

Türkbilig

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI

e-ISSN: 3023-476X

2024 / 47



Ankara <Bahar> 2024

Türkbilg

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI

e-ISSN: 3023-476X

Kuruluş Tarihi: 2000

Kurucusu / Founder
Prof. Dr. Dursun YILDIRIM

Sahibi
Prof. Dr. Osman HORATA
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Doç. Dr. Koray ÜSTÜN

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Editörler / Editors
Doç.Dr. Koray ÜSTÜN
Dr. Öğr. Üyesi Fazile EREN KAYA
Dr. Öğr. Üyesi Hasan GÜZEL

İngilizce Editörü / English Editors
Dr. Öğr. Üyesi Merve SARI TUZUN

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Bülent GÜL [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Doç. Dr. Koray ÜSTÜN [Hacettepe Üniversitesi] • Doç.Dr. Nurtaç ERGÜN ATBAŞI [Hacettepe Üniversitesi] • Doç. Dr. Haydar YAĞÇIN [Ege Üniversitesi] • Doç.Dr. Ahmet KESKİN [Samsun Üniversitesi] • Doç.Dr. Serdar ERKAN [Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi] • Dr. Öğr. Üyesi Sıdka DURSUN [Başkent Üniversitesi] • Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ARIKAN [Ankara Üniversitesi] • Dr. Öğr. Üyesi Fazile EREN KAYA [Hacettepe Üniversitesi] • Dr. Öğr. Üyesi Hasan GÜZEL [Hacettepe Üniversitesi] • Dr. Ercan AKYOL [Viyanca Üniversitesi] • Dr. Banş YILMAZ [Şzged Üniversitesi]

Düzeltilme ve Düzenleme / Redaction and Editing

Arş. Gör. Oğuzhan ET
Arş. Gör. Mehmet Emir KALELİ

Yazışma / Secretariat
Arş. Gör. Burak Can DEVECI

Kapak Tasarım: Mehmet FİDANCI
İç Tasarım: Bülent GÜL

YAYIN DANIŞMA KURULU / PUBLICATION BOARD OF OVERSEERS

Prof. Dr. Ferruh AĞCA [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Erhan AYDIN [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Sema BARUTCU ÖZÖNDER [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Ts. BATITLGA [MOĞOLİSTAN] • Dr. Ankbayar DANUU [MOĞOLİSTAN] • Prof. Dr. Tumorutogoo DOMİİ [MOĞOLİSTAN] • Prof. Dr. Nikolay Ivanoviç EGOROV [ÇUVAŞİSTAN-RUSYA] • Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Marcel ERDAL [ALMANYA] • Prof. Dr. G. Gonca GÖKALP ALPASLAN [TÜRKİYE] • Doç. Dr. Faruk GÖKÇE [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Bülent GÜL [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Osman HORATA [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Şakir İBRAYEV [KAZAKİSTAN] • Prof. Dr. Yuny Nikolayeviç İSAYEV [ÇUVAŞİSTAN-RUSYA] • Prof. Dr. Juha JANHUNEN [FINLANDIYA] • Prof. Dr. G. JORIGT [İÇ MOĞOLİSTAN-ÇİN] • Prof. Dr. Michael KNÜPPEL [ALMANYA] • Prof. Dr. Alexis MANASTER RAMER [ABD] • Prof. Dr. M. Vefa NALBANT [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Irina NEVSKAYA [ALMANYA] • Prof. Dr. Marek STACHOWSKI [POLONYA] • Prof. Dr. Alfina SİBGATULLİNA [RUSYA] • Prof. Dr. Dursun YILDIRIM [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Emine YILMAZ [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Jens WILKENS [ALMANYA] • Prof. Dr. Peter ZIEME [ALMANYA]

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof.Dr. Sema ASLAN DEMİR • Prof.Dr. Özlem AYAZLI • Prof.Dr. Nurettin DEMİR • Prof.Dr. Mevlüt ERDEM • Prof.Dr. Nesrin BAYRAKTAR ERTEN • Prof.Dr. Gonca GÖKALP ALPASLAN • Prof.Dr. Beyhan KANTER • Prof.Dr. Ayşe Melek ÖZYETGİN • Prof.Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ • Prof.Dr. Ali TİLBE • Prof.Dr. Emine YILMAZ • Doç.Dr. Dinçer APAYDIN • Doç.Dr. Abdülkadir ATICI • Doç.Dr. Elif AYAN NİZAM • Doç.Dr. Mahmut Halef CEVRİOĞLU • Doç.Dr. Gülnaz ÇETİNKAYA • Doç.Dr. Serkan DEMİREL • Doç.Dr. Nurtaç ERGÜN ATBAŞI • Doç.Dr. Nâgihan GÜR • Doç.Dr. Meriç GÜVEN • Doç.Dr. Osman KABADAYI • Doç.Dr. Erkan KARAGÖZ • Doç.Dr. Gonca KUZAY DEMİR • Doç.Dr. Mehdi REZAI • Doç.Dr. Emre SARAL • Doç.Dr. Melike ÜZÜM • Doç.Dr. Fahrettin Eren YAHIŞI • Doç.Dr. H. Çağdaş ARSLAN • Dr. Öğr. Üyesi Özgür AY • Dr. Öğr. Üyesi Murat CANKARA • Dr. Öğr. Üyesi Mikail CENGİZ • Dr. Öğr. Üyesi Mine Nihan DOĞAN • Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Onur ERCAN • Dr. Öğr. Üyesi Erkan KALAYCI • Dr. Öğr. Üyesi Nüket OKUTAN DAVLETOV • Dr. Öğr. Üyesi Musa SALAN • Dr. Öğr. Üyesi Taner TURAN

Yayının Türü

Türkbilg, hakemli, yaygın, uluslar arası, süreli (altı aylık) yayındır.

**

Taranan İndeksler / İndeksler

Türkbilg; Scopus, EBSCO The Belt and Road Initiative Reference Source, European Reference Index for the Humanities (ERIH), Ulrich's Periodicals Directory, İdeal Online, Sobiad Sosyal Bilimler Atf Dizini ve ULAKBİM TR Dizin Sosyal Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

Türkbilg'de yayımlanan makaleler yayınının yazık izni olmadan tamamı veya bir kısmı herhangi bir yolla çoğaltılamaz. Yazıların fikri sorumluluğu ve imli tercihi yazarlarına aittir. Başka kaynaklardan alınmış tablo, resim ve benzeri şeylerin yazılarda kullanımı sorumluluğu yazara aittir.

İLETİŞİM ADRESİ / INFORMATION ADDRESS

Türkbilg Türkoloji Araştırmaları Dergisi
Hacettepe Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü 06800 Beytepe/Ankara TÜRKİYE

web sayfası: <https://turkbilg.hacettepe.edu.tr/>

e-posta: turkbilg@hacettepe.edu.tr

Ankara <Bahar> 2024

Türkbilig'ten Merhaba

47. Sayı: Yeni Ufuklara Doğru

Türkbilig, 2000 yılı başında Hacettepe Üniversitesi çatısı altında Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından yayımlanmaya başlayan, çeyrek asrı devirmek üzere olduğu yayın hayatında Türkiye Türkolojisinin önemli vitrinlerinden biri hâline gelmiş bir dergidir. Şüphesiz derginin bugünkü ulaştığı seviyede en büyük pay, Bölümümüz mensuplarının heyecanı ve özverili çalışmalarının yanında, ismi âdeta dergiyle bütünleşen Prof. Dr. Dursun Yıldırım hocamız ve onunla birlikte ağır yükü omuzlayan Prof. Dr. Bülent Gül'e aittir. Kendilerine bu konudaki gayretleri ve hizmetleri için, alanımız adına sonsuz teşekkür borçluyuz.

Türkbilig, yaklaşık on yılı bulan bir ayrılıktan sonra 2024 yılıyla birlikte e-dergi olarak yeniden Hacettepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü ailesiyle buluşmuştur. Amacımız devralınan bayrağı, layığıyla, daha yükseklerle taşıyabilmektir. Dergimiz, doğduğu gündeki heyecanından bir şey kaybetmeden Hacettepe Üniversitesi dergisi olarak daha büyük hedefleri gerçekleştirebilmek üzere; Koray Üstün, Hasan Güzel ve Fazile Eren Kaya'dan oluşan editörler kurulu ve genç meslektaşlarımız Oğuzhan Et, Mehmet Emir Kaleli ve Burak Can Deveci'nin teknik destekleriyle bu sayıdan itibaren yeni ufuklara doğru yelken açmıştır.

Sadece Dergipark'a kayıtlı hakemli dergilerin sayısının 2500'leri bulduğu, dergi enflasyonu gibi görülmele birlikte benzer nüfuslara sahip ülkelere göre hâlâ düşük seviyede kalınan bir ortamda, *Türkbilig* nasıl bir farkındalık oluşturacaktır?

Bunu gerçekleştirebilmemizin aşgari şartının, siz değerli yazarlarımızın ve okurlarımızın güvenini sarsmadan, bilimsel titizlikten, etik ve editoryal ilkelerden taviz vermeden zamanında ve daha dolgun bir içerik ile karşınıza çıkmaktan geçtiğinin bilincindeyiz. Bu konuda en büyük desteğimiz, şüphesiz birbirinden değerli yazılarıyla dergiyi bugünlere getiren yurt içi ve yurt dışındaki Türkoloji dünyasının değerli mensuplarının dergimize olan güvenidir.

Türkbilig'in Hacettepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü var oldukça yaşaması dileğiyle, şu ana kadar derginin ağır yükünü omuzlayan Dursun Yıldırım hocamız ve Bülent Gül başta olmak üzere emeği geçen değerli meslektaşlarımıza teşekkür ediyor, derginin yeni ufuklara doğru yolculuğunda bayrağı devralan ve alacak olan genç meslektaşlarımıza başarılar diliyorum.

Yeni yayın döneminde yolun açık, azığın bol olsun *Türkbilig*!

Prof. Dr. Osman HORATA

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Adına Sahibi

Türkbiilg Yayın İlkeleri

1. Türkbiilg'in Amacı:

- Türk dili, edebiyatı ve kültürünün tarihsel ve modern alanlarına ait yeni ve orijinal bilimsel çalışmaları Türkoloji alanının hizmetine sunmak.
- Türkoloji alanındaki çalışmaları, modern teoriler çerçevesinde yorumlayıp yerelden, ulusal, ve uluslar arası düzeye taşıyarak evrensel dilbilim, edebiyat bilimi ve kültür bilimi alanlarına katkıda bulunmak.

2. Türkbiilg'in Kapsamı:

Türk dillerinin ve edebiyatlarının betimsel, teorik, eşzamanlı, artzamanlı ve karşılaştırmalı yönleriyle /sorunlarıyla ilgilenen **Türkbiilg**, bunların yanı sıra halk bilimi, bölgesel ilişkiler, tarih, din gibi Türk dili ve edebiyatı ve kültürü ile ilgili diğer alanlardan da yazıları kabul etmektedir.

3. Türkbiilg Genel İlkeleri:

- Türkbiilg**, 2000 yılında yayın hayatına başlamış uluslararası hakemli bir dergidir.
- Türkbiilg**, Bahar (Haziran) ve Güz (Aralık) olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır.
- Türkbiilg** yayın ilkelerine uygun yazılar, turkbiilgdergisi@gmail.com e-posta adresine gönderilir veya <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbiilg> adresinden sisteme yüklenebilir.
- Türkbiilg**'te yayımlanan makalelere **ücretsiz** olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbiilg> adresinden ulaşılabilir.
- Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yayın ilkelerine uygun olmak koşuluyla İngilizce, Almanca, Fransızca veya Rusça dillerinde yazılar yayımlanır. Ancak Türkçe-İngilizce başlık, özet ve anahtar sözcükler yazıya eklenmelidir.
- Aşağıda belirlenen yazım koşullarına uygun olmayan yazılar değerlendirmeye kesinlikle alınmaz.**

4. Türkbiilg Yayın Etiği:

- Türkbiilg**, yayın etik kurallarına bağlıdır ve yayınlarında da bu kurallara uygun yayın yapar. **Türkbiilg**, bilimsel yayının etiğini en yüksek standartlarda uygulamayı ve *Committee on Publication Ethics* (COPE) tarafından dergi editörleri için geliştirilen temel uygulamaların aşağıdaki ilkelerine, yayın etiği akış şemalarında yer alan ilzenceye <https://publicationethics.org/resources/flowcharts>) ve **Türkbiilg**'in yayın hayatına başladığı 2000 yılından bugüne geliştirdiği ve örnek alınan ilkelerine uymayı taahhüt eder.
- Türkbiilg**'e gönderilecek yazıların daha önce yayımlanmamış, yayın programına dâhil edilmemiş, ya da başka bir dergide yayımlanmak üzere değerlendirme aşamasına girmemiş olması gerekmektedir. Gönderilen her bir yazının orijinal olup olmadığı ya da alana katkı olup olmadığı yayın kurulu tarafından incelendikten sonra en az iki hakem tarafından kör değerlendirilmeden geçirilir.
- Türkbiilg**, benimsediği çift kör hakem süreci gereği, sunulan yazıların hakem değerlendirmesine gönderilme sürecinde, yazarların ve hakemlerin anonimliğini garanti altına alır. Yazara dair bilgilerin gizliliği derginin sorumluluğundadır. Ancak bu bilgiler, muhtemel suiistimal taşıyan yazıları soruşturmak amacıyla açılacak olası bir soruşturmada paylaşılabilir.
- Hakemlerden birinin olumsuz raporlaması halinde, ilgili yazı üçüncü hakeme gönderilir; yazı, üçüncü hakemin kararı doğrultusunda karara bağlanır. Hakemlerden "olumlu / yayımlanabilir" olarak raporlanan yazılar, dergide yayımlanma hakkı kazanmış olur. Ancak yayın kurulu ya da hakemler tarafından intihal, daha önce yayımlanmış olma, yazıların başlarına ait olma durumları tespit edilen yazılar asla yayımlanmaz. Keza başka araştırmalarda kopyalanarak / dilimlenerek oluşturulmuş yazılar ile telif hakkı ihlali olan yazılar da etik dışı davranışlar olarak kabul edilir ve bu tür yazılar da yayımlanmaz. **Türkbiilg**'e gönderilen yazılar intihal açısından *Thenticate* programına sokular, yazarlardan da ayrıca intihal raporu istenebilir.
- Türkbiilg**'e gönderilen makale, anket, ölçek, saha araştırması gibi telif hakkı olan ve etik sözleşme gerektiren yazılarda, yazarın **Etik Komisyon İzni** alması ve yayın kuruluna makale ile birlikte göndermesi zorunludur. Etik Komisyon İzni olmayan yazılar, hakem değerlendirme sürecine dahil edilmez. **Türkbiilg**, başvuru yapan yazardan makalesi ile ilgili *Etik Komisyon İzni, Gönüllü Katılımcı Formu*, 18 yaşından küçük çocuklarla ilgili yapılan araştırmalarda *Aile İzni Formu* ve ibraz edilmesi gereken belgeleri talep etme yetkisine sahiptir.
- Yayımlanan yazıların telif hakkı **Türkbiilg** dergisine devredilir. Makale ve çevirilerde fikri, ilmi ve hukuki sorumluluk, yazarlara / çevirmenlere aittir. Dergide makaleleri / çevirileri yayımlanan bütün yazarlar / çevirmenler bu maddeyi kabul etmiş sayılır. **Türkbiilg**, makalelerde yazarların ifade özgürlüğünü her koşulda savunur. **Türkbiilg**'te yayımlanacak makalelerde ırkçı, cinsiyetçi, ayrımcı her tür içerik reddedilir. **Türkbiilg**, bu içerikteki yazıları sürece sokmadan reddetme hakkını kullanır.
- Dergide yayımlanan yazılar, fotoğraflar, tablolar ve grafikler kaynak gösterilerek kullanılabilir.
- Editör, yayım aşamasındaki yazılarda esasa yönelik olmayan imlâ, noktalama gibi hususlar ile ilgili düzeltme yapma hakkına sahiptir.
- Türkbiilg**'e gönderilen yazılar için, değerlendirmelerde bulunan yayın kurulu üyeleri ve hakemler ile yazarlara herhangi bir ücret ödenmez; makaleleri yayımlanan yazarlardan da herhangi bir **ücret talep edilmez**.
- Türkbiilg** dergisinde yayım değerlendirme sürecini tamamlamış yazılar, yayımlanmak üzere sıraya konular. Ancak, konu önceliği ve güncelliği gibi sebeplerden dolayı yayın akışında değişiklikler yayın kurulu tarafından yapılabilir.

5) Türkbiilg Yayım Kuralları:

- Makalenin yazarı, adını, soyadını, görev yaptığı kurumu, akademik unvanını ve **ORCID** numarasını tam ve açık olarak belirtmeli, kendisiyle doğrudan iletişim kurulabilecek açık adres, telefon numarası ve elektronik posta adresini vermelidir.
- Yazıların başında kısa birer Türkçe ve İngilizce özet (en çok 100 sözcük) ile Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler (en çok 10 sözcük) bulunmalıdır (İtali olarak ve Times 9 punto ile yazılmalıdır).
- Yazılar, Times 10 puntoyla ve 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Paragraf başlarında tab tuşu, paragraf aralarında enter tuşu kullanılmamalıdır.
- Metin içinde göndermeler ad ve tarih ve/veya sayfa olarak parantez içinde belirtilmelidir. Örnek: (Tanpınar 1985: 316). Üç satırdan az alıntılar satır arasında ve tırnak içinde, üç satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve soldan birer santimetre içeride, blok halinde, 9 puntoyla, tek satır aralığıyla verilmelidir.
- Dipnotlar sayfa altında, numaralandırılarak verilmeli ve sadece açıklamalar için kullanılmalıdır. Kaynakça için dipnot kullanılmamalıdır.
- Kaynakça sistemi olarak APA 6. Versiyon kullanılmalıdır.**

Türkbilg Publishing Principles

1. Purpose of Türkbilg:

- a) To present new and original scientific studies of the historical and modern fields of Turkish language, literature and culture to the service of the field of Turcology.
- b) To contribute to universal linguistics, literature science and cultural science fields by interpreting the studies in the field of Turcology within the framework of modern theories and taking it from local to national and international level.

2. Scope of Türkbilg:

Türkbilg, which deals with the descriptive, theoretical, simultaneous, diachronic and comparative aspects / problems of Turkish languages and literatures, also accepts papers from other fields related to Turkish language and literature and culture such as folklore, regional relations, history, religion.

3. Türkbilg General Principles:

- a) Türkbilg is an international refereed journal that started its publishing in 2000.
- b) Türkbilg is published twice a year, Spring (June) and Fall (December).
- c) Papers in accordance with Türkbilg publishing principles are submitted to the e-mail address of turkbilgdergisi@gmail.com or can be uploaded to the system at <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbilg>
- d) Papers published in Türkbilg can be accessed free of charge at <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbilg>
- e) The language of the journal is Turkish. Papers are published in English, German, French or Russian languages, provided that they comply with the principles of publication. However, Turkish-English titles, abstracts and keywords must be included in the article.
- f) **Papers that do not comply with the writing conditions specified below are strictly not evaluated.**

4. Türkbilg Publishing Ethics:

- a) Türkbilg adheres to the rules of publication ethics and carries out its publications according to these rules. **Türkbilg** is committed to applying the scientific publication ethics to the highest standards and following the principles of the basic practices developed by the *Committee on Publication Ethics (COPE)* for journal editors, the flowcharts on publication ethics <https://publicationethics.org/resources/flowcharts>, and the principles that it has developed and pioneered since 2000 when Türkbilg started its publishing life.
- b) The papers to be sent to Türkbilg must not have been published before, must not be included in the publishing program, or must not have not been in the evaluation process to be published in another journal. Whether each paper submitted to is original or whether it has been contributed to the field is reviewed by the editorial board and all papers are subject to the double-blind peer-review process.
- c) Türkbilg guarantees the anonymity of the authors and the referees in the process of sending the submitted articles to the referee evaluation due to the double-blind referee process it has adopted. The confidentiality of the information about the author(s) is the responsibility of the journal. However, this information can be shared in a possible investigation to investigate possible abusive papers.
- d) If one of the referees reports negatively, the related paper is sent to the third referee; the paper is decided based on the resolution of the third referee. The papers reported as “positive / publishable” from the referees are entitled to be published in the journal. However, in cases of plagiarism, previously published, and belonging of papers to others determined by the editorial board or the referees are never published. Likewise, papers created by copying / slicing from other studies and papers with copyright infringement are also considered as unethical behaviors and such papers are not published. Papers sent to Türkbilg are evaluated by *iThenticate* program in terms of plagiarism, and plagiarism report can also be requested from the authors.
- e) In manuscripts that are copyrighted and require an ethical contract, such as papers, questionnaires, scales, field researches sent to Türkbilg, the author must obtain an **Ethical Commission Permission** and send it to the editorial board along with the paper. Papers without Ethical Commission Permission are not included in the referee evaluation process. **Türkbilg** has the authority to request the *Ethical Commission Permit, Volunteer Participant Form, the Family Consent Form* in the researches conducted for the children under the age of 18 and the documents that must be submitted from the applicant author.
- f) The copyright of the published papers is transferred to Türkbilg journal. Intellectual, scientific and legal responsibility in papers and translations belongs to the authors / translators. All authors / translators whose articles / translations are published in the journal are deemed to have accepted this article. Türkbilg defends the freedom of expression of the authors in all conditions in the papers. In the papers to be published in Türkbilg, all kinds of racist, sexist and discriminatory content are rejected. Türkbilg uses the right to reject the papers in this content without starting the process.
- g) Papers, photos, tables and graphics published in the journal can be used by citing the source.
- h) The editor has the right to make corrections regarding the issues such as spelling and punctuation, which are not essential for the papers in the publishing stage.
- i) For the papers submitted to **Türkbilg**, no fee is paid to the members of the editorial board, the referees and the authors making evaluations; **No fee is requested** from the authors whose papers are published.
- j) Papers that have completed the publication evaluation process in **Türkbilg** journal are put in order for publication. However, changes in the publication process can be made by the editorial board for reasons such as subject priority and timeliness.

5) Türkbilg Publishing Rules:

- a) The author of the paper must state his / her name, surname, institution, academic title and ORCID number completely and clearly, and provide a full address, telephone number and e-mail address that can be contacted directly.
- b) There must be a short Turkish and English abstract (maximum 100 words) and Turkish and English keywords (maximum 10 words) at the beginning of the articles (must be written in Italic and Times 9 font size).
- c) Manuscripts must be written with Times 10 font size and 1.5 line spacing. Tab key must not be used at the beginning of paragraphs and enter key must not be used between paragraphs.
- d) References in the text must be indicated in parentheses as name and date and / or page. Example: (Tanpınar 1985) or (Tanpınar 1985: 316). Quotations less than three lines must be given between the lines and in quotation marks, and quotes longer than three lines must be given one centimeter in the left and right of the line, in blocks, with 9 font size, with single line spacing.
- e) Footnotes must be numbered at the bottom of the page and used for explanations only. Footnotes must not be used for the reference.
- f) **APA Version 6th should be used as the reference system.**

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Türkbilig'ten Merhaba / iii

Yazılar / Articles

Mustafa ÖNER

Karaim Türkçesinde Arapça-Farsça Alıntılar

Arabic-Persian Borrowings on Karaite Turkic /1-9

Ahat ÜSTÜNER, Murat AKA

Eski Türkçede Sözcük Ailesi Olarak Adır- ve Ayrılma Kavramı

adır- as a Word Family in Old Turkic and the Concept of Splitting /10-46

Hatice ŞİRİN

Türkçede Varoş Sözcüğünün Anlam Katmanları

Semantic Changes in the Word Varoş in Turkish /47-67

Behruz BEKBABAYİ

İran Türk Ağızlarından Famenin İli Ağzı Şekil Özelliklerine Genel Bir Bakış

A General Overview On Morphological Features of Famenin Province Dialect, One of Iran's Turkic Dialects
/68-86

İslam MAMMADOV, Nergis BİRAY

Güney Azerbaycan ve Türkmenistan Çocuk Oyunları: Kültürel Değerlerin Sürekliliği ve Aktarımı

Children's Games on Southern Azerbaijan and Turkmenistan: Continuity and Transmission of Cultural Values /87-101

Emine GÜVEN, M. Fatih KİRİŞÇİOĞLU

Hakasça Tart- Fiilinin Anlamsal Özellikleri ve Kavram Alanı

Semantic Characteristics and Conceptual Field of Khakas Verb "Tart-" /102-114

Hakan AKCA

Ağız Araştırmalarında Parçalarüstü Sesbirimlerin Çevriyazıda Gösterilmesi ve İncelenmesiyle İlgili Sorunlar

Problems with Transcription and Examination of Suprasegmental Phonemes in Dialect Studies /115-136

Talip DOĞAN

Oğuz Lehçelerindeki -(y)An Ekli Kipe Dair

On the -(y)An Suffixed Mode in Oghuz Dialects /137-147

Gamzegül KILIÇ

Eski Uygur Sivil Belge Külliyyatı İçindeki Evlatla İlgili Sözleşmeler

Contracts Regarding Children within the Uyghur Civil Document Collection /148-166

Celal GÖRGEÇ

XX. Yüzyıldan Günümüze Kazak Yazı Dilinin Değişim Dönüşümüne Bir Bakış

A Look at the Change and Transformation of Kazakh Written Language from the XX Century to the Present /167-179

Nihal ÇALIŞKAN

Kendi Sözcüğü Üzerine: Tür ve İşlev Odaklı Bir Değerlendirme

On the Word "Kendi": Function and Parts of Speech Analysis /180-204

İrem KADIOĞLU

Ana Altayca Söz Başı *P- Sesinin Anadolu Ağızlarındaki Hayvan Yavrusu Adlarında Görünümü

*Proto Altaic Word-Initial *P- Sound Appearance Of Animal Cub Names in Anatolian Dialects / 205-231*

Siglinde DIETZ, Arzu KAYGUSUZ

Die “Vorstellung des Hässlichen,, (Skt. *aśubhasaṃjñā*) als Mittel gegen die Leidenschaft in der alttürkischen *Daśakarmapathāvadānamālā*

Eski Türkçe Daśakarmapathāvadānamālā’da Tutkuya Karşı Bir Araç Olarak “Çirkinin Tasavvuru” (Skt. aśubhasaṃjñā) / 232-243

Enes İLHAN

Sâfî’nin Tenkitli Neşirde Yer Almayan Şiirleri ve Dîvân’ının Yeni Bir Nüshası
Sâfî’s Poems not Included in Criticism Publication and a New Copy of His Dîvân / 244-273

Erdem SARIKAYA

Hız. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-Nâmesi’nde Rüya

Dream in Hız. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâme / 274-286

Serdar ERKAN

Türk Halk Müziği ve Medya İlişkisi İçerisinde Şekillenen Arabulucu Bir Tür: Bağlama Etütleri

A Mediating Musical Genre Shaped in the Relationship between Turkish Folk Music and Media: Bağlama Etudes / 287-299

Berat Samet KAHRAMAN

Absürde Başkaldıran Bir Uyumsuz Deli Dumrul

A Misfit Rebellious Against The Absurd: Deli Dumrul / 300-311

Hülya BAYRAK AKYILDIZ

Sanatta Taklit ve Özgünlük Bağlamında Tevfik Fikret’in “Hân-ı Yağma” Adlı Şiiri
Tevfik Fikret’s “Hân-ı Yağma” in the Context of Imitation and Originality in Art / 312-327

Veysel ÖZTÜRK

Bir Osmanlı Aydınının Taşraya Bakışı: Ahmet İhsan’ın Seyahat Yazılarında İç Oryantalizm

How an Ottoman Intellectual Views the Countryside: Internal Orientalism in Ahmet İhsan’s Travel Writings / 328-347

Yakup ÖZTÜRK

Ömer Seyfettin’in Skolastik Kavramına Yüklediği Anlam

The Notion of Scholasticism in Ömer Seyfettin / 348-363

Makbule UYSAL

Erken Cumhuriyet Dönemi Halkevlerinde Oynanan Tiyatro Eserlerinde İdeolojik Bir Söylem Olarak Ergenekon Anlatısı

Ergenekon Narrative as an Ideological Discourse in Theater Works Performed in Community Centers of the Early Republican Period / 364-380

Ferzane DEVLETABADI
Kaşkay Türklerinde Roman Türü: *Yasak Sevda*
A Novel in Kashkay Turks: Forbidden Love /381-393

Ömer GEZER

Temeşvarlı Osman Ağa'nın Biyografisine Katkı: Habsburg Kapı Kethüdasına Mektubu
-Transkripsiyon, Tercüme ve Bağlam
A Contribution to the Biography of Osman Ağa of Temeşvar: His Letter Adressed to the Habsburg Resident
-Transcription, Translation and Context /394-410

Tanıtma / Reviews

Michael KNÜPPEL

Die 63. Jahrestagung der Permanent International Altaistic Conference (PIAC), "Communitality and Mutual Influence of Language and Civilization in the Altaic World", in Ulaanbaatar (26.-28. August 2021) /411-420

Ayşenur AKIN

Nazım Hikmet POLAT (Ed.), *Yöntem Bilgisi Açısından Türk Edebiyatı Tarihleri, Kurgan Edebiyat*, Ankara, 2023, 716 sayfa. ISBN: 978-625-8342-19-2. / 421-425

KARAİM TÜRKÇESİNDE ARAPÇA-FARŞÇA ALINTILAR

Mustafa ÖNER*

Öz: Tarihî süreçleri içinde Museviliği kabul etmiş olan Karaim (veya Karay) Türkleri, günümüzdeki Türk toplulukları arasında dil ve kültür bakımından son derecede ilgi çekici özelliklere sahiptir. Eski yurtları olan Kırım'dan tarihî göçlerle Polonya'ya ve Litvanya'ya göç eden Karay grupları, iç içe yaşadıkları komşu toplulukların dillerinden yaptıkları alıntılarla da kendisine has bir Türk lehçesi geliştirmiştir.

Karay dininin kutsal dili olan İbranice din terimlerinin yanı sıra, Kırım tarihinin başlıca yerleşik Türk grubunu meydana getiren Tatar Türkleri vasıtasıyla geçen Arap-Fars alıntıları ve nihayet Rus egemenliğinin güçlü bir şekilde hissedilmeye başladığı XIX. yüzyılda görülen Rusça alıntılar söz konusudur. Bunlara Karay gruplarının halen yaşadıkları Ukrayna, Rusya, Polonya ve Litvanya'daki yerel alıntıları da katınca Karay Türkçesi söz varlığının renkli yapısı ortaya çıkmış olur.

Karay Türkçesinin eldeki en geniş sözlüğünden (Karaimsko-russko-pol'skiy slovar') ve matbu edebî kaynaklardan yararlanarak tespit edilen söz varlığındaki Arap-Fars alıntılarının leksikolojik özellikleri makalenin esas konusudur. Böylece aslında İslam dairesindeki Türk topluluklarının dillerinde ve yazılı abidelerinde görüle gelen bu Arap-Fars alıntılarının Musevi inancına bağlı Karaimlerin söz varlığında hangi anlam tabakalarını meydana getirdiği tahlil edilmektedir. Ayrıca bu alıntıların var olan Türkçe varyantları da karşılaştırılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Karaim, Kırım, Kıpçak, Arap-Fars alıntıları, Musevilik.

Arabic-Persian Borrowings in Karaite Turkic

Karaites (or Karay), who accepted Judaism throughout historical processes, have highly interesting linguistic and cultural features among today's Turkic communities. The Karaites, who migrated from their ancient homeland of Crimea to Poland and Lithuania through historical migrations, have developed a unique Turkic dialect with borrowings from the languages of the neighboring communities they lived with.

In addition to the Hebrew religious terminology, which is the sacred language of Karaite religion, Arabic-Persian borrowings passed through the Tatar Turks, who constituted the main settled Turkic group in Crimea's history, and finally,

* Prof. Dr., Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. E-posta: mustafa.oner@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2875-8409

Russian borrowings that began to be strongly felt under Russian sovereignty in the 19th century. When the local borrowings of the Karaites living in Ukraine, Russia, Poland, and Lithuania are added to these borrowings, the colorful structure of Karaite Turkic vocabulary emerges.

The lexicologic properties of the Arabic-Persian borrowings in the vocabulary identified by utilizing the largest existing dictionary of Karaite Turkic (Karaimsko-russko-pol'skiy slovar', pod. Red. N. A. Baskakov, A. Zayonçkovski, S. M. Şapşal. Moskva, 1974) and printed literary sources are the main subject of this article. Thus, it is analyzed what layers of meaning these Arabic-Persian borrowings, which are actually seen in the languages and written monuments of the Turkish communities in the Islamic circle, form in the vocabulary of the Karaims of the Jewish faith. In addition, the existing Turkic variants of these borrowings are also compared.

Keywords: Karaim, Crimea, Kıpçak, Arabic-Persian borrowings, Judaism.

Giriş

'Karay Türkçesinde Eski Unsurlar' başlığıyla yıllar önce sunduğumuz bildiriye; komşu Türk yazı dillerinde bulunmayan ve Karaim söz varlığını özgün kılan; *yer-suv* 'vatan, anayurt'; *boy* 'yalnız, tek, müstakil'; *tiril-* 'yaşamak'; *kol-* 'istemek'; *tabu* 'teşekkür, minnet' vb. arkaik sözleri incelemiştik (Öner, 2000). Burada ise artık ölü dil hâlindeki Karaim Türkçesinde (veya Karaycada) tanıklanan Arap-Fars kökenli alıntı sözlerle ilgilenmek istiyoruz.

Söz konusu edeceğimiz; Türk Dünyasının dil coğrafyası bakımından kuzey batı sahasına giren, kavmi dil özellikleri bakımından Kıpçak Türkçesinin çağdaş konuşma biçimlerinden biri olan ve 19. yüzyıldan beri yazılı yadigârlara sahip Karaimcedir. Karaimler bugün ana vatanları olan Kırım'da ve 14. yüzyıl sonunda göçlerle taşındıkları Polonya ve Litvanya'da Musevi inancına sahip azınlık toplulukları olarak belirgindir. Tarihçiler Litvanya'nın başkenti Vilnus'taki Karay yerleşim merkezi olan Trokai'in (Karaimce *Troh*) kuruluşu için 1397 yılını kabul etmektedir (Aqtay, 2021, s. 13).

Karayca dil durumu üzerine kapsamlı bir inceleme yapan Henryk Jankowski, Karaimlerin ayırt edici özelliklerini şöyle belirtmektedir: Tüm Karaimler en az iki yüzyıldır iki dillidir, Batı Karaimleri için bu tarih daha eskidir. Hiçbir zaman kendi devletleri olmamıştır; dağınık topluluklar hâlinde yaşarlar. Karaimler yüzyıllardır iç evlilikli bir toplum olmuştur; diğer grupların üyeleriyle yapılan evliliklere ancak son zamanlarda hoşgörü gösterilmektedir, karma çiftlerin çocukları ise hâlâ birçok kişi tarafından Karaim olarak kabul edilmemekte ve bu nedenle Karayca konuşanların sayısı sürekli azalmaktadır (2003, s. 135-136). Bugün itibarıyla da Karaycanın 'ölü dil' olduğunu söylemeliyiz: Avrupa Birliği Parlamenterler Asamblesi Kültür, Bilim ve Eğitim Komitesinin 21 Ekim 2010 tarihindeki 'yüksek derecede tehlikedeki dillerin korunması ve güçlendirilmesi ile ilgili ölçütler' başlıklı raporuna göre yüksek derecede tehlikede bulunan 17 dil arasında Karaim Türkçesi de yer almaktadır (Eker & Şavk, 2016, s. 19).

Karaim dil bilgisi literatüründe öncü çalışma Polonyalı Türkolog Tadeusz Kowalski (1889-1948) tarafından yayımlanmıştır: *Karaimische Texte im Dialekt von Troki* (1929). XX. yüzyılın ünlü şarkiyatçısı Karay asıllı Ananjasz Zajaçzkowski (1903-1970) Karaycadaki isim ve fiil eklerinin kapsamlı bir tasvirini doktora tezi olarak işledi: *Sufiksny imienne i czasownikowe w języku zachodniokaraimskim* (1932). Omeljan Pritsak,

Karaimcenin ana özelliklerinin bir dökümünü verdi: “Das Karaimische” (1959). Kazak-Sovyet Türkologu Kenesbay Musaev Karaycanın ilkin fonetik ve morfolojisini (1964) ve ardından da sentaksını (2004) hazırlamıştır. Karaim asıllı Polonyalı bilgin Aleksander Dubiński (1924-2002) ve çağımızın meşhur Karay din adamı Mykolas Firkovičius’un (1924-2000) monografileri alanımızı genişletmiştir (bk. Dubiński, 1994; Firkovičius, 1996). Karaimcenin en kapsamlı sözlüğü üç dilli biçimde Sovyet Bilimler Akademisi Dil Bilimi Enstitüsü yayını olarak Baskakov N.A., Zajaczkowski A. ve Şapşal S. M. tarafından hazırlanmıştır: *Karaimsko-russko-pol’skij slovar’* [KRPS] (1974). Biz de çalışmalarımızda hep bu sözlüğü esas aldık. Nihayet Karay söz varlığı için en yeni katkı Gulayhan Aqtay ve Henryk Jankowski tarafından 2015’te İngilizce olarak hazırlandı ve Tülay Çulha’nın çevirisi ile ülkemizde de yayımlandı: *Kırım Karaycası - Türkçe Sözlük* (2020).

Karayların Musevi inançları dolayısıyla dinî karakteri öne çıkan yazılı metinlerinde tabii olarak epeyce İbranice söz vardır: *Adonay* ‘Tanrı’; *avan* ‘günah, kabahat’; *avoda* ‘iş, hizmet’ > *avodası teñrinin* ‘Tanrı’nın işi’; *baruñ* ‘mübarek, hayırlı’; *doñan* ‘kutsal kitap okumak için masa’; *debeña* ‘kurban; hayır’; *goral* ‘alın yazısı, kader’; *kadım* ‘doğu’; *midraş* ‘dinî okul’ vb. gibi (Karaycanın genel söz varlığı için daima bk. KRPS; Aqtay & Jankowski, 2020).

Diğer yandan da Karaim Türkçesinde Orta Çağ’da bir edebî dil olarak gelişen Kıpçakçaya özgü *küsenç* ‘arzu, istek’; *yada-* ‘bitap düşmek’; *yarıt-* ‘ıştırmak’; *yalçı* ‘gündelikçi’ gibi arkaik söz varlığı da tespit edilmektedir (krş. Kowalski, 1929). Kıpçakçanın 14. yüzyıl başlarında yazılan anonim yadigârı *Codex Cumanicus*’ta da bulunan bu yerli sözler, 19. yüzyılda gelişen Karaim edebiyatına tarihî bir dil derinliği verir (krş. Grønbech, 1942). *Yani Karadeniz’in kuzeyinde en köklü edebiyat geleneğine sahip olan Kazan Tatarcasında bile kalmayan bu arkaik sözlerin Karayca konuşurlarında sonradan öğrenilmiş olması ihtimal dışıdır, bunlar özgün bir tabaka oluşturur* (krş. Jankowski, 2003, s. 136-137).

1. Dinî Söz Varlığı

Karay Türklerinin andığımız Musevi kimliklerini dikkate alınca İslami kültürle gelen Arap-Fars alıntıları ilkin çelişki gibidir. Ancak Karayların ana yurtları Kırım’da oluşan edebî dilin buradaki baskın kültür olan Müslümanlığın ve Kırım Türkçesinin kanalıyla bu alıntıları edindiği açıktır. Burada anlam ve kullanım alanlarına göre tasnif ederek örnekleyeceğimiz Arap-Fars alıntılarının Kırım Tatarcası veya Kırım Osmanlıcasında da yaygın bir söz varlığı tabakasına ait olduğunu görüyoruz.

Ananiasz Zajaczkowski *din* ‘inanç’, *ümme* ‘ümmet’; *kurban* ‘kurban’, *kenesa* ‘Karaim mabedi’; *berekat* ‘berekat’, *kafir* ‘kafir’; *şarayat* ‘şeriat, kanun’, *zerat* ‘mezar’; *ferište* ‘melek’; *peygamber* ‘peygamber’ *sadaka* ‘sadaka’ vb. Arap-Fars kökenli Müslümanlık terimlerine vaktiyle dikkat çekmiştir (1961, s. 304).

