ifade etmez ancak Türkçe bu terimi anne ya da babadan olan kan bağıını gözeterek ayırır. O nedenle çeviride sözcüğü “hala/teyze” şeklinde bir ifadeyle karşılamayı uygun gördük. Benzer bir başka durum İng. uncle “amca/dayı” sözcüğü için de geçerlidir (ç.n).

¹⁹Bloomfield, L. (1933), “a.g.e.”, s. 156.

gus gus şeklinde ifade eder. Bir başka durumda, Kolumbiya Nehri'nin ağzında konuşulan bir Amerikan yerli dili olan Chinook'da *hehe* "gülme", *hoho* "öksürme", *hum* "koklamak" terimlerinde olduğu gibi sesli tasvir hemen anlaşılabilir. Bu dilde ve birçok Bantu lehçesinde ses taklidi ile yeni kelimelerin oluşturulması çok canlı bir süreçtir.

Bazı durumlarda ses ve kavram arasındaki ilişki daha uzak bir özelliğe sahiptir. Çoğumuzun hissedeceği gibi yüksek perde ve normalden fazla uzunluk -belki de *i* ünlüsü (İng. *ee*)- küçüklüğe işaret ederken; düşük perde, normal uzunluk ve *a, o, u* ünlüleri (İng. *oo*) büyüklüğe işaret eder. Ne şekilde olursa olsun aynı izlenimlerin tüm diller tarafından aynı şekilde aktarıldığı kesin değildir. Ancak benzer olgulara da sıklıkla rastlanır. Boyutun büyüklüğü veya küçüklüğü ya da yoğunluk sesin farklı kullanımları ile ifade edilebilir. Örneğin, Idaho'da konuşulan bir yerli dili olan Nez Perce'de küçüklüğü işaret etmek için *n* sesi *l*'ye dönüştürülürken, Dakota dili ise yoğunluğun fazlalığını göstermeyi sağlayan *s*'nin *sh*'ye veya *z*'nin *j*'ye dönüştüğü pek çok kelimeye sahiptir. Chuckhee dilinde anlamdaki bir nüans *l* sesinin *ch* ile değiştirilmesiyle elde edilir. Kuşkusuz dilin gelişmesinde ses, görüntü ve temas arasında belirli türden bir sinestezi rol oynamıştır.

Dilbilgisi: Dilbilgisinin, bir deneyimin farklı yönlerini ifade eden çeşitli sözcükler arasındaki ilişkiyi belirlediğine işaret edilmiştir. Ancak dilbilgisi bir başka önemli işlevi daha yerine getirir: Dilbilgisi her deneyimin ifade edilmesi *zorunlu* olan yönlerini belirler. İngilizcede *The man killed the bull* 'Adam boğayı öldürdü.' dendiğinde, geçmiş zamanda belirli ve tek bir boğanın yine belirli ve tek bir adam tarafından öldürüldüğünü anlıyoruz. İngilizcede bu deneyimi, kastedilenin belirli veya belirsiz herhangi bir kişi ya da boğa mı, yoksa bir veya daha fazla kişi ya da boğa mı olup olmadığı konusunda şüpheye kalacağımız bir şekilde ifade edemeyiz. Benzer şekilde dilimiz olayın şimdiki zamanda mı yoksa geçmiş zamanda mı gerçekleştiği konusunda da bizi şüpheye bırakmaz. Bizler bu görüşler arasında seçim yapmak zorunda kalırız. Bu zorunlu görüşler, dilbilgisel araçlarla ifade edilir. Farklı dil gruplarında, seçilen görüşler temelde farklılık gösterir. Bir örnek vermek gerekirse, İngilizcede belirlilik, sayı ve zaman zorunlu görüşler iken başka bir dilde konum itibarıyla konuşanın uzaklık veya yakınlığı, başka herhangi bir yerde olup olmaması veya bilgi kaynağının görecek, işiterek ya da çıkarıma dayalı olup olmadığını ifade eden zorunlu görüşleri bulabiliriz. *The man killed the bull* 'Adam boğayı öldürdü.' demek yerine *This man (or men) kill (indefinite tense) as seen by me that bull (or bulls)* 'Bu adam (veya bu adamlar) öldür-

(belirsiz zaman çekimi) boğayı (veya boğaları) benim tarafımda görüldüğü gibi.’ demek zorunda kalınabilir. Bazı diller ifade edilmesi zorunlu olan pek çok görünüşe sahipken bazılarında bu çok daha azdır. İngilizcede *The sheep ate grass* ‘Koyun otu yedi.’ dediğimizde, diğer şartlarda zorunlu olan çokluk durumu belirsizdir. Ancak durum veya bağlam, kast edilenin bir veya daha fazla koyun olup olmadığını netleştirebilir. Bu gösteriyor ki, zorunlu görünüşlerin azlığı hiçbir şekilde konuşmanın muğlaklığı anlamına gelmez. Gerektiğinde açıklayıcı kelimeler eklenerek muğlaklık giderilebilir. Böylelikle yukarıdaki yarı belirli “koyun otu yedi” cümlesi, *My herd of sheep ate the grass on my neighbor’s meadow* ‘Benim koyun sürüm, komşumun çayırındaki otları yedi.’ denilerek kolaylıkla belirgin hâle getirilebilir.

Bu zorunlu kategoriler değişik dillerde farklılık gösterse de, dilbilgisinin sözdizimsel işlevleri tüm dünyada ortak olan belirli ilkelere sahiptir. Burada örneğin, özne ile yüklem, isim ile sıfat, fiil ile zarf arasındaki ilişkiden veya konuşanın bizzat kendisinin ve diğerlerinin deneyimleri arasındaki ilişkiden, yani *ben*, *sen* ve *o* zamirleriyle ifade edilen ilişkiden bahsediyoruz. Bu ve diğer ilişkilerin ifade edildiği yöntemler çok çeşitli olmakla birlikte bunlar her dilbilgisinin gerekli unsurlarıdır.

Dilbilgisel Süreçler: Kelime dağarcığı birçok bağımsız birimden meydana gelirken; dilbilgisi bu birimleri işlemek için yer değiştirme, birleştirme, bağımlı unsurlar ekleme gibi az sayıda yöntem kullanır. *The men killed rattlesnake* ‘Adamlar çingiraklı yılanı öldürdü.’ ifadesinde, *The men*’in ‘adamlar’ ve *rattlesnake*’nin ‘çingiraklı yılan’ görevleri özne ve nesne olarak cümledeki yeri açısından işaretlenmiştir. *Kill* ‘öldür-’ fiiline eklenen *-ed* eki geçmiş zamanı ifade eder. *The man*’ın ‘adam’ *The men* ‘adamlar’ biçimine dönüşmesi çokluk biçimini gösterir. *Rattle* ‘çingirak’ ve *snake* ‘yılan’ sözcüklerinin birleşimi ise kastedilen yılan türünü belirtir.

Yalnızca birkaç dil, dilbilgisel ilişkilere işaret etmek için sözcüğün cümle içerisindeki konumunu kullanır. Diğerleri ya süreç içerisinde bileşen unsurlarının önemli ölçüde değişikliğe maruz kalabileceği bir kalıp²⁰ kullanma eğilimindedir ya da sözcüğün başına, sonuna ve hatta ortasına gelebilen ön ek, son ek ve iç ek gibi bağımlı birimler kullanır. Bu içsel değişimler çeşitlidir.

[İngilizcede] bizler daha önce ünlü değişmelerinde bahsettiğimiz durumların veya *see* ‘görür’ > *saw* ‘gördü’, *write* ‘yazar’ > *wrote*

²⁰ Sözcük metnin orijinalinde İng. *composition* sözcüğü ile karşılanır. Burada yazar dilbilgisel süreçlerden büküm ve çekime atıf yapmaktadır (ç.n).

'yazdı' gibi işlemlerin yanı sıra; *teeth* 'diş' ve *to teethe* 'diş çıkarmak' sözcüklerinde olduğu gibi ünsüz değişimleri ile yapılan dilbilgisel işlemlere de sahibiz. Diğer dillerde perde değişimi, genişleme (extension) ve büzülme (contraction), ikizleşme (duplication) veya yineleme (reduplication) gibi pek çok değişiklik meydana gelebilir. Bunlardan sonuncusu, kısa veya uzun sözcük parçalarına kadar uzanır ve sözcüğün başı, ortası veya sonunu etkileyen kısmi ikizleşme olarak görülebilir.

Bir deneyimin çeşitli yönlerini ifade eden bir öbeğin öğeleri arasındaki yakın ilişkiden dolayı, İngilizcede *in-possible* sözcüğünün *impossible* biçimine dönüşmesi gibi, müstakil birimlerde tamamen mekanik değişimler meydana gelebilir. Birçok dilde bu gibi değişimler çok daha fazla önem arz eder. Az önce atıfta bulunulduğu gibi ilişki unsuru olabilirler veya etkilerini kelime üzerinde ileriye veya geriye doğru uzatabilirler. Bu gruba Ural-Altay, Nez Perce ve Chukchee dilleri gibi tüm kelimedeyken veya en azından kelimenin bir bölümünde bir dizi ilişkili sesli harf gerektiren dillerin ses uyumu dâhildir.

Dillerin Tarihi: Diller durağan değildir. Sesler, anlamlar ve dilbilgisel şekiller değişebilir. Kültürel kırılmaların yaşandığı devirlerde özellikle farklı dillere sahip insanların sıkı teması nedeniyle dilsel değişimler çok hızlı olabilir. Kültürel istikrarın olduğu devirlerde ise değişim daha yavaş seyredebilir. Yazı dili olmayan dillerin çabucak değiştiği şeklindeki sıkça tekrarlanan iddia savunulabilir değildir. Grönland ve Mackenzie Nehri'nin izole Eskimo lehçeleri uzun süreli ayrışmaya rağmen çok farklılık göstermez. 16. yüzyıl Meksika'sının Nahua yerli dili, kültürel yaşamdaki değişiklikler yüzünden tamamen değişime maruz kalırken dilin sesleri olduğu gibi kalabilmiştir. Geniş dağılımlarına rağmen, Bantu dillerinin çoğu temelde fazla değişikliğe uğramamışlardır. Öte yandan, Hint-Avrupa dilleri veya Amerika'daki Siouan ve Salishan dilleri gibi diller, zaman zaman büyük bir hızla değişmiş olmalıdırlar.

Seslerin değişimi büyük ölçüde mekanik süreçlerden kaynaklanmaktadır. Bunlardan bazılarının seslerin benzeşmesine veya belli bir zaman diliminde konuşulduğu şekliyle dilin karakteristiğine bağlı olduğundan bahsedilmişti. Bunlara dilin tarihsel değişimi de eklenebilir. Onyıllar ve yüzyıllar boyunca sesler çeşitli şekillerde değişime uğrar. Günümüz İngilizcesinin ağızlarında *hard* veya *bird* gibi sözcüklerde *r* sesinin düşmesi veya yerel İspanyol ağzında son hece *s* sesinin *t* sesine dönüşmesi buna örnektir.

Bu değişikliklerden bazıları, Hint-Avrupa dilleri, Afrika'daki Bantu dilleri, Amerika'daki Dakota, Salish ve Nootka gibi pek çok

yerli dilinde, *e* ve *i* (Kıta Avrupa'sındaki telaffuz gibi) ünlülerinden önce *k* sesinin *s* veya *ch* (İngilizce telaffuzda olduğu gibi) sesine dönüşmesi gibi birbirinden bağımsız olarak meydana gelir. Eskimo dilinde ise bu ileri yönlü hareketin veya *k* sesinin damaksillaşması gibi bir hadisenin aksine, gerileyici bir hareket veya ardından gırtlak ünsüzleri gelmesi beklenen ünlülerin gırtlaksillaşması olayı gözlemlenebilir²¹.

Ünlüler kadar ünsüzler de bu türden değişikliklere uğrar.²² Kelimelerin ve dilbilgisel biçimlerin aşınma eğiliminde olduğu ve vurgusuz hecelerın hızlı bir şekilde düşmeye yatkın olduğu gözlemlenebilir. Zamanla oluşan ses değişimleri çoğu zaman o kadar ileri gider ki, yalnızca kapsamlı bir bilgi, ilgili dillerdeki kelimelerin ortaya çıktığı eski formları tanımayı mümkün kılar.

Bu konuda anlamlar, seslerden bile daha istikrarsızdır. Kültürün ayrıntılarındaki her değişiklik eski kelimelere yeni bir anlam kazandırır ve yakından ilişkili dillerde gelişim süreci oldukça farklı olabilir. İngilizce *knight* 'şövalye' ve Almanca *Knecht* 'uşak, yavaş, hizmetli'; İngilizce *knave* 'dolandırıcı' ve Almanca *knabe* 'oğlan' sözcükleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Benzer şekilde, kelimelerin anlamları, her dilin tarihi gelişim süreci içerisinde, anlam genişlemesi, anlam daralması, benzeşme veya mecaz yoluyla değişir.

Dilbilgisel biçimler, sözcüklerin anlamlarından veya seslerden daha kararlı değildir. Biçimbirimler fonetik değişmeye uğrayabilir, köken olarak aynı olmadıkları sözcük sınıflarına benzetme yoluyla kaydırılabilir ya da eski biçimbirim kaybolup yerine bir yenisi gelebilir.

Dil Aileleri: Bu kademeli dil ayrışması, günümüz dillerinin erken dönem ortaklıklarının izini sürmemize olanak sağlar. Romen dillerinin gerçek tarihsel gelişiminin bilinmediğini varsaysak bile hepsinin aynı kökten meydana geldiği hemen anlaşılacaktır. Söz varlığı ve dilbilgisi biçimleri o kadar benzerdir ki, bu grubun tüm dillerinin ortak kökeninden şüphe edilemez. Benzer şekilde; seslerin, anlamların ve dilbilgisi biçimlerinin kademeli olarak değişmesine ilişkin bir kavrayış ve daha kapsamlı bir karşılaştırma, Avrupa dillerinin çoğunun ve bazı Batı ve Güney Asya dillerinin birbiriyle ilişkili olduklarını ve bu

²¹ Thalhitzer, W. (1911), "Eskimo". *Handbook of American Indian Languages, Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, Washington: Government Printing Office. S. 40, I, 998.

²² Sturtevant, E. H. (1917), *Linguistic Change: An Introduction to the Historical Study of Language*. Chicago: University of Chicago Press.

dillerin erken bir tarihsel bağlantıya sahip olması gerektiğini kanıtlar. Türedikleri ata dili yeniden inşa etmek imkânsız olsa da, temel sözcük biçimlerinin çoğu büyük olasılıkla yeniden yapılandırılabilir. Bu nedenle dil çalışmaları, dilde karşılığını bulduğu ölçüde insanlığın erken tarihini yeniden kurgulamada çok önemli bir yer teşkil eder. Hiç şüphe yok ki, bedensel tiplerin ve dillerin değişime maruz kaldığı koşullar oldukça farklıdır. Bu nedenle bizler *diller* tarihini araştırarak *ırklar* tarihini keşfetmeyi beklememeliyiz.

Pek çok durumda dil çalışmaları insanlık tarihindeki erken olaylar hakkında bizlere bedensel karakter çalışmalarından çok daha kesin bilgiler verir. Çünkü farklı diller birbirlerinden kesin bir çizgiyle ayrılırken bir popülasyonu oluşturan tüm bireyler için geçerli bedensel formun tüm ölçütlerini vermek zordur. Pek çok sözcük ve dilbilgisel biçim bağımsız birliklerdir ve bunların dikkate değer bir çoğunlukta farklı dillerde ortak olarak yer alması tarihsel ilişkinin tartışmasız bir kanıtıdır. Dolayısıyla bir Madagaskar dilinin Malay diliyle ilişkili olmasının kanıtı, Güneydoğu Asya ile olan yeterli tarihi bağlantısının var olmasıdır. Buna ek olarak Rio Grande havzasında ve Alaska'da konuşulan Atabask dilinin ortaya çıkması da bu iki farklı dil arasında tarihî bir ilginin bulunması gerektiğini gösterir.

Diller arasındaki genetik akrabalık sorunu bir dereceye kadar çözümlenebilir. Diller arasındaki benzerlikler uzak olduğunda kolayca üstesinden gilemeyen sorunlar ortaya çıkar.

Karma Diller: Dillerin birbirlerinden kelime kopyalamaya yatkın olduğu bilinir²³. Modern İngilizce, kökenleri Amerikan yerli dillerine ait *canoe* 'kano', *tobacco* 'tütün', *chocolate* 'çikolata'; Arapçaya ait *alcohol* 'alkol', *algebra* 'cebir'; Avusturalya yerli diline ait *boomerang* 'bumerang' ve Polinezya diline ait *taboo* 'tabu' gibi pek çok yabancı sözcüğü bünyesinde barındırır. Kopyalanan kelime türleri her zaman aynı kategoriye ait değildir. Avrupa dilleri nadiren sayı, edat ve bağlaçları; esas olarak ise isim ve filleri kopyalar. Günümüz Kwakiutl dili Nootka dilinden kopyalanmış rakamlara sahiptir (söz konusu iki dil de Vancouver Adasında konuşulmaktadır). Günümüz Nahua dili (Meksika) İspanyolcadan isim ve fiillerin yanı sıra bağlaç ve edatları da kopyalamıştır. Bunun nedeni, dilin eski sözdiziminin bozulması ve İspanyolca sözdizimine uyarlanmasıdır.

Açık bir etimolojiye ve kolaylıkla yeni türetmeler oluşturabilme kapasitesine sahip olan diller, kolayca tanımlayıcı sözcükler oluşturabildikleri için kelime kopyalama eğiliminde değillerdir.

²³ Bloomfield, L. (1933). "a.g.e.", s. 444.

Kwakiutl dilinde, vapur “arkasında ateşle suda hareket etmek”, telgraf “bir hat boyunca konuşmak”, radyo ise “havadan konuşmak” şeklinde adlandırılır. Yine de [bu dilde] *tea* ‘çay’, *coffee* ‘kahve’ ve *priest* ‘rahip’ (*le prêtre* için Chinook ağzındaki karşılığı *laplête*) gibi bazı sözcükler benimsenmiştir. Farklı dillere sahip komşu toplumlar arasında yakın kültürel ilişki olduğunda, muhtemelen tüm dillerde bazı alıntı sözcüklere rastlanacaktır.

Çoğu zaman bu alıntı sözcükler, alıcı dilin fonetik karakterine göre değişikliklere uğrar. Nitekim Alaska’daki Tlingit dili, ada içerisindeki komşularından alınan birtakım kopya sözcükler içerir. Tlingit dili (*b*, *p*, *m* gibi) dudak ünsüzlerine sahip olmadığı için bu dilde her *m* sesi, *w* sesine dönüşür. Oregon eyaletinin bir dili olan Tillamook, komşusu olan Chinook dilinden *p* ile başlayan sözcükleri kopyalamıştır. Ancak konuşurlar *p* sesine sahip olmadıkları için sesi kendi fonetik kuralları çerçevesinde *h* olarak değiştirir. Diğer değişimler ise kopyalanan sözcüğün bilindik bir sözcüğe benzeşmesi sonucu meydana gelir. Bu duruma örnek olarak edebî dildeki *renovieren* ‘yenilemek’ sözcüğünün yerini Kuzey Almancada yaygın olarak kullanılan *reinefieren* sözcüğünün alması verilebilir.

Kelimeler için doğru olan sesler için de geçerlidir. İki dil arasındaki yakın ilişkinin veya bir dilin diğeri üzerindeki egemenliğinin dilin fonetik sistemi üzerinde önemli derecede değişimlere neden olabileceğini ikna edici tarihî olaylarla göstermek kolay değildir. Günümüz Nahua dilindeki *r* sesi eski konuşma biçimine yabancı olmasına rağmen benimsenmiştir. Bu durum sadece çekimde değişime tabi olmayan alıntı sözcüklerde değil, aynı zamanda eski Nahua dilinde var olduğu düşünülen bir kökmüş gibi muamele gören *hablar* sözcüğündeki gibi, fiil biçimlerinde gövdenin bir parçası olarak da ortaya çıkar. Özellikle sert, gırtlaksız seslerin özelliğini kaybetmesi konusunda, pek çok yerli Amerikan dilinde, İngilizce eğitiminin telaffuz üzerindeki etkisi gözlemlenebilir. Bu dillerde çoğunlukla ifadenin ahengi de değiştirilir.

Dahası, çok farklı yapıları sahip dillerin konuşulduğu bütüncül alanların karakteristiği olan fonetik olayların geniş yayılımı, karşılıklı fonetik etkiler dışında neredeyse hiçbir şekilde açıklanamaz. Buna, Doğu Amerika’da olmayıp arkıtık ve Kuzeybatı Amerika’da olan dilin arkası ile üst damak arasındaki temasın ürettiği art damaksız seslerin bolluğu; Southwest ve California’da sert ve gırtlaksız seslerin yayıldığı geniş alan ve karışık sesli harflerin ortaya çıkışı; yarı kapantılı sesler *tl*, *dl* ve Batı’daki sedasız *l* sesi ve [son olarak] -muhtemelen Buşman etkisine bağlı olan- Güney Afrika Bantu dillerinin şaklamaları örnek olarak verilebilir. En inandırıcısı bunların sonucusudur. Çünkü

dünyanın başka hiçbir yerinde gerçek şaklamalar bulunmaz. Bu sesler güçlü bir nefes çekme hareketiyle üretilir. Nefes çekilerek üretilen daha zayıf sesler, Afrika'nın diğer bölgelerinde ve Kaliforniya dillerinden birinde yerel olarak ortaya çıkar.

Bir dilin ses sisteminin diğerine etkisini tarihsel olarak göstermek ne kadar zorsa, yaygın bir morfolojik kopyalamanın gerçekleştiğini ikna edici bir şekilde kanıtlamak da bir o kadar zordur. Bir dilin sözdiziminin diğeri üzerindeki etkileri kolayca kanıtlanabilir. Nahua sözdiziminin İspanyolca etkisi altındaki değışikliğinden yukarıda bahsedilmişti. Latince sözdiziminin de İngilizce üzerinde etkisi olmuştur. [Bunun yanında] var olan kategorilere uygun eklerin kopyalanması da yaygındır. Bu nedenle Latince ex- ön eki, Avrupa dillerinde ex-king örneğinde olduğu gibi kabul görür. Yine Latince kökenli *-ieren* son eki Almancada yalnızca yabancı kökenli fiilleri Almancaya aktarmada değil (*regieren* 'yönet-, hükümdarlık yap-', *blamieren* 'rezil et-, utandır-') aynı zamanda bazen Almanca sözcüklerle de (*stolzieren* 'çalım, caka satarak yürü-', *hofteren* 'lütuf dile-') kullanılır. Yalın hâle sahip olmayan Chinook dilinin, durum eklerini kullanan bir dil olan Sahaptin dili ile ilişki kurması sonucu, yalın hâli (veya bulunma hâlini) kopyaladığını vurgulamak daha ilgi çekici olacaktır. Kwakiutl dilinde, İngiliz okullarına giden yeni kuşağın bir kısmı kendi aralarında, eskicil dil öğeleri ile ifade edilen belirli tanımlık (orj. definite article) kategorisi kullanmaya başlamıştır. Kategorinin kendisi, eski Kwakiutl diline oldukça yabancıdır.

Kapsamlı bir morfolojik kopyalamanın meydana geldiğini varsaymanın en güçlü gerekçesi, farklı morfolojik tipteki dillerde bulunan benzer kategorilerin veya süreçlerin kendine özgü dağılımında aranır. Bunlar çoğu kez belirli bir bölgede meydana gelir ve söz konusu bölgenin dışında aynı kategori ve süreçler bulunmaz. Daha da önemlisi, her özelliğın diğeri özelliklerden farklı kendi karakteristik dağılımı vardır.

Burada örnek olarak, Amerika'nın kuzey uç kesimlerinde ve İrokualar arasında bulunmayan ama daha güneyde geniş bir alanda yaygın olan bir tür yineleme yönteminden söz edilebilir²⁴. Daha çarpıcı olan ise Kuzey Kaliforniya'dan Oregon, Washington ve Idaho'ya kadar uzanan bir alanın özelliğı olan küçültmeyi belirtmek için ünsüz değışikliklerin ortaya çıkması; Kolumbiya Nehri civarında birbirinden oldukça farklı olan bir dizi dilde cinsiyetin kullanılması; Kaliforniya'da, Plains'in bir bölümünde ve Plateaus'da vasıta hâlinin

²⁴ Burada Labrador Algonkinleri bir istisnadır ancak Algonkin dillerinin ana vatanının kuzeyde mi yoksa daha güneyde mi olduğu şüphelidir.

(elle, bıçakla vb. ile yapılan eylem) ifade edilmesi; İngiliz Kolombiya'sı kıyılarında işaret zamirleri aracılığıyla zorunlu konum ayrımı; Eskimo ve Chukchee dillerindeki fiil kiplerinin benzerliği; Kwakiutl ve komşu Çimmesyan'daki özel adlar ve genel adlar arasındaki dilbilgisel ayrımdır.