A. Zajaczkowski, Karaycadaki Müslüman dinî terminolojisini inceleyip orada birçok Müslüman teriminin 18. yüzyıldan itibaren İbraniceleleri ile değiştirildiğini iddia etmiş ve her şeyden önce İslami Kelam diyalektiğinden ve Mutezile itikadından ödünç alınmış ritüelden, dini yasalardan ve organizasyondan ve eskatolojiden türediğini göstermiştir (Pritsak, 1959, s. 319).

Karay söz varlığının en temel eseri olan KRPS’den taradığımız dinî terimleri şöyle örneklemek mümkündür:

Allah [*Allah akılın algançaz canın alsın!* ‘Allah aklımı alacağına canını alsın!']

Bunun yanında Eski Türkçeden kalan arkaik *Teñri* [*Teñri koruğey* ‘Tanrı korusun’] ve İbranice *Adonay* da vardır. *Kry. Adonay teñri koruğey* ‘Tanrı korusun’ [*Şıra oqudı*

Yisrael ve Moşe Adonayğa ‘İsrail ve Musaoğulları Tanrı’ya ilahi okudu’] (Aqtay; Jankowski, 2020, s. 33).

Karayca *navi* ‘peygamber’ sözü ise İbranice kökenlidir: > *navilik* ‘peygamberlik, kâhinlik’; *navilik et-* ‘kehanette bulunmak’. Karayların komşusu olan Tatarlarda kullanılan Far. *paygam-ber* veya Ar. *rasûl* biçimlerine Karaimcede rastlanmaması çok ilginçtir.

cami ~ *cemi* ‘cami’; ayrıca *mecit* ‘mescit’ sözü de vardır, ancak Arapça kökenli *kenesa* ‘Karay ibadethanesi, tapınak’ ~ *kensa* bu toplum için esastır.

Dinî topluluk anlamıyla Ar. *cama’at* kökenli Kry. *cumağat* ‘cemaat; toplum; aile’ ~ *cimat* ~ *cama’at*.

aziz ~ *aziz* ‘kutsal, mukaddes’ > *aziz elçi* ‘melek’; *aziz et-* ‘kutsallaştırmak; aydınlatmak, ışık vermek’. *Codex Cumanicus*’ta bu kavram için kullanılan ET *arug* > CC. *arı* ‘aziz’ (*Biz oqurbiz ari Stefandan, kim köp tözdi Teğri için dayi köp tañlar etti Teğriñin boluşmaği bile.* ‘Biz Tanrı için çok zulüm gören ve Tanrı’nın yardımıyla çok mucizeler gösteren aziz Stefan’dan okuruz.’ Karaycada fiziksel anlamıyla kalmıştır *aruv* ‘temiz’ > *yayqanıp aruv olsun* ‘yıkayıp temizlensin’ (krş. Garkavets, 2019, s. 88; Aqtay-Jankowski, 2020, s. 52).

kitab ~ *kitab* ‘kitap’ [*Yazdı alarnı bir kitabğa* ‘Onları bir kitaba yazdı’] Arapça alıntısına rağmen ET *bitig* ‘kitap’ arkaik biçiminin *Codex Cumanicus*’ta olduğu gibi Karaycada da bulunması çok şaşırtıcıdır: *bitik* ‘1. mektup, yazı; 2. metin, el yazması; tomar; 3. kitap’; *bitik asıra* ‘mektupla, mektup vasıtasıyla’; *bitik kebeti* ‘kitap dükkanı’; *tirik bitigi* ‘yaşam kitabı’; *sağınmaklık bitigi* ‘ajanda’; *bitiklik* ‘1. kitap dolabı; 2. kütüphane’; *Karay bitikligi* ‘Karayların kütüphanesi’

Ar. ‘*afv* kökenli Kry. *af* > *af olun-* ‘bağışlanmış olmak’; *af etivci* ‘bağışlayan’; *af etsin* ‘bağışlasın’; *Af etsin af etivci* ‘Bağışlayan bağışlasın’.

~ Türkçe kökenli *aşır-* ~ *asır-* 1. götürmek, bir şeyi nakletmek; 2. geçirmek; 3. affetmek, bağışlamak’ sözü de kullanılır: *Da ne itsin bosatmaysın yazığımı da asırmaysın ginehimni?* ‘Ve günahımı neden bağışlamıyorsun ve suçumu affetmiyorsun’.

Bu kavram alanından *aman* ‘1. aman, merhamet; 2. heyhat!, aman!’ > *Aman yerebbim!* ‘Aman Allah’ım’.

Ar. *cahannam* > Kry. *geginnom* ~ *ceginnem* ~ *cehinnem* ~ *ceginem* ‘cehennem’. Bu kavramın yanı sıra Lehçe *karañya* ‘1. ceza; 2. dert, bela; 3. cehennem’ da vardır. Oysa Karaimcede ‘cennet’ kavramı İbranice kökenlidir: *gan-eden* ~ *gan eden* ~ *ganeğen* ‘cennet’. Öteki dünya inancının esas olduğu Karaylarda Ar. *ağrat* ‘ahiret hayatı’ *ağratlık* ‘ahiret hayatı’ türevleri vardır.

Ar. *abdal* ‘ahmak, akılsız, alık’ Osm. *abdal* ‘ahmak’ < Ar. *abdal* ‘derviş’ sözünün anlam kötüleşmesine uğradığı bilinir (Tietze, 2016, s. 206); bu Kry. *abdal* sözünde Arapçadaki ‘derviş’ anlamının değil ikincil ‘ahmak’ anlamının görülmesi bu biçimin yeni anlamıyla birlikte Osmanlıcadan alıntulandığını ispat eder.

acayıp ‘acayıp; mucize’ [*Ol kıladı acayıplar sansız.* ‘Sayısız mucizeler yaratıyor.’] > *acayıp et-* ‘olağanüstü yapmak’ [*Ne acayıptır iş* ‘Ne hayret verici iş’] Oysa bu kavram için ET *tañsuk* ‘şaşılacak şey, acayıp, nefis’ > Kry. *tansıh* ‘mucize’ sözü de vardır.

çember ‘baş örtüsü; çember’ < Far. *çanbar* (Tietze, 2016, s. 185)

Ar. *tövbe* ~ *töbe* ‘tövbe’ > *tövbe et-* ‘tövbe etmek’; Farsça kökenli *yunağ* ‘günah’ ~ *gineğ*, *gunah*, *güneğ*, *gunah*. Bu ‘günah’ kavramı için ayrıca *Codex Cumanicus*’ta da bulunan Eski Türkçeden kalma arkaik *yazık* ‘günah’ > *yazıkka kir-* ‘günaha girmek, günah işlemek’.

2. Sivil Kültür

Eski Türkçe *ugur* ‘imkân, fırsat’ çağımıza kadar gelmiş ve birçok Türk yazı dilinde yaygın bir biçimdir: Kry. *ogır* ‘mutluluk, talih, baht, devlet, uğur’ > *ogır ayaklı* ‘mutluluk, talih’. Ancak Far. *baht* ‘saadet, mutluluk; talih, şans’ ve Ar. *devlet* ‘baht, şans’ üst anlamından gelişen Kry. *devlat* ‘güç, kuvvet’ de vardır: Kry. *kötürme sıyın da devlatin ulusumuznun* ‘halkın onurunu ve gücünü yükseltmek’.

Far. *ajdarhâ* > Kry. *acıdağır* ~ *azdaga* ~ *açdarğa* ~ *açdaga* ‘ejderha’. Bunun yanı sıra çok ilginç Kry. *küvdürgüç ilan* [harfi tercüme: ‘yakıcı yılan’] ‘ejderha’ (KRPS, s. 395) ve *otlı yılan* [harfi tercüme: ‘ateşli yılan’] ‘ejderha’ (KRPS, s. 264) tamlamaları da dikkat çekiyor.

Far. *âsâyiş* ‘rahat, huzur; güvenlik’ kökenli alıntıda önemli bir anlam değişmesi görülmektedir: Kry. *asayıs* ‘çok güzel, olağan üstü’ [*asayıs ulan kibik* ‘çok güzel çocuk gibi’; *asayıs katinga usattım* ‘onu çok güzel kadına benzettim’] > *asayışlı* ‘çok güzel, olağan üstü’ [*asayışlı ormanlık* ‘çok güzel orman’] // > *asayışlan-* ‘bir şeyin tadını çıkarmak’ // *asayışlat-* ‘fırsat vermek, tadını çıkarmak için gereken şartları sağlamak’ // *asayışlatuvçu* ‘eğlendiren, zevk veren’.

Far. *azbar* ‘1. sığır ahır, ahır; 2. avlu; çiftlik; 3. evin dışındaki yer’ > *azbarda* ‘evin dışında, açık havada’ > *körgülü azbar*, *çeber azbar* ‘güzel hava’

Ar. *akıbat* 1. ümit; 2. son. [*Tas boldu akıbatım* ‘umutlarım yıkıldı’] Bu kavramda Slav kökenli *konets* ‘son, nihayet’ de vardır: > *pod konets* ‘son olarak’.

Ar. *akıl* > *akıltaş* // *akıl fikir* [*Akılda degen yaşta tügül başta!* ‘Akıl dediğin yaşta değil baştadır!’]; > *akıl yetkiz-* ~ *akıllan-* [*Sen yaş oğlan akıllangın!*. ‘Sen delikanlı, akıllı ol!’] ~ *akıllat-* [*Akıllatkın ospunar oşol ol körünmü* ‘Bu görüşü ona açıkla’] ~ *akınlat-* ~ *aşınlat-* // *akıllı* [*Akıllı esan bilirsin!*] ~ *akınlı* ~ *aşınılı* // *akılsız*. Bu Arapça alıntının yanı sıra Eski Türkçe *us* ‘akıl’ da korunmuştur: *Ya anlatkay edi sana yaşırım işlerin usnun!* ‘Akıl işlerinin sırrını sana anlatsaydı!’

Ar. *akren* 1. aynı (*boyca ve yaşça*), benzer, bu gibi, uygun, gereken; 2. akran, yoldaş. > *akrenlik* 1. özdeşlik, eşitlik; 2. birlik.

alem ‘dünya, evren’ [*Cümle alem aşar* ‘Cümle alem yemek yer’ (Aqtaş & Jankowski, 2020, s. 39)]

Bu kavram için yaygın olan Ar. *dunyâ* kökenli Kry. *dunya* ~ *duñya* ~ *dune* ~ *düne* ‘1. dünya, alem; 2. insanlar’ *akındı suvğa benzar bu dunya* ‘bu dünya akar suya benzer’; *dunya asavtsu* ‘yamyam’ eşol *dunya* ‘o dünya, ahret’ *dunyağa deyin* ‘dünyanın sonuna kadar’; *bardın bu dunyadan* ‘bu dünyadan gittin’ > *dunyalık* ‘insanlık, beşeriyet’. Far. *cihân* kökenli > Kry. *cağan* ‘dünya’.

Ar. ‘*ar* ‘utanma; namus’ > *arsız* ‘arsız, utanmaz, namussuz’. Kry. *ar* biçiminin yanı sıra Eski Türkçeden beri kullanılan *uya-* ‘utandırılmak’ biçimine dayanan *uyat* ‘utanç, rezalet’ da vardır. Bu arkaik kökten gelen Kry. *uyal-* ‘utanmak’ fiili de görülür: *Uyaldık asrı ol köp günehlerimizden* ‘Günahlarımızdan çok utandık’.

Ar. *araba* ‘kağrı, araba’ > *araba yolu* ‘araba yolu’; *araba kapu* ‘büyük kapı’; *araba tayağı* ‘araba oku’. Yine Ar. *markab* ~ *markav* ~ *markap* ‘araba’ da vardır; bu kavram için Türkçe *aylan-* ‘dolanmak’ fiiline dayanan ikincil bir şekil Kry. *aylangıç* ‘araba’ (<) sözü çok ilgi çekicidir.

Ar. *bâtıl* kökenli Kry. *batıl* ‘1. sahte; 2. yasak edilmiş’ > *batıl et-* ‘engel olmak, mani olmak’; *batıl bol-* ‘yasaklanmak’; [*Bar yaman közler batıl bolurlar andan* ‘bütün kötü bakışlar ondan yüz çevirdi’] > *batıl et-* ‘yasaklamak’.

Ar. *'ayb* kökenli Kry. *ayıp* 'ayıp' sözü [*~ ayıp ~ ayıb // ayıplı // > ayıpla-*] *ayıp uyat* 'utanç, rezalet' ikilimesinde de geçer; *ayıp sez* 'uygunsuz söz'; 2. dürüst olmama, namussuzluk; 3. sakatlık, fiziksel yetersizlik;

Far. *bâğ* sözü genel Türk dünyasında olduğu gibi Karayca *bağ* '1. bahçe; aşayış bağ 'cennet'; 2. bağ' da vardır; *> bağ buzumu* 'bağ bozumu' *~ kiminin bardır bağı...* 'kiminin bağı vardır'.

Ar. *cereme* > Kry. *cereme* '1. ceza; 2. zarar, ziyan' *cereme ber-* 'ceza ödemek'; *cereme çek-* 'zarara uğramak, ziyan etmek'. Yine Ar. *curüm* kökeninden *curum* '1. çatışma; 2. ceza' [*Curumu boşatılır* 'Ceza kaldırılır'] sözü fiil biçimiyle de kullanılır: Kry. *curumla-* 'birini cezalandırmak; ceza kesmek' *~ curumle-*; *curumlan-* < *curumla-* [*ki artıh curumlanmağaymın* 'daha fazla çarpmayayım diye'].

Ar. *ğâ'ib* kökenli Kry. *ğâib* 'kayıp' > *ğâib et-* 'kaybetmek'; *~ ğayıp* 1. kaybolmuş olan, yok olmuş olan; 2. kayıp; yitik; *ğayıp et-* 'kaybetmek'; *ğayıp bol-* 'yok olmak'. Bununla eş anlamlı olarak ET *yod-* 'silmek, bozmak' biçiminden kalan arkaik Kry. *coy-* 'kaybetmek' fiili de diğer Kıpçak yazı dillerinde olduğu gibi kullanılır; krş. Krm. Tat. *coy-*; Kzn. Tat. *cuy-* 'kaybetmek' vb.

Ar. *hazına* > Kry. *hezana* 'hazine, kasa' *~ hâzna* > *hezanamdan evin toldırsın* 'hazinemden evini doldursun'.

Ar. *vaht* kökeninden Kry. *vaht* *~ vaht* > *bir vahtlay* 'aynı zamanda' // *kelesi vaht* 'gelecek' [*Kayturmen saya bu vahtley* 'Sana bu zamanda geri dönerim']. *vahtsız* 'zamansız, vaktinden evvel, çok erken'.

3. Maddi Kültür

Far. *âyina* > Kry. *ayna* *~ ayne ~ eyne*; fakat Eski Türkçe *közñü* > *közgü* arkaik biçimi de korunmuştur: *kizgi ~ küzgi, küzgü* 'ayna'. Bu Farsça biçime dayanan *ayneci* '1. ayna satıcısı; 2. ayna tutan hizmetkar; 3. berber; 4. hokkabaz; yakancı, hilekar' sözündeki çok anlamlılık dikkat çekicidir. Nitekim *ayneci* 'hilekâr' biçimi Kırım Tatarcasında da görülür.

Ar. *alam* > Kry. *alam* 'bayrak, sancak' [*Tüzlük rastlık da kertilik bizge alamba bolgeyler.* 'Adalet, doğruluk ve gerçeklik bize bayrakla olur.']

Ar. *keten* > Kry. *keten* *~ ketañ ~ keten* 'keten' > *ketenli* 'keten'; *ketentsik* 'basma'

Ar. *bazz* (bk. Tietze, 2016, s. 381) kökenli Kry. *bez* 'bez, dokuma' de bu kavrama dâhildir: *İştansızın aklından künde altı arşın bez geçer* 'Pantolonsuzun aklından günde altı arşın bez geçer'; *kiytirtti anı bez uprağlar* 'ona dokuma elbise giydirtti'.

Ar. *bunyân* > Kry. *binyan* 'yapı, bina' ile Far. *bunyâd* > Kry. *binyat* 'temel, esas' aynı kavram için yan yana tespit edilmiştir: Kry. *binyat et-* 'oluşturmak, temel atmak' *~ binyat ~ buñyat ~ bunyat*: > *bunyat etil-* 'kurulmak, temeli atılmak'. Karaycada 'bina' kavramı için *kon-dar-* fiilinin -mAk ekli biçimi de çok ilgi çekicidir: *kondarmak ~ kondarmah* 'bina, yapı' *kondarmak biliv* 'mimarlık, mimarî' [*kondarmah bolur anar* 'bina onun için olur'].

Ar. *coğar* 'cevher, mücevher' *~ cuvger ~ cuvher ~ cevaher ~ cüher ~ cevger* > *cevaher taş* 'mücevher taşı'

Far. *divar* > Kry. *duvar* 'duvar; kule' *~ düver; düverde raf* 'duvarda raf'; *düverniñ kölegesinde* 'duvarın gölgesinde'; Bu kavram için yine Ar. *kal'a* kökeninden *kala* 'kale, istihkam, kilit; duvar (*tuğla*)' [*Şağar uşpu turğuzulsa da kalaları anıñ tuzulsalar...* 'Bu şehir kurulsun ve kaleleri inşa edilse...']; [*İraxtan koronat kalası kermannıñ* 'sarayın duvarları uzaktan görülür?']

Ar. *kalam* > Kry. *kalem* > *kaz kalemi* ‘kaz tüyünden kalem’; *devet kalem* ‘divit kalem, yazı takımı’/ *algenli kalemi* ‘ilhamlı kalemiyle’ Ayrıca alıntı olmayan Kry. *yon-* > *yonguç* ‘oyma kalemi’ de kullanılır.

Far. *kâğiz* > Kry. *kağıt* ‘kağıt’ > *kağıtlı* ‘kağıttan yapılmış olan’ > *kağıtçeğ* ‘not defteri’ ~ Kry. *kaḥad* ‘kağıt’ > *kaḥad-aḥça* ‘kağıt para, banknot’ > *kaḥad oyunu* ‘kağıt oyunu’. Fakat Türkçe *yay-* kökenli *yayım* ‘kağıt yaprak’ da vardır.

Ar. *nâl* > Kry. *nal* ‘nal’ > *nalçe* ~ *nelçe* ‘ayakkabı nalçesi’ > Ar.+Far. *nalbant* ‘demirci; nalbant’ ve Kry. *nalçı* ‘demirci, nalbant’

Far. *pâbüç* > Kry. *pabuç* ‘ayakkabı’ > *pabuççoḥ* ‘terlik’; fakat Türkçe *bog-* kökenli > Kry. *boguv* ‘ayakkabı’ da bugün bir türev olarak kullanılmıştır.

Far. *şahar* > Kry. *şahar* ~ *şagar* ~ *sağar* > *biy şagar* ‘baş şehir’; *berdim seni, bigin beklik şagarğa* ‘Seni bugün şehir kalesine hapsedtim’.

4. İdari Söz Varlığı

Eski Türk toplumundan kalan *beglik* sözünün daima korunduğu dikkat çekiyor: *biylik* ‘1. çarlık, devlet; 2. çarlıkla, devletle ilişkisi olan; 3. idare, yönetim’ > *biylik et-‘hükmetmek’* [*biylik etivçi tahtı istine anın* ‘onun tahtı üstünde iktidarda bulunan’]; *ol biylik etivçi atası ornuna* ‘o babasının yerine iktidarda bulunan’] Türk kökenli bu arkaik sözün yanı sıra Ar. *davlat* kökenli Kry. *devlet* ~ *devlat* ‘devlet’ de vardır: *Kötürme sıyın da devlatin ulusumuznun* ‘halkın onurunu ve gücünü yükseltmek’. Ayrıca Ar. *idâra* da bu kavram dâhilindedir: Kry. *idar* ‘yönetim, idare’ [Kry. *Keraklamagi biylik idarnın* ‘devlet yönetiminin ihtiyacı’]

Ar. ‘*asker* kökenli > Kry. *asker* ‘asker’ [*Devşirma cıynların askerlerin* ‘Askerî birlikleri devşirmek’]. Buna yakın anlamlı alıntı olmayan Kry. *andıvçı* ‘1. asker, pusuda yatan; 2. bekçi, muhafız, nöbetçi; 3. kötü niyetli’ sözü ilgi çekici bir veridir. Ayrıca eski Türk toplumundan her Türk yazı diline miras kalan Kry. *bağatur* ~ *batır* ‘1. kahraman, yiğit, asker; 2. cesaretli, mert; 3. kuvvetli, güçlü’ biçimi de vardır: *Bay bilen bağatur avzına kelgenin aytır* ‘Zengin ve yiğit ağzına geleni söyler’. Bir de Slav kökenli *korall* ‘silah’ sözüne dayandığı anlaşılan bir sıfat da bu kavramda isim olarak kullanılır: Kry. *koranlı* ‘1. silahlı, donatılmış, techiz edilmiş; 2. asker, savaşçı’.

Karaycada ‘asker’ kavramı için yerleşen şu sıfatlar da bu kavram alanını donatmıştır: *yavçı* ‘er, asker’ biçimi bütün Kıpçak diyalektlerinde görülen Eski Türkçe *yagı* ‘düşman’ kökenli *yav* ‘1. düşman; 2. akın, sefer’ > *yavçı* ‘akıncı savaşçı’ sözüyle birleşir.

yayan ~ *cayav* ~ *yayav* ~ *yayuv* ‘1. yaya; 2. er, asker’ biçimi de Eski Türkçe *yadagin* ‘yayan’ kökenli (Osm. *piyade*) asker türü için yerleşmiş bir anlamdır.

yasan- ‘silahlanmak’ > *yasanğan* ‘silahlı, asker, savaşçı’. Oysa Orta Çağ’da Kıpçakçadan beri görülen Moğolca kökenli bu *yasan-* ‘donanmak, bezenmek’ fiili bugün Kazan Tatarcasında *yasan-* ‘süslenmek, makyaj yapmak’ anlamıyla tamamen sivil bir semantikasyonda yaşamaktadır.

Ar. *da’vi* > Kry. *dava* > *davaga dur-* ‘mahkeme huzuruna çıkmak’// *davu* > *davucu* ‘davacı, suçlayıcı’ [*Eki davacı bir yerge kelmeyip dava kesilmez!* ‘İki davacı bir araya gelmeden dava bitmez!’]

Codex Cumanicus’ta bulunan *yargu* ‘yargı, mahkeme’ sözü aynen vardır: Kry. *yargu* ‘karar, mahkeme hükmü’ > *yargu yar-* ‘karar (hüküm) vermek’ > *yargu yaruvçu* ‘hâkim, karar veren’; *yargu kün* ‘acılı gün, mutsuz gün’.

Sonuç

KRPS’de bir araya getirilen Karayca söz varlığından taramalarla fonetik varyantlarıyla birlikte 1328 Arapça ve 491 Farsça alıntı tespit ettik. Burada örneklendirdiğimiz incelemede ise dinî terminoloji için doğal olarak Arapça öne çıkmaktadır. Ancak sivil ve maddi kültür diye ayırdığımız gündelik hayata dair söz varlığında Farsça alıntılar da gözleniyor.

Bu alıntı kadrosu ile Karaycanın Eski Türkçeden Orta Çağ’daki ata dili olan Kıpçakça vasıtasıyla miras edindiği tabakaya ilaveten bir söz varlığı oluşturduğu görülmektedir. Özellikle 19. yüzyılda Kırım’da kendisine has kültür etkileri altında meydana gelen bu Türk yazı dilinde, komşusu olan Kırım Tatarcası ve bölgenin o çağa kadar başlıca edebî dili olan Kırım Osmanlıcası dolayısıyla edindiği Arap-Fars kökenli alıntılar tabakası ise incelenen Musevi Türk toplumunun iç içe yaşadığı Müslüman komşularıyla bağlantılarının söz varlığındaki yansımalarıdır. Bugün maalesef bir ölü dil olan Karaim Türkçesi hem gramer yapısı hem de burada bir örneğini vermeye çalıştığımız söz varlığı yapısı bakımından incelenmeye değer bir zenginliğe sahiptir.

Kısaltmalar

Ar.	Arapça
ET	Eski Türkçe
Far.	Farsça
Kry.	Karayca; Karaim Türkçesi
Osm.	Osmanlıca.

Kaynakça

- Aqtay, G. (2021). *Eliyahu Ben Yosef Kulci'nin mecuması (Kırım Karay ve Türk edebiyatı mecmuası) - (inceleme-metin-dizin-ıtkı)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aqtay G., & Jankowski H. (2020). *Kırım Karaycası - Türkçe sözlük* (T. Çulha, Çev.). Elazığ: Asos Yayınları.
- Baskakov N.A., Zayonkovski A. & Şapşal S. M. (1974). *Karaimsko-russko-pol'skiy slovar*. Moskva: 'Izadatel'stvo Russkiy Yazık'.
- Csató, É. Á. (2012). Lithuanian Karaim. Litvanya Karaycası. *Tehlikedeki Diller Dergisi Journal of Endangered Languages*, 1(1), 33-46.
- Dubinski A. (1994). *Caraimica: Prace Karaimoznawcze* (Redaktor: Tadeusz Majda). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Eker, S., & Çelik Şavk Ü. (2016). *Tehlikedeki Türk dilleri I: Kuramsal ve genel yaklaşımlar Cilt 1* Endangered Turkic languages I: Theoretical and general approaches Volume 1. Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- Firkovičius, M. (1989). *Karaj jylary*. Vilnius.
- Firkovičius, M. (1993). *Karaj koltchalary*. Vilnius.
- Firkovičius, M. (1994). *David' bijniñ machtav čozmaxlary*. Vilnius.
- Firkovičius, M. (1996). *Mieñ karajče ürianiam*. Vilnius.
- Firkovičius, M. (1998-1999). *Karaj diñliarniñ jalbarmach jergialliari 1-2*. Vilnius: Karaim Religious Community in Lithuania.
- Firkovičius, M. (2000). *Şelomonun maşallary*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Garkavets, A. (2019). *Codex cumanicus*, Almatı: Bolaşak.
- Grønbech, K. (1942). *Komanisches wörterbuch. Türkischer wortindex zu Codex Cumanicus*. Kopenhagen: Einar Munksgaard.
- Jankowski, H. (2003). Position of Karaim among the Turkic languages. *Studia Orientalia*, 95, 131-153.

- Kowalski, T. (1929). *Karaimische texte im dialekt von Troki (Teksty karaimskie w narzeczcu trockim)*. Cracow: Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności.
- KRPS : bk. Baskakov N.A., Zayonçkovski A. & Şapşal S. M. (1974).
- Musaev K. (1964). *Grammatika karaimskogo yazyka: Fonetika i morfologüia*. Moskova: Nauka.
- Musaev K. (2004). *Sintaksis karaimskogo yazıka*. Moskova: Rossiyskaia Akademiya Nauk: Institut Yazıkoznaniya.
- Öner, M. (2000). Karay Türkçesinde eski unsurlar. *IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri* içinde (s. 1291-1296). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Pritsak, O. (1959). Das Karaimische. (J. Deny, Yay. Haz.) *Philologiae turcicae fundamenta Vol. 1*. içinde (s. 318-340.) Wiesbaden: Frans Steiner Verlag.
- Tietze, A. (2016). *Tarihî ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugati A-B Birinci Cilt*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Zajaczkowski A. (1961) Khazarian culture and its inheritors. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 12(1/3), 299-307.
- Zajaczkowski, A. (1932). *Les suffixes nominaux et verbaux dans la langue des karaims occidentaux*. Krakow: Polska Akademia Umiejętności.

ESKİ TÜRKÇEDE SÖZCÜK AİLESİ OLARAK *adır-* VE AYRILMA KAVRAMI¹

Ahat ÜSTÜNER*

Murat AKA**

Öz: Kelime aileleri içerdiği kavramsal ilişkilere bağlı olarak birbirinden çok farklı kavram alanlarına işaret etmektedir. Eski Türkçede sıklık değeri bakımından önemli bir yere sahip olan *adır-* fiili de türevleriyle birlikte oldukça geniş bir kelime ailesi grubunu oluşturmaktadır. Bu sözcüklerin oluşturduğu kelime aileleri eski Türk yazı dilinin farklı kültür çevrelerinde fiziksel anlamlarının dışında mental, siyasi, sosyal ve bireysel olarak çok çeşitli anlamlar kazanmıştır. Oluşan bu anlamlar özellikle metafor ve metonimileşmeleriyle öne çıkmakta ve bazı durumlarda gramerleşmeye kadar giden daha ileri bir soyutlaşma sürecini de içermektedir. Bilişsel dilbilime göre farklı alanlar arası ilişkiler metafor, aynı alan içindeki ilişkiler metonimi olarak düşünülmektedir. Metaforlaşma süreci kaynak alandan hedef alan gerçekleşen bir haritalanma olarak kabul edilirken metonimi ise referans ilgisiyle aynı alan içerisindeki başka bir kavrama zihinsel erişim süreci olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada kavramsal metafor ve metonimi kuramı çerçevesinde Eski Türkçedeki **adı-/*ad-* kökünden türemiş olan sözcüklerin geçirmiş olduğu metafor ve metonimi süreçleri bilişsel anlam biliminin getirdiği bakış açısı içerisinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eski Türkçe, *adır-*, Sözcük Ailesi, Ayırma, Metafor, Metonimi

adır- as a Word Family in Old Turkic and the Concept of Splitting

Abstract: Word families point to very different conceptual domains depending on the conceptual relationships they contain. The verb *adır-*, which has an important place in Old Turkic in terms of frequency value, forms a very large word family group together with its derivatives. The word families formed by these words have acquired a wide variety of

¹ Bu çalışma 15.04.2022 tarihinde, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD'nde savunulan "Metafor ve Metonimi Kuramına Göre Eski Türk Yazıtlarında Kavram Alanı İlişkileri" başlıklı doktora tezi çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır.

*Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-posta: austuner@firat.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7814-7200

**Arş. Gör. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-posta: maka@firat.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1563-8982

*mental, political, social and individual meanings other than their physical meanings in different cultural circles of the old Turkic written language. These meanings come to the fore especially through metaphors and metonymies and in some cases involve a further process of abstraction leading to grammaticalisation. According to cognitive linguistics, relations between different domains are considered as metaphor, and relations within the same domain are considered as metonymy. While the process of metaphorization is considered as a mapping from the source domain to the target domain, metonymy is accepted as the process of mental access to another concept within the same domain with reference interest. In this study, within the framework of conceptual metaphor and metonymy theory, the metaphor and metonymy processes of the words derived from the root *adı-/ad- in Old Turkic will be analysed from the perspective of cognitive semantics.*

Keywords: Old Turkic, *adır-*, Word Family, Splitting, Metaphor, Metonymy

Giriş

Eski Türkçede ayrılık kavram alanı *adır-*, *ül-*, *böl-*, *seç-* *yar-* ve *öñi* biçimleriyle ifade edilmektedir. Söz konusu sözcüklerin bütün türevleri göz önüne alındığında bazı anlamlar ortaklaşırken diğer taraftan aralarında bir takım anlam farklarının da olduğu görülmektedir. Örneğin ayırma kavramıyla ilgili olan *ülüg*, “parça, kısım”; *bölök*, “bölüm, kısım”; *seç-*, “seçmek, ayırmak” gibi anlamlara gelirken *adır-* bütün türevleriyle birlikte “ayırılma, şaşırma, hayranlık, ölüm, sosyal ve bireysel ilişki” gibi hem kendi içerisindeki anlamlar arasında hem de diğer ayrılma ifade eden sözcükler arasında soyut ve somut alanda birbirinden çok farklı kavram alanlarına işaret etmektedir. Bu sözcüklerin Eski Türkçede belirlenebilen hem birincil hem de ikincil anlamlarına bakıldığında *adır-*, *üle-*, ve *böl-* eylemlerinin aslen fiziksel bir alana, *seç-* eyleminin ise mental bir alana işaret ettiği anlaşılmaktadır (Wilkens, 2021, s. 11, 192, 592, 822). Bir diğer ifadeyle, sözcükler her ne kadar ortak olarak temel ayrılma kavramını işaretlemiş gibi görünse de aslında sözcüklerin ikincil anlamlarında ya da diğer türevlerinde her zaman tam bir örtüşme bulunmamaktadır. Yakın kavram alanlarını işaretlemiş olan ya da yakın anlamlı görülen bu sözcüklerin ikincil anlamlarında gerçekleşen anlamsal ayrışma ve dağılımlar aslında kimi durumlarda birincil anlamlarının işaret ettiği fiziksel alanın bilgi yapısındaki temel bazı farklılıklara dayanmaktadır. Örneğin Eski Türkçede *adır-*, “ayırmak” ve “öldürmek” anlamına gelirken *böl-* eylemi “bölmek” anlamına gelir fakat “öldürmek” anlamına gelmez ya da *adırt* türevi “fark” anlamına gelirken *böl-* eyleminin türevlerinde veya kavram alanında “fark” kavramına rastlanmaz. Bu sadece eklerin işlevleri ile ilgili değil, aynı zamanda sözcüklerin işaret ettiği kavram alanlarının bilgi yapısıyla da ilgili bir konudur. *adır-* sözcük ailesi ayırma kavramı işaretlemesi bakımından diğer ayrılma sözcükleri arasında daha prototipik bir görünüme sahiptir. Bunun için ayırma kavramı etrafında Eski Türkçe **ad-* kökünden türeyen *adır-* sözcük ailesinin farklı kavram alanlarıyla olan ilişkilerini belirlemek, üye sözcüklerin metaforlaşma ve metonimleşme süreçlerini, alanın bilgi yapısını ve diğer ayrılma ifade eden sözcüklerden olan farklarını ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir.

1. Kelime Ailesi

Bilindiği üzere *kelime ailesi* terimi aynı kökten türemiş sözcüklerin oluşturduğu aileyi tanımlamak için kullanılır (Aksan, 1971, s. 254). Bir kelime ailesinin üyeleri arasında bir taraftan biçimsel ve anlamsal olmak üzere morfo-semantik bir ilişki söz konusu olurken, diğer taraftan üye sözcüklerin sadece anlamlarının işaret etmiş olduğu ilişkiler de vardır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse, kelime aileleri, türevleri arasındaki ilişkiler aracılığıyla morfo-semantik ve bünyesindeki sözcüklerin çok anlamlılığını aracılığıyla da ayrıca semantik (morfo-semantik olmayan) ilişkilere sahiptirler. Sözcük ailesi içerisinde türevler ve anlamlar arası ilişkiler aslında kavramsal düzeydeki aynı ve farklı alanlar arası ilişkilere dayanmaktadır². Ağca aynı/benzer kavram alanı içerisinde anlam çeşitliliğine uğramış bir sözcüğün somutlaşma, soyutlaşma ve metaforlaşma semantik yöntemlerle birincil anlamlarından diğer anlamlara doğru çeşitlenmiş olabileceğini düşünür (Ağca, 2015, s. 202). Nitekim alan ilişkisi açısından bakıldığında tek başına mutlak bir kıstas olmamakla birlikte bilişsel dilbilime göre genellikle aynı alan ya da bilişsel model içerisindeki ilişkiler metonimi, farklı alanlar arası ilişkiler ise metafor ilişkisi olarak kabul edilir (Lakoff & Turner, 1989, s. 103; Evans & Green, 2006, s. 313). Çalışmada sözcük ailesi içerisindeki alan ilişkilerine de bu açıdan bakılacaktır. Yani sözcük ailesindeki aynı alan içi ilişkiler metafor ve alanlar arası ilişkiler ise metonimi olarak kabul edilecektir. Buna göre, Aksan'ın, özellikle farklı kavram alanlarının sözcük aileleriyle olan ilişkisinin eski Türk yazı dilinin tarihi ve gelişmişliği hakkında çok önemli kanıtlar sunduğunu belirtmesi oldukça yerinde bir tespit olarak görünmektedir (Aksan, 1971, s. 253). Bu sebeple çalışmada Eski Türkçenin sınırları içerisinde **adı-/*ad-* kökünden türemiş sözcüklerin oluşturmuş olduğu sözcük ailesi, bilişsel dilbilime göre alan (domain), metafor ve metonimi açısından ele alınacak, sözcüklerin anlam alanlarını hangi kavram alanı ilişkilerine göre oluşturdukları ve ayırma kavramının Eski Türkçede sahip olduğu fiziksel ve soyut bilgi yapısı ve anlam ilişkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun için incelemeye geçmeden önce kısaca bilişsel anlam bilim (cognitive semantics) anlayışı içerisinde metafor, imaj şeması ve metonimi terimlerine değinilecektir.

2. Metafor, İmaj Şeması ve Metonimi

Lakoff ve Johnson'a göre metaforlar sadece edebi ve mecazlı dilin dekoratif bir unsuru değil, insan zihninin en temel kavramlaştırma mekanizması ve akıl yürütme biçimi olarak öne çıkar. Metafor bu işleviyle gündelik hayatımızdaki kavramlarımızı yapıya kavuşturarak bireysel ve kültürel yaşantımıza yön veren bilişsel bir süreçtir. Bu yüzden Lakoff, insan düşüncesinin büyük ölçüde metaforik olduğunu ve büyük oranda metaforsuz bir düşüncenin mümkün olamayacağını ileri sürmektedir. Metaforda birbirinden çok farklı türdeki iki kavramdan biri diğerine göre anlaşılır ve kavramlaştırılır. Diğer bir ifadeyle soyut bir alan ya da kavramlar bütünü başka bir somut alana göre yapılandırılır (Lakoff & Johnson, 2015, s. 27-30). Daha da açmak gerekirse metafor esasında ontolojik ve epistemolojik olarak birbiriyle eşleşen iki farklı alandan oluşur. Biri somut ve fiziksel bir niteliğe sahip olan "kaynak alan", diğeri ise fiziksel alana göre yapılandırılmış olan ve soyut bir nitelik gösteren "hedef alandır". Ontolojik

² Farklı örneklerle kelimelerin ve kelime ailelerinin kavram alanlarıyla olan ilişkileri üzerine (Aksan, 2004), (Buran, 2006), (Ağca, 2015), (Azılı & Koç, 2021)'e bakılabilir. Özellikle Ağca (2015) ile Azılı ve Koç (2021) kavram kelime ve kelime ailelerindeki kavram alanı ilişkilerini metaforla ilişkilendirerek açıklamışlardır.

eşleşmeler, kaynak alandaki varlıklar ile hedef alandaki karşılığı olan varlıklar arasında gerçekleşirken epistemolojik eşleşme, kaynak alandaki bilgi yapısı ile hedef alandaki bilgi yapısının eşleşerek haritalanmasına dayanmaktadır (Lakoff, 1987, s. 386-387).

Lakoff ve Johnson imaj şeması (image schema) adı verilen bilişsel yapıların metaforik haritalanmalarda fiziksel ve somut bir temel sunarak kaynak alan işleviyle hizmet ettiğini öne sürer. Buna göre imaj şemaları bedensel tecrübeye bağlı olarak insanın çevresiyle duyuşsal ve algısal etkileşimi neticesinde soyut olarak ortaya çıkmış kavram öncesi yapılarıdır. Diğer bir ifadeyle doğrudan, teker teker tekrar eden gündelik fiziksel tecrübelerimizden yola çıkarak ilk aşamada oluşturduğumuz soyut, yalın - detaysız- şematik yapılarıdır. Johnson ve Lakoff'a göre imaj şemaları doğrudan fiziksel tecrübeden doğarak kavramsal yapı sistemimizin temelini oluşturdukları için aynı zamanda ileri seviyedeki soyut ve karmaşık kavramların yapılandırılmasına olanak sağlamaktadırlar. Yani soyut kavramlarımız bir şekilde imaj şemalarına dayandırılmak zorundadır. Söz gelimi TAŞIYICI (CONTAINER) imaj şemasına göre gündelik yaşantımızda kendi bedenimizi ve nesnelere sıklıkla başka bir şey (oda vb.) içerisinde veya dışında tecrübe ederiz. Bu fiziksel tecrübe temelinde mental olarak soyut ve şematik bir TAŞIYICI kavramı oluştururuz. Oluşturulan bu şematik yapı İÇ ALAN, SINIR ve DIŞ ALAN şeklinde bir takım temel yapısal unsurlara sahiptir. Böylece metaforik yansıtma (metaphorical projection) işlemiyle söz konusu imaj şematik yapı diğer soyut alanlara (faaliyet, duygu, düşünce vb.) aktarılır (Johnson, 1987, s. 65-100; Lakoff, 1987, s. 271-275, 277).