Benzer Dilbilgisel Süreçlerin Bağımsız Kökenleri: Farklı dillerde bulunan dilsel bir özelliğin, her zaman tarihî bir aktarımdan kaynaklanmadığı, bağımsız olarak gelişebileceği de unutulmamalıdır. Dilbilgisel cinsiyet, Hint-Avrupa dillerinde ve Amerika'nın Pasifik kıyılarında görülür. Bizler, eski Avrupa dillerinde ve dünyanın her yerindeki birçok izole noktada çokluk ifade eden *biz* (orj. we) yerine, *I and you* "ben ve sen" ile *I and he* "ben ve o" arasındaki gibi daha mantıklı bir ikiliği birbirinden bağımsız olarak buluyoruz. Ayrıca beşlik tabanlı sayı sistemlerinin yaygın olduğunu ve çoğulu veya tekrarı (orj. repetition) ifade etmek için yinelemenin (orj. reduplication) sıklıkla kullanıldığını görüyoruz. Bu vakaların çoğunda tümüyle bağlantının rol oynadığı düşünülemez. Bu olgu, genetik olarak ilgisiz olan hayvan veya bitki gruplarındaki paralel gelişmelere benzer.

Tüm bunlardan, tarihi bilinmeyen, birbiriyle uzaktan ilişkili birçok dil için, genetik ilişkileri konusunda kategorik bir yanıt verilemeyeceği sonucu çıkar. Çoğu durumda tarihsel ilişki varsayılmalıdır, ancak dillerin kaynaşmasıyla mı yoksa eski bir kökün farklı dallarıyla mı uğraştığımız konusu belirsiz kalacaktır.

Dillerin Dağılımı: Günümüzde, geniş bir alanı kapsayan bir dizi yakından ilişkili dil bulunmaktadır²⁵. Avrupa ve Asya'da Hint Avrupa ve Aryan dilleri; Asya'da Çince ve Türk dilleri; Hint ve Pasifik Okyanusları boyunca, batıda Madagaskar'dan doğuda Hawaii ve Paskalya Adası'na kadar Malayca ve ilişkili diller; Afrika'nın büyük bir bölümünde Bantu dilleri; Kuzey Amerika'nın doğusu ve batıya doğru Mississippi Nehri'ne ve ötesine uzanan Algonkin dilleri; Güney Amerika'nın doğusunun büyük bir bölümünde Karayip ve Aravak dilleri bunlara örnektir. Bu yaygın şekilde dağılmış dil gruplarının aksine görünüşe bakılırsa diğerleriyle ilişkisi olmayan, küçük alanlarla sınırlı başka diller de karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple sınırlı bir bölgede birçok dilin yer aldığı görülür. Bu tür alanlara, Kaliforniya ve Alaska'ya kadar Kuzey Pasifik kıyısı, Orta Amerika dâhil Meksika

²⁵ Meillet, A. ve Cohen, M. (1924), *Les Langues Du Monde*. Paris: Librairie Ancienne Edouard Champion.; Finck. F. N. (1909). *Die Sprachatamme des Erdkreises*. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner.

Körfezi çevresindeki bölge, Güney Amerika And Dağları'nın etekleri, Japonya ve Sibiryâ üzerinden kuzeye doğru uzanan kuzeydoğu Asya ve Batı Sudan örnek teşkil eder.

Pek çok durumda, genişçe bir alanı kaplayan dil gruplarının, ancak son zamanlarda bu kadar geniş bir alana yayıldığını göstermek mümkündür. Avrupa'nın bazı kısımlarında Ari olmayan dillere sahip insanlar yaşamakta ve Akdeniz bölgesinde, nispeten geç bir döneme kadar özellikle Aryan kökenli diller bulunmamaktaydı. Bantu dilinin, ancak son zamanlarda Güney Afrika'ya yayıldığını gösteren sağlam kanıtlar vardır. Türkçe konuşan topluluklar tarihî zamanlarda Küçük Asya, Güneydoğu Avrupa ve Sibiryâ'ya yerleştiler. Arapça Hz. Muhammed zamanından sonra Mısır'a ve Kuzey Afrika kıyılarına taşındı. Çince etki alanını, büyük bir bölgeye kademeli olarak genişletti. Malay-Polinezya dil göçleri de son zamanlara aittir. Hem tarihî hem de muhtemelen tarih öncesi çağlarda çok sayıda dil ortadan kaybolmuştur. Ancak yeni söz dağarcığı, yeni dilbilgisi biçimleri ve yeni kategorilerle oluşturulmuş tamamen yeni bir dilin ortaya çıkışının tek bir örneğini bilmiyoruz. Çok erken devirlerde, genetik bir ilişki kurulamayan dillerin sayısının şimdi olduğundan çok daha fazla olduğu ve Sudan ya da Amerika'nın Pasifik kıyıları gibi büyük dilsel farklılaşma alanlarının muhtemelen tüm dünyada ilk zamanlarda var olan koşulları temsil ettiği fikri oldukça makul görünmektedir.

Burada bahsedilen büyük dilsel farklılaşmadan aralarında genetik bir ilişki olduğuna dair kanıt gösterilemeyen diller anlaşılmalıdır. Dilsel farklılaşma konusu bu dil gruplarının tek veya birden fazla kökene sahip olup olmadığı sorununa değinmez. Aralarında tarihî ilişki olmayan dillerde paralel gelişmelerin ortaya çıkması, *tiim* dillerin tek bir kökene sahip olması gerektiği fikrini olanaksız kılar.

Bu tabloyu insan türlerinin çeşitliliği ile kıyasladığımızda; erken dillerin sayısının, birbirinden belirgin şekilde farklı anatomik özelliklere sahip insan türlerinin sayısından çok daha fazla olması gerektiği fark edilecektir. Farklı anatomilere sahip bu insan türlerinden bazıları ortadan kaybolmuştur. Ancak genele bakıldığında tek tip türlerin, dillerin kapsadığından çok daha geniş alanlara yayılmış olduğu görülmektedir. Buradan erken bir dönemde farklı dillerin aynı türden insanlar tarafından konuşulmuş olması gerektiği sonucu çıkar. Demek ki, mevcut biçimleriyle aynı kaynaktan türetilmiş kanıtlanabilen birden fazla erken dile sahip olan veya bu erken dilleri üreten ırk türleri olmalıdır. [Ancak] ırk ve dil kimliği, yakın ilişkiler kurulup akabinde dillerin yayılmasından önce izole olarak yaşamış gruplar için bile varsayılmaz. En eski devirlerde, bir dilin sahipleri veya yaratıcılarının aynı ırk türüne ait olduğu doğru

olmakla birlikte, bir dizi farklı dilin sahipleri veya yaratıcılarının aynı ırk türüne ait olması gerektiği de muhtemelen bir o kadar doğrudur.

Böylece, dilin diğer tüm kültürel davranışlarla benzer şekilde hareket ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü insanlığın tüm dünyaya yayıldığı ilk devirlerde, yerel özellik noktasında büyük bir kültür farklılaşması görülmektedir. Kültür tarihi, belirli kültürlerin daha geniş alanlar üzerinde baskın hâle geldiği ve karşılıklı etkilerin sayı ve yoğunluk olarak arttığı ölçüde yerel farklılıkların giderek azalmasıyla sonuçlanmıştır.

Kültür ve Dil: [Şimdiye kadar] dil ve kültür arasındaki ilişki konusunda pek çok şey söylenmiştir. Çoğu dilde felsefe biliminin genel ifadelerini dile getirmenin zor olduğu doğrudur. Çünkü dilbilgisel yapının dayattığı kategoriler çok özeldir. [Ancak] iptidai dillerin genelleştirilmiş kavramlar oluşturmadığı doğru değildir. Daha önce her ne kadar etraflıca düşünülüp tasarlanmasa da dillerde kullanılan kapsamlı genellemelerin örneklerini (s. 18) vermiştik. [Örneğin] *ağaç* için bir ad olmasa bile “ayakta duran uzun şey” anlamına gelen bir ifade olabilir. *Hava kapakçığı* için genel bir terim olmayabilir. Ancak “nefes almaya karşılık gelen şeyler” anlamında bir terimleri vardır. Genel olarak bakıldığında, uzmanlaşma derecesi kültürel ilgilere bağlı olacaktır. Kültürel açıdan gereksiz kategoriler bulunmazken kültürel açıdan önemli olanlar ise detaylandırılacaktır. [İngilizcede] bizim için kültürel olarak, anne veya baba tarafından akrabalık nispeten önemsizken kuşak önemlidir. Bu durum akrabalık terminolojimize yansır. Anne ve baba soydanlığı arasındaki ayrımın sosyal açıdan önemli olduğu kültürlerde, genellikle bu kavramlar için ayrı bir terminoloji olur. Kuşaklar dikkate alınmadığında, bu durum akrabalık terminolojisinde de göz ardı edilebilir. Bütün bu konularda, dil fazlasıyla esnek ve kültürün taleplerini takip eder. Bunun ispatı, yalnızca kendi dilimizde değil, aynı zamanda insanlar modern medeniyete aşına olup ona katılmaya başladığında, sözde ilkel dillerin geçirdikleri değişimlerde de bulunur. Kelime dağarcığı, genişleyen veya değişen faaliyetlere uygun olarak gelişir.

Değişimlerden bu denli etkilenen yalnızca kelime dağarcığı değildir. İptidai kültürlerde insanlar yalnızca gündelik deneyimlerden bahseder. Onlar erdemin, iyiliğin, kötülüğün ve güzelliğin ne olduğu hakkında tartışmaz. Toplumun eğitimsiz sınıfında olduğu gibi gündelik yaşamlarının talepleri, belirli kişiler tarafından belirli durumlarda gösterilen erdemlerin; kabile üyelerinin iyi ya da kötü eylemlerinin veya bir erkeğin, kadının ya da nesnenin güzelliğinin ötesine geçmez. Soyut fikirlerden bahsetmezler. Buradaki mesele daha çok, dillerinin soyut fikirlerin ifadesini imkânsız kılıp kılmadığıdır.

[Bu noktada] yerlileri kendi inançlarına döndürme arzusuyla onların dillerini öğrenmeye mecbur kalan misyonerlerin, öyle ya da böyle kendi soyut fikirlerini yerlilere öğretmek amacıyla dilin imkânlarını sonuna kadar zorlamak durumunda kalmaları ve böylelikle bunu her zaman yapmanın ve anlaşılmanın mümkün olduğunu görmeleri bahsedilmeye değerdir. Muhtemelen genel fikirleri geliştirmeye yönelik yöntemler her zaman mevcuttur. Ancak bu yöntemler kültürel gereksinimler yerlileri, onları ortaya çıkarmaya zorladığında kullanılırlar.

İptidai dillerde, İngilizcede sıfat gibi kullanılan unsurların zaman zaman isimler tarafından ifade edildiğini görmek önemlidir. Fakir birisi sefalet sahibi veya hasta birisi hastalık sahibi bir kimse olarak ifade edilebilir ve bu vasıfların somut bir nesne olarak düşünülmesine gerek yoktur.²⁶ Hastalık kavramı çoğu zaman bu şekilde anlaşılır, ancak yoksulluk ve boyut kavramları öyle değildir. Vancouver adasındaki Kwakiutl yerlilerinin bir kıza “kadınlığına göz kulak ol” demesi, Eskimoların bir nesnenin küçüklüğü veya büyüklüğünden bahsetmesi ya da Dakota yerlilerinin güç ve iyilikten bahsetmesi gibi örneklerde, cümle yapısının sık sık soyut isimlerin kullanılmasını gerektirdiği durumlar da karşımıza çıkmaktadır.

Bu anlamda, dilleri kültürel gelişmeyi engelleyen veya destekleyen bir unsur olarak düşünmek doğru bir tutum değildir. Daha ziyade, dilin kültürel durumun bir yansıması olduğu ve gelişiminde kültürün gerekliliklerinin rol oynadığını söylemek gerekir. Ancak başka bir açıdan dil de kültür üzerinde bir etki yaratır. Kelimeler ve cümleler kültürel tutumların birer sembolüdür ve diğer sembollerin karakteristik özelliği olan aynı türden duygusal çekiciliğe sahiptir. Terimlerin değişen içeriklerine bakılmaksızın bir tanrı veya ayinin adı, onursal bir unvan, siyasi veya dinî örgütlenmelere kısa ve öz bir değer katan bir terim, bir halkın tutkularını artırma gücüne sahip olabilir. Her ne kadar özgürlük veya demokrasi kavramları artık tanınmayacak kadar değişmiş olsa da, *özgürlük* ve *demokrasi* kelimeleri bizler için büyük bir cazibeye sahiptir. Bu tür söz ve sembollerin kitleleri harekete geçirme veya mevcut kurumları istikrara kavuşturma gücü hafife alınmamalıdır. *God wills it* ‘Bunu Tanrı istiyor’ şeklindeki Haçlı nidası; *imparator, kral ve kraliçe* terimlerini çevreleyen hale; millî marşların ve hatiplerin boş cümlelerinin verdiği ilham kültürü şekillendiren güçlerdir. Bu durumun tamamen dilbilimsel bir olgu olduğunu varsaymak hata olur. Bu daha çok bir sembolizm örneğidir ve bu bağlamda düşünülmelidir.

²⁶ Boas, F. (1911). “a.g.e.”, s. 657.

Dilbilgisel yapının ayrıntıları kültürün diğer yönlerinden biraz uzak bir alan olsa da tarihi rekonstrüksiyon için değeri oldukça açıktır. Yukarıda erken göçlerin dilsel kanıtlarla nasıl takip edilebileceğini gördük. Diğer kültürel olgular da dile yansımıştır. Kopya sözcükler, belirli bir dokuma tarzının veya bir aletin yabancı bir sözcük ile adlandırıldığı örneklerde olduğu gibi belirli kültürel ilişki türlerini gösterebilir. Avrupa dillerinde bu tür etimolojik ilişkiler, kültür tarihindeki olayları gösterir. Bu husus, Yunancanın Latince üzerinde, Latincenin ise modern Avrupa dilleri üzerindeki etkisiyle ve tüm Avrupa dilleri tarafından devralınan çok sayıda yabancı kelimenin eklenmesiyle örneklenebilir. Daha ilginç olanı, mevcut veya geçmiş koşulları ifade eden kültürel olguların dilbilimsel yansımalarıdır. Bu konuya daha önce akrabalık terimlerinin sınıflandırılmasında atıfta bulunduk. Bunlar günümüzde yaygın ve geçerli olmalarını gerektirmeksizin aile üyelerinin birbirine karşı davranışlarının çeşitli yönlerini temsil eder. Akrabalık terimleri toplumsal örgütlenme anlayışımızın olmazsa olmazıdır. Tanımları bize ailenin şimdiki veya geçmiş yapısı hakkında bir fikir verir. Sistemdeki tutarsızlıklar, tarihsel değişiklikleri veya mevcut fikir çatışmalarını gösterebilir. Benzer şekilde, diğer terimlerin açık tanımları, kültürel verileri ortaya çıkarabilir. Genelde “ruh” (orj. soul) olarak çevrilen terimler, içerik bakımından önemli ölçüde farklılık gösterir ve kapsamlarının doğru bir şekilde tanımlanması, dinî kavramların anlaşılması için zorunludur. Aynı şey doğaüstü kavramlar için de geçerlidir. İnanç sistemleri üzerine araştırma yapanlar tarafından genel anlamda kullanılan, *manitu*, *wakanda*, *mana* ve *tabu* gibi sözcüklerin anlamı, her kültürde kendine özgü çağrışımlara sahiptir. [Ayrıca] onlar tek tek kabilelerin tutumları ve doğaüstünün çeşitli yönlerini ifade etmek için kullanılan kelimelerin temsil ettiği fikirlerin özenli bir analizi olmadan anlaşılabilir. Yerel terimlerin yaklaşık olarak karşılık gelen İngilizce terimlere veya başka herhangi bir dile yavan bir şekilde çevrilmesi ve bunlara göre yapılan psikolojik tahliller genellikle ciddi yanlış anlamaların nedenleridir²⁷.

Metaforik anlatımlar veya ifadelerdeki kinayeler gibi dilbilimsel yapılar da bu konuda aydınlatıcıdır. Vücudun doğal işlevleri üstü kapalı bir şekilde örtük kelimeler aracılığıyla ifade edildiğinde (dışkılamak (orj. to defecate) yerine “hacet görmek” (orj. to go out) veya evlenmeden beraber yaşamak (orj. to cohabit) yerine “birlikte kalmak” (orj. to be near) gibi), insanların bu işlevlere karşı almış

²⁷ Kelimelerin gerçek anlamının dikkatli bir analizine yönelik ilginç bir girişim, *Navaho Dili Etimolojik Sözlüğü*'dür (The Franciscan Fathers, St. Michaels, Arizona, 1910.)

olduğu tavırlara ışık tutulmuş olur. Aynı şekilde *ölmek* (orj. to die) yerine “yolun sonuna gelmek” (orj. to go to the and), *hasta olmak* (orj. to be sick) yerine “yataklara düşmek” (orj. to lie down) gibi örtük değişimler inanç ve tutumlar hakkında fikir verirler.

Metaforlar, bilinir ve güncel olduğu sürece, genel olarak insanların zihninde mevcut olan temaların göstergesidir. Şayet şeytan ve cadılardan bahsettiğimizde olduğu gibi simgeselleştirilirse, en azından geçmişte, bu fikirlerin insanlar için önemli olduğunu gösterir. Örneğin, Kuzeybatı Kızılderililerinin sahip olduğu *Is this war, father?* “Bu bir savaş mı baba?” ifadesi, bir masaldan alıntıdır ve onu aktaran kişinin büyük bir sıkıntı içinde olduğu anlamına gelir. Ya da Dakota yerlileri yarık bir damağa sahip olduğu söylenen efsanevi düzenbazı kastederek *Did you not know that he had a striped palate?* “yarık bir damağı olduğunu bilmiyor muydun?” dediğinde, bu söz, atıfta bulunulan kişinin düzenbaz olarak tanındığı anlamına gelir. Bu imalar Afrika’nın pek çok yerinde olduğu gibi çoğunlukla atasözlerinde bulunur.

Eğer onların yazıya geçirilmemiş şiir ve anlatılarını yerli edebiyat terimiyle ifade edebilirsek, bu yerli edebiyat biçiminin anlaşılması için dilin tam anlamıyla bilinmesinin zorunlu olduğu açıktır. Çünkü bu yapılmaksızın işitenin estetik anlayışına hitap eden unsurların değeri kavranamaz.

SONUÇ

Bu çalışma, 1938 yılında Franz Boas’ın editörlüğünde yayımlanan *General Anthropology* adlı kitabın “Language” adlı bölümünün dilimize çevirisidir. Onun fikir ve çalışmaları, çağdaş antropoloji biliminin Amerika Birleşik Devletleri’nde yerleşmesine öncü olmakla kalmamış, insanı her yönüyle konu edinen diğer bilim alanlarına da rehberlik etmiştir.

F. Boas, pek çok çalışmada olduğu gibi bu çalışmasında da kültürel olayları, tümevarımcılık ve seçmeci yaklaşımı bir arada kullanarak ele almıştır. Onun kültürü, ırk ve dil gibi etkenlerden bağımsız bir ölçü olarak gördüğü ve insana ait konularda temel belirleyici konumuna yerleştirdiği açıktır. Amerikan yerlileri üzerine yaptığı çalışmalar ile dilin toplumsal yaşama etkilerini inceleyen dilbilimsel antropolojinin temellerini oluşturmuştur. Yukarıda pek çok örneği, Kuzey Amerika yerlileri ve onların dilleri üzerinden vermesi bu alandaki antropolojik çalışmalarının sonucudur. Çeşitli diller üzerine ses, kelime ve söz dizimi alanında ortaya koyduğu tespitler E. Sapir ile B. L. Whorf’un dilsel görelilik hipotezini ortaya atmasına kaynaklık etmiştir.

Antropolojiyi bir doğa biliminden ziyade tarih bilimi olarak gören ve mevcut tutumunu insanı konu edinen tüm alanlara genişleten bu derece önemli ve etkili bir bilim adamının, kültür ve dil üzerine dikkate değer fikirler ortaya koyduğu yukarıdaki çalışmasının dilimize aktarılması gerekliydi. Geç kalınmış olsa da bu durumun metnin değerinden bir şey eksiltmediğini ifade etmeliyiz.

KAYNAKÇA

- Alverdes, F. (1927). *Social life in the animal world*. New York: Harcord Brace and Company Inc.
- Bloomfield, L. (1933). *Language*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Boas, F. (1911). Handbook of American Indian languages. *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 40, I. Washington: Government Printing Office.
- Bogoras, W. (1904-1909). The chukchee. *The Jesup North Pacific Expedition*, C. 7, 74, Leiden: Brill - NewYork: G.E. Strechert.
- Conant, L. L. (1893). Primitive number systems. *Annual Report of the Smithsonian Institution*, Washington: Government Printing Office.
- Finck, F. N. (1909). *Die sprachatamme des erdkreises*. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner.
- Hihner, H. (1914). *Schallnachahmung, wortschopfung und bedeutungswandel*. Halle: Max Niemeyer.
- Jespersen, O. (1923). *Language*. NewYork: Hanry Holt and Co.
- Mallery, G. (1881). Sign language among North American Indians. *Annual Report of the Bureau of Ethnology*, C. 1, 263-552, Washington: Government Printing Office.
- Meillet, A. ve Cohen, M. (1924). *Les langues du monde*. Paris: Librairie Ancienne Edouard Champion.
- Sapir, E. (1921). *Language: an introduction to the study of speech*. NewYork: Harcourt, Brace.
- Sturtevant, E. H. (1917). *Linguistic change: an introduction to the historical study of language*. Chicago: Universty of Chicago Press.

-
- Swanton, J. R. (1911). Haida. *Handbook of American Indian Languages, Bulletin of the Bureau of American Ethnology* 40, I, 205. Washington: Government Printing Office.
- Thalhitzer, W. (1911). Eskimo. *Handbook of American Indian Languages, Bulletin of the Bureau of American Ethnology* 40, I, 998. Washington: Government Printing Office.
- Tylor, E. B. (1865). *Researches into the early history of mankind*. London: John Murry.
- Vendryes, J. (1925). *Language*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Wundt, W. (1900). *Volkerpsychologic. Die Sprache*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

Makale Künyesi (Çeviri): Gezer, Ş. (Çev.) (2021). Kabarlar ve Kara Macarlar. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 1032-1041.

<https://doi.org/10.32321/cutad.970634>

KABARLAR VE KARA MACARLAR¹

Sándor László TÓTH
Çeviren: Şeyma GEZER²

ÖZET

881'den önce Hazar Kağanlığına isyan eden bazı Hazar grupları Macar boy birliğine katılmıştır. Ortak bir ad (Kabar) altında birleşerek bir boy beyi ile birlikte Macarların arasında yer almışlardır. Kaynaklarda (Ademarus Cabbanensis ve Querfurtlu Bruno) 11. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan Kara Macarlar ise bazı araştırmacılar tarafından Kabarlar ile ilişkilendirilmiştir, fakat bunlar Kral István'a ve Hıristiyanlığa karşı idi. Kronolojik sebeplerden ötürü Ajtony ve onun halkı Kara Macarlar olarak değerlendirilemez, aynı şekilde Kral István ile akrabalığı ve ittifak ilişkileri nedeniyle Aba Samuel'in yönetimi altındaki Kabarlar da Kara Macarlar olarak kabul edilemez. Buna karşın Koppány'nin ve Gyula'nın ulusu ise I. István'a karşı isyan ettikleri için Kara Macarlar olarak değerlendirilebilir.

Anahtar kelimeler: Kabarlar, Pagan Macarlar, Kara Macarlar, Hazar Kağanlığı.

KABARS AND THE BLACK HUNGARIANS

ABSTRACT

Before 881, some Khazar groups that rebelled against the Khazar Khaganate joined the Hungarian tribe union. They united under a common name (Kabar) and took their place among the Hungarians together with a tribe chief. The Black Hungarians, who appeared in the sources (Ademarus Cabbanensis and Bruno of Querfurt) in the early years of the 11th century, were associated with the Kabars by some researchers, but they were against King István and Christianity.

¹ Makalenin orijinal adı ve künyesi: "Kabárok és feketé magyarok", *Acta Historica*, Tomus LXXXIV, Szeged, 1987, s. 23 – 29, University of Szeged, Department of Medieval and Early Modern Hungarian History, Dr., toths@hist.u-szeged.hu

² Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batı Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Hungaroloji Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi. symgzi123@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3959-6991>

For chronological reasons, Ajtony and his people cannot be considered Black Hungarians, just as the Kabars under Aba Samuel cannot be considered Black Hungarians due to their kinship and alliance with King István. On the other hand, Koppány's and Gyula's nation can be considered Black Hungarians as they rebelled against I. István.

Keywords: Kabars, Pagan Hungarians, Black Hungarians, Khazar Khanate.