İmaj şemalarının sayısı sınırlı olmakla birlikte, Evans ve Green, literatürde sözü geçen imaj şemalarını, Johnson (1987), Lakoff (1987), Lakoff ve Turner (1989), Gibbs ve Colston, (1995) ve Cienki (1998)'den derleyerek şekildeki gibi sınıflandırıp bir araya getirmiştir (Evans & Green, 2006, s. 190):

UZAM	AŞAĞI-YUKARI, ÖN-ARKA, SAĞ-SOL, YAKIN-UZAK, MERKEZ-ÇEVRE, TEMAS, DÜZ, DİKEYLİK
İÇİNE ALMA	TAŞIYICI, İÇ-DIŞ, YÜZEY, DOLU-BOŞ, İÇERİK
HAREKET	HIZLANMA, ÇIKIŞ-YOL-VARIŞ
DENGE	EKSEN DENGESİ, TERAZİ DENGESİ, NOKTASAL DENGE, EŞİTİLİK
KUVVET	ZORLAMA, TIKAMA, KARŞI GÜÇ, SAPTIRMA, KISITLAMANNIN KALDIRILMASI, OLANAK KILMA, ÇEKİM, DİRENÇ
BİRLEŞİM/DAĞILIM	BİRLEŞTİRME, TOPLAMA, AYIRMA, TEKRARLANMA, PARÇA-BÜTÜN, SAYILMA-KÜTLE, BAĞLANTI
ÖZDEŞLİK	EŞLEŞME, ÜST ÜSTE BİNDİRME
MEVCUDİYET	ORTADAN KALDIRMA/UZAKLAŞTIRMA, SINIRLI ALAN, DÖNGÜ, CİSİM/NESNE, İŞLEYİŞ

Şekil 1 Belli Başlı İmaj Şemaları

3. Eski Türkçede *ad-/*adı- ve Türevleri

NESNE ve AYRILMA imaj şeması da tıpkı diğer imaj şemalarında olduğu üzere gündelik hayattaki her türden nesne ve bu nesnelere ilişkin çeşitli ayırma ve ayrılma faaliyetiyle olan gündelik etkileşimlerimizden doğmuş şemalardır. Buna göre nesnelere hacim, şekil, renk, koku, ağırlık gibi birtakım özelliklere göre tecrübe ederiz. Ayrılık ise

fiziksel olarak sürekli bir şekilde tekrar eden ve gündelik yaşantımızın her aşamasında karşımıza çıkan bir faaliyet türüdür. Sıklıkla herhangi bir nesneyi ayırır, parçalar ve böleriz. Bu fiziksel tecrübeler neticesinde NESNE ve AYRILMA imaj şemasını oluşturarak metaforlar için kaynak alan hâline getiririz (Johnson, 1987; Evans & Green, 2006, s. 191).

Türkçede **adı-/*ad-* kökünden türediği var sayılan adın, adında, adınçsız, adna-, adnat-, adnagu, adınısıg, adınçığı, adıl, adış-, adın-, adıg, adır-, adıra, adrok, adrı, adrış, adız, adızlıg, adırt, adırtsız, adırtlıg, adırtıklıg, adırtla-, adırtlan- adro-, adrun-, adrot-, adrol-, adrıl-, adırt-, adırın- türevlerinin oluşturmuş olduğu kelime ailesi, çatalı nesne ve yol, ölüm, ayrılık, mükemmellik, üstünlük, detay, farklılık, aynılık, öteki ve şaşırma gibi hem birbirinden çok farklı hem de çok temel kavram alanlarına işaret etmesi sebebiyle Eski Türkçenin söz, anlam ve düşünce dünyasında önemli bir yere sahiptir (Clauson, 1972; Röhrborn, 1977; Erdal, 1991; Röhrborn, 2010; Röhrborn, 2015; Wilkens, 2021). Bu bakımdan Aksan'ın **adı-/*ad-* kökünden türemiş olan bu sözcük ailesini, içerdiği soyut ve ileri anlamları sebebiyle Eski Türkçe için dilin eski ve gelişmiş söz varlığı unsurlarından biri olarak kabul etmesini yerinde bir değerlendirme görmek mümkündür (Aksan, 1971, s. 259). Sözcük ailesindeki sözcüklerin ve anlamların tanıklanabilirliği Köktürk, Uygur ve Karahanlı sahası metinlerinde değişkenlik göstermektedir. Bütün anlamlar her dönem ve sahada görülmemekle birlikte sözcüklerin bir kısmı metinlerde genellikle metaforlaşmaya bağlı olarak soyut anlamlarıyla tanıklanırken bazı anlamların da metonimik bir şekilde oluştuğu görülmektedir.

3.1. adın

adın “farklı, başka, diğer, başkası”: **ad-* ya da **adı-* eylem kökünden *-Xn* ekiyle oluşmuştur. Bang *adın* sözcüğünü *-n* ekinden türemiş bir ad olarak kabul etmiş ve sözcüğün kökenini **ad-* fiiline götürmüştür. Clauson sözcüğü geçişsiz fiilden türemiş ad ya da sıfat olarak nitelemiş ve ekin genellikle geçişsiz fiillere getirildiğini belirtmiştir. Tekin ise *-Xn* ekinin eylemin sonucunu gösteren adlar türettiğini belirtir. Erdal *-Xn* ekinin geçişli fiil köklerinden nesne adı, geçişsiz fiil köklerinden de özne adı türettiğini belirterek *adır-* “ayırma” fiiliyle kökteş olan *adın* sözcüğünün geçişli fiil kökünden türemiş bir nesne adı olması ihtimalini daha olası görmektedir (Bang, 1925, s. 396; Bang, 1934, s. 196; Bang Kaup, 1980, s. 30, 96; Clauson, 1972, s. xiv, 60; Erdal, 1991, s. 300, 304; Tekin T., 2003, s. 92; Röhrborn, 1977, s. 49-50; Röhrborn, 2015, s. 24). Dolayısıyla ekin işlevi ve *adın* sözcüğünün bu ekle kazanmış olduğu “farklı” anlamı göz önüne alındığında sözcüğün **ad- / *adı-* biçiminde tasarlanmış olan kökünün ya geçişsiz “farklı olmak, başkası olmak” ya da geçişli “bir şeyi farklılaştırmak, başkası yapmak” şeklinde bir kök anlama sahip olduğu tahmin edilebilir.

Diğer taraftan soyut anlamlı *adın* “farklı” sözcüğünün türevlerinde görülen fiziksel, somut anlam (*adır-* “ayırma”, *adrıl-* “ayrılmak” vb.) aynı zamanda bize, metinlerde tanıklanmamış bile olsa kolaylıkla “ayırma” veya “ayrılmak” olarak somut anlamlı bir *adın* biçimini varsaymayı zorunlu kılar. Bir diğer ifadeyle, somuttan soyuta doğru kavramlaştırmanın doğal seyri gereği ve türevlerinde bulunan somut ya da soyut “ayrılık” anlamından kaynaklı olarak *adın* biçiminin işaretlemiş olduğu soyut “farklı” anlamı fiziksel bir “ayırma” veya “ayrılmak” kavramına dayandırılmalıdır. Kısacası hedef alan varsa, mutlaka kaynak alan da olmak zorundadır. Buradaki fiziksel “ayrı” ile soyut anlamdaki “farklı” kavramı arasındaki ilişkilendirme FARKLI OLMAK AYRILMAKTIR metaforuna bağlı olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Buna göre fiziksel

“ayrı” kavramından soyut “farklı” kavramına doğru gerçekleşen bir haritalanma aynı zamanda *ad-/*adı- tasarı biçiminde de bir metaforik haritalanmayı gerektirmektedir. Bu da sözcüğün yazıtlardan çok daha eski bir zamandan itibaren metaforlaşma ve dolayısıyla soyutlaşmaya uğradığını göstermektedir.

adin “farklı” anlamıyla en erken Eski Uygur döneminden itibaren tanıklanmaktadır: *yayılsar sakinçig adınıg barça bir körür* “Kişi bir düşüncede yanıldığında farklı olanı aynı görür.” **BT I 33/72**, *bolar ikigü nom üze öñi adın tetir* “Bu ikisi öğreti bakımından birbirinden farklıdır.” **HtPar 88₂₅**, *adın erür inçıp b(u)luñç alinçlıg tıtag* “Bu nedenle kazanç sebebi farklıdır.” **TT VIII E 3**, *neçe me özüm sözlese söz tilin / ilig yarlıgı bu bitig söz adın* “Her ne kadar sözü kendim dil ile söylesem de hükümdarın fermanı olan yazılı söz başkadır.” **KB 3180**. Ayrıca Kutadgu Bilig’de sözcük, *bol-* yardımcı fiiliyle birleşik fiil yapısını oluşturarak “farklı hâle gelmek, değişmek” kavramını işaretlemiştir: *ajun kılka barça adın boldı kör/ kişi köñli tilde öñin boldı kör* “Dünyanın yapısı tamamen değişti, gör! İnsanların düşüncesi, dilde başka olur, gör!” **KB 6465**. *adin* ayrıca “farklı” anlamına yakın bir şekilde ve bundan biraz daha farklı bir anlam olarak yorumlanabilecek “başka başka, türlü, çeşitli” anlamıyla da sıklıkla kullanılmıştır. Sözcük Eski Türkçede özellikle bu anlamıyla daha çok ikileme biçiminde görülmektedir: *usar .. azu adın kor yas kılı usar* “Ya da (ona) türlü zarar ve ziyan verebilirler.” **KP 35**, *kıvrıkanmak köñlin adın adın toyınlar şmnançlarını bar yok mün-* “Kıskançlık duyguları ile başka başka (türlü türlü) rahip ve rahibelerin, olsun olmasın.” **Maitr. 66, 5**, *kuanşi im pusar ol tınlıglarka adın adın öge bilge atlıg yüzlüg er evçi körkin körtgürü nomlayur kutgarur ..* “Kuanşi im pusar o canlı varlıklara, çeşitli, meşhur, hâkim, asil, saygı değer erkek ve kadınlar kılıgına girerek görünür, (dini) öğretir, kurtarır.” **KP 138**. Buna göre NEDEN-SONUÇ metonimisiyle “ayrı” kavramı aynı zamanda “çeşitli, türlü” kavramına erişilmiştir. Çünkü bir madde parçalara ayrıldığı zaman çeşitlilik kazanmış olur. Bu epistemolojik ilgi içerisinde SOYUT VARLIKLAR MADDEDİR metaforuna bağlı olarak “fiziksel çeşitlilik” kavramının soyut alana haritalanmasıyla artık bütün varlıklar için kullanılır hâle gelen şematik bir “çeşitli, türlü” anlamı oluşur.

Tarihsel Türk dili alanında *adin* daha yazıtlardan itibaren sadece leksik anlamları içerisinde kalmayarak “başka, diğeri” anlamıyla gramerleşmenin neredeyse bütün aşamalarını çoktan gerçekleştirmiş bulunmaktadır. Buna göre *adin* “başkası, diğeri” anlamıyla zamir, “başka, farklı” anlamıyla sıfat veya zarf, bulunma eki *-Da* ve ayrılma eki *-Dın* ile birlikte “-nın dışında, -den başka” anlamıyla yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Can, 2018, s. 47): *küniñe koltguçular üzülmedi takı adın ağılık koltı yime birdi* “Gün geçtikçe dilenciler(in ardı arkası) kesilmedi ve hazineden daha fazla istediler; (Şehzade) vermeye devam etti.” **KP 19**, *yavgan köñüllüg dantipalê elig adınlarig ölürser anı üze artukrak sevinür erti* “Kötü kalpli hükümdar Dandâpala başkalarını öldürdüğü zaman bununla çok fazla sevinirmiş.” **DKPAM 242**, *yime adın oronlarta olarnı için emgeğ emgenip* “Yahut başka yerlerde (onlar için) eziyet çekip...” **AYS X 553**, *ajun kılka barça adın boldı kör / kişi köñli tilde öñin boldı kör* “Dünyanın yapısı tamamen değişti, gör! İnsanların düşüncesi, dilde başka olur, gör!” **KB 6465**, *anta adın ödkünç kagan ermiş* “Bundan başka sahte kağan imiş” **Tes D 2**, *ökünç ol angar yok oñ anda adın* “Ona bundan başka bir kısmet yoktur.” **AH 116**. Verilen tanıklarda gramerleşme süreçlerine bağlı olarak *adin*’ın sırasıyla isim, zamir, sıfat, zarf ve edat olarak kullanılmış olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle sözcük leksik soyutlaşmanın da ötesine geçerek genelleşmeyle ileri bir gramatikal soyutlaşma seviyesine ulaşmış görünmektedir.

Bu süreç esnasında *adin*, “farklı” anlamından hareketle “başkası, başka, -den başka” anlamını da kazanmıştır. Buna göre ÖTEKİ OLMAK AYRILMAKTIR metaforuyla fiziksel alandaki “ayrı” kavramı “başkası” kavramına haritalanmıştır. Çünkü maddeden ayrılan başka bir varlık öncekinden farklıdır ve artık ötekidir. Dolayısıyla sözcük kavramsal olarak “fiziksel ayrılık” > “farklılık” > “öteki, diğeri” biçiminde bir yol izlemiş olmalıdır. Nitekim Kaşgarlı sözcüğün başka bir türevi olan *adruk/ayruk* için “Oğuz lehçesinde, “başka” anlamında bir kelime. Türkler, “başka” anlamında *adin* derler.” açıklamasını düşerek *adin* zamirinin Oğuz lehçesindeki karşılığının *adruk/ayruk* olduğunu belirtmiştir (Ercilasun & Akkoyunlu, 2015, s. 48, 55). Oğuzca’da da “başkası, öteki” kavramı için *adır-* “ayırma” ile ilişkisi daha açık olan *adru* biçiminin kullanılmış olması *adin* biçiminin arka planda izlemiş olduğu “fiziksel ayrılık” > “farklılık” > “öteki” şeklindeki kavramlaştırmayı ayrıca desteklemektedir. Söz konusu gramatikal anlamlara, yani “başkası, başka, -den başka” anlamlarına bakıldığında sözcüğün ilk baştaki leksik “ayrı, farklı” anlamının tamamen kaybolmadan, alanının şematik yapısını en genel düzeyde koruduğu da anlaşılmaktadır. Yani gramerleşmenin “anlamsızlaşma” olarak adlandırılan aşamasında sözcük, “başkası” anlamını, fiziksel alanın sahip olduğu şematik yapıyı “başka” kavramıyla metaforlaşmaya bağlı olarak örtüşürmek suretiyle oluşturmuştur.

Aslında bu şematik yapıyı koruma durumu sadece kelime ailesi içerisindeki gramer birimleri için değil, aynı zamanda, aile üyelerinin diğer leksik anlamları için de geçerlidir. Bir başka ifadeyle, her ne kadar kelime ailesi içerisindeki sözcükler birbiriyle kimi durumlarda anlamsal olarak bağlantısız gibi görünse de aslında kelime ailesinin sahip olduğu fiziksel kök anlamdaki şematik yapı, ister leksik ister gramer birimleri olsun, aile üyelerinin bütününde her zaman korunmaktadır. Bu sebeple gramerleşme sürecinde gramerleşen bir birimi, ilgisiz görünse bile mensup olduğu kelime ailesinden anlamsal olarak tamamen bağımsız ve farklı bir unsur olarak düşünmek artık imkânsız hâle gelir.

3.1.1. *adna-*, *adnat-*

adna- “başkalaşmak, farklılaşmak, değişmek; tadı kokusu değişmek, çürümek” ve *adnat-* “başkalaştırmak, farklılaştırmak, değiştirmek” eylemleri Clauson’un da belirtmiş olduğu üzere *adin* “ayrı, başka, farklı” (< **ad-/*adı-* ve *-Xn*) tabanından isimlerden geçişsiz fiiller yapan *+A-* ve ettirgen çatı eki *-(X)t-* ile genişlemiştir. *adır-* “ayrılmak” ile kökteş olan *adna-* ve *adnat-* sözcükleri Köktürk ve Uygur sahasında hiç görülmezken Karahanlı sahası eserlerinden DLT’de ise sadece birer cümleyle tanıklanmıştır (Clauson, 1972, s. 62): *yir adnadi* “Yer vb. değişti.” **DLT 146/127**, *er adnatti* “Adam değiştirdi.” **DLT 137/119**. Dolayısıyla **ad-/*adı-* > *adin* > *adna-* > *adnat-* şeklindeki biçim bilimsel gelişmeye eş olarak, sözcüğün, “farklı olmak, başkası olmak” ya da “bir şeyi farklılaştırmak, başkası yapmak” > “başka, farklı” > “farklılaşmak” > “farklılaştırmak” şeklinde anlamsal bir gelişim gösterdiği anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere sözcük, kök biçimden itibaren soyutlaşmaya uğramış ve aynı soyut alanda genişlemesini sürdürmüştür. Bu ilişkinin fiziksel alandaki karşılığı da “ayrı olmak” ya da “ayırma” > “ayrı” > “ayrılmak” > “ayırma, ayrı hâle getirmek” biçiminde gerçekleşmiştir. Bir başka şekilde açarak ifade etmek gerekirse *adna-* ve *adnat-* sözcüklerinde de *adin*’da olduğu üzere FARKLI OLMAK AYRILMAKTIR metaforuyla fiziksel alandaki “ayrılmak” ve “ayrı hâle getirmek” kavramları soyut alandaki “farklı olmak” ve “farklılaştırmak” kavramlarına haritalanmıştır diyebiliriz.

3.2. adınçığ

adınçığ “farklı, harikulade, mükemmel”: *adınçığ* ve *adınısığ* sözcüklerini Bang, Clauson ve Gabain aynı maddede bir ekin fonetik varyantı gibi değerlendirmiş ve *adin* “başkası” kökünden benzerlik sıfatı yapan +çIg ile açıklamışlardır (Bang, 1930, s. 16; Bang Kaup, 1980, s. 64; Clauson, 1972, s. 63; Gabain, 2007, s. 48). Röhrborn, *adınçığ* ile *adınısığ* arasındaki anlam farkının bu açıklamaya karşı durduğunu söyleyerek *adınçığ* biçimini **adinç* “ayrılma, ayırım” (< **ad-* “ayırma”) tabanından +sıg ekiyle açıklamıştır (Röhrborn, 1977, s. 51; Röhrborn, 2015, s. 28). Erdal da *tañlançığ*, *muñadinçığ* gibi “merak ve hayranlık” için kullanılan bu sözcüğün *adınısığ* ile karıştırıldığını belirterek eklendiği kök fiilin dolaylı ve dolaysız nesnesini gösteren birleşik -(X)nçIg (<- (X)nç+sıg) eki ile oluştuğunu savunur (Erdal, 1991, s. 363, 367). Sözcükler (*adınısığ* ve *adınçığ*) arasındaki bariz anlam farkına bakıldığında Röhrborn ve Erdal’ın açıklamaları birbirini tamamlar bir şekilde daha mantıklı bir görüş sunmaktadır. Buna göre sözcüğün biçimsel olarak **ad-* > *adınçığ* ya da **ad-* > **adinç* > *adin(ç)çığ* gelişimini izlemiş olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan *adınısığ* ise Eski Türkçede kavramsal olarak birbiriyle yakından ilişkili olan soyut “seçkin, üstün (das Auserwählte, auserwählt)”, “seçkin, kutsal (auserwählt, heilig)” ve “muhteşem, mükemmel (herrlich, vorzüglich)” anlamlarıyla tanımlanmıştır (Röhrborn, 1977, s. 52). Sözcüğün, biçim bilimsel gelişmesine paralel olarak, söz konusu soyut anlamları da mutlaka bir şekilde “ayrılma” kavramıyla ilişkili olmak zorundadır. Buna göre ÜSTÜN/SEÇKİN OLMAK AYRILMAKTIR metaforuyla³ fiziksel alandaki “ayrılmış olan” kavramı soyut alandaki “seçkin, üstün” kavramına haritalanmıştır: *adınçığ munadinçığın akıtıp sogançığ tatılığın biltürdi* “Öğretinin üstünlüğünü ortaya çıkardı ve tatılığını bildirdi.” **HtPar 220₁₀**. Sözcüğün bu anlamına oldukça yakın olan “seçkin, kutsal” anlamında ÜSTÜN/KUTSAL OLMAK AYRILMAKTIR metaforuyla fiziksel alandaki “ayrılmış olan” kavramı soyut alandaki “seçkin, kutsal” kavramına haritalanmıştır: *bu pusar munçulayu tañ adınçığ alp erdemin kamag tınlıglarka asıg tusu kılı kutgarur* “Bu Kuanşı im pusar, bütün canlı varlıklara, işte bu derece hayret verici, seçkin (kutsal) fedakârlık fazileti ile fayda sağlar, onları kurtarır.” **Kuan 150**, *adınçığ türkçe paşık* “Kutsal Türkçe İlahi” **M II 10/1**, *adınçığ idok kañım(ı)z ağıncsız köñül* “Seçilmiş kutsal babamız, sarsılmaz gönül” **TT III 18**, *adınçığ idok kagan han süsi* “Kutsal mübarek hükümdar ordusu” **TT VII 40, 123-4**. Eski Türkçe tanıklarda görüldüğü üzere sözcüğün UW’de verilen “üstün, seçkin” ve “kutsal” anlamları kimi bağlamlarda neredeyse birbirinin yerine konulabilecek kadar yakın bir anlamda okunabilmektedir. Dolayısıyla bu tür anlamlarda, sözlükte verilen bu anlamların ayrı birer anlam ya da tek bir anlam olarak kabul edilip edilmemesi sorunu ortaya çıkmaktadır. Yani “üstün, seçkin” ile “kutsal” anlamları esasında tek bir anlam mı? Yoksa tamamen birbirinden farklı bir anlam mıdır? Bu tamamen kaynak ve hedef alanda her alanın kendi içerisindeki unsurların epistemolojik olarak da birbiriyle çok yakından ilişkili olmasıyla ilgilidir. Daha da açmak gerekirse, bir grup nesne içerisindeki bir şey bazı olumlu görülen özellikleri bakımından ayrıcalıklı ya da seçkin ve dolayısıyla da dinen kutsal kabul edilir. Böyle bir bilgi yapısı içerisinde “üstünlük, seçkinlik” ve “kutsallık” tamamen birbiriyle ilişkili bir şekilde

³ Soyut seçkinlik kavramının fiziksel ayrılık ile ilişkilendirilmesi bugün Türkiye Türkçesinde *ayır-* “ayırma” (< *adır-*) kökünden türemiş olan *ayrıcalıklı* “imtiyazlı, seçkin, üstün” sözcüğünde de görülmektedir: *Türkiye Cumhuriyeti yetkilileri azınlıklara ayrıcalıklı bir statü vermiştir* (Türk Dil Kurumu, t.y.)

ortaya çıkmaktadır. Çünkü kaynak alandaki fiziksel tecrübe de yine buna benzer bir ilişkiyle gerçekleşir ve hedef alana aktarılır.

Sözcüğün Köktürk ve Eski Uygur dönemlerinde tanıdığı bulunan “muhteşem, mükemmel (herrlich, vorzüglich)” anlamında MUHTEŞEM/HARİKA OLMAK AYRI OLMAKTIR metaforuyla fiziksel alandaki “ayrı olan” kavramı mental alandaki “muhteşem” kavramına haritalanmıştır: *añar adınçig bark yaraturtum için taşın adınçig bediz urturtum* “Ona muhteşem bir anıt mezar yaptırıttım. İcini, dışını muhteşem (şekilde) süslettim.” **KT G 12**, *arığda aşok atlıg adınçig söğüt altınında ikinti ay* “Korulukta, Aşoka adlı harikulade bir ağacın altında, ikinci ayın ...” **Maitr. 13, 53**, *alku taş adınçig yid yıpar tozar ünere boldı* “Tüm muhteşem kokular yükseliyordu.” **TT V A 117**, *öñi öñi vaynikilig toy kuvragta üsdeng yalanguz erser yime taş adınçig* “Ayrı ayrı veineyika topluluğu, cemaati içinde üstün yalnız olsa bile seçkin mükemmel” **ETS 158/35**, *küniye taş adınçig tatağlıg aş içğü kelürüp tapınurlar erti* “Her gün olağan üstü lezzetli yiyecek içecek getirip (ona) saygı gösteriyorlardı.” **KP 188**, *yime yükünürmn tngrim sizing adınçig körtle yüzünüzgerü* “Ayrıca, Tanrım sizin muhteşem güzel yüzünüzün önünde (saygıyla) eğiliyorum.” **BT V 399, 4**. Bu metafora göre, bir şeyden olumlu bir özelliği bakımından ayrılan nesne harikulade ve şaşırtıcı olabilir. Dolayısıyla sözcük söz konusu metaforun kaynak alanındaki bu epistemolojik ilgi sebebiyle “şaşırtıcı derecede mükemmel” anlamını kazanmış diyebiliriz.

3.3. adıl

Zieme, Erdal ve Röhrborn’un belirttiği üzere *adır-* “ayırma” ve adın “başka” sözcükleri ile kökteş olan *adıl* “mükemmel, harika (excellent)” sözcüğü **ad-* ya da **ad-* fiil kökünden türemiş isimdir. Sözcüğün fiilden isim yapım eki *-(X)l* ile tabanın nesnesine işaret ettiğini belirten Erdal, ekin Eski Türkçede genel olarak geçişsiz fiillerden taban fiilin öznesine işaret eden isimler türettiğini fakat *kısl* “geçit, dağ geçidi”, *ıdıl* “akın, baskın” ve *adıl* sözcüklerinin geçişli bir tabandan türemiş olabileceğini ifade etmektedir (Zieme, 1978, s. 329; Erdal, 1991, s. 330; Röhrborn, 2015, s. 23). Bu biçim bilimsel ilgiye göre sözcüğün anlamsal olarak soyut alanda “mükemmel, harika olmak” ya da “birini mükemmel harika yapmak” anlamından “mükemmel, harika” anlamına geliştiği anlaşılmaktadır. Yani sözcük daha **ad-/*adı-* kök biçiminden itibaren soyut alandaki “mükemmellik, harikuladelik” kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, “mükemmel, harika” anlamıyla tanıklanan *adıl* sözcüğünün bu anlama gelmesi için aldığı ekin işlevine göre **ad-/*adı-* biçiminin de bir şekilde “harika olmak, ya da harika yapmak” şeklinde bir kök anlama sahip olması gerekmektedir. Sözcük bu anlamı MUHTEŞEM/HARİKA OLMAK AYRI OLMAKTIR metaforuyla kazanmıştır. Çünkü *adınçig* “muhteşem, harika” sözcüğünde açıklandığı üzere bir şeyden çok şaşırtıcı yönleriyle ayrılan başka bir varlık çok “harikulade” bir niteliğe sahip olabilir. Bu metafora ve epistemolojik ilgiye göre “ayrı olmak” ya da “ayırma” ile “ayrı” kavramları soyut alandaki “mükemmel, harika olmak” ya da “birini mükemmel harika yapmak” ile “mükemmel, harika” kavramlarına haritalanmıştır. Yani iki boyutlu olarak bir taraftan fiziksel alandan soyut bir alana metaforik tarzda bir transfer söz konusu olurken, diğer taraftan bu her iki alanın kendi içerisinde de bir kavramsal yapılanma gerçekleşmiş olur: *adıl adruk* “(senin) mükemmelliğinden (önce)” **BT XIII 56,3** *arış arıg bo sudur nom erdiniñ adıl taşısuk edgülerin* “Bu çok saf sutra (= öğreti) mücevherinin enfes, harika mükemmelliklerini...” **BT XIII 58,13**.

3.4. adış-

*ad-/*adı- kökünden işteş çatılı eylemler yapan -(X)ş- ekiyle oluşmuş olan adış- “ayrışmak” DLT’de ve KB’de fiziksel anlamıyla ve metonimik anlamda geçmektedir (Clauson, 1972, s. 72; Ercilasun, 2020, s. 52; Taş, 2015, s. 211): *er adakı adışdı* “Adam bacaklarını açarak büyük adımlarla yürüdü.” **DLT 100/92**, *yana alma tırngak adışma butung / uçuzluk tegürgey iletgey kutung* “Bir de tırnak kesme, bacaklarını yayıp oturma; bu insanı itibardan düşürür ve ikbali engeller.” **KB 4115**. Kaşgarlı, ayrıca bitişik olan iki şeyin uçlarından ayrılması eylemi için de *adış-* fiilini kullanıldığını belirtmiştir (Ercilasun & Akkoyunlu, 2015, s. 92). Kaşgarlı’nın verdiği cümlede *adak adış-* “ayak ayrışmak” ifadesiyle “yürümek” ve KB’de geçen *butung adış-* “bacağını ayırmak” ifadesiyle de “nahoş ve saygısız bir şekilde oturmak” eylemlerinin kastedildiği görülmektedir. Buna göre PARÇA-BÜTÜN metonimisiyle *adak adış-* “ayak ayrışmak” üzerinden “yürümek”, ve *butung adış-* “bacağı ayırmak” üzerinden “nahoş ve saygısızca oturmak” eylemine erişilmiş olur. İlkinde fiziksel bir eylem üzerinden yine başka bir fiziksel eyleme erişim sağlanmışken ikincisinde soyut ve daha karmaşık bir kavrama erişilmiştir. Dolayısıyla biçim bilimsel gelişimi de göz önüne alındığında sözcüğün, kök biçimden itibaren anlamsal olarak *ad-/*adı- “ayrılmak” ya da “ayırarak” > *adış-* “ayrışmak” > *adak adış-* “ayak ayrışmak”, *but adış-* “bacak ayrışmak” > “yürümek”, “nahoş ve saygısız bir şekilde oturmak” şeklinde bir gelişim izlemişi olduğunu söylemek mümkündür.

3.5. adm-

EDPT ve UW’de biri, *adın* “başka” ve *adır-* “ayırarak” ile diğeri de *adıg* “ayık”, *adıl-* “ayılmak” ile bağlantılı olan ve dönüşlülük eki -(X)n- ile oluştuğu belirtilen iki farklı *adın-* biçimi madde başı olarak verilmiştir. Buna göre iki sözlükte de 1 numara olarak verilen *adın-* “ayılmak, sarhoşluktan ayılmak” anlamına gelirken 2 numaraya verilen *adın-*, “şaşırmak, hayret etmek, rahatsız olmak” anlamına gelmektedir (Clauson, 1972, s. 36, 61; Röhrborn, 1977, s. 5; Röhrborn, 2010, s. 8). Erdal ise bu anlamların birbiriyle bağlantılı olduğunu, dolayısıyla iki madde başının esasında tek bir lexem olduğunu ve *adınçığ*, *adın*, *adıl adıg* ve *adır-*’ın biçimlerinin de kökteş olabileceğini belirtmiştir. Buna göre her iki sözcük de tek bir *ad-/*adı- kökünden türemiş ve “ayrılma” anlamı “şaşırmak” ve “ayılmak” anlamıyla ilişkili olmalıdır (Erdal, 1991, s. 584). Erdal’ın belirtmiş olduğu gibi bu iki anlam birbiriyle ilişkili olabilir. Böyle bir ilişkinin olup olmadığının ortaya konulması müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir Çünkü varsa eğer ilişki, özünde çok farklı bir kavram olan soyut alandaki “sarhoşluktan ayılmak” anlamının fiziksel alandaki “ayrılmak” anlamından nasıl geliştiğinin izahı yapılmalıdır. Bu sebeple “ayılmak” anlamıyla ilgili olan *adın-* “ayılmak”, *adıl-* “ayılmak” ve *adıg* “ayık” sözcüklerinin “ayrılmak; şaşırarak” ile ilgisi meselesi bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Eski Türkçede de -(X)n- eki eylemlerden dönüşlü eylemler yaptığı için, yani ek eklendiği eylemin esasında çatısına etki ettiği için “ayrılma” ve “şaşırmak” kavramları arasındaki ilgi henüz, sözcüğün müstakil tanığı bulunamayan kök biçimden itibaren kurulmuş olabilir. Diğer taraftan *adın-* gövde biçimi ise “şaşırmak” anlamıyla en erken eski Uygur dönemi metinlerinden itibaren tanıklanmaktadır: *ertijü adınu muşadu* “Son derece şaşırarak ve hayret etmiş bir şekilde...” **U II 31, 47**, *bo savlarig eşidip ol törüte yığılmış kamağ kişiler adıntılar muşaddılar* “Bu sözleri duyan cenazede toplananların hepsi hayretler içinde kaldı.” **Suv 1618** (Röhrborn, 1977, s. 51), *muşadu adınu brahmanlar inçe tip tiyürler* “Şaşırarak Brahmanlar şöyle söylüyor:” **MaitrH XI 323/10**

Örneklerde tanıklandığı üzere “şaşıрма” kavramının fiziksel “ayrılık” kavramıyla ilgili ŞAŞIRTICI OLMAK AYRI OLMAKTIR metaforuyla kurulmuş olmalıdır. Fakat sözcüğün ilk önce FARKLI OLMAK AYRILMAKTIR metaforuyla “fiziksel ayrılık” anlamından “farklılık” anlamına gelişip daha sonra “şaşırtıcılık” anlamına geçmiş olması daha mantıklı görünüyor. Çünkü eğer bir nesneden ayrılan başka bir nesne çok farklıysa insanda şaşırtıcı bir etki uyandırabilir ya da genellikle bir nesne çok şaşırtıcı bir etkiye sahipse çoğunlukla benzerlerinden çok farklı ve ayrı olabilmektedir. Bu epistemolojik ilgi çerçevesinde fiziksel alandaki “ayrı olmak” ve “bir şeyin birine ayrı görünmesi” eylemlerinden önce “farklı olmak” ve “bir şeyin birine farklı gelmesi” ve sonra mental alandaki “şaşırtıcı olmak” ve “şaşırmak” eylemlerine metaforik bir haritalanma gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla burada “şaşıрма” ile ilgili anlamların, bilişsel açıdan, “farklılık” ile ilgili anlamlara göre çok daha ileri seviyede olduğu düşünülebilir.

3.6. *adır-*

Bang *adır-* “ayırma” fiilini *adın-* ile karşılaştırarak **ad-* köküne dayandırır ve kökünün “ayrılmak” vb. bir anlamda olması gerektiğini belirtir (Bang, 1925, s. 397; Bang, 1934, s. 196; Bang Kaup, 1980, s. 31, 95). Clauson benzer şekilde fiili **ad-* köküne eklenen ettirgenlik eki ile açıklamaktadır (Clauson, 1972, s. 66). Erdal, sözcüğü fiilden geçişsiz fiiller yapan *-(I)r-* içerisinde başlamalı (incohesive) fiillerle birlikte ele almış fakat *adır-* ile birlikte geçişli olan diğer *egir-* ~ *eñir-* “sarmak, çevirmek”, *kadır-* “döndürmek”, *teğir-* “sarmak, kuşatmak” sözcüklerini de bu ek altında değerlendirmiştir. Sözcüğün zarf fiil ekinin *-A* ve geniş zaman ünlüsünün de */A/* olması sebebiyle Erdal, bu ekin ettirgenlik eki olamayacağını söylerken aynı zamanda ettirgenlik bahsinde sözcüğün ettirgenlik eki *-(U)r-*’a da dâhil olabileceğini belirtmiştir (Erdal, 1991, s. 535-536, 710). Bu bakımdan Tekin, bu sözcükte görülen *-r-* ekinin farklı bir arkaik geçişlilik eki olması gerektiğini düşünmüş ve Eski Uygurca *nom tilgenin tevir-*, *nomluk tilgen tevir-* “to turn the wheel of dharma” ibarelerinde geçen geçişli *tevir-* “çevirmek” fiilinin de bu ekle meydana gelmiş olabileceğini belirtmiştir (Tekin T., 2013, s. 427). Röhrborn *adır-* fiilini **ad-* ya da **adı-* tabanından türediğini belirtmiş fakat geniş zaman ekini normalde *-ar* şeklinde aldığı için fiilin Erdal’ın da belirttiği üzere ettirgen bir biçim olmayabileceğini bildirmiştir (Röhrborn, 2010, s. 8). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere yeterli kanıt olmadığı için kökün anlamı, ekin işlevi ve olası ettirgenlik anlamı hakkında şuan için daha net ve kesin bir fikre ulaşmak mümkün görünmüyor. Fakat sözcük kökünün geçişli ya da geçişsiz, bir şekilde, tıpkı türevlerinde olduğu gibi fiziksel bir ayrılma imaj şemasına sahip olması gerektiğini söylemek mümkündür. Bu, **ad-/*adı-* kökünden gelişen türevlerin ve anlamlarının sahip olduğu ayrılma imaj şemasından anlaşılmaktadır. Anlamsal olarak ise *adır-* sözcüğünün Eski Türkçede “bir nesneyi, bir şeyi bir şeyden ayırma” temel anlamının yanı sıra “iki şeyi birbirinden ayırt etmek”, “seçmek, tercih etmek (to single out, prefer)”, “yaşamdan ayırma, öldürmek”, “evliliği bozmak”, “bölümlemek (yılı)”, “kısımlara ayırma, tahsis edip belirlemek”, “ayırt etmek, ayrıntılı düşünmek” anlamlarıyla birbirinden farklı kavram alanlarına işaret ettiği görülmektedir (Clauson, 1972, s. 66; Röhrborn, 1977, s. 53-54; Röhrborn, 2010, s. 9-10). Anlamların işaret ettiği alanlar farklılık gösterse de hepsinin esasında ortak bir ayrılma imaj şemasına işaret ettiği görülür.

Eski Türkçede *adır-* fiilinin fiziksel olarak “bir nesneyi, bir maddeyi ayırma” anlamı en erken Eski Uygur Türkçesinden itibaren tanıklanmaktadır: *yüz yüzegüsi barça öñi öñi adırıp bışurup elig begke kesme aş kigürti* “Bedeninin her bir parçasını tamamıyla parça

parça (birbirinden ayırıp, pişirerek) hükümdara kıyma yemeği (hazırlayarak) sunmuş.” **DKPAM 1438**. Yani Eski Türk yazıtlarında fiilin tanıklanan anlamı daha soyut ve ikincil olan “birini başka birinden ayırmak; yaşamına son vermek; ölmesine yol açmak” anlamlarıdır: *bizni erklig adurtı yuta* “Bizi güçlü (Tanrı) ayırdı” **E 28/8** (Şirin, 2016, s. 453, 468, 719; Aydın, 2019, s. 104). Diğer bir ifadeyle tarihî Türk dili alanında Eski Türk yazıtlarından itibaren görülen *adır-* biçiminin birincil fiziksel anlamı tarihsel olarak daha geç dönem olan Eski Uygur metinlerinde tanıklanırken ikincil ve soyut anlamları tarihsel olarak daha erken dönem olan Eski Türk yazıtlarında hem de daha sonraki Eski Uygur metinlerinde tanıklanmaktadır. Nitekim Eski Uygur metinlerinden DKPAM’da sözcük “seven birini sevdiğinden ayırmak, koparmak” anlamıyla görülür: *tarta oğluntın adırıp eltü bartular* “(Aşçıyı) çekerek oğlundan ayırıp götürdüler.” **DKPAM 3158**. Buna göre SEVİLEN BİRİNDEN ZORLA UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR metaforuyla ontolojik alandaki “fiziksel olarak bir maddeyi güç uygulayarak ayırma” kavramı sosyal alandaki “sevilen birinden zorla uzaklaştırılmak” kavramına eşleştiriliyor.