Yedi Macar boyuna Etekköz'de katılan, fakat Karpat Havzası'ndaki yeni yurtlarında da onlarla birlikte yaşayan Kabarlar (Kavarlar) hakkında iki kaynak bilgi vermektedir. *Annales Iuvavenses Maximi*, 881 yılında şu bilgiyi muhafaza etmiştir: "İlk savaş Macarlar ile Viyana'da. İkinci savaş Kabarlar ile Culmite'de."³ Bizans imparatoru Konstantinos Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio* adıyla bilinen eserini 950 civarında tamamlamıştır, bunun 39. bölümünün tamamı (ve 40. bölümün başındaki kısa iki kısım) Kabarların tarihinden bahseder. Buna göre "Kabarlar denilen kavim Hazarların soyundandır. Şöyle oldu, aralarında hükümete karşı bir isyan çıktı, iç savaş patlak verince önceki hükümetleri üstün geldi ve aralarından bazıları katledildi, diğerleri ise kaçtı. Türklerle birlikte Peçeneklerin yurduna giderek yerleştiler, birbirleriyle dostluk kurdular ve onlara bir çeşit Kabarlar adı verildi..."⁴

Kabarların isyandan önce Hazarlardan sayıldıkları, yani Kağanlığın içerisinde muhtemelen etnik açıdan farklı olmadıkları bu Bizans malumatından açık bir şekilde görülüyor⁵. Müstakil Hazar – Kabar etnik grubu, ancak iç savaştan sağ kurtulan isyancıların kağanlık topraklarını terk ettiklerinde ve Macar boyları ile yeni bir ortak yurda göç ettiklerinde teşekkül etmiştir. Konstantinos, Hazarlardan ayrılan kavim grupları ile bağlantılı olarak "birbirleriyle dostluk kurduklarını" (ἀλλήλοισ συνεφιλώθησαν) ve "bir çeşit

³ "Primum bellum cum Ungaris ad Weniam. Secundum bellum cum Cowaris ad Culmite." Bkz. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores I – XXXII, Hannoverae – Lipsiae 1826 – 1934, XXX/2, s. 762.*

⁴ *Bıborbanszülegett Konstantin, A birodalom kormányzása.* Yunanca metni yayımlayan ve Macarcaya çeviren Moravcsik Gy., *Budapest (sonrakilerde: Bp.), 1950 (sonrakilerde DAI), s. 174 – 175; En yenisi için bkz. Moravcsik Gy., Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai, Bp., 1984 (sonrakilerde Moravcsik, 1984), s. 46.*

⁵ Krş. bir önceki dipnot, yine bkz. Németh Gy., *A honfoglaló magyarság kialakulásáa, Bp., 1930 (sonrakilerde Németh, 1930.), s. 234, 238; Kristó Gy., Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig, Bp., 1980 (sonrakilerde Kristó, 1980), s. 114; Golden, P. B., *Khazar Studies, An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars, I, Bp., 1980 (sonrakilerde Golden, 1980), s. 135.**

Kabarlar adı verildiğini” (και Κάβαροι τινας ωνομάσθησαν) de zikreder⁶. Yani Kağanlıktan ayrılan Hazar grupları Etelköz’de birbirleriyle sıkı bir ilişkiye girmişlerdi, onlara *ortak bir adla* Kabar denilmesi de bunu gösteriyor. Ne bu adın etimolojisi, ne de bu adlandırmanın kimlerden geldiği tatmin edici bir şekilde aydınlatılmıştır. Geleneksel teoriye karşılık – ki buna göre Hazar Kağanlığı “başkaldıran” adını kendinden ayrılanlara koyardı – bu adın Macarlardan ya da daha ziyade bizzat Kabarların kendilerinden gelme ihtimalini göz ardı edemeyiz⁷. Son olasılığa bakılırsa, Hazar Kağanlığı’ndan ayrılan gruplar, önceki Hazar adının yerine Kabar (Kavar) adını *bağımsızlıklarının, aidiyetlerinin bir işareti* olarak almış olmalıydılar. Bunu Macarlar da benimsemişti, daha doğrusu kullanmışlardı, çünkü kendileriyle birlikte yaşayan Hazarlar ile Hazar Kağanlığı’nın halkını bu şekilde ayırmış olmalıydılar. Annales Iuvavenses Maximi’ye dayanarak, 881’de Macarların yanında batıda artık onlar da akınlara giriştikleri için, Hazar – Kabarların birleşmesinin 881’den önce gerçekleştiğini haklı olarak varsayabiliriz⁸. Yıllık, Kabarları Macarlardan bağımsız bir boy olarak gösteriyor. Fakat Konstantinos, “sekiz boy arasından savaşlarda en güçlüleri ve en cesurları olarak gözüktükleri ve savaşta önde yürüdükleri için onları ilk boylar mertebesine yükselttiklerini” de kaydeder.⁹ Kabarların Macar boy birliğine bağlandıkları, onların savaşlarına katıldıkları bu Bizans malumatından anlaşılıyor. Her ne

⁶ Keza metne istinaden Türklerin (Macarlar) ve Kabarların ya da Kabar gruplarının birbirleriyle dostluk kurması üzerine düşünülebilir. Dilbilimsel incelemelere dayanarak biz daha ziyade sonucu olasılığı düşünüyoruz. 39. bölümün ikinci cümlesinin ikinci yarısında öznenin yerini “bazıları...diğerleri” anlamındaki sözcükler (oi...oi) tamamlıyor, bunlar ilk cümlede geçen Kabarlara (Κάβαροι) atıfta bulunur ve bu kısımda bulunan yüklem (ἀπεδράγησαν, ἐξέφυγον, ἦλθαν, κατεσκήνωσαν, συνεφιλώθησαν, ὀνομάσθησαν) onlara bağlıdır.

⁷ “İsyan eden, baş kaldıran” etimolojisi için bkz. Vámbéry Á., *A magyarok eredete*, Bp., 1882, s. 69; Németh, 1930, s. 236 – 237; Golden, 1980, s. 136; Kristó, 1980, s. 114 – 115; Tolstov, *Kabar adını Harezmlî bir kavmin adına (Káliz) bağlar*. Tolstov, Sz. P., *Az ösi Khorezm*, Bp, 1949, s. 232 – 233; Schönebaum, H., *Zur Kabarenfrage. Aus der byzantinische Arbeit des Deutschen Demokratischen Republik I*, Berlin, 1957, s. 143 – 145.

⁸ Birleşme dönemine ilişkin görüşler için bkz. Tóth S., “Kabarok (kavarok) a 9. századi magyar törzsszövetségben”, *Századok*, 1984 (sonrakilerde Tóth, 1984), s. 102; 860’lı yıllara ilişkin en yeni görüş için bkz. Györfly Gy., “A kabar kérdés”, *Forrás (7)*, 1983, s. 22.

⁹ DAI, s. 174 – 175; Moravcsik, 1984, s. 46.

kadar Macarlar ile Viyana'da, Kabarlar ile Culmite'de mücadele etseler de,¹⁰ 881'deki olay da böyle ortak bir akın olmalıydı.

Kabarların *teşkilatı* kendilerine özgü bir biçimde oluşmuştu. Kağanlıktan ayrılmış yeni bölgeye yerleşmelerinin ardından müstakil bir boy birliği yahut kavim haline dönüşme olanağı teorik olarak vardı. İmparator Konstantinos, yedi boydan oluşan Türklerle (Macarlara) benzer olarak, bağımsız bir bölümde Kabarlar üzerinde durur, bir yerde onları Türklerle uzlaşılı halindeki bir kavim (έθνος) olarak adlandırır ve onların üç boyunu (τρεις γενεαις) zikreder.¹¹ Bu anlatılanlara rağmen, yine de onlardan tek başına, bağımsız boy birliği oluşumu olarak bahsedemeyiz. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, Hazar Kağanlığı'ndaki iç savaşta isyan eden Hazarlar yenilgiler almışlardır, bu yüzden kaçanların nüfusu, tek başına yeni bir boy birliği kurmak için yeterli değildi. Bundan daha önemli olan ikinci sebep, Kabarların kendilerinden daha güçlü ve daha büyük bir kavmin yanına yerleşmiş olmasıdır. Yedi Macar boyu, bu yabancı kavmi boylardan oluşan bir boy birliği olarak değil, küçük bakiyelerden oluşan bir *boy* olarak kendisine bağlamış ve onları kendisine entegre etmiştir. Konstantinos'a göre Kabarlar, ortak askerî faaliyetler vesilesi ile görülen kahramanlıklarının ödülü olarak ilk boylar (πρωται γενεαι) haline getirilmişlerdi ve 40. bölümün boy adları listesinde de birinci boy olarak (πρωτη...γενεα) geçerler.¹² Bu, Kabarların diğer boyu geride bırakarak muharebeye başladıkları, yani öncü birlik statülerini (προεξάχειν του πολέμου), askerî açıdan yardımcı kavim rollerini korudukları anlamına gelir.¹³ Bizans imparatoru şunu da kaydetmiştir: “Onlarda, yani bugün bile mevcut olan Kabarların üç boyunda, bir hükümdar (ἄρχων) vardır.”¹⁴ Keza bu da Kabarlar kavminin *boy birliğinden ziyade bir boy olarak* hareket ettiğine tanıklık eder. Bu bazı Kabar gruplarının (üç “boyun”) adını bilmiyoruz, yalnızca ortak

¹⁰ Culmite yer adının özdeşliği için (Kollmitz ya da Kulmburg) bkz. Kristó, 1980, s. 149; Macarlar ve Kabarlar ile yapılan muharebenin mekânı ve zamanı (yıllık, ilk önce 28 Ağustos'ta gerçekleşen bir güneş tutulmasını zikreder) için bkz. Vajay Sz. *Der Eintritt des ungarischen Stammes in die europäische Geschichte (862 – 933)*, Mainz, 1968 (sonrakilerde Vajay, 1968), s. 15, 23. dipnot.

¹¹ DAI, s. 174 – 175; Moravcsik, 1984, s. 46.

¹² Kabar teşkilatının çelişkileri için bkz. Németh, 1930, s. 19; Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio, vol. II, Commentary*, Ed. by Jenkins, R. J. H., University of London (sonrakilerde Commentary), s. 150; Tóth, 1984, s. 107.

¹³ Bkz. Németh, 1930, s. 19, 234; Vajay, 1968, s. 16 – 17; Kristó, 1980, s. 65, 115, 118, 454.

¹⁴ DAI, s. 174 – 175; Moravcsik, 1984, s. 46.

kaşmin ya da boyun adını biliyoruz; kendi liderleri yoktu, yalnızca ortak hükümdarları (boy beyleri) vardı.

Kabarların teşkilatı ile bağlantılı benzerliği, analogiyi Kangarlarda, Kürtgyarmat ve Uzlarda bulunan Peçenek boyu durumunda görebiliriz. İlki, üç Peçenek boyunun ortak adı (Kangar) idi, fakat her biri kendi adına ve kendi hükümdarına da sahipti.¹⁵ Macar Kürtgyarmat boyunun adı, iki boyun birleştirilmesinden (birbirine karıştığından) meydana geldiğini ifade eder, fakat bunların sadece bir lideri vardı¹⁶. Uzların 9. yüzyılın sonundaki saldırısından sonra, Peçeneklerin bir kısmı eski yurtlarında kalarak bu fatihlerle birlikte yaşamışlardır ve Peçenek adı altında Uz boy birliğinin bir parçası haline gelmişlerdir¹⁷. Burada kalan Peçenek boy bakiyelerinin tek bir boy olarak geçen rolü, Hazar Kağanlığı'ndan ayrılan Hazar gruplarının teşkilatı ile muhtemelen en yakın benzerlik anlamına gelir. Fark yalnızca, bu sonuncuların Macar boy birliğinde aslen Hazar olarak değil, Kabar adı altında yer almalarıdır. Konstantinos'a dayanarak, Kabar ve Macar boylarının teşkilat bağlantısını 1(3)+7 formülü ile ifade edebiliriz¹⁸.

Ortak yurttaki birliktelik, savaşlardaki birlik mücadelesinin sonucu olarak Macar–Kabar boy birliğinin iki dilliliğini zikredebiliriz. Bizans imparatoru buna dair şunu yazmıştır: Kabarlar “bu Türklere Hazarların dilini de öğrettiler ve bu dili bugüne kadar kullandılar, fakat Türklerin diğer dilini de bilirler¹⁹.” Hazar dili, Macar boylarının arasında az çok birbirini takip eden iki dalgada yayılmış olmalıydı. Hazarlarla olan birliktelik ve birlik mücadelesi ilk aşamada yer alırken, Hazar Kağanlığı'ndan ayrılan Kabarlar vasıtası ise ikinci aşamada yer alır. Hazar dilini, her iki aşamada da ilk olarak Macar boy birliğinin yönetici tabakasının bilip kullanmış olması mümkündür²⁰.

950 civarına ait Bizans malumatlarından sonra Kabar adı bir daha görülmüyor. 11. yüzyılın başında kaynaklarda *Kara Macar* (Nigri Ungri) adlandırmasına rastlanır. Bu adlandırmanın içerisinde

¹⁵ DAI, s. 170 – 171; yine bkz. Tóth, 1984, s. 107.

¹⁶ Németh, 1930, s. 249 – 250, 253; Tóth, 1984, s. 107.

¹⁷ DAI, s. 168 – 168; Németh, 1930, s. 29.

¹⁸ Literatürde Kabarları sekizinci boy olarak gösteren 7+1 formülü yaygındır, kş. Székely Gy., “Törzsek alkonya – népek születése (Közép- és Kelet-Európa a magyar honfoglalás után)”, *Századok*, 1976, s. 415 – 416; 7+3'lü kurulan boy birliği için bkz. Tóth, 1984, s. 112.