Sözcük “seven iki kişiyi zorla birbirinden ayırmak” anlamında aslında birbirinden farklı iki ayrı bilişsel anlamı işaret etmektedir. Bunlardan ilki BİRİNDEN YA DA BİR ŞEYDEN UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR metaforuyla fiziksel olarak “birinin yanındayken oradan ayrılıp başka bir yere geçmeyi” ifade ederken diğeri ise ileri seviyedeki “duygusal bağı olan iki kişiyi zorla birbirinden ayırmak” anlamını işaretlemektedir. Bu anlamlardan ilki sosyal bir alan içerisinde gerçekleşirken ikincisi daha soyut ve mental alana geçmiş bulunmaktadır. Yani “fiziksel ayırma” kavramı hiyerarşik bir şekilde önce “uzaklaştırmak” kavramına ve sonra da “seven iki kişiyi zorla ayırmak” kavramına aktarılıyor. Sözcük sadece bu anlam alanı içerisinde de kalmayarak *bo ikegü begerleriñe ayıtmadın er ebçi bolmuşlar kên men toyınçuk utuz birle eşidip adırmadın* ... “Bu ikisi efendilerine sormadan karı koca oldular. Sonra biz Toyunçuk ve Utuz duyduk ama ayırmayacağız...” **USp 125 m. 7** cümlesinde olduğu üzere NEDEN-SONUÇ metonimisiyle daha ileri seviyedeki “evliliği bozmak” anlamına geçmiştir (Röhrborn, 1977, s. 53). Fakat diğeri taraftan sözcüğün, ÖLÜM AYRILIKTIR metaforuyla zihinsel olarak daha sonra gelen “yaşamdan veya canından ayırmak, öldürmek” anlamı tarihsel olarak daha eski olan Eski Türk yazıtlarından itibaren yaygın bir şekilde görülebilmektedir (Aka, 2022, s. 221): *tört iniligü ertimiz bizni erklig adurtı yuta ersedim e* “Dört kardeş idik. Bizi güçlü (Tanrı) ayırdı, ne yazık! Askerlerimi özledim” **E 28/8**, *isig özlerintin öñi adurtım erser* “Hayatını çalsaydım” **TT III 34**, *yarlıkanşız köñülin erüş üküş koyun kuzıg isig özlerinte adırdılar* “Merhametsiz bir kalple birçok koyun ve kuzunun canına kıydılar.” **Maitr. 57**, *ölüm matar kelip özde togmuş sever ogulug kızıg ulatı ögüg kañıg barça adırıp adın ajunka eltü barır* “Ölüm canavarı Mâtâr gelince; kendisinden doğan sevgili oğlu (ve) kızını başka (varlığa), anasını babasını (onlardan) ayırıp başka varlığa götürüverir.” **DKPAM 2833**. Buradaki örneklerde “öldürmek” kavramı iki farklı şekilde yapıya kavuşturuluyor. Biri “bir maddeyi ayırmak” kavramına dayandırılırken diğeri ise “birini birinden zorla ayırmak” kavramına dayandırılmaktadır.

Sözcüğün AYIRT ETMEK AYIRMAKTIR metaforuyla oluşmuş olan “ayırt etmek” anlamı Eski Türkçede Manihaist çevredeki metinlerden itibaren tanıklanmaktadır: *bêş teñriğ boşugalı yarukug karag adırgalı tegre tolı tegzinür tört bulunug yarutır* “Beş tanrıyı serbest bırakmak, ışığı ve karanlığı (birbirinden) ayırmak için etrafında döner, dört bir yanı aydınlatır.” **Huast. 48**, *tnlıglar köñülinteki yorıglarınıñ edgüsün ayıgın adıra bilmek* “Canlıların kalplerindeki değişimde iyiyi kötüden ayırt edip bilmek” **TT V**

B 67, *alku nomnuñ ugurınça tözin tüpin adıra üdüre ukar men* “Öğretinin zamanına varıncaya kadar en ince ayrıntısını birbirinden ayırt ederek anlarım.” **AYS VIII 966**, *ikidin tüplerig adıra bilmiş kergek* “İki tarafı birbirinden ayırmayı bilmeli.” **BT I 29**, *kişi men tiğüçi apa oğlanı / işig tımlugig bilgü adıra anı* “Ben insanım diyen âdemoğlu sıcağı ve soğuşu ayırt edebilmeli.” **KB 4620**.

Eski Uygur metinlerinden itibaren *adır-* fiili ile işaretlenen ve “ayırt etmek” ile de ilişkili olan diğer bir soyut anlam da “detaylandırmak, açık anlaşılır hâle getirmek” anlamıdır: *ayı üküş ad belgüler üze adru sözlemiş* “Birçok isimle ayrıntılı olarak açıklamış.” **ETS 142/141**. *yüz yaşadım tünüg adıra sanasar tört tümen üç miñ iki yüz tünler ertdi* “Yüz yıl yaşadım, geceler dikkatle sayılacak olsa kırk üç bin iki yüz gece geçti.” **Maitr. 6**. *kamağ bês ajun tınlıglar oğlanın nom buşılığ meñi üze meñiletgülik tep monçulayu adıra üdüre sakınp ötrü...* “Bütün beş dünya canlılarının çocuklarını öğreti (dharma) sevinciyle (dharma sadakasıyla) sevindirmeli diye bu şekilde ayrıntısıyla düşündükten sonra ...” **AYS X 245**, Buna göre DETAYLANDIRMAK VE ANLAŞILIR KILMAK AYIRMAKTIR metaforlarıyla ontolojik alandaki “bir maddeyi ayırmak” kavramı mental alandaki “bir fikri düşüncüyü detaylandırmak, anlaşılır hâle getirmek” kavramına haritalanmıştır.

Sözcüğün sadece Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesinde tanıklanan “zaman, grup vb. bölümlemek, gruplandırmak” anlamı hem metonimik hem de metaforik bir süreç dayanmaktadır. Bir tarafta NEDEN-SONUÇ metonimisiyle aynı alan içerisinde “ayırmak” üzerinden “bölümleyip, gruplamak” kavramına erişim sağlanırken diğer yandan SOYUT VARLIKLAR MADDEDİR metaforuyla fiziksel alandaki “bir maddeyi bölüp gruplamak” soyut alandaki “zaman vb. soyut varlıkları bölüp gruplamak” kavramına haritalanmış olmalıdır: *bir yıl samı içinte üçer üçer aylarıg adurmak üze öd bolur* “Mevsimler, bir yılda üç ayın dörde bölünmesiyle oluşur.” **Suv 589**¹⁵, *yeti kunte kop kamağ yalañuklarıg üç öñi böler adurar* “Yedinci gün bütün insanları üç gruba ayırır.” **MaitrH XV 201/18** (Röhrborn, 1977, s. 53). *tikel on sekiz ayda aydım bu söz / ödürdüm adurdım söz evdip tire* “Bu sözleri tam on sekiz ayda söyledim; sözleri toplayıp derleyerek seçtim ve ayırdım.” **KB 6624**. Örneklerde görüldüğü üzere yıl, ay, söz ve insan topluluğu gibi soyut kavramlar ontolojik düzeyde bir çeşit madde olarak kavramlaştırılmıştır. Yine sözcük Karahanlı sahasında SONUÇ-NEDEN metonimisiyle “ayırmak” üzerinden mental bir eylem olan “seçmek, tercih etmek” eylemine erişim sağlanmıştır: *ödürdi adurdı kötürdi mini / azuklar yolındın kiterdi mini* “O seçti ayırdı ve beni yükseltti / beni yolunu şaşırılmışlar arasından uzaklaştırdı.” **KB 385**. Buna göre bir şeyi, başka şeylerden ayırmanın sebebi bir seçme, tercihte bulunma faaliyeti içerisinde olmaktadır.

3.6.1 adrok

Bang, sözcüğü *adruk* biçimiyle ele alarak sözcüğün *adır-* “ayırmak” tabanından *-ık, -uk, -ik, ük* ekiyle oluştuğunu ve bu ekle oluşmuş sıfatların manasının aktif geçmiş zaman isim-fiili ve özellikle meçhul (pasif) olduğunu belirtir (Bang, 1934, s. 196, 206; Bang Kaup, 1980, s. 102). Erdal ise sözcüğün (*adrok* “farklı, ayrı: farklılık”) *adır-* “ayırmak” eyleminden geçişli fiil tabanlarının nesnesine, geçişsiz fiil tabanlarının da öznesine işaret eden *-(O)k* ekiyle oluştuğunu belirtir. Erdal burada yazımda belli olmayan *adr-ok* ve *adru-k* arasındaki ayrıma özellikle dikkat çekmektedir. Buna göre *adruk* “mükemmel” biçimi *adru-* “mükemmel olmak, üstün olmak” tabanından türeyerek tabanın öznesine işaret ederken *adrok* “ayrı farklı, ayrı” biçimi *adır-* “ayırmak” tabanından türemiş ve

tabanının nesnesine işaret etmiştir. Clauson, sözcüğü *adruk* olarak almış ve sözcüğün temelde “ayrı, bölünmüş (divided, seperated)” anlamına geldiğini ve bu yüzden “farklı, diğeri” ve “başkasından farklı, üstün” anlamına geliştiğini belirtmiştir (Erdal, 1991, s. 226-227; Clauson, 1972, s. 65). Röhrborn’a göre sözcük başlangıçta sadece “seçkin” anlamına sahiptir, klasik (koine) dönemden önce ikinci bir anlam olarak “mükemmel, harikulade” anlamı gelişir fakat konuşmacı bu iki anlam arasında anlamsal bağlantıyı fark edemediği için klasik (koine) dönemde geriye dönük olarak *adro-* biçimini geliştirmiştir (Röhrborn, 2015, s. 49). Sonuç olarak “mükemmel” anlamlı *adru-k* ile “ayrı, farklı” anlamına sahip *adr-ok* sözcükler esas itibarıyla *adr-* “ayrım” tabanına ait olup kavramsal olarak ayrılma imaj şemasına dayanmaktadır.

Röhrborn UW’de *adrok* biçimiyle sözcüğün “fark, ayırım”, “fazilet, üstünlük”, “daha iyi, en iyisi”, “farklı, hatalı (?)”, “farklı, çoğu, hepsi, türlü, çeşitli” ve “mükemmel, muhteşem” anlamlarını vermiştir (Röhrborn, 1977, s. 59-60; Röhrborn, 2015, s. 50-51). Görüldüğü üzere *adrok* sözcüğü her zaman soyut anlamlarıyla ön plana çıkmaktadır. Öncelikle FARKLI OLMAK AYRILMAKTIR metaforuyla fiziksel alandaki “ayırım” kavramı mental alandaki “fark” kavramına haritalanmıştır: *ikegünün adırkların adrokların kim yime ney ay teyrili aydınlı teg adırmazlar* “Ay ile ay ışığı arasındaki farkı kimsenin belirleyemeyeceği gibi, ikisi arasındaki farkı da kimse belirleyemez.” **ETS 156/12.**

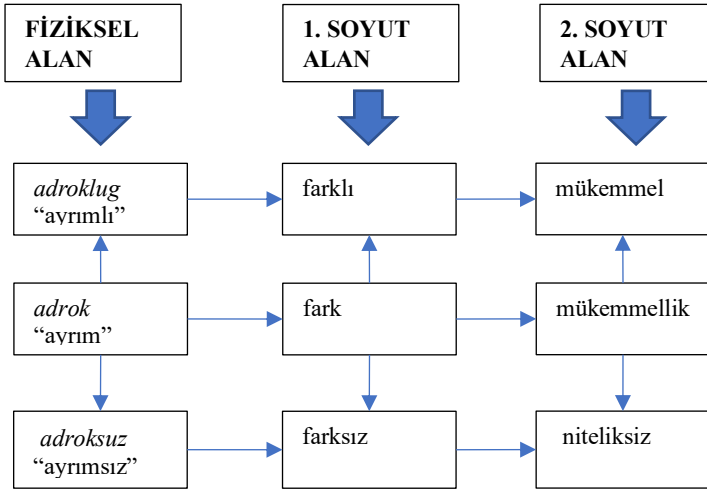
Sözcüğün “üstünlük, mükemmellik” anlamında ÜSTÜNLÜK / MÜKEMMELLİK AYRILIKTIR metaforuyla “ayırım” kavramı “üstünlük, fazilet, daha iyi, mükemmel” kavramına haritalanmıştır: *biz adrok adrok etip yaratıp nomka kigürsüg törö bar erti* “bizim onu daha üstün tutarak tapınağa ulaştırmamız dinimizin gereği idi.” **Huast. 266, adrok ermez mü biligte** “Bilgelik açısından mükemmel değil mi” **ETS 106/6, bulgay erki biz yeg adrok buyanıg tēp tēdi** “Biz (bundan) daha iyi ayrıcalıklı sevap bulabilecek miyiz diye düşündü.” **AYS X 114, kōni kērtū nomnuñ tñlıglar bo muntag yēgin adrokin bilzünler** “yaşayan varlıklar, gerçek öğretinin böylesine mükemmel olduğunu görebilirler.” **TT X 558.**

Özellikle daha çok ikileme biçimiyle görülen sözcüğün “çeşitli, türlü” anlamında NEDEN-SONUÇ metonimisiyle “ayrı” kavramı üzerinden “çeşitli, türlü” kavramına erişim sağlanmış ve SOYUT VARLIKLAR MADDEDİR metaforuyla fiziksel kavramlar için kullanılan “çeşitli, türlü” kavramı soyut alana haritalanmıştır. Bu sayede sözcük hem fiziksel hem de soyut varlıkları kapsayacak şekilde şematik bir anlam kazanmıştır: *ötrü ol el uluşta öñi öñi adrok adrok ada tuda bolgay* “Sonra o ülkede çeşit çeşit tehlikeler olacak.” **AYS VI 680, adrok adrok et’özleri** “onun çeşit çeşit bedenleri” **ETS 98/257**

3.6.1.1. adroklug ve adroksuz

adroklug “mükemmel, muhteşem”, *adrok* “üstünlük, mükemmellik” tabanından sahiplik adları ve sıfatları yapan +*LXg* ile oluşmuştur (Röhrborn, 1977, s. 60; Röhrborn, 2015, s. 52): *teñsiz ülgüsüz edgü adroklug teñrim siziñe yükünür men* “Eşsiz ölçüsüz iyi mükemmel Tanrım, sizin önünüzde hürmetle eğilirim.” **ETS 92/166.** Diğer taraftan olumsuz biçimi olan *adroksuz* “farksız, ayrımsız”, “farksız, nitelsiz”, “farklılaştırılmamış, ayırt edilmeyen”, *adrok* “fark, ayırım” tabanından gelişmiştir (Röhrborn, 1977, s. 60-61; Röhrborn, 2015, s. 52). Yani *adroklug* biçimi “üstünlük, mükemmellik” anlamından “üstün, mükemmel” şeklinde bir gelişimle görülürken *adroksuz* biçimi “fark, ayırım” anlamından “farksız, ayrımsız” şeklinde bir gelişimle

görülmektedir. Sözcük olumlu anlamıyla, olumsuz anlamına göre daha ileri bir anlamla tanıklanmıştır: *burhanlarda adroksuzın tutarlar* “Bu sutraya budalardan farklı davranmaz ve tapınmazlar.” **TT VI 145**, *bo iki kişinin edgü kılınçı bir teg tüz adroksuz tétir* “Bu iki kişinin iyilikleri eşittir ve farklı değildir.” **Kuan 93**, *soğançığ ıdok et’özleri adroksuz tétir* “Budaların harika, kutsal bedenleri farklı özellikte değildir.” **Suv 697₁₁**, *kamag yalañuklarda adroksuz körkin et’özün ertiler* “Diğer insanlardan farklı olmayan şekilleri ve bedenleri vardı.” **TT VI 356**. Çünkü önce FARKLI OLMAK AYRILMAKTIR metaforuyla olumsuz *adroksuz* biçiminde fiziksel alandaki “ayrım” ve “ayrimsız” kavramları soyut alandaki “fark” ve “farksız, aynı” kavramlarına haritalanmış fakat olumlu *adroklug* biçiminde ÜSTÜNLÜK/MÜKEMMELLİK AYRILIKTIR metaforuyla da “ayrım” ve “ayrımli” kavramları “üstünlük, mükemmellik” ve “üstün, mükemmel” kavramlarına haritalanmıştır. Fakat bu doğrudan bir “üstünlük, mükemmellik” kavramına haritalanma değildir. Sözcük önce “fark, farklılık” ve “farklı” anlamına genişler daha sonra “mükemmellik” alanına geçmiştir. Dolayısıyla buna göre sözcüğün “fark, ayrım” anlamının daha birincil ve temel, “üstünlük” anlamının ise daha ikincil ve ileri bir anlam olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki anlamsal ilişki şekil 2’deki gibi gösterilebilir.



Şekil 2: *adrok* Sözcüğünün Anlamsal Gelişimi

3.6.2. *adırı*, *adırış*, *adıız*

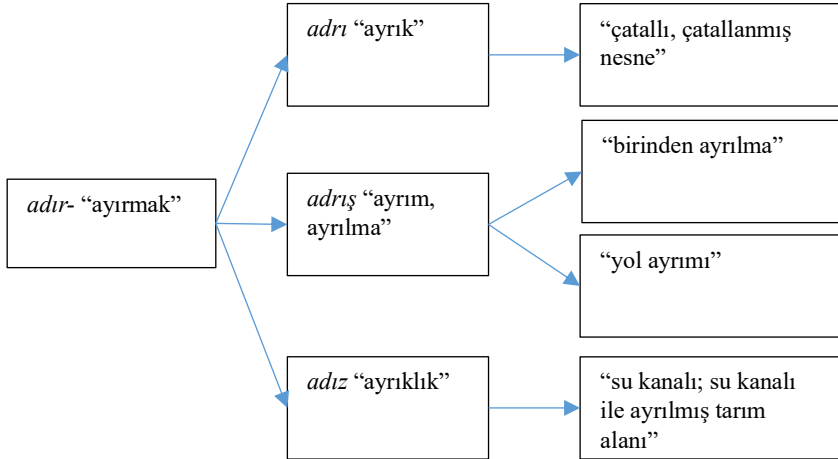
Fiziksel alandaki *adır-* tabanından türeyerek yine fiziksel alandaki başka kavramlara işaret eden diğer sözcükler *adırı*, *adırış* ve *adıız* biçimleridir. Clauson *adırı* “çatallı, çatallanmış nesne” sözcüğünün fiilden türemiş isim ya da sıfat olduğunu belirtir. Röhrborn ise sözcüğü *adır-* tabanının kalıplaşmış zarf-fiil (Konverb) biçimi olarak değerlendirmiştir. Erdal’a göre ise sözcük geçişli fiillerin nesnesine, geçişsiz fiillerin de öznesine işaret eden *-I* eki ile meydana gelmiş ve tabanının nesnesini işaretlemiştir (Räsänen, 1969, s. 6; Clauson, 1972, s. 63; Erdal, 1991, s. 340; Röhrborn, 1977, s. 58; Röhrborn, 2015, s. 49). Sözcüğün zarf anlamına sahip olmayıp, nesneye işaret etmesi Clauson ve Erdal’ın önerisini daha mantıklı kılmaktadır: *üç adrı süñün* “Üç çatallı

mızrağıyla” **Maitr 75 r. 14, 78 v. 11, *adrı butlug*** “bacakları açık olan” **DLT 541, *er topıknı adrı bile tuldı*** “o, topa çatal değnekle vurdu.” **DLT 275/240.**

İkinci olarak *adriş* “yol ayrımı, ayrılık”, soyut eylem adları ile geçişli fiil tabanlarının nesnesine ve geçişsiz fiil tabanlarının da öznesine işaret eden adlar oluşturan -Xş eki ile oluşmuştur (Clouston, 1972, s. 66; Erdal, 1991, s. 265-266). Sözcük, Kaşgarlı Mahmut’un verdiği *adriş* “iki yolun başı” **DLT 61/47** ifadesinde fiziksel anlamıyla verilmişken diğer taraftan *kizlep tutar sevgülük adriş küni begürer* “Gizli tutulan sevgi ayrılıkta ortaya çıkar” **DLT 353/282** cümlesinde mental olarak BİRİNDEN YA DA BİR ŞEYDEN UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR metaforuyla ortaya çıkmış olan “birinden ayrılma” anlamında görülmektedir.

Son olarak *adız* “sulama kanalının dalı; sulama kanalıyla sınırlandırılmış ekilebilir arazi” ise Erdal’a göre geçişli fiil tabanlarından nesne adı geçişsiz fiil tabanlarından da özne adı yapan -(X)z ekiyle **adır-(t)z* > *adız* biçiminde ya da hipotetik bir tabandan türemiş olmalıdır. Röhrborn ise **ad-* “ayrılmak, ayırt edilmek” köküne fiilden isim yapım ekinin eklenmesiyle oluştuğunu belirtir (Erdal, 1991, s. 323, 325; Röhrborn, 2015, s. 34-35). Sözcüğün her durumda fiziksel “ayrılma” anlamıyla ilgili olduğu açıkça görülür: *qltı orup adızdağı tutur sarıg yintem kalsar bir évin bolmamş teg adkangalı bu adızg orulmaduk tēp* “Bu bir tarlanın bir bölümündeki pirincin biçilmesine benzer: Eğer sadece bir sap kalmışsa “bu tarla biçilmedi” deyip” **Abh. Shō. 38V24-25, *adız etözlüg*** “Bir tarla parçası gibi bedenler” **Maitr 73 v.19**

Buna göre aynı kavram alanı içerisinde morfo-semantik olarak “ayırarak” üzerinden, *adrı* sözcüğünde “ayrık”, *adriş* sözcüğünde “ayırım, ayrılma” ve *adız*’da ise yine “ayrıklık” kavramına erişilmiştir. Daha sonra sadece semantik olarak PARÇA-BÜTÜN metonimisiyle “ayrık” üzerinden “çatallı, çatallanmış nesne”, “ayırım” üzerinden “yol ayrımı” ve “ayrıklık” üzerinden “sulama kanalının dalı; sulama kanalıyla sınırlandırılmış arazi” nesnelere erişim sağlanmıştır. Böylece bu kavramlar fiziksel “ayrılık” kavramı ile ilişkilendirilerek metonimik bir biçimde yapıya kavuşturulmuş olur. Bunu, şekil 3’teki gibi göstermek mümkündür.



Şekil 3: *adrı, adriş ve adız Sözcüklerinin Anlamsal Gelişimi*

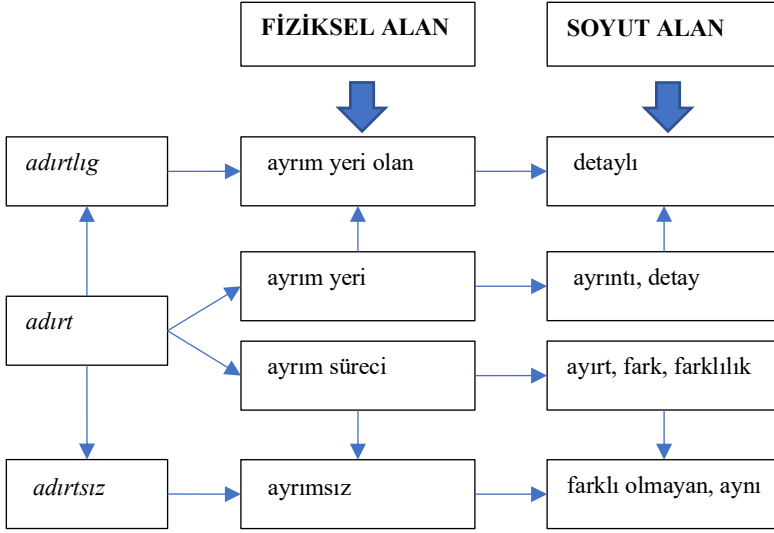
3.6.3. *adirt*

adirt “ayırım; farklılık, özellik; detaylanma”: *adır-* “ayırmak” tabanından çoğunlukla eylem adları ile geçişli fiillerin nesnesine geçişsiz fiillerin öznesine işaret eden *-(U)t* ile oluşmuş ve Erdal, sözcüğün hem tabanındaki eylemin adını hem de nesnesini gösterir şekilde kullanıldığını belirtir (Clauson, 1972, s. 64; Erdal, 1991, s. 309, 314; Röhrborn, 1977, s. 54; Röhrborn, 2015, s. 31). Genellikle soyut anlamda kullanıldığı görülen sözcükte FARKLI OLMAK AYRILMAKTIR ve AYIRT ETMEK AYIRMAKTIR metaforuna bağlı olarak fiziksel anlamdaki sürece işaret eden “ayrılma, ayırım süreci” kavramı mental bir süreç olan “fark etme, ayırt etme” kavramına ve bu süreçlerin sonunda ortaya çıkan “fiziksel farklılık” da yine soyut alandaki “farklılık, farklı özellik” kavramına haritalanmıştır. Buna göre sözcük, *ayırlı savınnı adırtı yok* “iyi ve kötü sözünün farkı yok.” **TT I 81**, *y(e)me bir ekint(i)niñ adırtı üküş bar* “kendi aralarında çok farklılıklar var.” **M III 12/16**, *ol sekiz temek sannıñ adırtın öñisin ukıtgalı* “Bu sekiz rakamının ayrı özelliğini açıklığa kavuşturmak için” **TT VI 383 (varyant)** örneklerinde “farklılık, farklı özellik” anlamında kullanılmışken diğer taraftan *öz yat tıp adırt tutmak köñülüg kiterse* “Gönlün yabancı olanla kendine ait olanı ayırt etme tutumunu kim giderirse” **BT I 40/206** benzeri örneklerde “fark etme, ayırt etme” anlamıyla kullanılmıştır. DETAYLANDIRMAK VE ANLAŞILIR KILMAK AYIRMAKTIR metaforuyla fiziksel alandaki “ayırım yeri, ayrıntı” kavramı soyut alandaki “detay, ayrıntı” kavramına haritalanmıştır: *on törlüg edgüleriñ üç törlüg titrü çıngaru sakınmak kolulamakñıñ adırt kiñ yörüğü* “On kat iyiliğin ve üç kat yoğun meditasyonun ayrıntılı tanımı” **TT V B 21**.

3.6.3.1. *adırtlıg* ve *adırtsız*

adırtlıg “ayırma sahip, ayrıntılı, açık ve net, kesin, bilinen”: *adırt* “ayırım, detay” tabanından sahiplik adları ve sıfatları yapan *+LXg* ile oluşmuştur (Clauson, 1972, s. 70; Erdal, 1991, s. 315; Röhrborn, 1977, s. 55-56; Röhrborn, 2015, s. 32): *bekiz belgülig yarok yaşok açok adırtlıg bilgeli ukğalı* “...açıkça anlamak için” **TT VI 383**, *açok adırtlıg tükel bilmek ukmak* “açık ve net anlayış” **Suv 30017**, *abıta burkan öksinte adırtlıg tuggalı bolurlar* “Buda Amitābha’dan önce kesinlikle yeniden doğabilirsin.” **ETŞ 208/218**, *adırtlıg odgurag seziksiz abıta burhan öksinte altunlug lenhwata tugarlar* “Kesinlikle ve hiç şüphesiz, Buda Amitābha ile altın nilüfer çiçeklerinde yeniden doğacaklar.” **ETŞ 200/85**, *edgüleri üstünki t(e)ñrilerde b(e)lgülig için açını igidü yarlıkamakları altınki kişi yalañukda adırtlıg için* “çünkü onların... erdemleri yukarıdaki tanrılar arasında aşıkardır ve zarif ilgileri aşağıdaki insanlar arasında açıkça bilinir.” **HtPek 49b 10**. Görüleceği üzere *adırtlıg* sözcüğünde “ayrıntı, detay” anlamından “detaylı, ayrıntılı” anlamına gelişim söz konusudur. Fakat *adırt* “ayırım, farklılık” tabanından olumsuzluk ve yokluk eki *+sXz* ile oluşan *adırtsız* “farklı olmayan, aynı, ayrımsız, eşit, tarafsız” sözcüğünde “ayırım, farklılık” anlamından “farklı olmayan, aynı” anlamına bir gelişim vardır (Röhrborn, 1977, s. 56; Röhrborn, 2015, s. 33-34): *kamağ yalañuklarta adırtsız ertiler* “Bütün diğer insanlardan farksızdılar.” **USp 151 u. 11**, *yalañuz kértü töz üze adırtsız körüp irinçkemek tsuyurkamak* “Ayrım yapmadan sadece savunma ilkesine göre varlıkları ele alarak merhamet etmek...” **Suv 26522**, *eñ ilki kop kamağ tınlıglarag adırtsız köñlin edgü öglıçe sakınur* “Öncelikle bir arkadaş gibi ayırım yapmadan tüm canlıları düşünüyor” **MaitrH XI 326/17**, *ınçıp biz nomug adırtsız bir tatıg bultumuz* “Ama biz öğretiyi herkes için aynı tat olarak bulduk (gerçi faziletlerimiz farklı olsa da)” **Ht I 173**, *adırtsız t(e)ñri yeri* “Tanrıların ayırt edilemez

yeri” TT VI 411. Bir diğer ifadeyle *adırt* sözcüğünün +LXg ekli biçimi “ayrıntı, detay” anlamına dayanırken +sXz ekli biçimi “ayırım, ayırt, fark” anlamına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu anlam ilişkilerine göre *adırtlıg* biçiminde DETAYLANDIRMAK VE ANLAŞILIR KILMAK AYIRMAKTIR metaforuyla fiziksel alandaki “ayırım yeri” ve “ayırımı” kavramları soyut “detay, ayrıntı” ve “detaylı, ayrıntılı” kavramlarına haritalanmışken *adırtsız* biçiminde AYIRT ETMEK AYIRMAKTIR metaforuyla fiziksel alandaki “ayırım süreci” ve “ayırmsız” kavramları soyut alandaki “ayırt, fark, farklılık” ve “farklı olmayan, aynı” kavramına haritalanmıştır. Bu ilişkileri şekil 4’teki gibi görselleştirmek mümkündür.



Şekil 4: *adırt* Sözcüğünün Anlamsal Gelişimi

3.6.3.2. *adırtla-*

adırtla- “ayırt etmek; bilmek, analiz etmek; araştırmak, kontrol etmek, incelemek; seçmek”: *adırt* “ayırım, farklılık, detay” tabanından geçişli ve geçişsiz eylemler türeten +LA- ile oluşmuştur (Clauson, 1972, s. 70; Erdal, 1991, s. 429; Röhrborn, 1977, s. 55a; Röhrborn, 2010, s. 11). *adırt* kökünden itibaren kavramsal alanını sadece soyut alanlar üzerinden yapılandıran *adırtla-* fiilinde öncelikle AYIRT ETMEK AYIRMAKTIR metaforu kendini göstermektedir. Her ne kadar *adırt*, *adırtla-* tabanlarının fiziksel anlamları kullanılmamış ya da tanımlanmamış olsa da *adırt-* türevlerinin köküyle olan morfo-semantik ilgisi sayesinde mental olarak fiziksel anlamdaki “ayırma” varsayımıyla soyut bir alan olan “ayırt etmek” kavramı yapılandırılmış olur: *bilge bilig edgüli ayıgılı nomlarıg çingarıp adartlap ayıgıg kodup edgüg alar için* “Çünkü bilgelik iyi ve kötü dharmaları inceler ve ayırt eder, kötüyü bir kenara atar ve iyiyi kucaklar.” TT V B 76. Sözcük ayrıca daha ileri bir anlama geçerek ANLAMAK AYIRMAKTIR metaforuyla kavramsal alanını aynı zamanda “ayırt etmek” ile de ilgili olan “anlamak” alanına genişletmiştir: *adartlaguluk b(e)lgü bar* “kişinin bilmesi gereken işaretler var.” TT I 71, *otgurak bilge biligin adartlayu ukar* “(Bodhisattva) onu mükemmel bir bilgelik

aracılığıyla tanır ve bilir.” **MaitrH XV 193/4**. Sözcüğün “analiz etmek” ve “araştırmak” anlamları, ilişkili olduğu “ayırt etmek” anlamından çok daha fazla bir faaliyet alanını kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle “analiz etmek” ve “araştırmak”, aslında “ayırt etmeyi” de bünyesinde bulunduran karmaşık faaliyetler bütünüdür. Dolayısıyla PARÇA-BÜTÜN metonimisiyle soyut ve metaforik bir kavram olan “ayırt etmek” üzerinden yine karmaşık soyut bir kavram olan “analiz etmek” ve “araştırmak” eylemlerine erişim sağlanmış olur: *yme nom erdini adirtlayu sözleser* “öğreti mücevherlerini analiz etmek ve paylaşmak istiyorsanız.” **Maitr 114 r. 7, savların ayıtu öteklerin adirtlayu turur** “(Cehennem Yargıcı) ifadelerini sorgular ve suçunu araştırır.” **Suv 1219**.

adirtla- eyleminin Eski Uygur Türkçesinde tanımlanan bir diğer anlamı ise “seçmek”tir: *nomta talulap adirtlap ülgülüğ teñlep köñlin turgur-* “Dharmaları seçip tartarak kişinin kalbini Dharmaya yönlendirmek” **ShoRoshia 264: 20**. Anlamdan bağımsız olarak “seçmek” kavramı doğrudan zihinsel bir süreci kapsadığı için mental bir eylemdir. Fakat diğer taraftan “ayırma” ise temel anlamda doğrudan fiziksel bir süreç işaret etmektedir. Buna göre *adirt-* biçiminin işaretlemiş olduğu “ayırma” üzerinden SONUÇ-NEDEN metonimisiyle mental alandaki “seçmek, tercih etmek” eylemine erişim sağlanmıştır. Bir diğer ifadeyle mental bir eyleme kendisiyle yakından ilgili olan fiziksel bir eylem üzerinden erişilmiştir. Çünkü somut bir nesneyi yine fiziksel bir şekilde seçmek için o nesneyi içinde bulunduğu diğer varlıklardan ayırıp uzaklaştırmak zorundayız. Bu fiziksel hâliyle bile *adirtla-* biçiminin kazanmış olduğu “seçmek” anlamı esasında “bir nesneyi diğerlerinin yanından uzaklaştırma” eylemine dayanmaktadır. Yani aslında *adirtla-* sözcüğü henüz “seçmek” anlamına geçmeden önce BİRİNDEN YA DA BİR ŞEYDEN UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR metaforuyla “fiziksel ayırma” anlamından “bir şeyi bir şeyden uzaklaştırmak” anlamına geçmiştir. Dolayısıyla sözcüğün zihinsel olarak “ayırma” > “uzaklaştırmak” > “seçmek, tercih etmek” şeklinde bir yol izlediği anlaşılır.

3.6.3.3. *adirtlan-*

Edilgen (pasive) bir anlama sahip olan *adirtlan-* “ayrılmak, fark edilmek, özel inceleme altında olmak” sözcüğü, *adirtla-* “ayırt etmek, analiz etmek” tabanından dönüşlülük eki *-(X)n-* ile oluşmuştur (Erdal, 1991, s. 585; Röhrborn, 1977, s. 55; Röhrborn, 2010, s. 12). Sözcük UW’de tek örnek (hapax legomenon) olarak verilmişse de UW dışında sözcüğün Shōgaito’nun çalışmasında da tanıklandığı görülür (Shōgaito, 2008, s. 322): *birök bulsar nom adirtlamakıg nizvanular tugmaz üçün anın bilmiş kergek nom adirtlanmaknıñ nizvanı tarkardaçı* “Eğer öğretiyi idrak etmeyi başarırsan ihtiraslar oluşmayacağı için öğretinin idrak edilmesinin ihtirasları, sıkıntıları dağıtacağını bilmelisin.” **ShōUighAbhi 283**, *kimler birök ulug ig kem üze tutulup otaçılar üze adirtlanıp tudmış kodmuş erser yme* “Herhangi bir kişi ciddi bir hastalığa yakalanmış, doktorlar tarafından muayene edilmiş ve bırakılmış olsa bile” **U II 43, 20**. Bu tanıklara göre *adirtla-* > *adirtlan-* şeklindeki biçim bilimsel gelişime paralel olarak “bir şeyi analiz etmek” üzerinden “biri tarafından özel gözlem ve inceleme altında olmak” kavramına erişilmiş ve sonra anlamsal olarak PARÇA-BÜTÜN metonimisiyle de daha karmaşık ve ileri bir kavram olan “doktor tarafından muayene edilmek” kavramına erişilmiştir.

3.6.4. *adru-*, *adrul-*

Röhrborn *adro-* “üstün olmak, bir şeyde birini geçmek” fiilini *adır-* “ayırma” kökünden *-U-* yapım ekiyle **adır-u-* biçiminde tahlil etmiştir (1977, s. 61). Erdal da Röhrborn’un da fark etmiş olduğu üzere *adru-* “üstün olmak, bir şeyde birini geçmek”

ve *adruk* “üstün” sözcüklerini *adır-* “ayırarak” ve bundan *-(O)k* ekiyle türemiş olan *adrok* “ayrı, farklı” sözcüklerinden yapı ve anlam açısından ayrı bir biçim kabul etmiştir. Esas olarak *+U-* yapım eki Eski Türkçede adlara eklenerek geçişsiz fiiller oluşturmaktadır. Fakat Erdal, *-U-* fiilden fiil yapım ekinin Türkçede bulunmadığını söyleyerek *şeşü-* “zayıflamak” ve *adru-* eylemlerinin *+U-* eki ile türetilmiş olabileceğini belirtir (1991, s. 474, 476-477). Röhrborn daha sonra sözcüğü *adro-* biçiminde ele alarak “mükemmel” anlamına gelen *adrok* sözcüğünden geriye doğru türetme olarak değerlendirmiştir (2010, s. 18). Sözcüğün yapısı tartışmalı da olsa “üstün, mükemmel olmak” anlamının fiziksel olarak “ayrılmak, ayrı olmak” anlamıyla ilgili olduğu kabul edilmektedir. Sözcük Eski Uygur Türkçesinde her zaman soyut anlamıyla tanımlanmıştır: *tıgrak bitimek üze adrudı* “Sağlam yazı yazmada üstün oldu.” **HtPek 40 a 6**, *anın [ka]ma[g]da seçilmiş kên kövşek [kılı]klig alkuda adrumış [tat]ıglıg tañsuk ulug edremliġ yarlıkar erdin* “Bu nedenle, geniş ve ince karakterli, herkesten üstün ve sevimli, harika, büyük erdemli, herkesten üstün bir adamdı.” **Ht II 1902** (Röhrborn, 1977, s. 61), *[ho]rmuzta v(a)çırında adrumış köġüzlüġ* “İndra'nın vajrasını aşan bir göğse sahip olan” **BT XIII 1,43**, *aytın künün adrumış* “Aydan ve güneşten üstün olmuş” **BT XIII 19,59**. Sözcüğün edilgen çatılı eylemler yapan *-(X)l-* ekiyle genişlemiş biçimi olan *adrul-* sözcüğü de “mükemmel olmak, üstün olmak” anlamıyla geçmektedir (Erdal, 1991, s. 652): *alkışlıġın adrumış alkatmış uygur elimiz* “Övülmüş üstün ünlü Uygur Hanımız!” **BT XIII 39, 2-3** *adru-* ve *adrul-* sözcüklerinde soyut olarak var olan “üstünlük” anlamını ÜSTÜNLÜK / MÜKEMMELLİK AYRILIKTIR metaforuyla açıklamak mümkündür. Buna göre fiziksel alandaki “ayrı olmak” ve “ayrılmak” kavramları soyut alandaki “bir takım olumlu nitelikler bakımından diğerlerinden üstün olmak” ve “üstün, mükemmel kılınmak” kavramına haritalanmıştır.

3.6.5. *adrıl-*

adrıl- “ayrılmak; birinden ayrılmak”: *adır-* “ayırarak” tabanından edilgen çatılı eylemler yapan *-(X)l-* ile oluşmuştur (Clason, 1972, s. 68; Erdal, 1991, s. 652; Röhrborn, 2010, s. 16-18). Eski Türkçede sözcük ayrıca “ayrılmak” ve “birinden ayrılma” anlamlarının yanı sıra yaygın bir şekilde “yaşamdan ayrılmak, ölmek”, “kaçmak, kaçıp kurtulmak”, “parçalara ayrılmak, çözülmek”, “bir şeyden ayrılıp türemek, soyundan gelmek”, “gruplanmak, bölümlenmek (zaman)” ve “üstün ve ünlü olmak” anlamlarına da gelmektedir (Röhrborn, 1977, s. 58-59; Röhrborn, 2010, s. 16-18). Sözcük ilk yazılı metinlerden itibaren ileri ve soyut anlamlarda görülmesine rağmen sözcüğün “fiziksel olarak ayrılmak” anlamına en erken Eski Uygur döneminde rastlanmaktadır: *kaçan birök bo ok süñükleri adrılp içi içegüsi teşilser* “Ne zaman ki kemikleri ayrılıp, iç organları dışarıya çıksa” **DKPAM 921**, *süñükleri barça adrılp* “Kemikleri tamamen (birbirinden) ayrılıp...” **DKPAM 782**, *yarılgay olarnıñ başları yetipen öñi adrılp* “Kafaları yarılarak yedi parçaya bölünecek” **Suv Bln. 1015/1 v. 7**. Öncelikle BİRİNDEN YA DA BİR ŞEYDEN UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR metaforuyla “fiziksel olarak bir maddenin ayrılması” sosyal alandaki “birinin ya da bir şeyin yanından uzaklaşmak” kavramına haritalanmıştır: *balık suvıntın adrılp isig kumta agınmış teg yerte agınayu inçe tęp yıgladı* “Tıpkı balığın sudan çıkıp sıcak kumda yuvarlanması gibi yerde yuvarlanarak şöyle ağladı.” **AYS X 501**. Sözcüğün anlamı daha sonra SEVİLEN BİRİNDEN ZORLA UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR metaforuyla “duygusal olarak zorla birinden ayrılmak” anlamına genişlemiştir. Diğer bir ifadeyle “fiziksel bir maddenin ayrılığı” bu defa mental alandaki “iki kişinin duygusal olarak zorla birbirinden ayrılması” kavramına haritalanmıştır: *kentü tugmuş kılınmış meñigü*

teñri yèrin unutu ıddı yaruk teñrilerde adrılı “Kendi doğduğu, yaratıldığı ezeli tanrı yerini unuttu ve ışık, tanrılardan ayrıldı.” **Huast. 16**, *asankelig yolta yoriyu burkan kutıña edgü kılınç kazanur erken siziñde adrılmaklıg isig koz içinte erüiş üküş kata a/ /ndım* “Sayısız (skr. asamkhyeya) yollarda yürüyüp Burkanlık (burkan kutı) için iyi ameller işler iken (kazanır iken) sizden ayrılmanın sıcak közü içinde pek çok defalar debelendim.” **Maitr. 90, 30** *ötrü anası parçapati hatun oglıntın adrılmaklıg emgekin kogşap barıp téginke inçe tép tedi* “Sonra anası kraliçe Prajapati oğlundan ayrılmak ıstırabıyla zayıflamış (bir halde), varıp prensese şöyle dedi.” **DKPAM 4357**, *amraklartın adrılğuluk emgek bolmazın erti tép korkar men* “Yalnız bize sevdiklerimizden ayrılma eziyeti olmasın diye korkarım.” **AYS X 106**, *yavaşım birle yakışpan adrılmalmı* “Nazik sevgilimle bir araya gelmek istiyorum ve ayrılmak istemiyorum.” **M II 8 u. 17**.

Sözcüğün, Eski Türk yazıtlarında, Uygur dönemine göre eski metinler olmasına rağmen daha ileri bir anlama geçmiş olduğu görülür. SİYASİ BAĞIMSIZLIK AYRILIKTIR metaforuyla “fiziksel olarak ayrılmak” siyasi alandaki “siyasal oluşumdan bağımsız olmak” kavramına haritalanmıştır: *elig yaşıma tatawı bodun kıtañda adrılı* “Elli yaşımdayken Tatawı halkı Kitanlılardan ayrıldı.” **BK G 7**, *türk bodun kanın bulmayın tawgaçda adrılı kanlantı* “Türk halkı hanını bulamadığı için Çin’den ayrıldı, han sahibi oldu.” **T1 B 1 (2)** (Aka, 2022, s. 221). Bu, Türkçenin en eski yazılı metinleri olan Eski Türk yazıtları için oldukça ileri bir anlamsal sürece işaret etmektedir. Çünkü sözcüğün anlamı aslında fiziksel anlamdaki ayrılmak kavramından doğrudan gelişmemekle birlikte mental olarak öncelikle “birinden ya da bir şeyden uzaklaşmak”, sonra “duygusal olarak birinden kopmak” ve son olarak da “siyasal oluşumdan bağımsız olmak” anlamına geçmiştir. Söz varlığı ve konu alanı bakımından kısıtlı olan yazıtlarda sözcüğün ilk üç anlamıyla tanıklanmayıp, bu haliyle, yani sadece dördüncü anlamıyla tanıklanması önceki üç anlamın da aynı zamanda dönemin söz ve anlam varlığında yaşamakta olduğunu gösterir. Nitekim sözcüğün yazıtlarda tanıklanmayan önceki anlamları yukarıda belirtildiği üzere daha sonraki Uygur döneminde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Metaforlarla çok daha net bir şekilde açıklanabilen bu ilişkiler ayrıca Köktürk dönemi Türkçesiyle Eski Uygur döneminin Türkçesi arasındaki, daha da genellemek gerekirse farklı coğrafyaya ve dönemlere ait yazı dilleri arasındaki zihinsel ilişkileri ortaya koyması bakımından da tarihsel dilbilim için özel bir önem taşımaktadır.

Sözcüğün Eski Türk yazıtlarından itibaren görülen “ölmek” anlamı da tıpkı *ayrıl-* “siyasi olarak bağımsız olmak”, *ayır-* “öldürmek” sözcükleri gibi ileri bir anlamsal sürece işaret etmektedir. Çünkü sözcüğün anlamı yine metaforlaşmayla “fiziksel olarak ayrılmak” anlamından gelişen “birinin ya da bir şeyin yanından uzaklaşmak” ve “duygusal olarak birinden ayrılmak” anlamlarına dayanmaktadır. Buna göre ÖLÜM AYRILIKTIR metaforuyla “birinden ayrılmak” kavramı “ölmek” kavramına haritalanmıştır (Aka, 2022, s. 221): *ögünü sebini barıñ üçünç ay yetika adrıldımız at tabarda* “Sevinçli ve mutlu bir hayat sürün. Üçüncü ay(m) yedisinde ayrıldık, at(tan) davardan (mal-mülkten).” **Ç 1**, *üze teñri koñ yılka yetinç ay küçlüg alp er kaganımda adrılı bardıñız* “Yukarıda (ebedi) gök, koyun yılının yedinci ayında güçlü (ve) kahraman kağanımdan ayrılıverdiniz.” **OK 4 (12)**, *üç yetmiş yaşımka adriltım egök katun yèrimke adriltım* “Altmış üç yaşımda öldüm. Uyuk (ve) Katun (ırmaklarının suladığı) yerimden ayrıldım.” **E 3/4**, *kak adaş .. eke baltır birgerü .. bolar tüşer adrılmak alp açığ tarka emgekke* “Erkek kardeş ve hısım akraba, abla ve baldız hep birden ayrılma zahmetine düşerler.” **AYS VIII 1387**, *m(e)n adrılıp adın ajunka barır m(e)n* “Ölürüm ve başka bir

dünyaya giderim” U III 6, 3, *bu küin adrlur men muğun öz barır / kavuşgum kaçan erki teŋri bilir* “Bugün ben üzüntü içinde ayrılıp gidiyorum, bir daha ne zaman konuşacağımızı ancak Tanrı bilir.” KB 6176. Fakat diğer taraftan *birök bütürmeser sen isig özünde adrlıgalı anuk tutgul* “Eğer bu (iş) (gereğince) yerine getirmez isen canından ayrılmak için hazır ol.” DKPAM 1219 benzeri örneklerde “ölmek”, “bedenden ayrılmak”, “canından ayrılmak” ya da “ruhun bedenden ayrılması” şeklinde bir kavramlaştırmaya dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle *adır-* “öldürmek” eyleminde olduğu üzere burada da sözcüğün metaforlaşmayla kazanmış olduğu “ölmek” anlamı, “bir kişiden ayrılmak” yerine, doğrudan “(madde) fiziksel olarak ayrılmak” ile ilişkilendirilmiştir. Sözcüğün “bir yerden ya da kişiden ayrılmak” anlamına bağlı olarak oluşan diğer bir anlam da “kaçmak, kaçıp kurtulmak” anlamıdır. Bir çeşit PARÇA-PARÇA ilişkisi olan ÖNCELİK-SONRALIK metonimisiyle “birinden uzaklaşmak” üzerinden “kaçıp kurtulmak” eylemine erişim sağlanmıştır: *kalmış iki kençlerim öŋi adırılıp antada yme basıtıp busuşka emgeklig ootın örtenmişler* “Kalan iki çocuğum oradan kaçıp kurtulmuş olmasına rağmen kederle ezilip ıstırap ateşiyle yanmışlar.” AYS X 835, *neŋ olartın ozgalı adrlıgalı bolmaz* “Onlardan kesinlikle kaçamaz” BT II 928.

Sözcüğün “bir şeyden ayrılıp türemek, oluşmak” ve “bölümlemek, gruplanmak” anlamları hem metafor hem de metonimiyle oluşmuştur: *akıgsız uğuştın adrlıp ünmiş* “Anāsrava ögesinden türemiş olan (Buda)” ETS 98/256. cümlesinde *tutyak yime munta üç eŋim sansardakı nızvanılar ogrınta tört türlüŋ adrlıurlar* “Varlığa bağlanma (tutyak=skr. upadana) da (!) üç kısımlı Samsara’daki ihtiraslar (nızvanı= skr. kleşa) dolayısıyla dört kısma ayrılır.” Maitr. 41, 26, *ötrü yay kış ulatı tört öd adrlur* “Sonra yaz kış ve genel olarak dört mevsime ayrılır.” TT VI 324 (varyant), *tört öd içinte yana ikirer öd adrlur* “dört mevsim tekrar iki mevsime ayrılır.” TT VI 325, *üç uğuşlar üze bölülmüş kırk bin oronlar üze adrlımiş bütün sansarıŋ* “Üç elemente ve kırk bir âleme bölünmüş tüm Samsāra” BT III 105. Eski Uygurca örneklerde de görüldüğü üzere NEDEN-SONUÇ metonimisiyle “ayrılmak” üzerinden “bir şeyden ayrılıp türemek, oluşmak” ve “bölümlemek, gruplanmak” kavramlarına erişilmiş ve SOYUT VARLIKLAR MADDEDİR metaforuyla da bu kavramlar soyut alana aktarılmıştır. Bahsi geçen “bir şeyden türemek” ve “bölümlemek, gruplanmak” anlamlarındaki soyutluk, metaforlaşmayla anlamın hem somut hem de soyut varlıklar için geçerli hâle gelmesiyle daha genel bir düzeye ulaşmasına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle sözcük sadece fiziksel olarak bir türeme ve bölümlenme ifadesi için değil, aynı zamanda soyut varlıklar için de geçerli olan bir türeme ve bölümlenme biçimini ifade etmek için de kullanılmıştır. Bu, sözcüğün söz konusu anlamlarında özgül bir düzeyden genel bir düzeye ulaşarak soyutlaşma kazandığını göstermektedir. Sözcüğün diğer anlamlarına göre daha az tanıklanan “üstün olmak” anlamında ise kökteşi olan *adru-* eyleminde olduğu üzere ÜSTÜNLÜK / MÜKEMMELLİK AYRILIKTIR metaforuyla fiziksel “ayrılmak” kavramı soyut “üstün, mükemmel olmak” kavramına haritalanmıştır: *adrlımiş kügülmüş gandahasti atl(ı)g yaja* “Gandahasti adlı üstün ünlü fil” Buyan 681¹⁴

3.6.6. adırt-

adırt- “ayırtmak, ayırt etmek, ayıklamak”: *adır-* “ayırarak” tabanından ettirgen çatılı eylemler yapan *-(X)t-* ile oluşmuş ve Eski Uygur Türkçesinde *adrat-* veya *adrut-* şeklindeki deŋişkeleriyle tanıklanmış fakat ettirgenlik anlamını kaybetmiş görünmektedir (Clouston, 1972, s. 68; Röhrborn, 1977, s. 55, 58; Röhrborn, 2010, s. 11). Sözcük temel fiziksel anlamıyla en erken Karahanlı Türkçesinde tespit edilmiştir: *evin teg yarır bu yiti kat köküŋ / adırttı seŋim teg yir erse kaşı* “O yedi kat göğü bir tane gibi

yarar; ova ve tepeleriye saçma tanesi gibi birbirinden ayırır” **KB 2787**. Diğer taraftan AYIRT ETMEK AYIRMAKTIR metaforuna bağlı olarak ortaya çıkmış olan mental alandaki soyut “ayırt etmek” anlamı Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren görülmektedir: *süzdeçi adratdaçi töz* “ayırma ve ayıklama kategorisi (Vaişeşika okuldaki altı biliş kategorisinden birinin özelliği)” **HtPar 9020** (Röhrborn, 1977, s. 58), *bilge biligdin adrutaçi* “Bilgelikle ayırt edilen” **TT V B 67, 75**. *kara kul karası bolur beg örün / karalı örünli adurttu körün* “Siyah kul rengidir, bey beyaz olur; siyah ve beyaz böyle ayırt edilmiştir.” **KB 2080**.

3.6.7. adırın-

adırın- “birinden ayrılmak”: *adır-* “ayırma” tabanından dönüşlük eki *-(X)n-* ile oluşmuştur (Erdal, 1991, s. 583, 585). Başka yerde tanığı olmayan sözcük Yenisey yazıtlarında ÖLÜM AYRILIKTIR metaforuna bağlı olarak ortaya çıkmış olan ileri seviyedeki “ölmek” soyut anlamıyla görülmektedir. *êçiçim e adrudım a* “Sevgili ağabeyimden ayrıldım” **E 32/13**, bir *yaşımta ataçımka adrudım a* “Bir yaşımda babacığımdan ayrıldım” **E 32/14**. Buna göre *adır-* ve *adrıl-* eylemlerinin işaret ettiği “öldürmek” ve “ölmek” anlamlarında olduğu üzere sözcükte direkt olarak fiziksel alandaki “ayrılmak” anlamından “ölmek” anlamına bir geçiş söz konusu değildir. Bunun yerine sözcük mental olarak metaforik bir hiyerarşi içerisinde önce BİRİNDEN YA DA BİR ŞEYDEN UZAKLAŞMAK AYRILMAKTIR metaforuyla “birinden uzaklaşmak”, ikinci aşamada SEVİLEN BİRİNDEN ZORLA UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR metaforuyla “sevdiği birinden ayrılmak” ve son aşamada artık “ölmek” anlamına geçmiştir.

4. Bulgular

Görülebileceği üzere **ad-/*adı-* kök biçiminden türeyen sözcüklerin oluşturmuş olduğu sözcük ailesi biçim bilim, alan ilişkileri, metafor ve metonimi bakımından incelenmeye çalışılmıştır. Öncelikle aile içerisindeki sözcüklerin biçim bilimsel olarak izlemiş olduğu yolları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

- *ad-/*adı- > adın > adna- > adnat-
- *ad-/*adı- > adın > adınçığ
- *ad-/*adı- > adıl
- *ad-/*adı- > adış-
- *ad-/*adı- > adın-
- *ad-/*adı- > adır- > adrok > adroklug – adroksuz
- *ad-/*adı- > adır- > adrı
- *ad-/*adı- > adır- > adrış
- *ad-/*adı- > adır- > adız
- *ad-/*adı- > adır- > adırt > adırtlıg – adırtsız
- *ad-/*adı- > adır- > adırt > adırtla- > adırtlan-
- *ad-/*adı- > adır- > adru- > adrul-
- *ad-/*adı- > adır- > adrıl-
- *ad-/*adı- > adır- > adırt-
- *ad-/*adı- > adır- > adırın-

Buna göre sözcük ailesinin biçim bilimsel olarak birinci katmanını **ad-* ya da **adı-* olarak şeklinde belirlenebilen ana kök temsil etmektedir. İkinci katman ise *adin*, *adıl*, *adış*, *adin-* ve *adır-* biçimlerinden oluşmaktadır. Bunlardan *adin* metinlerde gramerleşmeyle ilişkili olarak yüksek bir sıklığa sahip olurken, *adır-* yüksek sıklığının yanı sıra kendisinden sonra çok daha fazla biçime kaynaklık etmesi bakımından da öne çıkmaktadır. *adin* üçüncü katmanda *adna-* ve *adınçığ* biçimlerine, *adır-* ise *adrok*, *adri*, *adış*, *adıız*, *adırt*, *adru-*, *adrul-*, *adırt-*, *adın-* biçimlerine kaynaklık etmiştir. Dördüncü katmanda *adnat-*, *adroklug* - *adroksuz*, *adırtla-*, *adırtlıg* - *adırtsız*, *adrul-* biçimleri ve son katmanda da *adırtlan-* biçiminin yapılandığı görülmektedir. İlk iki katman arasında biçim bilimsel açıdan saydamlık daha zayıf iken sonrasındaki yapılar birbirleri arasında daha saydam bir özellik göstermektedir. Sözcük ailesinde ele alınan yirmi beş biçimden on üç tanesi fiil kökü veya tabanyken, on iki tanesi isim veya isim soyludur. Sözcük ailesinin yapılanmasına katılan isimden isim yapım ekleri +*IXg*, +*sXz*; isimden fiil yapım ekleri +*A-*, +*LA-*, +*U-*; fiilden isim yapım ekleri -*Xn* -(*X*)*nçlg* (<-(*X*)*nç+sIg*), -(*X*)*l*, -(*O*)*k*, -*I*, -*Xş*, -(*X*)*z*, -(*U*)*t* ile fiilden fiil yapım ekleri -(*X*)*t-*, -(*X*)*ş-*, -(*X*)*n-*, -(*I*)*r-*, -(*X*)*l-* olarak belirlenmiştir.

Anlamsal açıdan bakıldığında birinci sırada sekizer anlamla *adır-* ve *adrul-* biçimleri aile üyeleri içerisinde en yüksek sözcüksel çok anlamlılığa sahip birimler olarak öne çıkarken bunu ikinci sırada beş anlamla *adırtla-* üçüncü sırada dörder anlamla *adin*, *adınçığ* ve *adrok*, dördüncü sırada üç anlamla *adırt*, *adıış*, *adıız* ve son olarak ikişer anlamla *adna-*, *adnat-*, *adıl*, *adin-*, *adroklug*, *adroksuz*, *adri*, *adırtlıg*, *adırtsız*, *adırtlan-*, *adru-* *adrul-*, *adırt-* ve *adın-* biçimleri takip etmektedir. Bunların dışında *adış-* “ayırışmak”, *but* ve *adak* gibi sözcüklerle dizimsel birlikteliği sayesinde çok anlamlı bir nitelik kazanır. Bütün bu anlamları aşağıdaki gibi listeleyebiliriz:

adır-: 1. “ayırık” 2 “seven birini sevdiğinden ayırık” 3 “evliliği bozmak” 4. “öldürmek” 5. “ayırt etmek” 6 “detaylandırmak” 7. “bölümleyip, gruplamak” 8. “seçmek”

adrul-: 1. “ayrılmak” 2. “birinin ya da bir şeyin yanından uzaklaşmak” 3. “sevdiği kişiden zorla ayrılmak” 4. “siyasi oluşumdan bağımsız olmak” 5. “ölmek” 6. “kaçıp kurtulmak” 7. “bölümlenmek, gruplanmak” 8. “üstün, mükemmel olmak”

adırtla-: 1.“ayırık”, 2. “ayırt etmek”, 3. “anlamak” 4. “analiz etmek”, 5. “araştırmak” 6. “seçmek”

adin: 1.“ayrı” 2.“farklı” 3.“çeşitli, türlü” 4.“öteki, başkası” 5. “ve ayrıca”

adınçığ: 1.“ayrı” 2. “üstün, seçkin” 3. “kutsal” 4. “muhteşem, harika”

adrok: 1.“ayrım” 2. “fark” 3. “üstünlük, mükemmellik” 4. “çeşitli, türlü”

adırt: 1.“ayrım” 2.“fark” 3.“detay, ayrıntı”

adıış: 1.“ayrılma” 2.“yol ayrımı”, 3.“birinden ayrılma”

adıız: 1.“ayrıklık” 2.“su kanalı” 3.“su kanalı ile ayrılmış tarım alanı”

adna-: 1.“ayrılmak” 2.“farklılaşmak, değişmek”

adnat-: 1.“ayırık” 2.“farklılaştırmak, değiştirmek”

adıl: 1.“ayrı” 2. “muhteşem, harika”

adin-:1.“bir şeyin birine ayrı görünmesi” 2.“şaşırmak, hayret etmek”

adroklug: 1.“ayrım” 2.“mükemmel, muhteşem”

adroksuz:1.“ayrısız” 2.“farksız, aynı”

adri: 1.“ayrı” 2.“çatallı, çatallanmış nesne”

adırtlıgı: 1.“ayrılmış” 2.“ayrıntılı, detaylı”

adırtısız: 1.“ayrısız” 2. “farklı olmayan, aynı”

adırtlan-: 1.“biri tarafından ayrılmak” 2.“doktor tarafından muayene edilmek”

adru-: 1.“ayrı olmak” 2. “üstün olmak, bir şeyde birini geçmek”

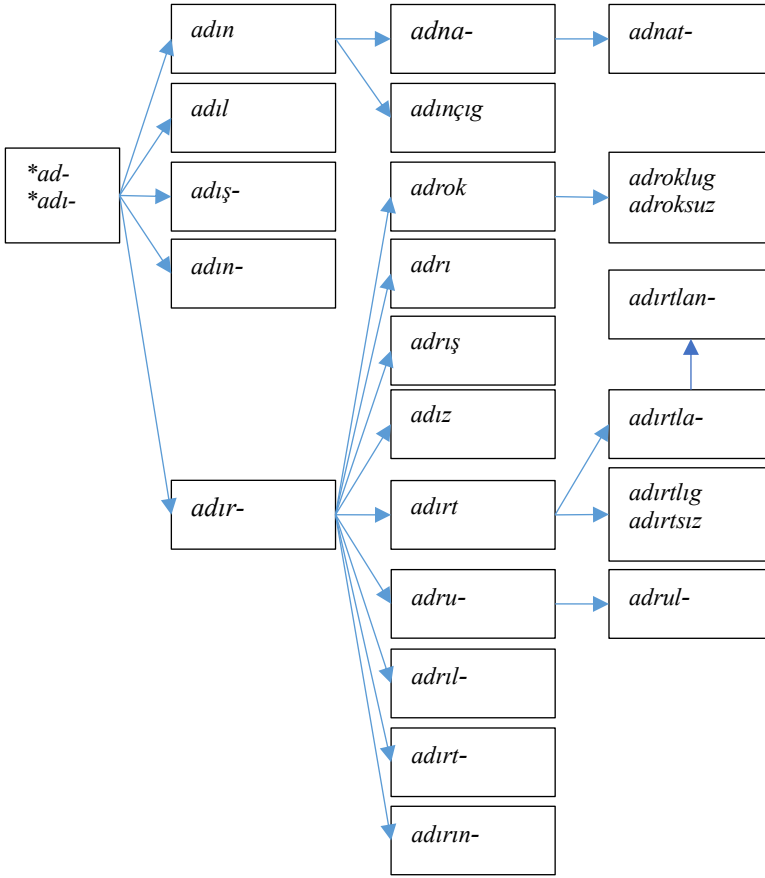
adrul-: 1.“ayrı kılınmak” 2.“üstün, mükemmel kılınmak”

adırt-: 1.“ayırtmak” 2.“ayırt etmek”

adırın-: 1.“ayrılmak” 2.“ölmek”

adış-: 1.“ayrışmak” 2. *adak adış-* “yürümek” - *but adış-* “nahoş ve saygısız bir şekilde oturmak”

Listeye göre 1 numara ile işaretlenen anlamlar her zaman fiziksel, somut ve temel anlamlar olarak belirtilmişken diğer numaralarla belirtilen anlamlar ise ya ikincil ileri ve soyut anlamlar ya da ikincil somut anlamlardır. Bu sözcüklerden *adış-* “ayrışmak”, *adır-* “ayrılmak”, *adrıl-* “ayrılmak”, *adrı* “çatallı, çatallanmış”, *adış-* “yol ayrımı”, *adı* “su kanalı, su kanalı ile ayrılmış alan” biçimleri belirtilmiş olduğu üzere eski Türkçede fiziksel alandaki anlamıyla da tanıklanırken diğer biçimler sadece soyut anlamlarıyla kullanılmış ya da tanıklanmış ve bu sözcüklerde belirtilen fiziksel anlamlar sadece somuttan soyuta gelişimi yansıttığı için varsayımsal olarak belirlenmiştir. Yani soyut bir alan yapılandırılırken somut ve fiziksel alana göre yapılandırıldığı için somut ve fiziksel anlam tanıklı olmasa da kelime ailesinin üyeleri arasında ortak bir biçimde paylaşılan bir imaj şeması olduğu için zihinde varsayımsal olarak yer alır. Örneğin *adır-* fiziksel olarak “ayrılmak” ve ondan metaforlaşmayla gelişen *adır-*, “ayırt etmek” anlamıyla soyut olarak görülür. Yine *adır-* biçiminin “ayırt etmek” anlamından soyut alandaki *adırt* “fark” ve *adırtla-* “ayırt etmek” biçimleri tanıklanır fakat bu *adırt* ve *adırtla-* fiziksel anlamda görülmez. Çünkü sözcük bir kere *adır-* biçiminde soyut alandaki “ayırt etmek” alanına geçmiş, artık morfo-semantik gelişimini *adır-* “ayırt etmek” > *adırt-* “ayırım, fark” > *adırtla-* “ayırt etmek” biçiminde soyut alanda sürdürmüş olmalıdır. Buna göre *adır-* “ayırt etmek” ve *adırtla-* “ayırt etmek” eş anlamlı hâle gelmiş fakat *adırtla-* biçiminin fiziksel anlamı kökteşliğinin verdiği mensubiyetten dolayı sadece zihinsel olarak varsayılmıştır.



Şekil 5: *ad-/*adı Kökünden Türeyen Sözcüklerin Biçim Bilimsel İlişkisi

Sözcük ailesindeki sözcüklerin işaret etmiş olduğu alanlar ya metaforik ya metonimik ya da hem metaforik hem metonimik bir şekilde yapıya kavuşturulmuştur. Buna göre FARK/AYRIM, ŞAŞIRMA, SEÇME, KUTSİYET, DETAY / ANLAMA, İLİŞKİ ve ÖLÜM alanları metaforlaşmayla, EVLİLİK, YOL, TARIM, ALET ve EYLEM alanlarına ilişkin anlamlar metonimiyle yapılandırılırken ÇEŞİTLİLİK, OLUŞUM / TÜREME ve KÜME / GRUP alanlarının yapılanmasına metafor ve metonimi birlikte rol oynamıştır. İncelemede tespit edilen metaforlar ve bunlara bağlı haritalanmalar şunlardır:

1. FARKLI OLMAK AYRILMAKTIR

adın “ayrı” → “farklı”

adna- “ayrılmak” → “farklı olmak”

adnat- “ayrı hâle getirmek” → “farklılaştırmak”

adın- “bir şeyin birine ayrı görünmesi” → “bir şeyin birine farklı gelmesi” → “şaşırmak”

adrok “ayırım” → “fark”

adroksuz “ayrimsız” → “farksız, aynı”

adırt “ayrılma, ayırım süreci” → “fark etme, ayırt etme”

adırt “fiziksel farklılık” → “farklılık, farklı özellik”

2. AYIRT ETMEK AYIRMAKTIR

adır- “ayırmaq” → “ayirt etmek”

adırsız “ayırmsız” → “farklı olmayan, aynı”

adırtla- “ayırmaq” → “ayirt etmek”

adırt- “ayırmaq” → “ayirt etmek”

3. ÖTEKİ OLMAK AYRILMAKTIR

adın “ayrı” → “farklı” → “başkası”

adın “ayrı” → “ve ayrıca”

4. ÜSTÜN/SEÇKİN/MÜKEMMEL OLMAK AYRILMAKTIR

adıncığ “ayrılmış olan” → “seçkin, üstün”

adrok “ayırım” → “üstünlük, fazilet, daha iyi, mükemmel”

adroklug “ayırımı” → “farklı” → “üstün, mükemmel”

adru- “ayrı olmak” → “olumlu nitelikler bakımından diğerlerinden üstün olmak”

adrul- “ayrılmak” → “üstün, mükemmel kılınmak”

adrıl- “ayrılmak” → “üstün, mükemmel olmak”

5. ÜSTÜN/KUTSAL OLMAK AYRILMAKTIR

adıncığ “ayrılmış olan” → “seçkin, kutsal”

6. MUHTEŞEM/HARİKA OLMAK AYRI OLMAKTIR

adıncığ “ayrı olan” → “muhteşem”

adıl “ayrı” → “mükemmel, harika”

7. ŞAŞIRTICI OLMAK AYRI OLMAKTIR

adın- “bir şeyin birine ayrı görünmesi” → “bir şeyin birine farklı gelmesi” → “şaşırmak”

8. DETAYLANDIRMAK AYIRMAKTIR

adır- “ayırmaq” → “bir fikri düşüncüyü detaylandırmak, anlaşılır hâle getirmek”

adırt “ayırım yeri, ayrıntı” → “detay, ayrıntı”

adırtlıg “ayırımı” → “detaylı, ayrıntılı”

9. ANLAMAK AYIRMAKTIR

adırtla- “ayırmaq” → “anlamak”

adırtlan- “biri tarafından parçalara ayrılmak” → “ayirt edilmek”

10. BİRİNDEN YA DA BİR ŞEYDEN UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR

adır- “bir nesneyi, maddeyi ayırmaq” → “bir kişiyi birinden uzaklaştırmak”

adırtla- “bir nesneyi, maddeyi ayırmaq” → “bir şeyi bir şeyden uzaklaştırmak”

adırtış “ayrılma, ayrılık” → “birinden ayrılma”

adrıl- “ayrılmak” → “birinin ya da bir şeyin yanından uzaklaşmak”

11. SEVİLEN BİRİNDEN ZORLA UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR

adır- “bir maddeyi ayırmaq” → “seven birini sevdiğinden ayırmaq, koparmak”

adrıl- “ayrılmak” → “duygusal olarak zorla birinden ayrılmak”

12. ÖLÜM AYRILIKTIR

adır- “birini birinden zorla ayırmak” → “öldürmek”

adır- “bir maddeyi ayırmak” → “öldürmek”

adrıl- “birinden ayrılmak” → “ölmek”

adrın- “ayrılmak” → “ölmek”

13. SİYASİ BAĞIMSIZLIK AYRILIKTIR

adrıl- “ayrılmak” → “siyasal oluşumdan bağımsız olmak”

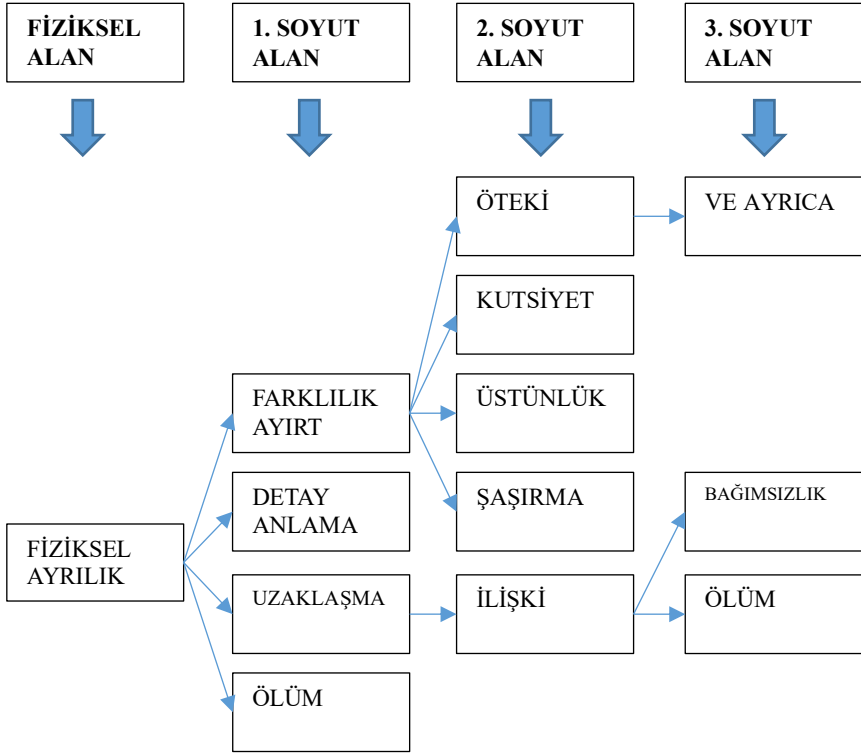
Sözcüklerin anlamları metaforlaşmalarına göre sınıflandırdığı gibi bu metaforlar da kendi aralarında gruplanabilmektedir. Bir diğer ifadeyle farklı görünen metaforlar aslında kendi içinde birtakım tutarlılıklara sahip olurlar (Lakoff & Johnson, 2015, s. 131-136). Görüldüğü üzere fiziksel alandaki AYRILIK imaj şeması farklı alandaki pek çok kavrama kaynak alan olarak hizmet etmiştir. Buna göre yukarıda görülen FARKLI OLMAK AYRILMAKTIR ve AYIRT ETMEK AYIRMAKTIR metaforları birbiriyle tutarlık göstermektedir. Bir nesne başka bir nesneden fiziksel olarak ayrılırsa artık iki farklı nesne haline gelmiş olur. Dolayısıyla bu nesneyi ikiye ayırmak aynı zamanda iki parça arasındaki farklılığın da bilincine varmak demektir. Diğer taraftan ÖTEKİ OLMAK AYRILMAKTIR, ÜSTÜN/SEÇKİN/MÜKEMMEL OLMAK AYRILMAKTIR ve ÜSTÜN/KUTSAL OLMAK AYRILMAKTIR metaforları da FARKLILIK kavramı bakımından FARKLI OLMAK AYRILMAKTIR ve AYIRT ETMEK AYIRMAKTIR metaforlarıyla ilişkilidir. Çünkü bir özelliği bakımından üstün olan bir varlık aynı zamanda üstün olduğu varlıktan bir farklılık da göstermiş olur. Ya da başkası olan bir kişi diğerinden farklılık gösterdiği için başkasıdır. Bir diğer ifadeyle farklı olan üstün ya da başkası olmayabilir ama üstün veya başkası olan her zaman farklıdır. Dolayısıyla sözcük ailesindeki farklılık ile ilgili anlamlar “üstünlük” anlamı içermezken üstünlük ile ilgili anlamlar “farklılık” anlamı içerebilmektedir. Örneğin bu yüzden *adın* zamiri “farklı” anlamı üzerinden “başkası” anlamını kazanmıştır. MUHTEŞEM/HARİKA OLMAK AYRI OLMAKTIR ile ŞAŞIRTICI OLMAK AYRI OLMAKTIR kendi arasında tutarlılık göstermektedir. Harika ve muhteşem bir derecede farklılığa sahip olan bir varlık aynı zamanda şaşırtıcı bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla bu iki metafor birlikte şaşırtma alanını yapıya kavuşturmuş bulunmaktadır. Bu tahlile göre ÖTEKİ, ÜSTÜNLÜK/MÜKEMMELİK, KUTSİYET ve ŞAŞIRMA alanlarıyla ilgili anlamların soyutlaşma derecesi bakımından FARKLILIK alanındaki anlamlara göre daha ileri seviyede olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan başka fiziksel açıklığın soyut alandaki detay kavramına denk geldiği DETAYLANDIRMAK AYIRMAKTIR metaforu da ANLAMAK AYIRMAKTIR metaforuyla tutarlılık içerisindedir. Çünkü bir düşüncüyü detaylandırmak aynı zamanda o düşüncenin kişi tarafından anlaşılır hâle gelmesi anlamına gelmektedir.

Fiziksel ayrılığın BİRİNDEN YA DA BİR ŞEYDEN UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR, SEVİLEN BİRİNDEN ZORLA UZAKLAŞMAK AYRILIKTIR, ÖLÜM AYRILIKTIR ve SİYASİ BAĞIMSIZLIK AYRILIKTIR metaforları da kendi arasında bir çeşit hiyerarşi içindedir. Bu hiyerarşiye göre en temel seviyede “birinden ya da bir şeyden uzaklaşma”, ikinci seviyede “sevilen birinden zorla ayrılma” ve son seviyede artık “ölüm” ve “siyasi bağımsızlık” kavramları gelmektedir. Dolayısıyla “birinden ya da bir şeyden uzaklaşma” daha temel seviyedeki bir soyut anlama işaret ederken “duygusal olarak ayrılma”, “ölüm” ve “siyasi bağımsızlık” alanlarıyla ilgili anlamlar çok daha ileri seviyedeki soyutlaşmalara dâhil edilebilir. Ayrıca ölüm kavramı olumsuz çağrışımlı ve korkusundan dolayı her zaman insan zihninde tabu bir kavram olarak yer

almıştır. Bundan dolayı dillerde ölüm kavramı ile ilgili anlamlar çoğu zaman örtmeceli olarak oluşturulur (Üstüner, 2009, s. 167). Burada da görüldüğü üzere ÖLÜM AYRILIKTIR metaforu *adı-* “öldürmek”, *adıl-* “ölmek” sözcüklerinde ölüm kavramının çağrıştırdığı olumsuz ve kötü çağrışımı kapatmıştır.

Aksan, sözcük ailesi içerisinde sonradan meydana gelen, yani varlığı başka bir takım kavram ve sözcüklerin varlığına bağlı olan sözcüklere “ileri öğeler” adını vermektedir (Aksan, 2000, s. 86). Aksan’ın Eski Türk yazıtlarında kökü bulunmayan türemiş yapılar için verdiği bu tanımlama anlamsal olarak varlığı başka dayalı olan anlam ve kavramlar içinde geçerli olabilir. Yani bu mantığa göre bir sözcüğün metinlerde tanıklanmayan anlamlarından sonra görülen ileri seviyedeki anlamları da “ileri öğe” olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla fiziksel anlamı ya da önceki anlamı bulunmayan metaforik ve metonimik anlamlar bir çeşit ileri öğedir. Buna göre tabloda görülen soyut alanların işaret ettiği anlamların sözcük ailesi içerisinde aynı zamanda ileri öğelere de işaret etmiş olduğu anlaşılır. Ya da ileri öğe denilen kavramın aslında ikincil ya da daha ileri seviyedeki metaforik ve metonimik birimlerden ibaret olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Eski Türkçede **ad-/*adı-* kökünden türeyen sözcüklerin işaret etmiş olduğu kavramsal alanların hepsi bir arada düşünüldüğünde “fiziksel olarak ayrılma” alanından sonra birinci soyut alanda farklılık-ayırma, detay-anlama, uzaklaşma; ikinci soyut alanda öteki, kutsiyet, üstünlük, şaşırma, ilişki ve son olarak üçüncü soyut alanda bağımsızlık ile ölüm kavramları yapıya kavuşturulmuştur. Görüldüğü üzere “ölüm” kavramı iki ayrı düzeyde hem birinci soyut alanda hem de dördüncü soyut alanda yapıya kavuşturulmuştur. Bu demek oluyor ki farklı kavramlar bir yanda çok ileri veya temel düzeylerde yapıya kavuşturulurken diğer taraftan aynı kavramlar da farklı düzeylerde yapılandırılabilir. Bu kavram alanlarının hiyerarşilerine göre kavram şeması şekil 5’teki gibi gösterilebilir.