¹⁹ DAI, s. 174 – 175; Moravcsik, 1984, s. 46.

²⁰ *Makk Ferenc* sayesinde bu ihtimal dikkatini çekti; iki dillilik için genel olarak bkz. *Commentary*, 150.

Kabarların haleflerinin aranıp aranmayacağı ya da bu özdeşleştirmenin yapılıp yapılmayacağı Macar tarih biliminin önemli bir sorusudur.

11. yüzyılda Ademarus Cabannensis, eserinin iki yerinde de Kara Macarları zikreder. Birinci pasaja göre piskopos Bruno, Ausburg şehrinden “Kara Macaristan denilen diğer yerin halkı Etiyopyalılar gibi koyu renkli olduğundan onlardan ayırmak için Ak Macaristan dedikleri Macaristan vilayetine gitti.”²¹ Çağdaş bir vakanüvis başka bir yerde şunu yazar: “Kara Macaristan’ı savaşa ele geçirmeye çalışan Macaristan kralı István, tüm o bölgeyi cebren olduğu kadar korku ve sevgiyle de gerçek dine döndürmeyi başardı.”²² Dönemin piskoposu olan Querfurtlu Bruno, bu dini 11. yüzyılın ilk on yılında Macaristan’da yaymıştır. 1008 civarında yazdığı eserinde (*Vita quinque fratrum Poloniae*) bundan şöyle bahseder: “Ve yeni aziz Adalbert’in katledilmesi nedeniyle daha haklı bir gerekçeyle yönelmiş Prusyalıları bırakıp – doğudaki kısımlara ulaşmak için gemiye bindim – çelimsiz kolum ve zayıf omuzmla Kara Macarlara İncil’i götürme görevini üstlendim.”²³ Piskopos, II. Henrik’e yazdığı bir mektubunda (1009) şunu duyduğunu zikretmiştir: “Nitekim Kara Macarlarla ilgili duyduğum kadarıyla Aziz Péter’in heyeti hiç de yersiz olmayan bir gerekçeyle onlara gelmiş, bizimkiler de din değiştirip Hristiyan olanları, Tanrı affetsin, büyük bir günah işleyerek, kör etmiş.”²⁴

Kara Macarlardan bahseden bu malumatlar, şüphesiz birçok açıdan yorumlanabilir. Birinci hipotez Kara Macarları, Macar boy birliği (yedi boy) içindeki coğrafi – siyasi – otorite konusunda gruplaşmış sayar²⁵. İkinci varsayım, onları yedi Macar boyunun

²¹ Gombos F. A., *Catalogus fontium historiae Hungaricae I – III*, Budapestini, 1937 – 1938 (sonrakilerde Gombos), I, s. 16, “...abiit in provinciam Ungriam, quae dicitur Alba Ungria, ad differentiam alteri Ungarie Nigre, pro eo quod populus est colore fusco velut Etiopes”.

²² Aynı yer, “Stephanus rex Ungrie bello appetens Ungriam Nigram, tam vi quam timore et amore ad fidem veritatis totam illam terram convertere meruit”.

²³ Gombos, III, s. 2569, “Et dimissis Pruzis, quo propter novum sanctum, Adalbertum occisum, iustor me causa duxisset, Nigris Ungris, quo tunc versus in partes orientis navim conscendi, sinistro opere er infirmo humero evangelium portare cepi”.

²⁴ Gombos, I, s. 430, “Audivi enim de Nigris Ungris, ad quos, que nunquam frustra vadit, sancti Petri prima legatio venit, quamvis nostri – quod deus indulgeat – cum peccato mango aliquos cecarent(ur), qui conversi omnes facti sunt Christiani”.

²⁵ Pauler Gy., *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt I-II*, Bp., 1899, I, s. 395, 88. dipnot; Karácsonyi J., *Szent István király élete*, Bp., 1904, s. 20; Hóman B., - Szekfü Gy., *Magyar Történet I.*, Bp., 1928 (sonrakilerde

dışındaki Kabarlar ile özdeşleştirir²⁶. Kabar – Kara Macar özdeşliği görüşüne dayanan araştırmacıların bir kısmı, göçebe kavimlerdeki ak – kara renginin soyluluğu ya da tabiiyeti ifade etmek için (ayrıca bölgesel uyum için de) kullanıldığı ile delil gösterirler. Buna göre soyluluğu gösteren ak, yedi Macar boyu ile, askerî açıdan yardımcı kavim statülerine atıfta bulunan kara göstergesi ise Kabarlar ile ilgili olmalıdır²⁷. Kabarların ten ve yüz renginin Ademarus’un Kara Macarlara dair yaptığı tasvir ile uyumlu olabileceği de vurgulanır²⁸.

Kaynaklar, kara renginin tabiiyeti (ya da bölgesel uyumu) gösterdiği varsayımını desteklemiyor. Kabarların ten rengine ilişkin doğrudan bilgimiz yoktur, fakat Hazar Kağanlığı ile ilgili Arap malumatları kullanılabilir: 10. yüzyılda İstahri’ye göre, “Hazarlar kara saçlıdır ve iki türleri vardır. Birincisine Kara Hazar derler, bunlar tıpkı Hintliler gibi koyu renklidirler. İkinci türü aktır ve dikkat çekici derecede güzeldir²⁹.” Ademarus ve İstahri tasvirlerinin karşılaştırmasına dayanarak Kara Hazarların bir kısmının Macarlara katılmış olabileceği olasılığı göz ardı edilemez. Fakat İstahri’nin Kara Hazarları ile Ademarus’un Kara Macarları arasında hiçbir türden

Hóman), s. 182 – 183; Váczy P., “Gyula és Ajtony”, *Emlékkönyv Szentpétery Imre születésének 60-ik évfordulójára*, Bp., 1938, s. 502; Molnár E. – Pamlény E. – Székely Gy. (szerk.), *Magyarország története I*, Bp., 1964, s. 51; Ifj. Horváth J., *Székesfehérvár korai történetének néhány kérdésére az irások források alapján*, *Székesfehérvár évszázadi I. Az államalapítás kora*, Szerk. Kralovánszky A., Székesfehérvár, 1967 (sonrakilerde Horváth, 1967), s. 107 – 110; Tóth S., “A fehér és fekete magyarok kérdéséhez”, *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominate, Acta Historica* (sonrakilerde AUSZ), Tomus LXXV, Szeged, 1983 (sonrakilerde Tóth, 1983), s. 7 – 8; Kristó Gy., *Magyarország története 895 – 1301* (Egyetemi jegyzet), Bp., 1984, s. 35.

²⁶ Györfly Gy., *Tanulmányok a magyar állam eredetéről. A nemzetségtől a vármegyéig, a törzstől az orszáig. Kurszán és Kurszán vára*, Bp., 1959 (sonrakilerde Györfly, 1959), s. 76; Györfly Gy., “A honfoglaló magyarok települési rendjéről”, *Archaeologiai Értesítő*, 1970, s. 135; Györfly Gy., *István király és műve*, Bp., 1977 (sonrakilerde Györfly, 1977), s. 166, 173; Györfly Gy., *Magyarország története tíz kötetben I/1-2. Előzmények és a magyar történet 1242-ig* (Főszerk. Székely Gy.), Bp., 1984, s. 718, 767 – 768; Kristó Gy., “A fekete magyarok és pécsi püspökség alapítása”, *AUSZ*, Tomus LXXXII, Szeged, 1985 (sonrakilerde Kristó, 1985), s. 15 – 16.

²⁷ Renk sembollerine ilişkin genel olarak bkz. Horváth, 1967, s. 108 – 110; buna benzer olarak ak-kara Macar farklılığını bölgesel uyumla ilişkilendiren Tóth, 1983, s. 7; bununla bağlantılı literatür için bkz. aynı yerde s. 36 – 37. dipnot; Ak- Kara sembollerinin Macarlar ve Kabarlar ile bağlantısı için bkz. Györfly, 1959, s. 75 – 76.

²⁸ Györfly, 1959, s. 76; Kristó, 1985, s. 15.

²⁹ İstahri’nin malumatını Golden aktarmıştır, fakat o daha çok siyasi anlamını vurgular, ona göre Kara Hazar, Hazar halkına, Ak Hazar ise soylulara atıfta bulunuyor olmalıydı. Golden, 1980, s. 103, 142.

bağlantının olmaması da mümkündür. Kara Macar nitelemesi yalnızca Kabarlar için değil, Macarlara da (ya da bir kısmına) gönderme yapıyor olmalıdır. Rus Ana Vakayinamesi'nin yılsız, güvenilirliği şüpheli bir kısmında önce Bizans imparatoru Herakleios dönemindeki (610 – 641) Ak Ugorlardan bilgi verir, sonra şunu zikreder : “Peçenekler geldiler, Ak Ugorlar daha sonra Oleg zamanında Kiev yakınlarına gittiler³⁰...” Knez Oleg döneminde (879 – 912) rol oynayan Peçeneklerin Güney Rus bozkırında ortaya çıkışları sırasında Kiev yakınlarına ilerleyen Ak Ugorlarda, Kabarlardan ziyade Macarları görebiliriz³¹. Konstantinos'a göre Macarların eski adı Savartoi Asfaloi idi, 950 civarında bu adlandırmayı Kafkasya sahasına yürüten ve Etelköz'deki Macarlardan ayrılan grup da kullanmıştı. Bizans imparatoru diğer eserinde (De Cerimoniis), Savard adının “kara oğlanlar” anlamına geldiğini iddia eder³². Aynı zamanda Macaristan'da uzun süre vakit geçiren Querfurtlu Bruno da Macarlar (Ungri) ve Kara Macarlar (Nigri Ungri) göstergesini kullanmıştır; onun için bunlar muhtemelen din değiştiren aynı nüfusu ifade ediyordu. Simon Kézai ve büyük olasılıkla XIV. yüzyılda yazılmış bir kroniğe ait iddiaya göre, İskitya halkının rengi “...aktan çok karadır³³.” Macar vakanüvislerinin geleneği, İskitya'yı Macarların yeni yurtlarına göç etmeden önceki anayurdu olarak gördüğü için, ten rengi ile bağlantılı bu tespit, Macarlara da bağlanabilir. 14. yüzyılın başında yazılan Descriptio Europae Orientalis adlı çalışmanın isimsiz yazarına göre Macarların rengi karadır³⁴.

³⁰ Hodinka A., *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai*, Bp., 1916, s. 34 – 35; *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról*, Szerk. Györfly Gy., Bp., 1975² (sonrakilerde MEH), s. 126.

³¹ Daha önce PVL'nin Ak Ugorlarını da Macarlar ile ilişkilendirmişti (krş. Tóth, 1983, s. 4); Györfly, Ak Ugorları yedi Macar boyu ile, Kara Ugorları ise Kabarlar ile özdeşleştirmiştir, Györfly, 1959, s. 76, 246. dipnot; MEH, 11, s. 284, 247. ve 250. dipnot; Bartha A., *A IX – X. századi magyar társadalom*, 1968, s. 82 – 83; en yeni tespite göre (Bartha A.) Ak Macarlardan Hazarlar anlaşılmalıdır, bkz. *Magyarország története*, I/1, s. 552.

³² DAI, s. 170 – 171; *De Cerimoniis*, Hrsg. von Reiske, J. J., Bonn, 1829, 687; yine bkz. Pritsak, O., “Orientierung und Farbsymbolik”, *Saeculum* 4 (1953), s. 378.

³³ Emericus Szentpétery, *Scriptores rerum Hungaricum ducum regumque stirpis Arpadiane gestarum, I – II*, Budapestini, 1937 – 1938 (sonrakilerde SRH), I, s. 145, 252.

³⁴ *Anonymi Descriptio Europae Orientalis, Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthena, Ungaria, Polonia, Bohemia anno MCCCVIII*, exarata, ed. Górká, O., Cracoviae, 1916, s. 49; Macarcaya çeviren Borzákne Nacsa M., *A Descriptio Europae Orientalis eszmei háttére és politikai celtatósága* (Doktora Tezi), Kecskemét, 1985.

Yukarıdakilere dayanarak kara göstergesini onlara katılan Hazarlara olduğu gibi, keza haklı olarak Macar boylarına da bağlayabiliriz. Bu yüzden 11. yüzyılın başında kimlerin Kara Macarlar olarak adlandırıldığını tespit edebilmemiz için aşağıdaki incelemeyi yapmamız gerekiyor. Ademarus Cabannensis ve Querfurtlu Bruno'nun malumatlarından ten rengi dışında aşağıdaki iki önemli gerçek ortaya çıkar:

1. István, Kara Macarlara karşı savaş başlattı.

2. Kara Macarlar pagan idiler, onların arasında misyonerlik yapıldı ve güç kullanılarak yapılan misyonerlik faaliyetleri, nihayetinde başarıyla sonuçlandı.