Şekil 6: *ad-/*adı- Kökünden Türeyen Biçimlerin İşaret Etmış Olduğu Kavram Alanlar ve İlişkileri

Sözcük ailesi içerisindeki metonimik ilişkiler, bir diğer ifadeyle aynı alan içerisindeki ilişkiler de kendi içerisinde çeşitlilik göstermektedir. Aşağıdaki listede de görüleceği üzere FİZİKSEL PARÇA-FİZİKSEL BÜTÜN, FİZİKSEL PARÇA-SOYUT BÜTÜN, SONUÇ-NEDEN ve ÖNCELİK-SONRALIK metonimilerinde fiziksel bir kaynak/referans kavram üzerinden fiziksel bir bütüne ve daha geniş karmaşık ya da mental bir eyleme erişim sağlanmışken SOYUT PARÇA-SOYUT BÜTÜN ile NEDEN-SONUÇ metonimisinde ise metaforik ya da metonimik soyut bir kaynak/referans kavram üzerinden yine daha karmaşık ve soyut bir eyleme erişim sağlanmıştır:

1. FİZİKSEL PARÇA-FİZİKSEL BÜTÜN

adrı “ayrık” → “çatallı, çatallanmış nesne”

adrış “ayırım” → “yol ayırımı”

adız “ayrılık” → “sulama kanalının dalı; sulama kanalıyla sınırlandırılmış arazi”

adak adış- “ayak ayrışmak” → “yürümek”

2. FİZİKSEL PARÇA-SOYUT BÜTÜN

butung adış- “bacağı ayrışmak” → “nahoş ve saygısızca oturmak”

3. SOYUT PARÇA-SOYUT BÜTÜN

adırtla- “ayırt etmek” → “analiz etmek”

adırtla- “ayırt etmek” → “araştırmak”

adırtlan- “ayırt edilmek” → “biri tarafından analiz edilmek”

adırtlan- “biri tarafından analiz edilmek” → “doktor tarafından muayene edilmek”

4. NEDEN-SONUÇ

adır- “seven birini sevdiğinden ayırmak, koparmak” → “evliliği bozmak”

5. SONUÇ-NEDEN

adır- “ayırmak” → “bir şeyi bir şeyden uzaklaştırmak” → “seçmek, tercih etmek”

adırtla- “ayırmak” → “bir şeyi bir şeyden uzaklaştırmak” → “seçmek, tercih etmek”

6. ÖNCELİK-SONRALIK

adırl- “birinden uzaklaşmak” → “kaçıp kurtulmak”

Son olarak aşağıda ortaya konulan anlam ilişkilerinde NEDEN-SONUÇ ilişkisiyle fiziksel alanın kendi sınırları içerisinde metonimik bir biçimde kaynak/referans kavram üzerinden hedef kavrama erişim sağlanmışken fiziksel alandaki bu kavramlar ve ilişkiler aynı zamanda SOYUT VARLIKLAR MADDEDİR metaforuyla da soyut alana aktarılmıştır.

1. NEDEN-SONUÇ

adın “ayrı” → “çeşitli, türlü”

adır- “ayırmak” → “gruplandırmak”

adrok “ayrı” → “çeşitli, türlü”

adırl- “ayrılmak” → “bir şeyden türemek, oluşmak”

adırl- “ayrılmak” → “gruplanmak, bölümlenmek”

2. SOYUT VARLIKLAR MADDEDİR

adın “(fiziksel) çeşitli” → “(soyut) çeşitli, türlü”

adır- “(fiziksel) bölüp gruplamak → “(zaman vb. soyut) varlıkları bölüp gruplamak”

adrok “(fiziksel) çeşitli” → “(soyut) çeşitli”

adırl- “(fiziksel) bir şeyden türemek” → “(soyut) bir şeyden türemek, oluşmak”

adırl- “(fiziksel) bölümlenmek, gruplanmak” → “(soyut) bölümlenmek, gruplanmak”

Şuana kadar incelenen metafor ve metonimiye bağlı alan ilişkilerinden yola çıkarak Eski Türkçede **ad-/*adı-* kök biçiminden türeyen sözcüklerin işaret etmiş olduğu fiziksel AYRILMA imaj şemasının epistemolojik yapısı şu şekilde ortaya konulabilir:

- Bütün haldeki bir nesne/madde iki ya da daha fazla parçaya bölünüp ayrılarak birbirinden uzaklaşır.

- Ayrım esnasında maddenin üzerinde ilk önce bir girinti ve sonra tamamen iki madde arasında uzaklaşmaya bağlı olarak açıklık oluşur.

- Ayrılan bu parçalar birbirinden ayrılıp uzaklaştığı için artık farklılık gösterirler.

- Bir maddeden ayrılan diğer madde başka özellikleri bakımından da ayrıldığı maddeye benzerlik göstermektedir.

- Bu fiziksel ayrım insan bilincinde farklılık algısı oluşturur. Çünkü artık ayrılan parçalar birbirinden farklıdır.

- Ayrılan parçalar olumlu ya da olumsuz yönde bir değişim gösterebilirler ve bir parçadaki olumlu değişiklik diğer parçalardan onu daha üstün ve ayrıcalıklı kılar.

- Parçalardaki olumlu değişiklik çok fazla ise şaşırtıcı derecede bir mükemmellik algısı oluşturur ve insanda şaşkınlık yaratır.

- Farklı parçalara ayrılan madde artık çeşitlilik gösterir.

- Bir maddeden ayrılan parçalar aynı zamanda ayrıldıkları ana maddeden türemiş olurlar.

Bu epistemolojik yapıya göre kaynak alanın unsurları içe hedef alanın unsurları arasındaki eşleşme şu şekilde gerçekleşir:

Kaynak Alan (Fiziksel)	→	Hedef Alan (Soyut)
Ayırım	→	Fark
Ayrılan Madde	→	Öteki
Girinti	→	Detay ve Anlama
Ayrılma	→	Uzaklaşma/İlişki
Olumlu Ayırım	→	Üstünlük
Fazla Ayırım	→	Muhteşemlik ve Şaşıрма
Çeşitlilik	→	Çeşitlilik
Türeme/Oluşma	→	Türeme/Oluşma

Dolayısıyla sözcük ailesindeki soyut anlamları bağlı buldukları kavram alanlarına göre sınıflandırdığımızda aşağıdaki tasnif ortaya çıkmaktadır:

FARK, MENTAL AYRIM: *adın* “farklı”, *adna-* “farklılaşmak”, *adnat-* “farklılaştırmak, değiştirmek”, *adır-* “ayırt etmek”, *adrok* “fark”, *adroksuz* “farksız, aynı”, *adırt* “fark”, *adırsız* “farksız olmayan”, *adırtla-* “ayırt etmek”, *adırt-* “ayırt ettirmek, ayırt etmek”

ÖTEKİ: *adın* “öteki, diğer, -dAn başka”, “ve ayrıca”

ÇEŞİTLİLİK: *adın* “çeşitli, türlü”, *adrok* “çeşitli, türlü”

OLUŞUM: *adıl-* “bir şeyden türemek, oluşmak”

ŞAŞIRMA: *adınçığ* “muhteşem, harika”, *adıl* “muhteşem, harika”, *adın-* “şaşırmak”

ÜSTÜNLÜK: *adınçığ* “üstün, seçkin”, *adrok* “üstünlük, mükemmellik”, *adroklug* “üstün, mükemmel”, *adru-* “üstün olmak”, *adrul-* “üstün, mükemmel kılınmak”, *adıl-* “üstün, mükemmel olmak”

KUTSİYET: *adınçığ* “kutsal”

DETAY ve ANLAMA: *adır-* “detaylandırmak”, *adırt* “detay, ayrıntı”, *adırtlıg* “detaylı, ayrıntılı”, *adırtla-* “anlamak, analiz etmek; araştırmak”, *adırtlan-* “doktor tarafından muayene edilmek”

İLİŞKİ: *adır-* “ilişki ayırmak”, *adırsız* “birinden ayrılma” *adıl-* “ilişkidenden zorla ayrılma; kaçıp kurtulma; siyasal oluşumdan bağımsız olmak”

ÖLÜM: *adır-* “öldürmek”, *adıl-* “ölmek”, *adırın-* “ölmek”

Sonuç

Çalışmada Eski Türkçede **ad-/*adı-* kökünden türemiş sözcüklerin oluşturmuş olduğu kelime ailesi metafor ve metonimi kuramına göre kavram alanı ilişkileri bakımından ele alınmıştır. AYRILMA imaj şemasının Köktürk, Uygur ve Karahanlı sahasında metafor ve metonimi aracılığıyla birbirinden çok farklı kavram alanlarını yapıya kavuşturduğu görülmüştür. Sözcük ailesinde metaforlaşmalar tarihsel olarak Köktürk döneminden çok daha önce, henüz tanığı olmayan tasarı **ad-/*adı-* kök biçiminden itibaren başlamıştır.

Ontolojik seviyedeki NESNE ve AYRILMA imaj şemaları kendi fiziksel şematik yapısı içerisinde metaforlaşmayla soyut alandaki en temel ve birincil FARKLILIK, ÖTEKİ, DETAY, ÇEŞİTLİLİK, İLİŞKİ, UZAKLAŞMA, ÜSTÜNLÜK; mental alandaki AYIRT ETME, ANLAMA, ŞAŞIRMA, HARİKULADELİK, ÖLÜM; siyasi alanda BAĞIMSIZLIK ve din alanındaki KUTSALLIK kavramlarını yapılandırırken metonimi aracılığıyla da fiziksel alandaki YOL, ALET ve TARIMSAL VARLIKLARA erişim için referans kavram olarak hizmet etmiştir. Metafordaki değişmezlik ilkesi sayesinde AYRILMA imaj şemasının sözcük ailesinin bütününde en temel soyut alandan en ileri soyut alana kadar her seviyede korunmuş olduğu görülmüştür. Sözcük ailesi içerisindeki ÜSTÜNLÜK, KUTSİYET, ÖLÜM, İLİŞKİ, ÖTEKİ, BAĞIMSIZLIK alanlarıyla ilgili anlamlar metaforik hiyerarşiler aracılığıyla oluşmuş ileri seviye anlamlar olarak öne çıkmaktadır. Bu metaforik hiyerarşiler ve metonimik ilişkiler bir araya gelerek çeşitli anlam zincirleri oluşturmuş ve anlamlar çoğunlukla soyut alanlarda ilerlemiştir. Dolayısıyla sözcük ailesinin yüksek bir soyutlama derecesine sahip olduğu söylenebilir.

AYIRMA kavram alanıyla ve **ad-/*adı-* sözcük ailesi arasındaki ilişkilerin tarihsel, coğrafi ve kültürel olarak birbirinden farklı görülen Köktürk, Uygur ve Karahanlı dönemlerinin aslında bilişsel, zihinsel ve dilbilimsel anlamda birbiriyle çok daha derin, temel ve organik ilişkilere sahip olduğunu göstermektedir.

Kısaltmalar

Abh. Shō.	: <i>Abhidarmakośabhāṣya</i> bkz. (Shōgaito, 2014)
AH	: <i>Atebetü'l-Hakayık</i> bkz. (Arat R. R., 2006)
AYS VI	: <i>Altun Yaruk Sudur VI</i> bkz. (Ayazlı, 2012)
AYS VIII	: <i>Altun Yaruk Sudur VIII</i> bkz. (Çetin, 2020)
AYS X	: <i>Altun Yaruk Sudur X</i> bkz. (Gulcalı, 2021)
BT I	: <i>Berliner Turfantexte I</i> bkz. (Hazai & Zieme, 1971)
BT II	: <i>Berliner Turfantexte II</i> bkz. (Röhrborn, 1971)
BT III	: <i>Berliner Turfantexte III</i> bkz. (Tezcan, 1974)
BT V	: <i>Berliner Turfantexte V</i> bkz. (Zieme, 1975)
BT XIII	: <i>Berliner Turfantexte XIII</i> bkz. (Zieme, 1985)
Ç	: <i>Çoyr Yazıtı</i> bkz. (Özönder, 2006)
DKPAM:	<i>Daśakarmapathāvadānamālā</i> bkz. (Elmalı, 2016)
DLT	: <i>Dīvānu Lugāti 't-Türk</i> bkz. (Ercilasun & Akkoyunlu, 2015)
E	: <i>Yenisey Yazıtları</i> bkz. (Aydın, 2019)
ETŞ	: <i>Eski Türk Şiiri</i> bkz. (Arat, 1991)
HT I	: <i>Hsüan Tsang Biyografisi I</i> bkz. (Röhrborn, 1977)

- HT II : *Hsüan Tsang Biyografisi II* bkz. (Röhrborn, 1977)
 HtPar : *Hsüan Tsang Biyografisi Paris Nüshası* bkz. (Röhrborn, 1977)
 HtPek : *Hsüan Tsang Biyografisi Pekin Nüshası* bkz. (Röhrborn, 1977)
 Huast. : *Huastuanıft* bkz. (Özbay, 2014)
 KB : *Kutadgu Bilig* bkz. (Arat, 2019)
 Kuan : *Kuanşı im Pular* bkz. (Tekin Ş., 1993)
 KP : *Prens Kalyanam Kara Papamkara Hikâyesi* bkz. (Tulum & Azılı, 2015)
 KT : *Köl Tigin Yazıtı* bkz. (Aydın, 2022)
 M II : *Türkische Manichaica aus Chotscho II* bkz. (Le Coq, 1919)
 M III : *Türkische Manichaica aus Chotscho III* bkz. (Le Coq, 1922)
 Maitr : *Maitrisimit* bkz. (Röhrborn, 1977)
 Maitr. : *Maitrisimit Nom Bitig* bkz. (Tekin Ş., 2019)
 MaitrH XI : *Maitrisimit Hami Nüshası* bkz. (Shimin, Klimkeit, & Laut, 1988)
 MaitrH XV : *Maitrisimit Hami Nüshası* bkz. (Shimin, Klimkeit, & Laut, 1993)
 O : *Ongin Yazıtı* bkz. (Aydın, 2022)
 ShoRoshia : *Uighur manuscripts in St. Petersburg* (Röhrborn, 2010)
 ShōUighAbhi : *Uighur Abhidharma Texts* bkz. (Shōgaito, 2008)
 Suv : *Suvarṇaprabhāsa* bkz. (Röhrborn, 1977)
 Tes : *Tes Yazıtı* bkz. (Aydın, 2021)
 TT I : *Türkische Turfan-Texte I* bkz. (Bang & Gabain, 1929)
 TT III : *Türkische Turfan-Texte III* bkz. (Bang & Gabain, 1930)
 TT V : *Türkische Turfan-Texte V* bkz. (Bang & Gabain, 1931)
 TT VI : *Türkische Turfan-Texte VI* bkz. (Bang, Gabain, & Rachmati [Arat], 1934)
 TT VII : *Türkische Turfan-Texte VII* bkz. (Rachmati [Arat], 1937)
 TT VIII : *Türkische Turfan-Texte VIII* bkz. (Gabain, 1954)
 TT X : *Türkische Turfan-Texte X* bkz. (Gabain, 1959)
 U II : *Uigurica II* bkz. (Müller, 1911)
 U III : *Uigurica III* bkz. (Müller, 1922)
 UW : *Uigurisches Wörterbuch* bkz. (Röhrborn, 1977)

Kaynakça

- Ağca, F. (2015). Eski Türkçe kö:k teñri ve kö:k kalık ikilemeleri üzerine. *Türkbilig*, (30), 201-222.
- Aka, M. (2022). *Metafor ve metonimi kuramını göre Eski Türk yazıtlarında kavram alanı ilişkileri*. (Doktora Tezi). Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Aksan, D. (2000). *En Eski Türkçe'nin izlerinde*. İstanbul: Simurg Yayıncılık.
- Aksan, D. (1971). Kelimebilimi ve anlambilimi ölçülerinden yararlanarak bir yazı dilinin eksikliğini saptama yolları I: Kavram alanı – kelime ailesi ilişkileri ve Türk yazı dilinin eskiliği üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, (19), 253-262.

- Arat, R. R. (1991). *Eski Türk şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Arat, R. R. (2006). *Edip Ahmed B. Mahmud Yükneki: Atebetül-Hakayık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arat, R. R. (2019). *Kutadgu Bilig Yusuf Has Hacip*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Ayazlı, Ö. (2012). *Altun Yaruk Sudur VI. Kitap*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydın, E. (2019). *Sibirya'da Türk izleri: Yenisey yazıtları*. İstanbul: Kronik Yayınları.
- Aydın, E. (2021). *Uygur yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, E. (2022). *Orhon yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Azılı, K., Koç, A. T. (2021). Kavramsal metafor örneği olarak ağır ve Eski Türkçede bir kavramsal harita denemesi. *Türkbilig*, (41), 55-70.
- Bang, W. (1925). Turkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institut. Dritter Brief: Vorläufiges über die Herkunft des türk. Ablativs. Nebst: Np. asan „leicht“ usw. *Ungarische Jahrbücher*, (5), 392-416.
- Bang, W. (1930). Turkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institut. Fünfter Brief: Lautliches. – allzu Lautliches. *Ungarische Jahrbücher*, (10), 16–20.
- Bang, W. (1934). Turkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institut. Siebter Brief: Neue Ansichten – neue Einsichten?. *Ungarische Jahrbücher*, (14), 193–214.
- Bang Kaup, W. (1980). *Berlin'deki Macar Enstitüsünden Türkoloji mektupları*. (Ş. Tekin, Çev.). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Bang, W., Gabain, A. von. (1929). *Türkische Turfan-Texte I*. Berlin: ABAW.
- Bang, W., Gabain, A. von. (1930). *Türkische Turfan-Texte III*. Berlin: ABAW.
- Bang, W., Gabain, A. von. (1931). *Türkische Turfan-Texte V*. Berlin: ABAW.
- Bang, W., Gabain, A. von, & Rachmati, G. (1934). *Türkische Turfan-Texte VI*. Berlin: ABAW.
- Buran, A. (2006). Kelime, kavram alanı ve kelime ailesi bakımından Türkçede bayram. (A. B. Alptekin Ed.) içinde, *Saim Sakaoğlu'na Armağan* (s. 599-608). Konya: Kömen-SOTA Yayınları.
- Can, M. (2018). *Dilbilgiselleşme ve Eski Uygurca edatlar*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Cienki, A. (1998). STRAIGHT: an image schema and its metaphorical extensions. *Cognitive Linguistics*, 9(2), 107–150.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Croft, W. (2003). The role of domains in the interpretation of metaphors and metonymies. R. Dirven, & R. Pörings içinde, *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast* (s. 161-207). Berlin-New York: Mouton de Gruyter.
- Çetin, E. (2020). *Altun Yaruk VIII. Kitap*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dancygier, B., Sweetser, E. (2014). *Figurative language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elmalı, M. (2016). *Daşakarmapathāvadānamālā*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2020). *Kutatgu Bilig grameri*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Ercilasun, A. B., & Akkoyunlu, Z. (2015). *Kaşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti'î- Türk (Giriş - Metin - Çeviri - Notlar - Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic word formation a functional approach to the lexicon*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Evans, V., & Green, M. (2006). *Cognitive linguistics: an introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gabain, A. von. (1954). *Türkische Turfan-Texte VIII*. Berlin: Akademie Verlag.
- Gabain, A. von. (1959). *Türkische Turfan-Texte X*. Berlin: Akademie Verlag.
- Gabain, A. von. (2007). *Eski Türkçenin grameri*. (M. Akalın, Çev.) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gibbs, R., & Colston, H. (1995). The cognitive psychological reality of image schemas and their transformations. *Cognitive Linguistics*, 6(4), 347-378.
- Gulcalı, Z. (2021). *Altun Yaruk X. kitap*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hazai, G., & Zieme, P. (1971). *Fragmente der uigurischen Version des "Jin'gangjing mit den Gathas des Meister Fu"*. Berlin: Akademie Verlag.
- Johnson, M. (1987). *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kövecses, Z. (2010). *Metaphor*. Oxford: Oxford University Press.
- Kövecses, Z., & Radden, G. (1998). Metonymy: developing a cognitive linguistic. *Cognitive Linguistics*, 1(9), 37-77.
- Lakoff, G. (1987). *Women, fire, and dangerous things*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (1993). The contemporary theory of metaphor. A. Ortony içinde, *Metaphor and Thought* (s. 203-251). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2015). *Metaforlar: hayat, anlam ve dil*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lakoff, G., & Turner, M. (1989). *More than cool reason: a field guide to poetic metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Le Coq, A. (1919). *Türkische Manichaica aus Chotscho II*. Berlin.
- Le Coq, A. (1922). *Türkische Manichaica aus Chotscho III*. Berlin.
- Müller, F. (1911). *Uigurica II*. Berlin.
- Müller, F. (1922). *Uigurica III. Uigurische Avadana-Bruchstücke (I-VIII)*. Berlin.
- Özbay, B. (2014). *Huastuanift: Manihaist Uygurların tövbe duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özönder, F. S. (2006). Çöyr yazıtı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3(3), 108-124.
- Rachmati, G. (1937). *Türkische Turfan-Texte VII*. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkischen Sprachen*. Helsinki: Lexica Societatis Fenno-Ugricae XVII, 1.
- Röhrborn, K. (1971). *Eine uigurische Totenmesse*. Berlin: Akademie Verlag.
- Röhrborn, K. (1977). *Uigurisches Wörterbuch Sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien* (Cilt 1 a-arıg). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

- Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. I. Verben. Band 1: ab- – äzüglä-*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Röhrborn, K. (2015). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. II. Nomina – Pronomina – Partikeln. Band 1: a – asvık*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Shimin, G., Klimkeit, H. J., Laut, J. P. (1988). “Das Erscheinen des Bodhisattva”. Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit. *AoF*, (15), 315-366.
- Shimin, G., Klimkeit, H. J., Laut, J. P. (1993). “Das Erlangen der unvergleichlichen Buddhawürde”. Das 15. Kapitel der Hami-Handschrift der unvergleichlichen Buddhawürde. *AoF*, (20), 182-234.
- Shōgaito, M. (2008). *Uigurubun Abidaruma ronsho no bunkengakuteki kenkyū. Uighur Abhidharma texts: a philological study*. Kyōto.
- Shōgaito, M. (2014). *The Uighur Abhidarmakośabhāṣya preserved at the museum of ethnography in Stockholm*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Şirin, H. (2016). *Eski Türk yazıtları söz varlığı incelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Taş, İ. (2015). *Kutadgu Bilig’de söz yapımı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, Ş. (1993). *Kuanşi im Puser*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, Ş. (2019). *Maytrisimit: Burkancıların mehdisi Maitreya ile buluşma Uygurca iptidai bir dram*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, T. (2003). *Orhon Türkçesi grameri*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi.
- Tekin, T. (2013). Notes on old Turkic word formation. E. Yılmaz, & N. Demir (ed.) içinde, *Makaleler 2 Tarihi Türk Yazı Dilleri* (s. 401-435). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tezcan, S. (1974). *Das uigurische Insadi-Sūtra*. Berlin: Akademie Verlag.
- Tulum, M. M., Azılı, K. (2015). *Eski Uygurca Edgü Ögü Tigin Anyıg Ögü Tigin Burkancı seyirlik eser*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Ayrıcalıklı. Güncel Türkçe sözlük içinde*. (2024, 1 Mayıs). Erişim Adresi: <https://sozluk.gov.tr/>
- Üstüner, A. (2009). Örtmece sözlerle ilgili terimler. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(8), 166-176.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen*. Göttingen: Göttingen University Press.
- Zieme, P. (1975). *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin: Akademie Verlag.
- Zieme, P. (1978). Zur Lexikographie des Alttürkischen. *Orientalistische Literaturzeitung*, (73), 325-330.
- Zieme, P. (1985). *Buddhistische Strabreimdichtungen der Uiguren*. Berlin: Turnhout: Brepols.

TÜRKÇEDE VAROŞ SÖZCÜĞÜNÜN ANLAM KATMANLARI

bilen hâk-i Sitanbul'dur rüsûm-ı şîve vü nâzı
kenârın dilberi nâzik de olsa nâzenîn olmaz
Nabi

Hatice ŞİRİN*

Öz: Bu makalede, Türkçeye 16. yüzyılda muhtemel bir Slav dili aracılığıyla giren giren Macarca kökenli varoş (város 'city') sözcüğü, anlam bilgisi açısından incelendi. Sözcüğün asırlar boyu kullanılan özgün anlamının tarihsel süreçte çeşitli ara aşamalardan geçerek 'cahil, eğitimsiz, görgüsüz' gibi olumsuz anlamlar kazanmasının nedenleri irdelendi. Varoş'taki anlam değişimlerinde dil içi ve dil dışı etmenlerin rolleri tartışıldı. Türkçede dört yüz yılı aşkın bir süre nötr bir anlamla kent bilimi terimi olan varoşun günümüzde heterojen toplumsal sınıfları ve bunların temsil ettiği bir altkültürü tanımlayan bir niteleme adına dönüşmesi tartışıldı.

Anahtar Sözcükler: Varoş, Anlam Değişmesi, Euphemism, Dysphemism

Semantic Changes in the Word Varoş in Turkish

The aim of this article is to study the semantics of the word varoş (of Hungarian origin) in Turkish that was borrowed possibly from a Slavic language in the early 16th century. The reasons why the original meaning of the word, used for centuries, went through various intermediate stages in the historical process, ultimately taking on negative meanings to refer to someone who is considered to be ignorant, uneducated and vulgar have been studied. The intralingual and non-linguistic impacts on the changes of the meaning of the word varoş have been argued. Hence, this article argues how varoş, which has been neutrally used as an urbanology term in Turkish for more than four hundred years, today defines heterogeneous social classes and a subculture that these represent.

Keywords: Varoş, Semantic Change, Euphemism, Dysphemism

* Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-İzmir/TÜRKİYE. E-posta: hatice101@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-3194-6176

Giriş

Sözcüklerin yeni anlam kazanmalarındaki motivasyonlar, Batı literatüründe yüz yılı aşkın bir zamandan beri, dil içi (*intralinguistic*) ve dil dışı (*extralinguistic*) şemsiye altında çeşitli faktörlere bağlı olarak incelenmektedir. Ullmann'ın altı maddelik¹ teorisi (1964, s. 197-210), akademik çevrelerde uzun yıllar popülaritesini korumakla beraber 1990'lı yıllardan itibaren eleştiri süzgecinden geçirilmiş; Blank (1999, s. 68) ve Grzega-Schöner (2007, s. 23-40) tarafından yeni öneriler sunulmuştur². Ancak belli bir madde altında verilen sözcüklerin çoğu, bu tür sınıflandırmaları hükümsüz kılarcasına diğer maddenin altında da değerlendirilebilir³. Örneğin, yukarıda Nâbî'den alıntılanan mısra-ı bercestedeki *kenar* sözcüğü, *kenar mahalle*'den elips yoluyla kısaltılmış; metaforik olarak 'merkez (İstanbul) dışı, taşra' anlamı kazanmış; 'kaba, görgüsüz, eğitimsiz taşra muhitleri' için örtmece (*euphemism*) haline gelmiş ve nihayet aşağılayıcı çağrışımlar yüklenerek *dysphemism*⁴'e dönüşmüştür. Yani, anlamındaki değişmelerde hem dil içi hem de dil dışı etmenler rol oynamıştır.

Aşağıda incelenen *varoş* sözcüğü de bir ölçüde *kenar*'a benzeyen ama daha katmanlı ve derin bir anlam sürecinden geçerek Türkçedeki *dysphemism* örneklerinden birine dönüşür. Başlangıçta nötr ve *harfî* (*literal*) anlamlarıyla (*orthophemism*⁵) kullanılan *varoş*, 19. yüzyılda 'Hıristiyan mahalleleri' (*gavur* sözcüğünden kaçınmak üzere⁶), 20.

¹ 1. Dil içi (*linguistic*) 2. Tarihi 3. Sosyal 4. Psikolojik 5. Yabancı dil etkisi 5. Yeni adlandırma ihtiyaçları. Ancak Blank 1999'da bu altı sebepten sadece ikisinin (sosyal ve psikolojik) 'nispeten problemsiz' olduğunu; tarihi sebepler ve yeni adlandırma ihtiyaçlarının aynı kapıya çıktığını, linguistik sebeplerinse anlam değişmesinin sebebinin değil, gerekli şartlarını sağladığını söyler ve kendi önerilerini sunar (Blank, 1999, s. 66-68).

² Ullmann gibi Blank de altı maddelik bir sebep listesi sunar: 1. Yeni kavram (yeni bir ad ihtiyacı) 2. Soyutlamalar ve uzak göndergeler 3. Sosyokültürel değişmeler 4. Yakın kavram ilişkileri 5. Vokabülerdeki düzensizlik ve karmaşalar 6. Duygusal olarak damgalanmış kavramlar (Blank, 1999, s. 71-82). Grzega'nın 20 maddeden oluşan önerileri için bk. 2004, 2007.

³ Bu konuda bk. Blank, 1997, s. 338-339, 513.

⁴ "Dysphemism teknik olarak *euphemism*'in karşıtıdır. *Euphemism*, dehşet uyandırıcı olayların ve tabu konuların etkisini dolaylı bir dille yumuşatmayı ve incitici metaforları sakinleştirmeyi amaçlarken, *dysphemism* tüm çıplaklığıyla direkttir, korkunç metaforiktir veya bedenseldir. *Euphemism* gibi motivasyonunu korku ve hoşnutsuzluktan alır, ama aynı zamanda nefret ve küçümsemeyle de motive edilir. İnsanlar, sinirlendikleri veya onaylamadıkları kişiler ve 'şey'leri kötülemek, aşağılamak ve küçük düşürmek istediklerinde *dysphemisme* başvururlar. *Dysphemism*ler küfürleri, lakapları, hakaretleri ve her türlü yaralayıcı ve aşağılayıcı yorumu içerir. 1927'de Fransız psikolog Albert J. Carnoy, *Le Science du Mot*'ta şöyle tanımlar: *Dysphemism* acımasızdır, gaddardır, alaycıdır. Dildeki bilgiçliğe, katı disipline ve gösteriş budalalığına olduğu kadar dilin saygınlık ve haysiyetine de karşıdır. Örneğin *ölmek* için *pass away* (göçüp gitmek) *euphemism*, *to croak* (gebermek) *dysphemism*'dir. *Dysphemism* örnekleri genellikle kadın bedeni ve cinsellikle ilgili olup dışlanmış sosyal gruplar için nadiren verilmektedir. William Shakespeare'in *Romeo ve Juliet*'indeki karakterlerden Mercutio'nun Cleopatra'yı *gypsy* 'çingene' olarak anması ve bu kelimeyi 'hafifşerep kadın' anlamıyla kullanması bu bağlamdadır." (Hughes, 2006, s. 142; Allan-Burridge, 2006, s. 31). Geniş bilgi için bk. Allan-Burridge, 1991.

⁵ Allan-Burridge tarafından *coin*'lenen *orthophemism* (< Grekçe *ortho* 'düz, uygun, normal' krş. *orthodox*) terimi, *euphemism* (kulağa hoş gelen örtmeceler) ve *dysphemism* (kırıcı, kaba ve saldırgan ifade) dışında kalan direkt ve tarafsız ifadeler için kullanılır (Allan-Burridge, 2006, s. 29).

⁶ Şemseddin Sami'nin sözlüğünde *gāvur*, 'amiyane ve kaba bir tabir olduğundan istimalinin terk edildiği' notuyla kayıtlıdır (Yavuzarslan, 2010, s. 363). Pakalın bu sözcüğün Tanzimat sonrasında kullanımdan men edildiğini, yasağa uymayanların cezalandırıldığını ifade eder (Pakalın, s. 1993,

üzyıl sonlarında ‘gecekondu muhitleri’ için (*kıro*⁷ sözcüğünü maskeleyerek üzere) bir örtmece (*euphemism*) durumundaydı. 2000’li yıllardan itibaren ‘siyah Türkler⁸’ olarak da tanımlanan ‘adab-ı muaşeret yoksunu yarım okumuşlar’ı, ‘gösteriş tutkunu görgüsüzler’i kapsayan bir *dysphemism*’e dönüşerek *örtmece döngüsü*’ndeki (*euphemism treadmill*⁹) yerini alır. *Varoş*, anlam alanlarını ağırlıklı olarak, Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküş ve Cumhuriyet’in kuruluşu dönemlerinden itibaren toplumsal ve ekonomik değişimlere bağlı olarak geliştirip olgunlaştıran sözcüklerdendir. Günümüzde semantik açıdan saldırgan ve tahkir edici bir anlam nüansı yüklenirken sözcük türü açısından da sığa dönüşme sürecine girmiştir.

Bu yazıda *varoş*’un etimolojisi ve Türkçeye girişiyle ilgili literatürdeki görüşler sunulduktan sonra anlam gelişmeleri incelendi. Dönem kaynakları ve lügatlerinden yararlanılarak Türkçeye geçtiği ilk dönemdeki nötr anlamı, ikinci olarak Hıristiyan mahallelerine indirgenen anlamı, üçüncü olarak Fransızcanın kısmi etkisiyle ‘banliyö’ anlamı ve son olarak da ‘gecekondu muhiti’ ve ondan gelişen ‘lumpen’ anlamı. Sonuncusu hariç, diğer anlamların hepsi mekânsal bağlamdadır ve kentbilimi (urbanology) terminolojisine aittir. Mekân boyutundan sert bir geçişle kültürel boyut kazandığı son anlam ise Marksist literatür terimi olarak değil, ‘iyi bir eğitim almamış,

s. 650). Ancak Pakalın burada Tanzimat Fermanı ve İslahat Fermanı’nı karıştırmıştır. Zira *eşitlik* kavramını gerçek manada ilk defa gündeme getiren, 1856’da ilan edilen İslahat Fermanı’dır ve İslahat Fermanı’nın halk arasındaki yorumu, “gâvura gâvur denmeyeceği” yönündeydi (Eldem 2017, s. 28, 34). Hiç kuşkusuz İslahat Fermanı’nda böyle açık bir ifade yoktur. Fermanın “bütün Osmanlı tebaasını dini ne olursa olsun birbiri ile eşit olacağına, tebaadan kimsenin diğerini aşağı göremeyeceği” şeklinde özetlenen 15. maddesi “gâvura gâvur demenin” yasaklanması olarak yorumlanmıştır. 15. madde şöyledir: Ve mezheb ve lisân veyahûd cinsiyet cihetleriyle sunûf-ı tebaa-i saltanat-ı seniyyemden bir sınıfın aher sınıfından aşağı tutulmasını mutâzâmmın olan kâffe-i ta’birât ve elfaz ve temyizât muharreratı divaniyyeden ilelebet mâhv-ı izâle kılınması ve ahâd-ı nâs beyninde veyahûd memurîn taraflarından dahi mucibi şin ve ar olacak veya namûsa dokunacak her türlü tarif ve tavsifin istimâli kanûnen menolunması. (Gümüş, 2008, s. 223)

⁷ Üzerinde ciddi bir araştırma yapılmamış, Türk Dil Kurumu’nun Türkçe Sözlüğü’nde madde başı olmayan *kıro* sözcüğü 1970’li yıllarda bilhassa İç, Doğu ve Güneydoğu bölgelerden İstanbul’a göç eden, kent yaşamına entegre olmayan, norm dışı davranışlar sergileyen ve kent belli başlı kenar muhitlerinde ikamet eden kimselere refere edilse de, günümüzde tüm ülke sathına yayılmış kullanımıyla fiziksel değil ama simgesel şiddet içeren bir *dysphemism*dir.

(Kelimenin etimolojisi Tietze’ye göre, *kır* ‘sahra, bozkır’ veya ‘kır saçlı’ (?) + sondaki /o/ Kürt şahıs adlarında kullanılan -o eki’ndedir. Ancak Tietze sözlüğünün 4. cildinin (2016 baskısı) editörlerinden Semih Tezcan Kürtçe *kur* ‘erkek çocuk’, *kuro* ‘hey oğlan’dan Türkçeye girdiğini not eder (Tietze, 2016/IV, s. 284; Tietze, 2021/IV, s. 258).

⁸ Acemoğlu-Robinson 2013’te bu kavramları şöyle tanımlar: “Türkiye’deki beyaz Türkler iyi eğitilmiş, statü sahibi, Atatürk’ün (bazı) fikirlerini kendilerine rehber edinmiş Kemalist seçkinlerdir. Beyaz Türkler, ağırlıklı olarak devlet bürokrasisi ve ordu içerisinde kümelenmiştir. Siyah Türklerse, beyaz Türklerin gözünde eğitimsiz, alt sınıflardan ya halen köylü ya da köylü geçmişlerinden sıyrılamamış olan insanlardır.” Biraz daha sert ve ayrıştırıcı bir tanım için bk. Steinvorth-Zand, 2013; akademik bir değerlendirme için bk. Ramm, 2016; bir metafor ve eleştiri olarak ortaya çıkan bu iki terimin politik arenada suistimal edilişi ve hipersiyasallaşması hakkında bk. Sedef Arat-Koç, 2018.

⁹ Kanadalı psikolinguist Pinker’in (2003, s. 213) *coin*’lediği bir terim: Duygusal veya sosyal açıdan aşırı yüklü veya nahoş kavramlar için, yeni bir kelime örtmece olarak kullanılır, ama o örtmece de kısa sürede çağrışımlarla lekelenir, bunun üzerine yeni bir kelime bulunur ama o da kısa sürede aynı menfi çağrışımları kazanır ve bu böyle devam edip gider. Bu durum, *X-phemism mill* olarak da adlandırılır. (Allan-Burridge, 2006, s. 241)

birikimsiz, sığ, görgüsüz ve bu durumu düzeltmek için çabalamayan (kişi)' karşılığındadır.

1. Etimolojisi, Anlamı ve Türkçeye Girişi

Város (< Mac. *vár* 'kale' + *-os* sıfat yapım eki), Macarcanın tarihinde 'bir kale önünde inşa ve istihkam edilmiş nispi nüfus yoğunluğuna sahip yerleşim birimi' için kullanılmış olup günümüzde 'kent, şehir' anlamında varlığını sürdürür (MNTS, 1976, s. 1093-1094). Kentlerin kale eşiklerine kurulmasının sebebi, güvenliği temin etmenin yanı sıra, saldırı ve savunmayı da kolaylaştırmaktı.

Varoş'un Macarcadaki muhteiyatını anlayabilmek için Macaristan kentlerinden Budin'in 1493 ve Szegedvar'ın 1569 tarihli çizimlerine bakmak belli bir fikir verebilir (bk. Resim 1). Nurenberg Chronicle'daki (1493, s. CXXXIX) ilk çizimde, çamurlu sularıyla Tuna nehrinin ön planda olduğu, solda iç kuleleri olan ana kalenin¹⁰ surları dışına yayılmış bir kent görürüz. Osmanlı kuşatmasının betimlendiği minyatürde ise Szegedvar, birbirine köprülerle bağlanmış bir kale ile eski ve yeni kentten oluşan üç parça halindedir (Dávid, 2009, s. 157). Burada hem ana kale hem de eski ve yeni kentin surlarla çevrili olduğunu görmekteyiz (bk. Resim 2). Macar tarihinde bu iki kent tipi de *város* olarak anılır ki bu kelimenin özgün anlamı 'kaleli, kalesi olan' ile birebir uyuşmaktadır.

Anadolu alanında 16. yüzyıl metinlerinden itibaren izlenebilen *varoş*'un, Türkçeye Macarcadan geçtiği ilk kez Lajos Fekete tarafından ileri sürülür (1930, s. 264). Bazı Türkologlar donör dili, Fekete'yi izleyerek Macarca sayarken (Tietze, 1957, s. 2, 42; Tietze, 2021/VII, s. 271), bazıları doğrudan Macarcadan değil, Balkan (Slav) dilleri aracılığıyla alındığını ileri sürer (Eren, 2020, s. 468). *Varoş*, birbirinden farklı dillerle senkronik teması olan -Türkçe gibi- dillerde verici dilin belirlenmesinin zorluğunu ortaya koyan iyi bir örnektir¹¹. Üstelik bir alıntı ne kadar eskiyse, bu alıntının gelmiş olabileceği donör adayların sayısı yüksekse ve bu alıntı gezgin (*wanderwort*) bir sözcükse kesin bir sonucun elde edilemeyeceği muhakkaktır (Haspelmath, 2009, s. 45). *Varoş*, bu üç kategoriye de girer: 1. Türkçeye yaklaşık altı yüz yıl önce girmiştir. 2. Macarca dışında birçok Balkan dilinde mevcuttur. 3. Balkan dillerindeki varlığıyla kısmi bir gezgin sözcüktür. Bu yüzden verici dili net olarak belirlemek şimdilik mümkün değildir.

2. Türkçedeki İlk Anlam Tabakası

Varoş, klasik Osmanlıcada en genel tanımıyla 'hisar¹² etrafındaki yerleşim alanları' (İnalçık, 2006, s. 11) olarak açıklanan idari bir terim olmakla birlikte, bu tanım dönem, coğrafya ve demografik yapıya göre farklılıklar göstermiş; bu farklar çeşitli çalışmalara da yansımıştır. Balkan merkezlerinden bahseden Osmanlı kaynaklarından yola çıkan kimi araştırmacılar tarafından 'Batı tipi kentler; sivillerin yaşadığı kent' (Hegyi, 2018, s. 159, 242), 'tahkim edilmemiş veya dış mahallelerde yer alan yerleşim alanları' (Duran, 2018, s. 290), '*podgradie* (подградие=istihkam edilmemiş dış mahalleler) veya kentsel

¹⁰ Bu çizimde, Budin kalesi, aslında şehrin yukarısında yüksek bir yerde yer almasına rağmen, alçak bir zeminde gösterilmiştir.