István'ın Koppány (997), Gyula (1003) ve Ajtony'ye (1020'li yıllar) karşı mücadele ettiğini diğer kaynaklara istinaden biliyoruz. Géza'nın ölümünden sonra onun dul eşi ve prenslik unvanı için aday olan Koppány, István'ın baba kolundan, Gyula ise anne kolundan akrabası idi³⁵. Akrabalık bağlarına rağmen hem Koppány, hem de Gyula, István'ın düşmanı idi. Aynı şey kral ile ailevi bir bağı olmayan Ajtony için de söylenebilir³⁶. Bunların şahsiyetlerinde, boy birliğini yavaş yavaş sona erdiren ve birleşik bir krallık kurmaya çalışan István'a karşı boyculuk ve siyasal farklılaşma eğilimleri vücut buldu. Her ne kadar Ajtony vaftiz edilse de ve kroniğin iddiasına rağmen Gyula'nın da vaftiz edilme ihtimalini göz ardı etmesek de, I. István'a isyan eden bir lideri gerçekten de Hristiyan olarak saymıyoruz: bölgelerinin nüfusu ise herhalde genel olarak pagan olmalıydı³⁷. Géza'nın başlatıp István'ın sürdürdüğü saldırı, yönünü büyük prenslik (sonra krallık) gücünün yayılmasına ve onunla bağlantılı olarak Hristiyanlığın genele yayılmasına çevirdi. *Bazı boylar hükümdara ve Hristiyanlığa karşı meşru bir şekilde muhalefet etmişlerdi; 11. yüzyılın başına ait kaynaklarda geçen Kara Macar göstergesi bunlarla ilgilidir.* Querfurtlu Bruno, Hristiyanlığı muhtemelen

³⁵ Koppány'ye karşı savaş için bkz. SRH, I, s. 296, 297, 312-314; daha fazlası için yine bkz. Györfy, 1977, s. 110 – 121; Kristó Gy., Tanulmányok az Árpád-korról, Bp., 1983 (sonrakilerde Kristó, 1983), s. 16 – 17, 77 – 92; Gyula'ya karşı savaş için bkz. SRH, I, s. 172, 314 – 315; Gombos, I, s. 92, 141; yine bkz. Györfy, 1977, s. 169 – 171.

³⁶ Ajtony için bkz. SRH, I, s. 50, 89 – 90, II, s. 489 – 492, 505; yine bkz. Kristó Gy., "Megjegyzések az ún. Pogányládások kora történetéhez", AUSZ, Tomus XVIII, Szeged, 1965 (sonrakilerde Kristó, 1965), s. 7 – 19; Györfy, 1977, s. 171 – 176.

³⁷ Koppány'yi takip edenlerin paganlığı için bkz. SRH, I, s. 297; Gyula'nın inançsızlığı için bkz. SRH, I, s. 315; Ajtony de inanç konusunda kusursuz değildi. bkz. SRH, II, s. 489.

1009'da kurduğu Peşte Piskoposluğu'nun topraklarında yaşayan Kara Macarlar arasında yaymıştı³⁸. Bu bölge önceden belki de Koppány'nin yönetimi altındaydı; ya da belki de burada ondan bağımsız bir boy yaşıyordu³⁹. Kara Macarlara karşı István'ın başlattığı sefer, Erdel'deki Gyula'ya karşı yapılan savaşa bağlanabildiği gibi, aynı şekilde Güney Tuna ötesi bölgesinin fethine de bağlanabilir⁴⁰. Maros ve Aşağı Tuna arasında hüküm süren Ajtony'nin halkını, kronolojik sebeplerden dolayı 11. yüzyıl başına ait kaynakların Kara Macarları arasından çıkartabiliriz; çünkü bu bölgede Csanád Piskoposluğu ancak 1030'da kurulmuştu, bu yüzden Querfurtlu Bruno'nun din değiştirttiği Kara Macarlar, Ajtony'nin bölgesinde yaşamış olamazlar⁴¹. *Keza, yukarıdakilere dayanarak Koppány ve Gyula'nın halkını Kara Macarlardan sayabiliriz.* Literatürde genel olarak kabul edilmiş ve yaygınlık kazanmış görüşe göre, 11. yüzyılda Kabar boyunun beyi Aba Sámuel idi⁴², bu yüzden *Kabarları Kara Macarlar olarak adlandırmıyoruz.* Bir yandan Aba Sámuel, István'ın en küçük kız kardeşinin kocası olarak kayın biraderi ile müttefik idi,⁴³ bu yüzden István'a karşı neredeyse hiç sefere çıkmamıştır. Öte yandan Aba ulusunun yurdu Mátra bölgesinde idi, bu nedenle bir blok halinde bulunan Kabar boyuna ait yurt da 11. yüzyılın ilk on yılında Kara Macarların yaşadığı Güney Tuna ötesinde ya da Erdel'de değil, muhtemelen Karpat Havzası'nın kuzey ve kuzeydoğu kısmında olmalıydı⁴⁴.

Kara Macar adlandırması uzun ömürlü olmadı, büyük olasılıkla devletin kuruluşundan ve Aziz István'ın hükümdarlığından sonra da yaşamadı. Şayet 950'den sonra iz bırakmaksızın kaynaklardan kaybolan Kabarların, geç halefleri olarak Kalizler ya da Sekeller görülüyorsa, bunu bir sonuca bağlamak sonraki araştırmaların vazifesidir.

³⁸ Kristó, 1985, s. 11 – 16.

³⁹ Aynı yer, s. 15 – 16. Ona göre Kabarların yaşadığı ilk yer burada idi.

⁴⁰ Bkz. 36. dipnot; Erdel'deki Gyula için bkz. Horváth, 1967, s. 107.

⁴¹ Csanád Piskoposluğu'nun kuruluş zamanı için bkz. SRH, I, s. 125; Györfly, Ajtony üzerine yapılan seferi 1008'e koyar. Györfly, 1977, s. 172 – 173; 1020'li yıllara koyan Kristó, 1965, s. 17 – 18.

⁴² Aba'nın kökeni için bkz. SRH, I, s. 73, 163, 278, 280; Kabar oluşuna dair bkz. Hóman, 1928, s. 67 – 68; Kristó, 1983, s. 454 – 457; Györfly, *Magyarország története I/1*, s. 839.

⁴³ Hóman, 1928, s. 203 – 204; Vajay Sz., Géza nagyfejedelem és családja. Székesfehérvár évszázadai I. Székesfehérvár, 1967, s. 70 – 71, 99 – 100; Kristó, 1983, s. 89 – 91; Györfly'ye göre (Magyarország története I/1, s. 839) Aba'nın babası olan Csaba, kralın eniştesinin (sororius) naibi idi.

⁴⁴ Hóman, 1928, s. 123; Kristó, 1980, s. 455 – 457.

Makale Künyesi (Tanıtma): Yüceol Özezen, M. (2021). Arapça ve lehçeleri üzerine yeni bir yayın ve Türkçe dil ilişkileri bakımından önemi. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 1042-1048.

<https://doi.org/10.32321/cutad.990669>

ARAPÇA VE LEHÇELERİ ÜZERİNE YENİ BİR YAYIN¹ VE TÜRKÇE DİL İLİŞKİLERİ BAKIMINDAN ÖNEMİ

Muna YÜCEOL ÖZEZEN²

ÖZET

Bu çalışma, Arapça, lehçeleri ve yayılma alanları üzerine hazırlanan ve *Arabic and Contact-induced Change (Contact and Multilingualism I)* başlıklı güncel bir yayını tanıtmak ve değerlendirmek üzere kaleme alınmıştır. Söz konusu yayın geniş hacimli bir kitaptır. Çalışmada adı geçen kitap içerik özellikleriyle tanıtıldıktan sonra kitabın literatür için önemi üzerinde durulmuştur. Tarihten günümüze uzanan bütün yayılma alanları ve varyasyonlarıyla Arapçanın ele alındığı bu kitap, yalnızca Arapça araştırmaları için eşsiz bir kaynak değildir. *Arabic and Contact-induced Change (Contact and Multilingualism I)* adlı bu yayın, tipoloji (typology), ilişkidilbilim / temasdilbilim (contact-linguistics) ve çevredilbilim (eco-linguistics) araştırmaları için de önemli veriler içermektedir. Kitapta Arapça birçok dille ilişkileri ve birçok sahadaki görünüşleriyle ele alınmıştır. Bu diller arasında Türkçe de vardır. Buna göre, kitap Arapçanın Türkçeye ilişkilerini değerlendirmesi bakımından Türkçe dil ilişkileri araştırmacılarına da yeni ve çarpıcı bilgiler sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Arapça, Arap lehçeleri, dil ilişkileri, ilişkidilbilim / temasdilbilim, çevredilbilim, dil değişimleri, tipoloji.

¹ Lucas, C. and Manfredi, S. (Ed.) (2020). *Arabic and Contact-Induced Change (Contact and Multilingualism I)*. Berlin: Language Science.

² Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prof. Dr. mozezen@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1880-2143>

**A NEW PUBLICATION ON ARABIC AND ITS
DIALECTS AND ITS IMPORTANCE IN TURKISH
LANGUAGE RELATIONS**

ABSTRACT

This study has been written to introduce and evaluate a recent book on Arabic, its dialects and spreading areas, titled *Arabic and Contact-induced Change (Contact and Multilingualism I)*. The publication in question is a large volume book. In this study, after the book mentioned has been introduced with its content features, the importance of it for literature has been emphasized. This book, which deals with Arabic in all its scopes and variations from history to the present, is not only a unique resource for Arabic studies. It also contains important data for typology, contact-linguistics and eco-linguistics research. In the book Arabic has been discussed with its relations with many languages and its appearance in many fields. Among these languages is Turkish (or one of other Turkic languages). Accordingly, the book offers new and striking information to Turkish (or other Turkic languages) relations researchers in terms of evaluating the relations between Arabic and Turkish or one of the other Turkic languages.

Keywords: Arabic, Arabic dialects, language contact, contact-linguistics, eco-linguistics, language changes, typology.

Arabic and contact-induced change (contact and multilingualism I) / Arapça ve temas kaynaklı değişim (temas ve çokdillilik I) (Christopher Lucas-Stefano Manfredi, Ed.), Berlin: Language Science Yayınları, 2020, IV+689 sayfa.

Başlığında yer alan (*Contact and Multilingualism I*) ifadesinden, kitabın dizi biçiminde planlanan bir çalışmanın ilk cildi olarak yayımlandığı anlaşılmaktadır. Kitabın arka kapağındaki sunuş metni, bu kitabın neden hazırlandığını açıkça ortaya koymaktadır:

“This volume offers a synthesis of current expertise on contact-induced change in Arabic and its neighbours, with thirty chapters written by many of the leading experts on this topic. Its purpose is to showcase the current state of knowledge regarding the diverse outcomes of contacts between Arabic and other languages, in a format that is both accessible and useful to Arabists, historical linguists, and students of language contact. / Bu cilt, Arapçada ve ilişki içinde bulunduğu dillerde temas kaynaklı olarak ortaya çıkan değişimler konusundaki mevcut uzmanlığın, çoğu konunun önde gelen uzmanları tarafından yazılan otuz bölüm bağlamında bir sentezini sunmaktadır. Kitabın amacı, çeşitli konularla ilgili mevcut bilgi durumunu gözler önüne sermek, böylece Arapçanın diğer dillerle temaslarının

sonuçlarını Arapça uzmanları, tarihsel dilbilimciler ve dil ilişkileri konusuna meraklı öğrenciler için erişilebilir ve yararlı hâle getirmektedir.”