¹¹ Osmanlı İmparatorluğu'nun Macaristan'ı fetih sürecinde, Türkçeye geçen Macarca kökenli yerleşim kültürüne ait kelimeler arasında *salaş* (< *szállás* 'barınak, mesken'), *şarampol* (< *sorompó* 'bariyer'), *soba* (< *szoba* 'evin soba vb. ısıtıcı bulunan odası') gibi anlam değişmesine uğramış başka ögeler de bulunmaktadır (Miklosich, 1889, s. 20-22; Fekete, 1930, s. 264; Tietze, 2021/VI, s. 307, 439). Son yıllarda yapılan çalışmalarda, bu üç sözcüğün Türkçeye doğrudan Macarcadan değil Balkan dilleri aracılığıyla geçtiği savunulur (Stachowski, 2007, s. 121; Stachowski, 2019, s. 292, 314; Eren, 2020, s. 445, 483; Tietze, 2021/VI, s. 122). Her halükarda Macarca *szoba* ve *város* gibi sözcükler, Orta Çağ'da Macar etkisinin güçlü olduğu Balkanlarda *municipal* merkezlerin tesisine bağlı olarak yayılır (Jokl, 1928, s. 60-63; Schubert, 1885, s. 252).

¹² *Hisar* ve *kale*'nin anlam farkları için bkz. Eyice, 2001, s. 234.

yerleşimler’ (Ivanova, 2005, s. 203) ile karşılaşılır. Konuyu Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa’daki vilayetleri çerçevesinde inceleyen Ivanova, *varoş* sözcüğünü hem mali hem idari bakımlardan hem de toponim olarak kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutar ve herhangi bir mekânsal referans olmaksızın muayyen bir kentten vergilendirilen Hıristiyan sakinleri için müşterek bir terim olduğuna vurgu yapar. Varoşların bu bölgelerde piskoposluk konseyi vasıtasıyla çalışan birer belediye teşkilatı gibi kurumsallaştıklarını, vergi toplayıp eğitim ve dini hayatı organize ettiklerini, *varoş*’un ve bu anlamıyla Grekçe *politeia* ve Bulgarca *obshtina* ile kısmen örtüştüğünü belirtir (2005, s. 203, 206-16, 225).

Varoş’un “münhasıran ve baskın olarak sivillerin meskun olduğu kent tipi yerleşim alanları” şeklindeki genel tanımı, kelimenin Osmanlı İmparatorluğu idari terminolojisine girdiği ilk döneminin gerçeğe en yakın karşılığıdır. Zira *varoş*, fethedilen Balkan ve Macar topraklarında sivil yerli ahalinin yaşadığı, işgal veya baskın durumlarında halkı koruyup savunacak kalelerin bitişiğinde kurulmuş idari birimlerdir. Nitekim, Géza Dávid, 16.-17. yüzyıllarda Macaristan’ın demografik durumunu incelediği çalışmalarında, Türkler tarafından Macarlardan alınıp *varoş* kelimesiyle adlandırılan her yerleşim merkezini *şehir* olarak kabul eder (Géza, 1985, s. 331; 1995, s. 347). Buna Fekete’nin “Türklerin *varoşu*, *város* kelimesinin Macarcadaki sözlük karşılığıyla, yani *şehirle* müsavî değildi” (1949, s. 694) sözleriyle antitez oluşturmak isteyen çıkabilir ama Fekete bu sözleriyle, idari bir ayırmadan söz eder; yani Macar *városunun* (şehirinin) özerklik sahibi bir birimken, Türk *varoşunun* devlet otoritesi (vali ve kadı) tarafından idare edilen bir birim olmasını kasteder. Türklerin Macar *város*’larına sahip olmaları, bu kentlerin özerkliklerini önemli ölçüde sınırlamalarını ve Türk askeri makamlarının otoritesi altına girmelerini beraberinde getirmişti (Fekete, 1949, s. 694-695). Bu sadece Macaristan için değil Balkanların tamamı için geçerliydi. Osmanlı yayılmasıyla birlikte *varoş* sözcüğü de, Balkan dillerindeki varlığını¹³ hızla kurumsallaştırdı.

İstanbul Türkçesini iyi bilen Meninski’nin 1680 tarihli sözlüğündeki açıklamalar, *varoş*’un, 18. yüzyıla yaklaşırken neredeyse her türlü idari birime karşılık kullanıldığını, ama genel çerçevede Macarcadaki gibi sur dışına doğru genişleyen kısımları korunaklı taş ve ahşap bariyerlerle çevrili kent tipi yerleşimleri kapsadığını gösterir: “ex Hung. Oppidum, suburbium. Borgo, Terra, Castello, Bourg, fauxbourg” (1680a, s. 5317). Bu tanımlardaki *oppidum*; Grekçe *acropolis*, Cermen dilleri *burgen* ve Slav dilleri *gorod*’un, Latince ve Galcedeki dengidir (krş. Pirenne, 1982, s. 47). *Suburbium* (*sub-* ‘aşağı; yakın’ + *urbs* ‘şehir’), şehir veya kasaba merkezinin sınır bölümleri kapsayan Latince bir terim; *borgo* mezkûr Latince sözcüklerin (*oppidum*, *suburbium*) İtalyanca karşılıklarıdır¹⁴.

Sözlüklerin verdiği sınırlı tanımlar temel kaynaklarla takviye edildiğinde, Osmanlı İmparatorluğu *varoşları* hakkındaki bilgilerimiz belli ölçülerde netleşir. Bu kaynakların en sarıh örneklerini Evliya Çelebi’de buluruz. Ama Evliya Çelebi’den yüz yıl kadar önce kaleme alınan Mirkâtü’l-Cihâd’da (1588, Gelibolulu Mustafa Âlî) kelimenin epeyce açık bir tanımıyla karşılaşırız: “kitâb-ı merkûmde ribât diyü **kal’a etrâfındaki şehre** itlâk olunır ki Rûm illerinde aña **varoş** dirler ve Anatoî vilâyetlerinde aña Tokat ve Çorum diyü ad kırlar.” (Akar, 2016, s. 64). Mirkâtü’l-Cihâd, II. Murad Dönemi’nde Tokat

¹³ Bulgarca dışında bu dillerin hepsinde ‘kent’ anlamındadır. Bulgarcada ise bugün kullanımdan düşen tarihi bir sözcük olup geçmişte ‘şehir merkezi’ anlamında kullanılmıştır. Sırp-Hırvatça (*varaš*), Sloven ağzları (*varoš*), Rumence (*oraş*), Bulgarca (*varoš*) (MNTS, 1976, s. 1093-1094; Ivanova, 2005, s. 204).

¹⁴ Meninski, *Complementum*’da *oppidum* için “kasaba, şehercik, varoş, belde, k’ar, burguz, dâr, hisar”; *suburbium* için ‘varoş, baroş, şehrin dışarısı, taşrası, sevâd hariç rebâz (ربض) anlamlarını verir. *Borgo* ve *terra*’yı ‘Urbs: şehir, medine, hisar, diz, belde, kasaba’ ile eşanlamlı gösterir (1687, s. 1219, 1619, 1793).

kalesi dizdarı Ârif Ali tarafından yazılan Danişmendnâme'nin Gelibolulu Mustafa Âlî tarafından dönemin Türkçesine uyarlanarak yeniden düzenlenmiş biçimidir (Ocak, 1993, 478). Yani, Danişmendnâme'de *ribât* olarak kayıtlı sözcük, Gelibolulu Mustafa Âlî tarafından *varoş* ile değiştirilip “dönemin Türkçesi”ne uygun hale getirilmiştir. Demek ki *varoş* sözcüğü, II. Murad Dönemi'nde, Osmanlı yönetimindeki Avrupa topraklarında biliniyor olsa da Anadolu'da pek bilinmiyor ve yerine Arapça dengi (*ribât*)¹⁵ kullanılıyordu. Bunu destekleyen bir başka veriyi, III. Murad'a sunulan Evzahu'l-Mesâlik ilâ Ma'rifeti'l-Büldân ve'l-Memâlik'te (Sipâhîzâde Mehmed, 1572) buluruz: “...Şâş vilâyetinün kasabasıdır ve bu şehrün bir kahendezi, ya'nî iç hisârı vardır. Şehri ve iç hisârı bu sūr ihâta etmişdür. Sûrdan taşra, **rebazı** ya'nî **varoşı** vardır...” (Danış, 2019, s. 309).

Daha eski tarihli bir metin olan Kitâb-ı Bahriyye'de (1521-1526) Pîrî Reis, İyon denizindeki Korfu (Kerkira) adası kalesinin bir adaya benzediğini ve kale önündeki varoşun on sekiz bin haneden oluştuğunu bildirir: *ve asıl kal'esi yıldıza karşı vaki' olmuşdur. Ma'nide bir adaya beşzer. Ve ol kal'enüñ etrafı iki mildür. Ve önünde olan varoşu on sekiz biñ hânedür.* (KB II, s. 711, 166/a). Burada Pîrî Reis'in *varoş* dediği şehir, adanın, günümüzde Kastropolis (harfiyen 'kale kent') olarak anılan başkentidir. Bu, İngiliz hekim ve seyyah Edward Browne'ın (1644-1708) Priştine'yi büyük bir *varoş* olarak nitelemesine (Kiel, 2007, s. 346) benzer bir durumdur. Her iki tanımda da *varoş*, özgün anlamı 'sivil halkın yaşadığı kent' ile örtüşür.

Pîrî Reis, Kuzey İtalya'daki papalık kentlerinden Rimini'yi betimlerken ise, asıl şehir ve *varoş* ayrımını yapar: *mezkûr Rimeno deniz kenarında bir büyük şehirdir. Ol şehriñ ortasından bir su akar... Küçük gemiler girür sudur. Amma mezkûr sunuñ asıl şehir kable tarafındadır. Ve yıldız tarafında olan varoşdur.* (KB III, s. 937, 217b). Ancak bu ayrımda modern anlamıyla 'varoş' kastedilmez. Pîrî Reis, *varoş* ile kentin, suyun karşı yakasına doğru genişleyen bölümünden bahsetmektedir (bk. Resim 4). Bu da İnalıcık'ın “varoşlar, şehir büyüdükten sonra ortaya çıkan şehrin dışındaki kısımlar” tanımına uyar (İnalıcık-Arı, 2005, s. 34).

Varoş hakkında çok daha ayrıntılı bilgilere ulaştığımız kaynakların başında Evliya Çelebi Seyahatnamesi gelir. Müellif, *varoşlar* için kimi zaman *kasaba*, kimi zaman *şehr* terimini kullanır (EÇS V, s. 174, 182, 198, 216, 220, 270; VI, s. 42, 89, 298 vd.). Seyahatname'nin Macaristan'ı içeren cildinde, *varoşların palanka*¹⁶ tipinde, ahşap veya

¹⁵ Arapça *ribât* (طابیر) 'ribbon, band; ligature, ligament; bandage; inn for travelers, caravansaray' ve *rabaz* (رضير) 'outskirts, suburb; place where animals lie down to rest' (Wehr, 1976, s. 321, 322) bu metinde karıştırılmıştır. Dini-askeri bir kurum olan *ribât* için bk. Chabbi, 1997, s. 493-506. Krş. d.n. 3 *suburbium* tanımı. Nitekim, Kâmûsi'l-Muhît Tercümesi'nde “er-rabağ (رضيرال) Ve şehrin sūr ve bârûsuna ve şarapoya denir; Esâs'ın beyânına göre varoşa itlâk olunur.” açıklamasıyla yer alır (KM III, s. 3004).

¹⁶ *Palanka*, Lügat-i Nâci'de 'ağaç ve toprakla yapılmış ve hendek çevrilmiş hisarcık; böyle hisar ile muhat *varoş* olarak açıklanır (Kartal, 2009, s. 562). Lehçe-i Osmani'de aynı tanıma 'hendekli *varoş*' eklemesi yapılır. Dankoff-Tezcan 'tahtadan kale' (2004, s. 218) olarak tanımlar. *Palanga* varyantı Bursa ağzlarında 'küçük kale', Akçaeniş, Elmalı (Antalya) ağzında 'tahta baraka' olarak yaşıyor (DS-online). Miklosich'e göre Türkçeye Macarcadan (1889, s. 16), Eren'e göre İtalyancadan; Tietze'ye göre Bulgarca aracılığıyla Macarcadan geçmiştir (Eren, 2020, s. 406; Tietze, 2021/V, s. 380). Eren'in gemicilik terimi olan *palanga* / *palanka* ile tahkimat terimi olan *palanka*'yı bir tuttuğu anlaşılıyor. Nihai kökenleri aynı olan bu iki terimden denizcilik için kullanılanı (bk. Kahane-Tietze, 1958, no.458) 19. yüzyıldan, tahkimat için olanı da 17. yüzyıldan itibaren kullanılıyor. Ana kalenin küçük bir modeli gibi inşa edilen palankalar (Özgülven, 2001, s. 6), Osmanlıların Avrupa fetihleri sürecinde öğrenildiği için, kelimenin Balkan dilleri aracılığıyla

kargir şarampav¹⁷ duvarlarla ve bazıları kaleden sarp olan hendeklerle kuşatılarak emniyetlerinin sağlandığını, kaleye açılan büyük kapıları haricinde en az bir kapısının daha bulunduğunu öğreniriz (EÇS VI, s. 10, 13, 27, 29, 30, 100, 104, 114, 117, 137, 220, 222, 287 vd.). Sulak arazilerde kurulan varoşların etrafının dolma duvarla değil, şarampav duvar ve palanka çitleriyle örülme nedeninin, dolma duvarın bataklıklara müsait olmamasına bağlar (EÇS VII, s. 24).

Bazı varoşların yanında kale olmadığını, bazılarının ise içinde “iç kal’a-misâl” kale bulunduğunu (EÇS VI, s. 301) bildiren Evliya Çelebi’nin betimlediği varoşların büyük kısmı, içlerindeki hamam, cami, kilise, mektep, dükkan, bağ, bostan ve bahçelerle son derece mamur, abadan ve müzeyyen haldedirler (EÇS VI, s. 114, 157, 198, 208, 253). Osmanlı idaresine girmiş olanları dizdar adı verilen kale muhafızları tarafından idare edilirler (EÇS VI, s. 152, 159 vd.). Buralarda “kâfir ve müslim”ler aynı varoшта ama farklı mahallelerde yaşayabilir (EÇS VI, s. 224, 234, 262, 280, 288). Osmanlı idaresinde olmayan veya sonradan elden çıkan Senmartin (Szentmárton)¹⁸ gibi varoşlarda, Litre ve Beç¹⁹ (Viyana) kalesi varoşlarında “keferesi mesrur” halde “cümle Macar”ın yaşadığını bildirir (EÇS VI, s. 201; VII, s. 80). Gezdiği varoşlardaki tahta veya kiremit çatılı hanelerin sayısını kimi zaman bölge kadısının sicil kayıtlarından öğrendiğini ifade eder. Fukarâların oturduğu şarampavlı küçük varoşları bir yerde “varoşçuk” diye anar ve bunlardan bir kısmının “küffar” zamanında daha iyi durumda olduklarını belirtir. (EÇS VI, s. 157, 275, 288).

Varoşlarda sadece Hıristiyan ve Müslümanlar değil, Yahudi ve Kıpti mahalleleri (örn. Gölikesri kalesi varoşu) de olduğunu ifade eder. (EÇS V, s. 204, 239, 270, 290; VI, s. 89). Kimi zaman varoşlarda yaşayanların konuştuğu diller hakkında bilgi verir. Örneğin Tuna kıyısındaki İhram kalesi varoşu halkı Rumeli tarzı esbap giyip Boşnakça, Sırpça, Bulgarca ve Türkçe “kelimât” ederlermiş (EÇS VII, s. 157). Evliya Çelebi, dolaştığı coğrafyalarda “varoş”un dilbilimsel isoglosunu -cılız da olsa- belirleyen saptamalar da yapar. Kırım-Derbent arasındabulunan Dağistan kenti Enderey’i

öğrenildiği fikri makuldur. Osmanlı askerî tahkimat mimarisi açısından ayrıntılı değerlendirme için bk. Özgüven, 2001.

¹⁷ Türkçede 17. yüzyıldan itibaren *şarampav* / *şaranpav* / *şarampo* / *şarampoy* varyantlarıyla görülür. Eren’e göre Balkan dilleri aracılığıyla, Stachowski’ye göre Bulgarca, Sırpça veya Rumca aracılığıyla Türkçeye geçmiş Macarca kökenli kelimedir (Eren, 2020, s. 483; Stachowski, 2019, s. 314). Tietze, aracı dil olmaksızın Macarcadan doğrudan alındığını düşünür (2019/VIII, s. 560). Meninski, Macarca kökeni belirtip ‘cratis, vallum, munimentum ex palis plancisque’ (kazık çit ve kalaslardan oluşan tahkimat) anlamıyla ve *varoşun etrafına havâlisine şarampo çevirmek (veya çektürmek) üzere kârâste (kereste) nakli için* örneğiyle açıklar (1680b, s. 2793). Türkçeden Mısır, Suriye, Lübnan ve Filistin Arapçasına da geçmiştir (Rocchi, 2022, s. 352). Modern Macarcada *sarampó* biçiminde ve ‘bariyer’ anlamındadır. Osmanlı İmparatorluğu’nda askerî terimdir. Kamus-ı Türkî’deki ‘palanka ve kale varoşunun kazık ağaç kakılarak yapılan bârûsu’ (Yavuzarslan, 2010, s. 1116) (istihkam duvarları) açıklamasıyla yer alır. Dankoff-Tezcan’daki ‘savunma için kazılmış, etrafı çitle çevrilmiş siper; kazıklarla çevrilmiş çukur’ tanımı (2004, s. 249) yanlıştır çünkü *şarampavlar* siper ve çukurun değil, kazık çitlerin adıdır. *Palanka* için bk. 6. d.n.

¹⁸ Osmanlılar, Szentmárton’u 1594’de Yank (Györ) seferi sırasında ele geçirmişler ve 1597’e kadar işgal altında tutmuşlardı (Sudár, 2014, dn. 21).

¹⁹ Evliya Çelebi, Beç kalesi için “bu kal’anın lisân-ı Macar’da {ismi} Külvaroş’dur” der (EÇS VII, s. 91). Ama aslında Viyana’nın Macarca’daki adı Bécs’tir (Türkçeye de *Beç* olarak geçer). Rocchi, *külváros*’un ‘suburb’ anlamına geldiğini, (< *kül* ‘dış’ + *város* ‘kent, şehir’) ve Evliya Çelebi’nin Viyana’nın sınır mahallelerine ulaştığında, Macar mihmandarın “külváros” diye tanımladığı Viyana periferini, yanlışlıkla tüm şehrin adı zannetmiş olabileceğini düşünür (Rocchi, 2010, s. 123).

betimlediği kısımda “Bu diyârda kal‘adan taşra olan mahallâtlara *varoş* demezler, zîr-i şehir ve zîr-i kend derler, ya‘nî aşağı şehir derler” ifadesini kullanır (EÇS VII, s. 284).

Kaynaklar ve sözlüklerdeki veriler, *varoş*’un 16.-19. yüzyıl arasında ağırlıklı olarak “savunma amaçlı istihkam edilmiş kalelerin yakınlarındaki kasaba ve şehir tarzındaki yerleşim birimleri” için kullanıldığını gösterir. Varoş mukimlerinin sosyo-ekonomik statülerine dair işaretlere nadiren rastlarız. Son derece mamur ve müreffeh durumda olabildikleri gibi bakımsız ve harap halde varoşlardan da söz edilir. Buralarda farklı diller konuşan her türlü etnik ve dini kimliğe mensup insanlar yaşayabilir. Ancak zaman içinde varoşlardaki mahalleler *Müslüman mahallesi*, *Hıristiyan mahallesi* *Kıpti mahallesi* vs. diye ayrılmaya başlar. Zira fetholunan bazı varoşlardaki (Varat, Eğri gibi) kiliselerin camiye dönüştürülmesi fermanından sonra vüzerâ ve a‘yân câmileri (EÇS VI, s. 204; VII, s. 62), tekke, mescit, mektep, medrese vb. (Budin varoşları gibi) inşa edilmiş (Eyice, 1992, s. 349) ve buralara Müslüman nüfus yerleştirilmişti.

Böylelikle de varoşlar başlangıçta farklı din ve etnisitelere mensup kimselerin bir arada oturduğu kozmopolit kentler iken, zaman içinde bu kentlerde Müslüman ve Hıristiyan mahalleleri ortaya çıkmıştır. Bu mahalleler arasında çizilen *de facto* sınırlar, Türkçede 18.-19. yüzyıllarda ortaya çıkacak *yeni bir varoş tanımının* da habercisi niteliğindedir. 17. yüzyıla ait nüfus kayıtlarında ve seyahatnamelerde, artık tek tük de olsa yalnızca Hıristiyanların mukim olduğu varoşlardan söz edilir. Örneğin, 1721-1722 tarihli Avârız Defteri’ne göre Drama varoşunda yalnızca Hıristiyanlar mukimdir (Emecen, 1994, s. 527). 1844-1845 tarihli temettuât defterlerine göre Eskicuma’da (Târgovişte), 291 Hıristiyan hânedan oluşan bir varoş kayıtlıdır (Kiel 1995: 396). İngiliz diplomat William Martin Leake, 1835’te İnebahtı (Navpaktos) varoşlarında sadece Rumların oturduğunu bildirir (Kiel, 2000, s. 286). *Kâmûsü’l-a‘lâm*’a göre Görice’de (Korça, Arnavutluk) Hıristiyanların oturduğu semtler Varoş ve Bazar adlarıyla anılırdı (Kiel, 1996, s. 157). Varoşlara salt Hıristiyan nüfusun iskanı ise, daha ziyade Yunanistan ve adalarında (Hanya, Rethymno, Magusa gibi) uygulanan bir Osmanlı politikasıydı (Greene, 2000, s. 87). Çok daha erken tarihlerde, yani daha yeni fethedildiği yıllarda İstanköy ve Rodos’ta olduğu gibi, güvenlik sebebiyle Türk nüfusun kale içine, Hıristiyanların ise varoşlara yerleştirildiği örnekler vardır ama bu tip varoşlarda kısa zaman içinde Müslüman mahalleler kuruluyordu (Emecen, 2001, s. 309; Kiel, 2008, s. 156).

16. yüzyılın ikinci yarısına ait Osmanlı tahrir defterlerinde Karlofça, “Sırp ahalinin yaşadığı bir varoş” olarak kayıtlıdır, ama 17. yüzyıl sonunda Evliya Çelebi burada üç mahalle-i kefere-i müşrik ve sayısını vermeden mahalle-i müslim bulunduğunu yazar (DİA, 2001, s. 504; EÇS VII, s. 51). 1591 tarihli tahrir defterinde Leş, Dukakin (Dukagjin) sancağına bağlı, 141 hıristiyan ve altı müslüman aileyi barındıran bir *varoş* olarak geçer (Kiel, 2003, s. 141). Balkanlar genelinde, varoşlarda homojen bir etnik veya dini topluluktan söz etmemizi olanaksız kılan bu kayıtlar, -tam aksine-varoşların çok etnili, çok dilli ve çok dinli heterojen karakterini gösterir.

3. Varoş: ‘Gavur’ Mahallesi

Varoş’un 19. yüzyıla kadar ‘kentlerin *yalnızca* Hıristiyanların yaşadığı kale dışı kısmı’ anlamı nadiren görülürken, ‘fakir fukara mahallesi’ anlamına hiç rastlanmaz. Hırvat tarihçi ve diplomat Martin Djurdjevic’in 1869’da Priştine’yi büyük çoğunluğu Müslüman olan 10.000 nüfuslu bir varoş diye tanımlaması bu bağlamdadır (Kiel, 2007, s. 346). 18-19. yüzyıla ait Bulgarca belgelerde ise “ek bir anlam tonu kazanarak kent sınırlarında yeni ortaya çıkan prestijsiz mahallelere yerleşmeye başlayan aşağı tabakadan köylülerin aksine, ileri gelenlerin ‘aristokrat’ mahalleleri” için kullanılması (Ivanova, 2005, s. 205), kelimenin 19. yüzyıl Türkçesinde belirginleşen dil, din ve etnisite

ayrımcılığı nüansına taban tabana zıttır. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun daha çok Balkan kökenli elitlerinin dilinde²⁰, *varoş*'un artık bilhassa Hıristiyanların yaşadığı mahalleler için kullanılmaya başladığı, hem Şemseddin Sami'nin sözlüğüne hem de aslen Boşnak kökenli olan ama 1867'de Belgrad'dan İstanbul'a göçen Belgradî Raşid'in Sırbistan tarihi konulu eserine yansır.

Vak'a-ı Hayret-nüma'daki (Belgradî Raşid, 1874) *varoş* tanımı, son dönem Osmanlı Türkçesinde, muhtemelen İstanbul ağzına özgü bir anlam daralmasıyla ve İmparatorluk yönetimindeki Hıristiyanların iskan edildiği mahalleler için kullanıldığını göstermekle sosyal ve kültürel bir çerçeveye girer:

“Avrupa’da *varoş* lafzının tesmiyesi bir şehir ve yahüd kasabanın hayvanlarının beher yevm çıktığı yere kadar ve ba’zı mahalde hâne ve bağçelerin olduğu mahallere kadar i’tibâr olduğu güneş gibi âşikâr ve bizim lisânımızda top altı ve tetimme ve attâr ve mergâ itlâk olduğu bedidâr iken ve *memâlik-i İslâmiye’de ise varoş lafzı yalnız teb’a-ı Devlet-i Alîyye’den bulunan hıristiyanların sâkin oldukları mahalleye tesmiye olunmak â’det-i kadîmeden olup nice ki Yahudilerin mahallesine Yehud mahallesi ve Çifut-hâne deyü itlâkı âşikâr bulunmuş iken bu lafızdan ya’ni varoş lafzı tesmiye olunmasından murâd Avrupa usûl ve lisânınca olduğu der-kârdır” (Duran, 2011, s. 101).*

Bu iki eserden yaklaşık yirmi beş yıl sonra telif edilen Kamûs-ı Türkî'deki açıklama Vak'a-ı Hayret-nüma²¹ ile örtüşür: “Bir şehir ve kasabanın kale haricinde bulunan kısmı ki ekseriya Hıristiyan mahallelerini havidir.” (Yavuzarslan, 2010, s. 1283)

Varoş'un yalnızca ‘Hıristiyan mahallesi’ anlamıyla kullanıldığı bir örneği, eşi Reşit Paşa'nın görevi nedeniyle Selanik ve Serez'de yaşayan Emine Semiye Hanım'ın (Önasya), şair Nigâr Hanım'a yazdığı 6 Eylül 1896 tarihli bir mektupta görürüz: “Kavala, yaılın kayalar üstüne bina edilmiş, sûr-ı kadim dâhilinde ebniyesi muntazam,

²⁰ İstanbul kökenli Osmanlı müverrih ve müellifleri ise, bu sözcüğü, ilk ve özgün anlamıyla kullanmışlardır. Çok geniş bir söz dağarcığı olan Ahmed Midhat Efendi'nin *Yeryüzünde Bir Melek* (1879) ve *Ahmed Metin ve Şirzat* (1891) romanlarında ve Stockholm Müsteşrikler Kongresi için çıktığı bir yolculuğun seyahat notları olan *Avrupa'da Bir Cevelan*'da (1889) kayıtlı *varoş*, özgün anlamının dışında kullanılmaz: (Viyana bahsinde) “Evvelleri böyle kale ile müstahkem olan şehirlerin kaleleri haricinde **varoş** namıyla mahalleler peyda olduğundan bu mahallelerin ehemmiyetleri iç kalelerdeki mahallat derecesine vardığından asıl kalenin maada bir de **varoş**ları ihata edecek bir dış kale inşasına ekseriya lüzum görülürdü.... İşte Viyana **varoş**larında geziniyorken İstanbul'un Kadıköy ve Bakırköy gibi mahallat-ı cedidesinde geziyor zannediyorum.” (Ahmet Mithat Efendi, 2015, s. 966, 1019).

Neofari ile Ahmet Metin arasında Palermo'da geçen bir diyalog: “-**Varoş** dediğiniz ne oluyor senyör? -Bu kelimeyi siz bilmelisiniz. Ulah, Bulgar, Macar, Nemse lisanları için umumi olan bu tabir bizim lisan-ı Osmaniye dahi girmiştir. Minelkadim büyük şehirler kale ve **varoş** diye iki kısma taksim olunurlar idi. Kale kısmı surun dahili olup işte burada Elkasr o kısımdır. Varoş ise surun haricindeki mahallat olup ona da burada hâlise derler imiş. Şimdilerde Viyana gibi, Kolonya gibi Avrupa'nın büyük şehirlerinde şimdiki usul-i harbiyece hükümleri kalmamış olan eski kaleler yıkılarak kale derunları ile **varoş**lar birleştirilir imiş.” (Ahmet Midhat Efendi, 2013, s. 501).

“Şefik'in bir gündüz ziyafeti itası için kale haricine yani **varoşa** çıkarmak üzere ruhsat itasını rica eyledikte ricasını kabulden maada hatta her ne zaman isterse çıkabilmesine kadar müsaade eyledi.” (Ahmet Midhat Efendi, 2021, s. 254).

²¹ Ancak Belgradî Raşid'in *Avrupa'da varoş* tanımındaki (bir şehir veya kasabanın büyükbaş hayvanlarının her gün otladığı yer ve bazen de evlerin, bahçelerin bulunduğu alan) ‘Avrupa'nın neresi olduğu muammadır. Yahya Kemal, “Balkan'a Seyahat” (1921) yazısında, Sofya'nın bugünkü banliyölerinden Knyajevo'daki “Bali Efendi mesiresinin berbad bir varoş” haline geldiğinden bahseder (Yahya Kemal, 1339/1923, s. 27-28). Bu küçük ipucundan hareketle, Balkanların bazı bölgelerinde *varoş*'un mesire alanları için kullanıldığını düşünebiliriz.

büyük bir kasaba olup, *varoş* tesmiye olunan Hıristiyan mahallesinden geçilince cesim ve muntazam Mehmed Ali Paşa imareti görülür.” (Kurnaz, 2007, s. 642). Ancak varoşlara Hıristiyan iskanının daha ziyade Yunanistan ve adalarında uygulanan bir Osmanlı politikası olduğu yukarıda belirtilmişti.

Öte yandan Joseph Hutter’in Balkanlar yolculuğu (1849-1851) izlenimlerinde Şumnu’daki varoшта Bulgar, Yunan ve Ermeni nüfusun yanı sıra Yahudi cemaatinde bahsetmesi (Saylan, 2013, s. 124) varoşların sadece Hıristiyanlara özgü olmayıp farklı gayr-i müslimlerin iskan yerleri olduğunu gösterir. 27 Eylül 1862 tarihli Tasvî-i Efkâr’daki “Sırbistan Meselesinin Kararı” başlıklı bir yazıda “Belgrad ile mülhakatı olan kalelerin varoşlarında ehl-i İslam ve Sırpların karışık olarak ikamet etmelerinden kaynaklanan çekişmelerden” bahsedilmesi, *varoş* sözcüğünün Balkanlarda o zaman bile ‘yalnızca Hıristiyanların yaşadığı mahallelere mahsus kullanımının olmadığını gösterir.

Osmanlıların fethettiği topraklarda ana kaleye Türklerin iskan edilmesi, gayr-i müslimlerinse varoşa çıkarılması geleneğiyle başlayan süreçte, -varoşlara zamanla Türkler de yerleşmiş ve gayr-i müslim tebaa ile bir arada yaşamış olsa da- kelimeye ‘Hıristiyan mahallesi’ etiketi yapışmıştı. Bu etiket, İnalçık’ın Osmanlı şehirlerine çizdiği çerçeve tanımla da birebir uyum sağlar²².

Varoş, daha ziyade Yunanistan ve adalarındaki kullanımdan ötürü İstanbul Türkçesinde kısa süreliğine ‘Hıristiyan mahallesi’ için kullanılır ama bu anlam yaygınlaşmaz. Bunu Ahmed Vefik Paşa’nın ve Redhouse’ın İstanbul’da yayımladıkları sözlüklerinde görmek mümkündür: “The houses outside of a town or city, to which one first comes; a suburb.” (Redhouse, 1890, s. 2122); “varoş: bârû içinde barınmış mahalle, kale haricinde şaranpo ve hendek ile mahfuz mahallat” (A. V. Paşa 1876 /Toparlı, 2000, s. 406). Ancak, “*Türk varoşu* Türk ve Macar şehir telâkkisinin Macaristan’da meydana gelmiş bir telifi idi.” diyen Fekete’nin şu tespitleri, *varoş* sözcüğünün modern çağdaki “ötekileştirici” nüvelerinin daha o zamanda atıldığını göstermesi bakımından önemlidir:

“*Varoş*, Türklerin nazarında birbirine bağlı şehir halkından teşekkül etmiş bir topluluk değil, din bakımından ayrı topluluklar teşkil eden cemaatler demektir. Bu toplulukları birbirinden ayrı ve müstakil müslüman, gavur, musevi, ortodoks cemaatleri halinde teşkilatlandırmış ve bunları muayyen *commune* işleriyle vazifelendirmişlerdi. Yani muhtariyeti *varoşa* değil, belki eski muhtariyetlerden bir kısmını bırakmak suretiyle, bu dini cemaatlere vermişlerdi” (1949, s. 695).

Varoşlar 16. yüzyıldan itibaren başlayan demografik değişimle (Müslüman iskan) bir yandan İslami bir kimliğe bürünüyor öte yandan Hıristiyanların kaldığı *mahalleler* için kullanımı sürdürülerek özgün kimliğinin ana referansı olmaya devam ediyordu.

²² “Osmanlı büyük şehirlerinin fiziki bölümleri: 1. Şehrin en sarp ve müdafaası en kolay yerindeki hisar, 2. O hisarın altında şehir büyüdüktan sonra ortaya çıkan surlarla çevrili, çarşı ve pazaryla halkın oturduğu kısım, 3. Şehir daha da büyüdüktan sonra ortaya çıkan varoş. Varoşlar, müdafaası surlarıyla çevrilmediğinden dışardan gelen saldırıya açıktır. Oraya genellikle gayrimüslim halk ve şehre sonradan gelenler yerleşir.” (İnalçık-Arı, 2005, s. 33-34).

4. Varoş: Banliyö

20. yüzyılın ilk yıllarında *varoş*, Fransızca kökenli *banliyö*²³ karşılığında kullanıldı. Aslında Macarca *varoş*'un Fransızcanın tarihindeki karşılığı *banliyö* değil, *faubourg*²⁴ 'ana kale civarında kurulan sivil yerleşim birimi'dir. Bunu, son dönem Osmanlı ve ilk dönem Cumhuriyet aydınlarının, *faubourg* karşılığında *varoş*'u kullanmalarından da anlayabiliriz: "Asıl Peşte kısmının istihkamları bile ehemmiyetsiz idi. Adeta *foborğ* (فوبورغ) denilen hariç bir mahalle, *varoş* makamında idi" (Mizancı Murad, 1328/1912-13, s. 42); "Bu önceden sezip söyleyişten iki hafta sonra hükümet ile kırallık taraftarlarının tuttuğu mutediller arasında çarpışma başlıyor. Üç yıl önce olduğu gibi, mücadelenin sahnesi yine *faubourg* (foburk=*varoş*)tur." (Ludwig, 1929, s. 2).

Fransızcada 'ana kale dışındaki sivil yerleşim birimleri' (*faubourglar*), kaleyi çevreleyen *primer* halkalar olup zamanla kentle bütünleşince, ikincil halkalar *banliyö* (< *banlieue*) olarak anılmıştır. Banliyö olgusu, "Avrupa'da 19. yüzyıla kadar, kalabalık ve sağlıksız kentten kaçan orta ve üst sınıfın 'rahip gibi inzivaya çekilip kral gibi yaşama' arzusunu karşılayan, toplumun elit kesimine ayrılmış bir çeşit yeşil gettoydu. XIV. Louis'in gençliğinde bir halk ayaklanmasının arifesinde Paris'i terk etmeye zorlanıp Versailles'a kapağı atması ve bir banliyö başkenti yaratması", bu olgunun erken bir dışavurumudur (Mumford, 2007, s. 464-465, 583-594, 601). *Banliyö* bu anlamıyla ABD'deki varlığını halen sürdürürken, Fransa başta olmak üzere bazı Avrupa ülkelerinde -Sanayi Devrimi'nden sonra kapitalizmin yükselişine paralel olarak- ucuz tarifeli trenlerle yoksulların konut sorununun çözüleceği iskan alanlarına dönüşmeye başlamıştı. Günümüz Fransızcasında *banlieue*, yaygın yoksulluk, işsizlik ve şiddetin karakterize ettiği, ağırlıklı olarak göçmen aileleri için düşük gelirli konut projelerinin olduğu mahalleler için aşağılayıcı bir örtmece durumundadır (Angélie-Sire, 2012, s. 57).

Fransızcada *faubourg* ve *banlieue*, ilkinin kullanımı tarihsel çerçevede kalmak ve giderek azalmak suretiyle sinonim hale gelmiştir²⁵. Fransızcadaki eşanlamlılık süreci Türkçede de yansıma bularak, *varoş*'un *faubourg* karşılığında kullanımından vazgeçilmiş ve *banliyö* karşılığında kullanımı yaygınlaşmıştır. Bunun en belirgin örneği, Fr. *train de banlieue* 'banliyö treni' ibaresinin, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkçeye 'varoş treni' olarak çevrilmesidir²⁶. 1950'li yıllara kadar *varoş*'un, 'banliyö' karşılığında

²³ Feodal dönemde *banlieue* 'espace (d'environ une lieue) autour d'une ville, dans lequel l'autorité faisait proclamer les bans et avait juridiction' anlamındadır (<https://www.cnrtl.fr/etymologie/banlieue/substantif>, Erişim: 20 Ağustos 2023). Modern tanımları Kamus-ı Fransevi'nin 1882 baskısında 'bir şehrin etrafındaki kırlar, şehir civarları', 1901 baskısında 'şehrin civarı' olarak kayıtlıdır (Ş. Sami 1882, s. 129; 1901, s. 204).

²⁴ < Lat. *foris* 'dış' + Lat. *burgus* 'kale; Ortaçağ kenti' (<https://www.cnrtl.fr/etymologie/faubourg>; <https://www.cnrtl.fr/etymologie/banlieue>, Erişim: 20 Ağustos 2023).

²⁵ İsviçreli mimar Le Corbusier'in "es banlieues sont les descendantes dégénérées des faubourgs." (Banliyöler, *faubourgların* yozlaşmış çocuklarıdır.) cümlesi (<https://www.cnrtl.fr/definition/banlieue>, Erişim: 24 Ağustos 2023), bu sözcükler arasındaki anlam ilişkisini özetlemektedir.

²⁶ Çünkü *varoş treni* müsademesinde telefata yoktur. 28 kişi mecruh olmuş olup altısının cerihası vahimdir (Hakimiyet-i Milliye, 01.02.1929); Demiryolu üzerine konmuş olan bir bomba *varoş posta treni* geçerken infilâk etmiştir (Akşam, 20.04.1932); Askerî talimlerde hazır bulunmak üzere gelen hücum kıtaatı efradının bulunmakta olduğu bir *varoş treni*, Lührte-Berlin istasyonuna girdiği sırada üçüncü mevki sıralarından birinin altına konulmuş olan bir bomba patlamıştır. (Vakit, 16. 05. 1933) vd.

kullanımını izleyebilmekteyiz. Örneğin 5 Aralık 1949 tarihli Ulus Gazetesi'ndeki²⁷ bir haberde bugün Paris'in uzak banliyölerinden biri olan Chantilly komünü, "Paris'in varoşlarından biri" olarak geçer. Dönem gazetelerinde buna benzer birçok veri yer almaktadır.