Almanya Frei Üniversitesi'nin katkısıyla yayımlanmış olan bu çalışma, editörler tarafından kaleme alınmış olan bir Introduction / Giriş bölümünden sonra 3 ana başlıkta sıralanan toplam 29 makaleden oluşmakta ve kişi adlarının ve dil adlarının ayrı ayrı sıralandığı bir Index / Dizin bölümüyle sona ermektedir. Okuyucunun çalışmanın Contents / İçindekiler bölümünde karşılaşılabileceği bölümler ve bu bölümlerin özgün metindeki sayfa aralıkları aşağıdaki gibidir:

Christopher Lucas ve Stefano Manfredi, “Introduction / Giriş” (ss. 1-33)

I- Contact-induced change in varieties of Arabic / Arapçanın varyasyonlarında temas kaynaklı değişim (s. 35)

Ahmad Al-Jallad, “Pre-Islamic Arabic / İslamiyet öncesi Arapça” (ss. 37-55)

Marijn van Putten “Classical and Modern Standard Arabic / Klasik ve Çağdaş Standart Arapça” (ss. 57-82)

Stephan Procházka, “Arabic in Iraq, Syria, and southern Turkey / Irak'ta, Suriye'de ve güney Türkiye'de Arapça” (ss. 83-114)

Bettina Leitner, “Khuzestan Arabic / Kuzistan (ss. Huzistan)³ Arapçası” (ss. 115-134)

Faruk Akkuş, “Anatolian Arabic / Anadolu Arapçası” (ss. 135-158)

Mary Ann Walter, “Cypriot Maronite Arabic / Kıbrıs Maruni Arapçası” (ss. 159-174)

Jonathan Owens, “Nigerian Arabic / Nijerya Arapçası” (ss. 175-196)

Adam Benkato, “Maghrebi Arabic / Mağrip Arapçası” (ss. 197-212)

Jeffrey Heath, “Moroccan Arabic / Fas Arapçası” (ss. 213-224)

Ángeles Vicente, “Andalusi Arabic / Endülüs Arapçası” (ss. 225-244)

Catherine Taine-Cheikh, “Hassāniyya Arabic / Hasaniye⁴ Arapçası” (ss. 245-264)

Christopher Lucas ve Slavomír Čéplö, “Maltese / Maltaca” (ss. 265-302)

³ Kuzistan (ss. Huzistan), İran'ın 31 eyaletinden biridir. Başkenti Ahvaz olan Kuzistan (ss. Huzistan)'da konuşulan diller Farsça, Kürtçe, Arapça, Kaşkayca, Afşarca, Bahtiyari, Luri ve Cidi dilleridir.

⁴ Hasaniye Arapçası, Batı Sahra bölgesinde, Cezayir, Libya, Fas, Moritanya, Mali, Nijer ve Senegal'de konuşulan Arap lehçesidir.

Luca D'Anna, "Arabic in the diaspora / Diyaspora Arapçası" (ss. 303-320)

Andrei Avram, "Arabic pidgins and creoles / Arapça karma ve melez diller" (ss. 321-347)

II- Language change through contact with Arabic / Arapçayla temas sonucunda ortaya çıkan dil değişimi (s.349)

Simone Bettega ve Fabio Gasparini, "Modern south Arabian languages / Çağdaş güney Arap dilleri" (ss. 351-369)

Eleanor Coghill, "Neo-Aramaic / Yeni Aramice" (ss. 371-402)

Lameen Souag, "Berber / Berberice" (ss. 403-418)

Martine Vanhove, "Beja⁵ / Beja dili" (ss. 419-439)

Dénes Gazsi, "Iranian languages / İrani diller" (ss. 441-457)

Ergin Öpengin, "Kurdish / Kürtçe" (ss. 459-487)

Bruno Herin, "Northern Domari⁶ / Kuzey Dom dili" (ss. 489-509)

Yaron Matras, "Jerusalem Domari / Kudüs Dom dili" (ss. 511-531)

Joanna Nolan, "Mediterranean lingua franca / Akdeniz'in lingua francası" (ss. 533-548)

III- Domains of contact-induced change across Arabic varieties / Arapça varyasyonlar arasındaki temas kaynaklı değişimin etki alanları (s. 549)

Enam Al-Wer, "New-dialect formation: the Amman dialect / Yeni bir lehçe oluşumu: Amman lehçesi" (ss. 551-566)

William M. Cotter, "Dialect contact and phonological change / Lehçe ilişkileri ve sesbilimsel değişim" (ss. 567-581)

Sam Hellmuth, "Contact and variation in Arabic intonation / Arapça tonlamada temas ve varyasyon" (ss. 583-601)

Thomas Leddy-Cecere, "Contact-induced grammaticalization between Arabic dialects / Arap lehçeleri arasında temas kaynaklı dilbilgiselleşme" (ss. 603-623)

Stefano Manfredi, "Contact and calquing / Temas ve ödünçleme" (ss. 625-641)

Christopher Lucas, "Contact and the expression of negation / Temas ve olumsuzluk ifadesi" (ss. 643-667)

Index / Dizin (ss. 669-689)

⁵ Bejalar, Kızıldeniz'in Afrika kıyısı boyunca göçer (ss. bedevi) bir yaşam süren ve esas itibarıyla etnik olarak Arap olmayan kabilelerdir.

⁶ Domari / Dom dili, Ortadoğu'da, Kuzey Afrika'da ve yer yer de Azerbaycan, Sudan, İran gibi civar coğrafyalarda dağınık hâlde yaşayan Dom halkının konuştuğu ve ölüm sürecine girmiş bir Hint-Aryan dilidir.

Her biri literatürde tanınmış, alanlarında uzman kişiler tarafından yazılmış bu makaleler, özellikle güncel kaynakların yer aldığı zengin kaynakça bölümleriyle dikkati çekmektedir. Kitap, Arapçayı ve lehçelerini özellikle günümüzdeki gelişmeleri ve son görünümü bağlamında ele almak, en çağdaş yaklaşımları, en yeni görüşleri ve sınıflandırmaları öğrenmek isteyen araştırmacılar için eşsiz bir kaynak durumundadır. Makalelerin tamamının İngilizceyle hazırlanmış olması, alanın uzmanları ve genel okuyucular açısından anlamayı kolay ve kullanmayı pratik hâle getirmiştir. Öte yandan, hem alanın uzmanları hem de genel okuyucular tarafından en sevindirici olan, çalışmanın internet ortamında da ücretsiz olarak genel kullanıma sunulmuş olmasıdır. Nitekim kitabın bütününe herhangi bir arama motoru aracılığıyla kolaylıkla erişilebilmektedir.

Kitap Arapçayı geniş yayılma alanları (Arap yarımadası ve Ortadoğu gibi beklenen yayılma alanları kadar Malta, Özbekistan ve Nijerya gibi kısmen şaşırtıcı yayılma alanları) ve diğer dillerle kurduğu bütün ilişkiler bağlamında ele almaktadır ve bu açıdan aynı zamanda bir tipoloji (typology), ilişkidilbilim / temasdilbilim (contact-linguistics) ve çevredilbilim (eco-linguistics) çalışmasıdır⁷.

Bilindiği gibi, Milat öncesi 6. yüzyıl itibarıyla özerkliğini kazanmaya başlayan ve bundan yaklaşık 1200 yıl sonra bir din imparatorluğunun dili olmaya başlayan Arapçanın en uzun süreyle ilişki kurduğu dillerden biri Türkçedir ve bu bakımdan Türkçe-Arapça ilişkileri dilbilim ve dilbilgisi alanlarının en popüler araştırma konularından biri olagelmıştır. Miladi 6. yüzyılda başlıyandan bu ilişki (Tülücü, 1997, s. 31; Karaağaç, 2008, s. XVIII), tarafların birbirini gerek sözcüklüğü gerekse biçimbilgisi açısından derinden etkilediği bir ilişkidir. Hatta Arapça, sözü edilen ve esasında dil dışı olan *din* etkeninin sonucunda Türklerin düşünüş biçiminde de yüzlerce yıl sürecek değişime aracılık etmiştir. A. Akar, Türklerin tarih boyunca birçok uygarlığın ve dinin kültür dünyalarıyla ilişkide bulduklarını ancak bunların hiçbirinin onların hayatlarında İslamiyet kadar etkili ve kalıcı olmadığını belirtmektedir (2010, s. 10). K. Efe, bu etkili kültür ve dilden sonra Türklerin Batı dilleri ve kültürleriyle karşı karşıya kaldığını, bugün Türk toplumunun Arap dil ve kültürü ile Batı dilleri ve kültürleri arasında kaldığını, hatta uygarlık bakımından bu arada kalmışlığın yarattığı bunalımı yaşadığını ifade etmektedir (2020, ss. 286-287). Arapça ve Türkçenin birbirlerine olan etkilerinden söz ederken, her bir dilin etkilediği düzlemlerin ve katmanların

⁷ Nitekim kitabın yazarlarından bazıları, SeDyl gibi tipoloji çalışmalarını yürüten LACITO-CNRS, INALCO, LLACAN gibi Fransa merkezli araştırmacı birimlerinin üyeleridir.

birbirinden görece farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Buna göre Arapça Türkçeyi her dilsel düzlemde ve her katmanda etkilemiştir. Ancak Türkçe Arapçayı lehçe Arapçaları bakımından çok yüksek düzeyde ve Standart Modern Arapça bakımından zayıf düzeyde etkilemişken Standart Klasik Arapçada sözcüklüğü düzeyinde bile açık bir Türkçe etkiyle karşılaşmamaktadır. Buna göre Türkçe Arapçaya daha çok halk dili bakımından, sınırlı bir katmanda ve kısıtlı bir düzlemde etki etmişken, Arapça Türkçeyi halk dilinden üst kültür diline çok geniş düzlemlerde ve katmanlarda etkilemiştir. Arapçanın Türk düşüncesine ve akıl yapısına olan etkileri elbette tartışılmazdır. Ancak ilişkiler dilbilimsel olarak incelendiğinde Türkçenin Arapçayı daha yapısal olarak etkilediği görülür. Çünkü esasında Arapça Türkçeyi daha çok sözcüklüğü düzeyinde yani dış yapıda etkilemişken Türkçe Arapçayı biçimbilgisel olarak da (özellikle yeni kavramlara yeni karşılıklar üretirken bazı Türkçe sözcükleri üretici biçimde kullanmak gibi) ciddi oranda etkilemiştir. Öyle görünüyor ki bu uzun süreli ve karşılıklı etkiler üzerine daha söylenecek çok söz var.

Tanıtmı yapılan kitap bu türden araştırmalar için de önemli bir kaynak durumundadır. Çünkü kitabın içeriğine ve bu içeriğin izlenebildiği Index / Dizin bölümüne bakıldığında Arapça ile Türkçenin bu eski ve köklü ilişkisi açıkça görülmektedir. Nitekim kitapta *Turkish* sözü 130 kez, *Cilician Arabic* ifadesi 102 kez, *Ottoman Turkish* ifadesi 26 kez, *Anatolian Arabic* ifadesi 27 kez, *Mardin Arabic* ifadesi 21 kez, *Siirt* ve *Siirt Arabic* ifadeleri 21 kez, *Uzbek* ifadesi 12 kez, *Turkic* ifadesi 10 kez, *Azeri* ifadesi 9 kez, *Uzbekistan Arabic* ifadesi 7 kez, *Turkmen* ifadesi 5 kez, *Kozluk-Sason-Muş Arabic / Muş Arabic* ifadesi 6 kez, *Diyarbakır Arabic* ifadesi 3 kez, *Daragözü Arabic* ifadesi 2 kez ve *Bitlis Arabic* ifadesi 1 kez yer almıştır. Buna göre kitapta bir Türk dilinin veya Türklerle başka bir etnik grubun herhangi bir ortak yaşam alanının adı toplamda 382 kez geçmiştir. Kitabın Arapçanın, bugün Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yer alan Doğu Akdeniz kıyı bölgesindeki: Mersin, Adana ve Antakya'daki; Güneydoğu Anadolu bölgesindeki: Mardin, Batman ve Diyarbakır'daki; Doğu Anadolu bölgesindeki: Muş, Bitlis ve Siirt'teki varlığı şaşırtıcı değildir. Çünkü sözü edilen topraklar tarihin en eski dönemlerinden başlayarak birçok etnik gruba ve birçok uygarlığa, sırasıyla veya aynı anda, ev sahipliği yapmıştır (Anadolu'da konuşulan Arap lehçeleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Acat, 2017; Acat, 2018; Jastrow, 2015). Ancak *Özbekistan Arapçası* gibi bir lehçe, bize çok daha ilginç ve uzak ilişkileri göstermesi bakımından şaşırtıcıdır. Buna göre söz konusu çalışma Türkçe (veya başka herhangi bir Türk dili) ilişkilerini betimleme kaygısındaki bir araştırmacı için de yeni, güncel ve çarpıcı birçok bilgiler içermektedir.

KAYNAKÇA

- Acat, Y. (2017). Anadolu'da konuşulan Arap diyalektleri üzerine Avrupa'da ve Türkiye'de yapılan çalışmalar. *Turkish Studies*, 13(5), 29-44.
- Acat, Y. (2018). *Türkiye'de konuşulan Arap diyalektleri*. İstanbul: Akdem Yayınları.
- Akar, A. (2010). Türkçe-Arapça arasındaki sözcük ilişkileri. *Karadeniz*, 8, 9-16.
- Efe, K. (2020). Dil medeniyet ilişkisi ve Arapça etkisi açısından Türkçe. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 249, 281-294.
- Jastrow, O. (2015) . Türkiye'de Arapça diyalektleri -karşılaştırmalı tipolojiye doğru (M. Y. Özezen, Çev.), *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24(2), 63-74.
- Karağaç, G. (2008). *Türkçe verintiler sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Lucas, C. and Manfredi, S. (Ed.) (2020). *Arabic and Contact-Induced Change (Contact and Multilingualism I)*. Berlin: Language Science.
- Tülücü, S. (1997). Arapçanın ve Farsçanın Türkçeye tesiri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 31-51.