Fransızca *banlieue*, mukimlerinin hem fiziksel (şehre uzak olmaları) hem de kültürel (sınıfsal önyargı) olarak dışlanmaları sebebiyle damgalanmış bir sosyal alanı (Angéllil-Siress, 2012, s. 58) göstermeye başlarken, Türkçe *varoş* da, kısmen Fransızcanın etkisiyle yeni bir semantik dönemece girer. Bu anlam değişimini erken bir dönemde Şevket Rado'nun "İstanbul: Milyonerler Şehri" başlıklı bir yazısında görmek mümkündür. İroni yüklü bu kısa yazıda, bütçesinin azami bölümünü lüks tüketime harcayan düşük gelir gruplarının yaşadığı mahalleler için *varoş* sözcüğü tercih edilir: "Sokakta ipek çorabından yabancı marka pahalı dudak boyasına kadar göz alıcı bir lüks ve süs içinde dolaşan kadınlardan çoğunun akşam olunca şehrin *varoşlarındaki* harap bir kulübeye dönmeleri artık hikâyelere mevzu olmaktan çıkmış pek alelade bir hâdise sayılıyor." (Akşam, 13.07.1943). Şevket Rado'nun bu yazısından bir kaç yıl önce Nazım Hikmet, 1935'te yayımlanan Taranta Babu'ya Mektuplar (VII) şiirinde *varoş* sözcüğüne, 'yoksulluk ve sefaletin kol gezdiği meskun mahal' göndermesi yapan ilk Türk aydınından biri olarak tarihe geçer: "Bir öyle şaşılasi / dünya ki burası / bollukla ölüyor, / kıtlıkla yaşıyor. / *Varoşlarda* hasta, aç kurtlar gibi / insanlar dolaşıyor" (Nazım Hikmet, 1965, s. 142). Nazım Hikmet, 1932'de yazdığı *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?* ve *Şarkılarımız* şiirlerinde de bu sözcüğü benzer bağlamda kullanmıştır.

Yukarıdaki az sayıda örnek hariç bırakıldığında *varoş* sözcüğü, gecekondu olgusunun baş göstermeye başladığı yıllara kadar büyük kentlerin banliyöleri karşılığında kullanıldı. 1950'lerin sonuna kadar "gerçek" İstanbullu'nun kent merkezinden kaçtığı -Kadıköy'in Fenerbahçe sahili, Sarıyer'in Boğaz sahilleri gibi- nüfus yoğunluğu az, havadar yerler *varoş* olarak anılıyordu. (Gülhan, 2017, s. 210). Milliyet gazetesinde 19 Kasım 1991'de çıkan bir haberde dönemin ünlü futbolcusu Yılmaz Şen'in bozulan sağlığına kavuşma mücadelesi verdiği yerin "Heybeliada'nın çamlı varoşları" olarak anılması, kelimenin pejoratifleşme sürecine girdiği dönemlerde dahi 'kent merkezlerinin dışında kalan temiz havalı bölgeler', yani banliyöler için kullanımının sürdürdüğünü gösterir.

5. Varoş: Gecekondu; Lümpen

6-7 Eylül olaylarının canlı tanıklarından Metin Toker, genişletilmiş ikinci baskısı 1991'de yayımlanan ünlü eserinde, 'karanlık yüzlü adamlar ve onlara katılmış çapulcu kadınların haksızlıklarla burulmuş kalplerindeki tahrip histerisi'yle İstanbul'u yağmaladıkları o gece hakkındaki izlenimlerini "Varoşlar şehre inmişti." cümlesiyle bitirir (1991, s. 144-145). *Varoş*'un pejoratifleşme ve *dysphemism*'e dönüşme sürecindeki ilk örneklerden biri olan bu cümleyi, izleyen yıllarda "varoş öfkesi"nden gittikçe daha sık bahseden yazılar izleyecektir. Varoşlar 20. yüzyılın son on yılına, bir yandan gündelikçi kadınların, ayakkabı boyacılarının, tinerci ve balıcı çocukların kök saldığı 'gecekondu muhitleri', öte yandan yasa dışı örgütlerin, İslamcı, sol ve ülkücü

²⁷ Bu makalede adı geçen gazete yazılarına, Milliyet, Sabah ve Cumhuriyet haricinde, <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr> adresinden erişilmiştir. Künye bilgileri makale içinde verildiğinden ayrıca Kaynaklar kısmında gösterilmemiştir. Milliyet Gazetesi'ndeki haber <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr>, Sabah Gazetesi'ndeki M. Altan imzalı "AKP'nin kent değerleriyle snavı" başlıklı yazı <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/09/06/altan.html>, Cumhuriyet Gazetesi'ndeki Hikmet Çetinkaya imzalı "Lümpen ruhu..." başlıklı yazı <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/hikmet-cetinkaya/lumpen-ruhu-646718> adresinden alındı (Erişim: 24.07.2023).

akımların en katı, en dogmatik temsilcilerinin filizlendiği ‘kenar mahalleler’ etiketiyle girmişti. Ama bu etiket de kısa zamanda değişecekti.

Varoş’un ‘gecekondu muhiti’ ve ‘lümpen’²⁸ anlamlarını kazanması, 1990’larda başlayan ama gelişimi 2020’li yıllardan itibaren olgunlaşan uzun soluklu bir süreçtir. II. Dünya Savaşı’nın getirdiği ekonomik yıkım başta olmak üzere bir çok sebebe bağlı olarak²⁹ köyden kente göç dalgasının başladığı yıllarda, İstanbul başta olmak üzere büyük kent merkezlerinin çeperlerine bir gecede kurulan altyapısız konutlar *gecekondu* olarak adlandırıldı. Bu sözcüğün ilk ortaya çıkışı hakkında bilgimiz net değil ama olgusal olarak *gecekekonduya* ulusal çapta yer veren ilk habere 25 Mayıs 1947 tarihli Ulus Gazetesi’nde³⁰ rastlamaktayız³¹. Sözcük daha o günlerden itibaren olumsuz çağrışımlarla halkalanmaya başlamıştı. Bu bakış açısı, Karpat’a göre “kent kültürünün savunucusu gibi davranan küçük bir kentli azınlığın ve onların sözcülüğünü yapan bazı basın ve üniversite mensuplarının *impressionistic* ve öznel tutumundan kaynaklanıyordu” (1976, s. 234). *Gecekondu*, 1970’lere kadar geleneksel kır kültürünü kentte de sürdüren homojen bir sosyal grup olarak tanımlanırken, 1970’lerdeki siyasal çatışma ortamında (Alevi-Sünni gibi) *sakıncalı öteki* damgası yiyen heterojen gruplar, 1980’lerden itibaren *gecekondu* aflarıyla içine çekildikleri rant mekânizmalarından ötürü *haksız kazanç sahipleri* olarak görülmüştür (Erman, 2004). *Varoş* da işte tam bu dönemde (1980’leri müteakip), yoğun olarak inşa edilmiş düşük kaliteli apartmanlarla karakterize olan *post-gecekondu* bölgelerini tarif etmek üzere *coinlenmiş* yeni bir terim olarak yeniden ortaya çıkar. (Batuman, 2019, s. 90). Kentbilim (*urbanology*) terminolojisine ait bu güncelleme, somut bir anlam taşımak üzere tedavüle sürüldüğü halde, kısa zaman içinde *leksik inovasyon (lexical innovation)*’ın Türkçedeki en dramatik örneklerinden birine dönüşür. 1990’ların ortalarından itibaren ortaya çıkan toplumsal olaylarla³² Türk medyası, adi ve siyasi suçluların zuhur edip kök saldığı bir kaynak olarak *varoş* sözcüğüne sık sık yer verir³³. *Gecekondu*lar yıllar boyunca kırsal özellikleri ve gayriresmi yapısıyla tanımlanıp dışlanırken; *varoş* terimi, dışlanma eksenini yoksulluk, suç, şiddet eylemlerine ve düşük gelirli yerleşimlerin yasa dışı mekânizma ve aktörlerine kaydırır (Demirtaş-Şen, 2007). Gazete köşeleri, “ne kent, ne de kır olabilen, üretimden kopuk bir lümpenliğin damgasını taşıyan *varoş* kültürü”ne (Altan, 2004) atıfta bulunan veya “kentlerin *varoş*larında yaşayan *yarı kentli-yarı köylü* yurttaşın

²⁸ *Lümpen* burada, Marksist literatür terimi olarak değil, “iyi bir eğitim almamış, kültür ve bilgi birikimi olmayan, sıg, görgüsüz ve bu durumu düzeltmek için çabalamayan (kişi)” anlamındadır.

²⁹ Göç olgusunun nedenleri ve gecekondu kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Karpat, 1976.

³⁰ “Gecekondu evleri 2500’ü buldu. İstanbul, 24 (Telefonla): Şehrin muhtelif semtlerinde millî emlakê ait arsalarda müsaadesiz yapılan (gece kondu) evlerinin son zamanlarda çoğaldığı görülmektedir. Bunların miktarı 20 mayısa kadar ilgililerin verdiği raporlara göre 2500 ü bulmuştur.”

³¹ Aynı yılın 26 Mayıs’ında Ulus Gazetesi’nde Falih Rıfki Atay’ın (FATAY imzasıyla), 18 Temmuz’unda Akşam Gazetesi’nde Refik Halid Karay’ın gecekondu konulu kısa makaleleri yayımlanır. Refik Halid, gecekonduyu daha çok sözcük yapımı ve tanımı açısından değerlendirir. Falih Rıfki’nin eleştirel sözleri ise, ‘gecekondu mukimleri’nin Türk aydınlarının zihninde kurnaz, istismarcı ve fırsat düşkünü bireyler olarak kurgulandığını gösterir: “Bu evler ihtiyaç halindeki zavallı vatandaşlar tarafından değil, çoğu, bu ihtiyacı sömürmek isteyen açığözler ve gözü pekler tarafından yapılmakta ve devletin suratına çarpılmaktadır.” Bir başka haber de (Vakit, 16.07.1947), bu düşünceyi teyit eder: “son zamanlarda gecekondu evleri yaparak vatandaşlara satan bir grup türemiştir. Adeta bir şirket gibi çalışan bu zümre, vatandaşlardan gece kondu evi için, değerinden birkaç misli para alarak birer kulübe yapmaktadırlar.”

³² 1996 Gazi Mahallesi olayları, 1996 İşçi Bayramı olayları, 1997 Aczmeni skandalı vd.

³³ Bu konunun ayrıntılı değerlendirilmesi için bk. Demirtaş-Şen, 2007.

ikircikli kimliğinin” *lumpen* olarak belirlendiği (Çetinkaya, 2016) yazılarla dolup taşmaya başlar.

2000’li yıllara kadar maddi açıdan ezilmiş, manevi açıdan dışlanmış dini ve etnik grupların çeşitli suçlar eşliğinde yaşadığı mahalleler çerçevesinde takdim edilen *varoş*, aynı yıllardan itibaren boyutunu genişleterek eğitimsiz yoksul sınıfın yanı sıra, eksik veya düşük eğitilmiş, adab-ı muşeretten yoksun zenginler yığınına da kapsayan bir sığata dönüşmeye başlar. Böylelikle “varoşlular, sadece kent yoksullarını değil, serbest piyasa ekonomisine geçişin sunduğu olanaklar ve yarattığı bağımlılık süreçleriyle ‘para’lanan, ancak ‘eğitimi, görgüsü, duygusal eğitimi’ olmayan ve sıklıkla ‘kiro’ ya da sonradan yaygınlaşan bir ifadeyle ‘siyah Türkler’i de içerecek biçimde genişleyen” (Etöz, 2000) bir topluluk halini alır. Bir başka ifadeyle *varoş*, artık bir mekânı karşılamaktan ziyade, heterojen toplumsal sınıfları ve onların temsil ettiği kültürü damgalamak, küçük düşürmek ve dışlamak üzere başvurulan leksik bir silaha tahavvül eder. Kentel dönüşümle ortaya çıkan apartman tipi yapılardan elde ettikleri orta ölçekteki rantla ortaya çıkan gruplar ve estetikten yoksun aşırı lüks tüketimleriyle göze çarpan servet sahipleri de *varoş* kapsamında değerlendirilir. Artık metropol varoşlarından mekânsal bağlamda daha az söz edilirken, *varoş kadın / varoş erkek* gibi ibarelere sıklıkla rastlarız³⁴ ki bu durum, *varoş* sözcüğünün sığata dönüşme sürecinin de habercisi niteliğindedir. Bugün gazete sütunlarında, salt sözlüklerdeki tanımına bakılarak³⁵ *varoş*’un sıfat olmadığı ve bu kullanımın ‘cehalet’ten kaynaklandığı iddia edilse de, bu görüşün savunucuları farkında olmadan dilin doğal değişimiyle ilgili dil bilimi yasasını reddetmektedir. Anlam değişmelerine karşı muhafazakar tutumlar, tarih boyunca her dil konuşurunun elitist zümresinde görülür ama bu durum hiç bir zaman mukavemet gösteren lehine sonuçlanmaz.

Bugün artık, *varoş*’un özgün anlamından gelen ‘kent dış mahalleleri’ çağrışımı miyadını doldurmuş, mekânsal bütünlük özelliğini yitirmiş, sınırları tanımlanamayan mekânlar çoğulluğuna erişmiştir (Etöz, 2000). Nihayet *varoş*, kendilerine has kültürleriyle kentleri ‘istila etmiş’ heterojen insan kümelerini tarif eden ve içinde her türden tahkir, tezyif ve itham barındıran çok anlamlı bir niteleme adı özelliği kazanmıştır. Dolayısıyla ‘metropollere sonradan yerleşip merkezdeki koruma sisteminin dışında kalan azınlıklar’ dan metropol merkezlerine eklenmiş bir ‘varoş iktidarı’ doğmuştur.

Sonuç

Varoş, bu yazıda Türk dili tarihi boyunca kazandığı anlamlar açısından değerlendirilerek, kelimenin sözlüklere yansımayan bugünkü kültürel anlamlarının, politik doğruculuk (*political correctness*) kavramının yaygınlaşmasını müteakip dil bilimi literatüründe daha sık dile getirilmeye başlanan *euphemism*, *dysphemism* ve *X-phemism döngüsü* kapsamında ortaya çıktığına dikkat çekildi ve aşağıda özetlenen sonuçlara ulaşıldı:

1. Türkçede dört yüz yılı aşkın bir süre nötr bir anlamla kent bilimi terimi olan ve belirli bir idari birimi, yani mekânı karşılayan *varoş* sözcüğünün, ‘banliyö’ anlamı Fransızca etkisiyle, ‘Hristiyan mahalleleri’ ve ‘gecekondu muhiti’ anlamları ise *gavur*,

³⁴ Ekşi Sözlük’te ‘bir kadının / erkeğin varoş olduğunu belli eden detaylar’ başlığı altında yazılan binlerce tanımdan öne çıkanlar: Asgari görgü ve nezaket kurallarına uymamaları, kamusal alanı kullanmaktan yoksunlukları, küfürlü konuşmaları, gramer ve telaffuz hatalarıyla yüklü üslupları, marka düşkünlükleri, erkeklerin maço tavırları, kadınların *selfie*, *story* gibi sosyal medya araçlarına bağımlı olmaları, özbakım becerilerinin bulunmayışı....

³⁵ Günümüz sözlüklerindeki *varoş* tanımında, sözcüğün tarihsel anlamı kayıtlı olup yeni kazandığı anlamlara yer verilmez: ‘kent veya kasabada kenar mahalle’ (TDK), ‘bir kalenin dışında kalan mahalle, bir şehir veya kasabanın dışındaki evler, şehir dışındaki mahalle’ (Kubbealtı).

kıro gibi kaba ve incitici sözcükleri kamufle eden birer *euphemism* olarak ortaya çıkar. Türkiye’de 2000’li yılların başlarından itibaren keskin bir anlam değişmesine uğrayıp farklı sosyal sınıflara mensup heterojen toplulukları niteleyen olumsuz bir kültürel etikete dönüşür. Bugün ‘zengin veya yoksul, dindar veya laik fark etmeksizin toplumsal kuralları yok sayan, kamusal alana aldırış etmeyen, eğitimi önemsemeyen, gösteriş tutkunu, görgüsüz, dini ve politik konularda ya hiç bir fikri olmayan ya da son derece fanatik düşüncelere sahip’ kişileri niteleyen bir sözcüktür. Bu anlamları ve benzeri çağrışımlarla *varoş*, *dysphemism*’in tüm özelliklerini taşımaktadır. *Dysphemism* genellikle kadın bedeni, cinsellik gibi tabu konularda devreye giren ama toplumda kabul görmeyen sosyal gruplar için de sıklıkla karşılaşılan bir kavramdır. Ancak sosyal gruplar söz konusu olduğunda bu kavram, baskın olarak dil, din ve etnisite ayrımcılığını vurgulayan bir yaftalama metodu olarak devreye girer. *Varoş* örneğinde ise, kendilerinden *varoş* diye söz edilen kişi ve grupların dil, din ve etnisite ile değil; bilgi, görgü, terbiye, eğitim düzeyi gibi meziyetlerden yoksun olmalarıyla ötekileştirildiği görülmektedir. Bu bağlamda incelemeye konu olan sözcüğün, kısmen Amerika İngilizcesindeki *redneck* (bk. dipnot 36) benzeri bir anlam gelişmesi ve değişmesi yaşadığı söylenebilir.

2. *Varoşun* nötr anlamdan pejoratifleşmeye doğru yol alan semantik evriminde toplumsal değişim ve ekonomik gelişmeler (dil dışı etmenler), dil içi etmenlere göre daha etkin roller üstlenmiştir. Köyden kente göç ve kente entegrasyon süreçlerinde, *elit* veya *havas* diye anılan okumuş kentli sınıfın *avam* olarak anılagelen sınıflara bakış açısı, sözcüğe yüklenmiş olumsuz anlamları perçinleyen en önemli etmendir. *Gecekondu* sözcüğündeki olumsuz çağrışımlar bağlamında Karpat’ın dile getirdiği (bk. V. bölüm) “kent kültürünün savunucusu gibi davranan küçük bir kentli azınlığın *impressionistic* ve öznel tutumu”ndaki ön yargılar, *varoş* sözcüğünde de yansıma bulur. Ama *varoş* ve *varoşun* temsilcileri, *gecekondu* ve *gecekondu*nun homojen temsilcileriyle kıyaslandığında çok daha geniş, daha kalabalık ve heterojen kitlelerdir.

3. Sözcüklerin anlam katmanları belirlenirken kronolojik açıdan net sınırlar çizilemez. Kimi zaman yeni anlam baskın gelerek eskisi tamamen unutulur, kimi zaman da eski ve yeni anlamların kullanımı, bağlamlar sayesinde birbirine karıştırılmaksızın dilde varlığını sürdürür. Hiç bir dil bilimci bize *şafak* sözcüğünün, -eski sözlük ve metinlerde ipuçları olsa bile- özgün anlamından (‘güneş batınca ufukta beliren kızılık’), ‘güneş doğmadan az önce beliren aydınlık’ anlamına geçişinin net bir tarihini veremez. Böyle bir tespit ancak mükemmel metin veri tabanları oluşturulması ve bu metinlerin pürdikkat taranmasıyla belli bir ölçüde yapılabilir. Bunu büyük oranda başaran dillerin sözlüklerinde bile anlam değişimleri için yaklaşık tarihler verilmektedir³⁶. Yukarıda değerlendirilen *varoş* sözcüğündeki anlam değişimleri de, keskin kronolojik çizgiler dahil edilmeksizin, zaman değerleri yaklaşık olarak ele alınmak suretiyle incelenmiştir. Kelimenin, yeni bir anlam dairesine girerken eski anlamın zayıflayarak da olsa sürdüğü, yani, anlam ‘A’dan anlam ‘B’ye, anlam ‘B’den anlam ‘C’ye geçişlerin hep birbiriyle kesişen zaman dizimi kümelerinde gerçekleştiği görüldü. Yani ‘güvenlik amacıyla kale eşiklerinde tesis edilen sivil yerleşim birimi’nden ‘Hıristiyan mahallesi’, ‘banliyö’, ‘gecekondu muhiti’ ve ‘lumpen’ anlamlarını kazanırken, *varoş* bir önceki anlamlarıyla kolektif hafızada kalmaya devam etti.

³⁶ Örneğin 19. yüzyılda ‘ABD’nin güney kırsalındaki beyaz işçi sınıfı üyeleri” için kullanılan *red-neck*’in, günümüzde ‘ABD’nin tüm bölgelerinde rastlanan, az eğitilmiş, yarı görgülü, keskin muhafazakar politik fikirlere sahip beyaz’lar için aşağılayıcı bir sözcüğe dönüşmesi hakkında, Webster ve Oxford gibi güvenilir sözlükler kesin tarihler vermekten kaçınırlar (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/redneck>, Erişim: 15 Ağustos 2023).

4. Bugün sözlüklere henüz girmemiş olan son anlamı, hem aşağılayıcı hem de alaycı bir *dysphemism* durumunda olan *varoş*'un, sözcük türü bakımından sığara dönüşme sürecine de girdiği görüldü. *Varoş*, toplumsal değişim ve ekonomik gelişmelerin sözcüklerin anlam dünyasında etkin bir rol oynayabileceğini gösteren bir örnek olarak değerlendirildi. Judith M. Maxwell'in "bir dildeki *euphemism*'lerin haritalarını çıkarmak suretiyle, o dili konuşan toplum içindeki kutuplaşma, huzursuzluk ve gerilim alanlarının izi sürülebilir." savı, incelenen *varoş* bağlamında düşünüldüğünde büyük bir önem ve değer kazanır. Ancak bu tez, kanaatimce *euphemism*'lerin yanına *dysphemism*ler de eklendiği takdirde gerçek bir başarıya ulaşabilir.

Kaynakça

- Acemoğlu, D. & Robinson, J. (2013). "Beyaz Türkler, Siyah Türkler": *Agos Gazetesi*, 02.03.2013 (<https://www.agos.com.tr/tr/yazi/4460/beyaz-turkler-siyah-turkler>, Erişim: 1 Ağustos 2023).
- Ahmet Mithat Efendi (2015). *Avrupa'da bir cevelan*. (haz. N. Arzu Pala). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ahmet Midhat Efendi (2013). *Ahmed Metin ve Şirzat*. (haz. Fazıl Gökçek & Özlem Nemutlu). Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmet Midhat Efendi (2021). *Yeryüzünde bir melek*. (haz. Nuri Sağlam). Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmed Vefik Paşa (1876). *Lehçe-i Osmânî*, Hzl. R. Toparlı, Ankara 2000: TDK Yayınları.
- Akar, A. (2016). *Gelibolulu Mustafa Âlî. Mirkâtü'l-cihâd (Cihadın basamakları). Dil incelemesi-metin-dizin*, Ankara: TDK Yayınları.
- Allen, K. & Burridge, K. (1991). *Euphemism and dysphemism*, Oxford: Oxford University Press.
- Allen, K. & Burridge, K. (2006). *Forbidden words: Taboo and the censoring of language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Angéllil, M. & Siress, C. (2012). The Paris 'banlieue': Peripheries of inequity. *Journal of International Affairs*, 65(2), The Future of the City, 57-67.
- Arat-Koç, S. (2018). Culturalizing politics, hyper-politicizing 'culture': 'White' vs. 'Black Turks' and the making of authoritarian populism in Turkey. *Dialectical Anthropology*, 42(4), Special Cluster on Nationalism in former Ottoman Empire, 391-408.
- Batuman, B. (2019). Neoliberal Islamism and the cultural politics of housing in Turkey. *Social Housing in the Middle East: Architecture, Urban Development and Transnational Modernity*, edited by Kıvanç Kılınc and Mohammad Gharipour, Bloomington: Indiana University Press, 88-114.
- Blank, A. (1999). Why do new meanings occur? A cognitive typology of the motivations for lexical Semantic change. *Historical Semantics and Cognition*, Andreas Blank-Peter Koch (eds.), Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 61-90.
- Chabbi, J. (1997). Ribât. *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, Vol. VIII, Leiden: Brill, 493-506.
- Danış, İ. (2019). *Evezahü'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik. Sipâhîzâde Mehmed*, Ankara: TÜBA.
- Dankoff, R. (2004). *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi okuma sözlüğü* (Katkılarla İngilizceden Çeviren: Semih Tezcan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dávid, G. (2009). Sığardar. TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37, İstanbul, 157-159.
- Demirtaş, N. & Şen, S. (2007). *Varoş* identity: The redefinition of low income settlements in Turkey. *Middle Eastern Studies*, 43(1), 87-106.

- DİA: Karlofça. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 24, 504.
- Duran, N. (2011). *Vak'a-ı hayret-nüma (1802-1849)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, (Danışman Prof. Dr. Mahir Aydın), İstanbul.
- Duran, N. (2018). Life in Belgrade Fortress in the first quarter of the 19th century. *Belgrade 1521-1867*, Dragana Amedoski (ed.), Belgrade, 283-296.
- Eldem, E. (2017). Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze adalet, hukuk, eşitlik ve siyaset. *Toplumsal Tarih*, Aralık 2017, 24-37.
- Emecen, F. (1994). Drama. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul, 525-528.
- Emecen, F. (2001). İstanköy. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, İstanbul, 308-310.
- Eren, H. (2020). *Eren Türk dilinin etimolojik sözlüğü*, Hzl. Şükrü Halûk Akalın, Ankara: TDK Yayınları.
- Erman, T. (1998). Becoming 'urban' or remaining 'rural': The views of Turkish rural-to-urban migrants on the 'integration' question. *International Journal of Middle East Studies*, 30(4), Cambridge University Press, 541-561.
- Erman, T. (2004). Gecekondu çalışmalarında 'öteki' olarak gecekondu kurguları. *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1-Gecekondu, URL: <http://www.ejts.org/document85.html> (Erişim: 15 Temmuz 2023)
- Etöz, Z. (2000). Varoş: Bir İstila, Bir Tehdit! *Birikim*, Sayı 132, Nisan 2000 (<https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-132-nisan-2000/2325/varos-bir-istila-bir-tehdit/3275>, (Erişim: 3 Temmuz 2023).
- Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi V. kitap, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 numaralı yazmanın transkripsiyon-dizini* (2001), Hzl. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi VI. kitap, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 numaralı yazmanın transkripsiyon-dizini* (2002), Hzl. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-İbrahim Sezgin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi VII. kitap, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 numaralı yazmanın transkripsiyonu-dizini* (2003), Hzl. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eyice, S. (1992). Budin. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul, 348-352.
- Eyice, S. (2001). Kale. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 24, İstanbul, 234-242.
- Fekete, L. (1930). Az oszmánli-török nyelv hódoltságkori magyar jövevényiszavai. *MNy*, 26, 257-265.
- Fekete, L. (1949). Osmanlı Türkleri ve Macarlar 1366-1699. *TTK Belleten*, XIII(52), 663-743.
- Greene, M. (2000). *A shared world: Christians and Muslims in the early modern mediterranean*, Princeton University Press.
- Grzega, J. (2004). *Bezeichnungswandel: Wie, warum, wozu? Ein Beitrag zur englischen und allgemeinen Onomasiologie*, Heidelberg.
- Grzega, J. & Schöner, M. (2007). *English and general historical lexicology. Materials for onomasiology seminars*, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany.
- Gülhan, S. T. (2017). Ezilmiş ve aşağılanmışlar: 1960'lar Türkiye'sinde gecekondu meselesi. *Mülkiye Dergisi*, 41(1), 195-229.
- Gümüş, M. (2008). Anayasal meşrûti yönetime medhal: 1856 İslahat Fermanı'nın tam metin incelemesi. *bilig*, 47, 215-240.
- Haspelmath, M. (2009). Lexical borrowing: Concepts and issues. *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook*, M. Haspelmath ve U. Tadmor (Ed.), Berlin: Walter de Gruyter.

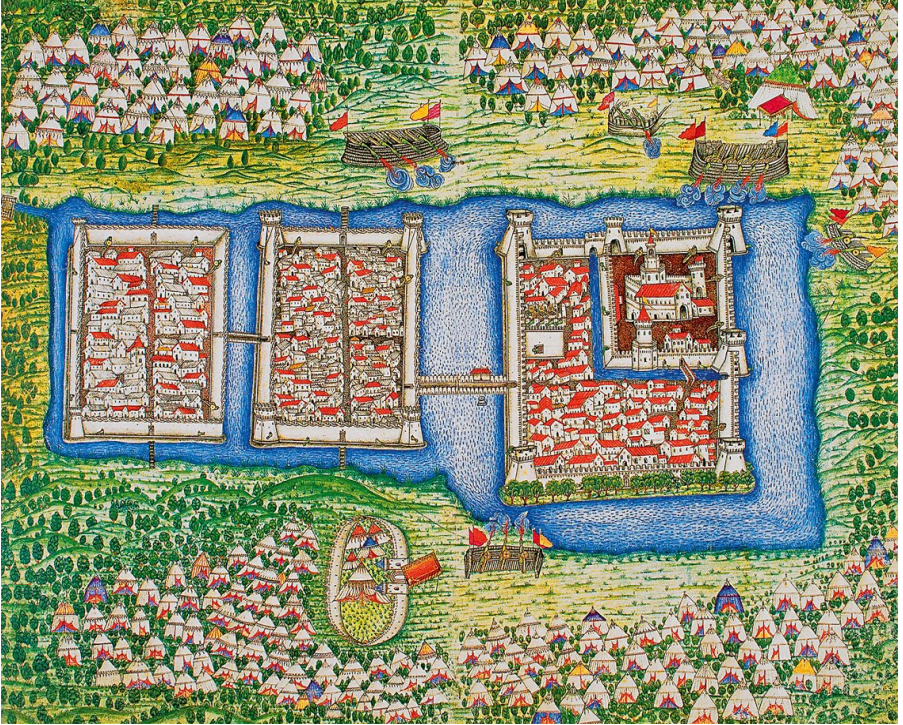
- Hegyi, K. (2018). *The Ottoman military organization in Hungary fortresses, fortress garrisons and finances*, Klaus Schwarz Verlag: Berlin.
- Hughes, G. L. (2006). *An encyclopedia of swearing. The social history of oaths, profanity, foul language, and ethnic slurs in the English-speaking world*. New York, London, England: M.E.Sharpe Armonk.
- İnalçık, H. (2006). Karacahisar / Karacaşehir üzerinde bir belge. *Papers of VIIIth International Congress on the Economic and Social History of Turkey*, (ed: Nurcan Abacı), Morrisville: Lulu Press, 9-12.
- İnalçık, H. & Arı, B. (2005). Türk-İslam-Osmanlı şehirciliği ve Halil İnalçık'ın Çalışmaları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3(6), 27-56.
- Ivanova, S. (2005). Varoş: The elites of the reaya in the towns of Rumeli, seventeenth-eighteenth centuries. *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, ed. Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press: 201-246.
- Jokl, N. (1928). Die magyarischen bestandteile des albanischen wortschatzes. *Ungarische Jahrbücher*, Vol. VII. Berlin und Leipzig, 46-84.
- Kahane, R. & H. & Tietze, A. (1958). *The lingua franca in the levant: Turkish nautical terms of Italian and Greek origin*. Urbana: University of Illinois Press.
- Karpat, K. (1976). *The gecekondü: Rural migration and urbanization*. Cambridge University Press.
- Kartal, A. (2009). *Muallim Nâcî. Lügat-i Nâcî*, Ankara: TDK Yayınları.
- KB: Piri Reis. *Kitâb-ı bahriyye, facsimile edition of Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, cod. Ayasofya 2612*, (ed. Ertuğrul Zekai Ökte, çev. Vahit Çabuk, Tülay Duran, Robert Bragner). İstanbul: The Historical Research Foundation İstanbul Research Center, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kiel, M. (1995). Eskicuma. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul, 396-397.
- Kiel, M. (1996). Görice. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 14, İstanbul, 157-158.
- Kiel, M. (2000). İnebahtı. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul, 285-287.
- Kiel, M. (2003). Leş. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, İstanbul, 141-142.
- Kiel, M. (2007). Priştine. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul, 346-348.
- Kiel, M. (2008). Rodos. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul, 155-158.
- KM: *el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît, Kâmûsi'l-muhît tercümesi*, Mütercim Âsım Efendi, 3. cilt, Yayına Hazırlayanlar Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013: İstanbul.
- Kurnaz, Ş. (2007). Emine Semiye ile Nigâr Hanım'ın mektuplaşmaları. *Turkish Studies*, 2(4), 631-646.
- Ludwig, E. (1929). Napoleon (çev. Ruşen Eşref): *Hakimiyet-i Milliye Gazetesi*, 13.03.1929.
- Maxwell, J. M. (2004). Euphemism. *Encyclopedia of Linguistics* (ed. Philipp Strazny), Routledge, 307.
- Meninski, F. M. (1680a). *Thesaurus linguarum orientalium, Turcicae, Arabicae, Persicae II*, Viennae.
- Meninski, F. M. (1680b). *Thesaurus linguarum orientalium, Turcicae, Arabicae, Persicae III*, Viennae.
- Meninski, F. M. (1687). *Complementum thesauri linguarum orientalium, seu Onomasticum Latino-Turcico-Arabico-Persicum*, Viennae.
- Miklosich, F. (1889). *Die slavischen, magyarischen und rumunischen Elemente im türkischen Sprachschätze*, Wien.
- Mizancı Murad (1328). *Tarih-i ebu'l-faruk. Kanuni Süleyman ve İkinci Selim Hanlar devirleri*, 3. cild, Dersaadet.
- MNTS: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, Akadémiai Kiadó, Budapest.

- Mumford, Lewis (2007). *Tarih Boyunca Kent / Kökenleri Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, (çeviri: Gürol Koca-Tamer Tosun), Ayrıntı Yayınları.
- Nazım Hikmet (1965). *Jokond ile Si-ya-u. Benerci kendini niçin öldürdü. Taranta-Babaya mektuplar*. İstanbul: Dost Kitabevi.
- Nurenberg Chronicle (1493): <https://daten.digital-sammlungen.de/0003/bsb00034024/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=350&pdfseite=> (Erişim: 19 Haziran 2023).
- Ocak, A. Y. (1993). Dânişmendnâme. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul, 478-480.
- Özgüven, B. (2001). The palanka: A characteristic building type of the Ottoman fortification network in Hungary. *Electronic Journal of Oriental Studies*, IV(34) (Proceedings of the 11th International Congress of Turkish Art, Utrecht-The Netherlands, August 23-28, 1999), Netherlands, 1-12.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, 1. cilt, İstanbul.
- Pinker, S. A. (2003). *The blank slate: The modern denial of human nature*, Penguin Books.
- Pirrenne, H. (1982). *Ortaçağ Kentleri*. çev. Şadan Karadeniz. Ankara: Dost Kitabevi.
- Ramm, C. (2016). Beyond 'black Turks' and 'white Turks' – The Turkish elites' ongoing mission to civilize a colourful society. *Asiatische Studien - Études Asiatiques*, 70(4), 1355-1385.
- Redhouse, Sir J. (1890). *A Turkish and English Lexicon*, Constanople.
- Rocchi, L. (2010). The Hungarian linguistic material in Evliya Çelebi. *Studia Etymologica Cracoviensia*, 15, 113-125.
- Rocchi, L. (2022). Ottoman-Turkish loanwords in Egyptian and Syro-Lebanese-Palestinian Arabic-Part 4. *Studia Linguistica Universitatis Jagellonicae Cracoviensis* 139, 333–381.
- Saylan, K. (2013). Bir mültectinin Balkan izlenimleri (1849-1851). *History Studies* 5/6, Special Issue on Balkan Wars, 113-130.
- Schubert, G. (1985). Turkish *oda* and Hungarian *szoba* in the languages and residential cultures of the Balkan Peninsula. *Central Asiatic Journal*, 29(3/4), 242-265.
- Stachowski, M. (2007). Das Ungarische unter den Karpatensprachen. *Studia Linguistica* 124, 119-125.
- Stachowski, M. (2019). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der türkischen Sprache*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Steinvorth, D. & Zand, B. (2013). Weiße Türken, schwarze Türken. *Der Spiegel*, 23.6.2013, 78-93.
- Sudár, B. (2014). Osmanlı Macaristan'ında camiye çevrilen kiliseler. *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 25, 55-78.
- Şemseddin Sami (1882). *Kâmûs-ı Fransevî*, Constantinople: Mihran.
- Şemseddin Sami (1901). *Resimli Kâmûs-ı Fransevî*, Constantinople: Mihran (Hzl. Şerif Eskin), Ankara 2017: TÜBA.
- Tietze, A. (1957). Slavische lehnwörter in der türkischen volkssprache. *Oriens*, 10(1), 1-47.
- Tietze, A. (2016). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugati*, 4. cilt, Editörler: Semih Tezcan, Emine Yılmaz, Nurettin Demir, Ankara: TÜBA. **Yeni baskı:** Tietze, Andreas (2021). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*, 4. cilt, K-L, Editörler: Emine Yılmaz, Nurettin Demir, Ankara: TÜBA
- Tietze, A. (2021). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*, 5. cilt, M-P, Editörler: Emine Yılmaz, Nurettin Demir, Ankara: TÜBA.
- Tietze, A. (2021). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*, 6. cilt, R-Ş, Editörler: Emine Yılmaz, Nurettin Demir, Ankara: TÜBA.

- Tietze, A. (2021). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*, 7. cilt, T-Z, Editörler: Emine Yılmaz, Nurettin Demir, Ankara: TÜBA.
- Toker, M. (1991). *Demokrasimizin İsmet Paşa'lı yılları*. DP Yokuş Aşağı 1954-1957, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Ullmann, S. (1964). *Semantics introduction to the science of meaning*, Oxford: Blackwell.
- Wehr, H. (1976). *A dictionary of modern written Arabic*, (edited by J. Milton Cowan), Ithaca: New York.
- Yahya Kemal (1923). *Balkan'a seyahat*. Rahova: Ahali Matbaası.
- Yahya Kemal (1339/1923). *Balkan'a Seyahat*, Ahali Matbaası: Rahova.
- Yavuzarslan, P. (2010). *Kamus-ı Türkî. Şemseddin Sami*, Ankara: TDK Yayınları.



Resim 1. Buda (Nuremberg Chronicle, CXXXIX'dan)



Resim 2. Sigetvar Kalesi kuşatması (Feridun Ahmed Bey, Nüzhetü 'l-esrâri 'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar)

İRAN TÜRK AĞIZLARINDAN FAMENİN İLİ AĞZI ŞEKİL ÖZELLİKLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Behruz BEKBABAYI*

Öz: Türk dilinin ses ve şekil yapısını anlamak, sadece yazılı verileri incelemekle yeterli değildir. Türk dilinin yerel ağızlarının araştırılması ve incelenmesiyle Türkçenin çözilemeyen birçok problemine ışık tutulabilir. Ağız çalışmaları doğrudan Türk dili için kaynak niteliği taşıyan veriler yanında, etnoloji, sosyoloji, tarih, etimoloji ve halkbilimi gibi birçok bilim dalına da dolaylı olarak katkı sağlamaktadır.

Bu makalede Hemedan Eyaleti Famenin ili ağızı üzerine yaptığımız çalışmanın sonuçları yer almaktadır. Çalışmamızda metot olarak dar saha yöntemi seçilmiştir. Çalışma kapsamında Hemedan Eyaleti'ne bağlı Famenin ilinden ayrıntılı derleme yapılmıştır. Ancak makale, Famenin ağızını temsil edebilecek bir köyün derleme metinleri ile sınırlı tutulmuştur. Bu çalışmada üçü erkek ve biri kadın olmak üzere dört kişiden ses kaydı yöntemiyle derleme yapılmıştır. Makalede, Famenin ili ağızının özellikle şekil bilgisi verileri üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada elde ettiğimiz en önemli sonuç Famenin ağızının Azerbaycan Türkçesi ağızlarından Y ağızı içerisinde yer almasıdır. Bu makalede betimleme ve karşılaştırma amaçlı olarak bu ağızın şekil özellikleri incelenmiştir ve karşılaştırmalı olarak da daha çok İran Türk ağızlarıyla karşılaştırılmıştır. Ayrıca bu şekil bilgisi verileri zaman zaman Türkiye Türkçesi ile de karşılaştırılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ağız, İran Türk Ağızları, Azerbaycan Türkçesi, Famenin Ağızı, Şekil Bilgisi.

A General Overview on Morphological Features of Famenin Province Dialect, One of Iran's Turkic Dialects

Understanding the phonological and morphological structure of the Turkish language is not possible by analyzing its written language only. Analyzing the local dialects will help solve a great number of Turkish language's unsolved issues. Research about dialect, besides providing direct contributions to data which are considered as resource, also indirectly plays a part in other fields of science such as anthology, sociology, history and etymology.

In this study, the result of the research on dialect regarding Hemedan's Famenin province will be presented. For this purpose, narrow-area method has been chosen. In this research, extensive data has been gathered from Famenin city of Hemedan province. However, this research was limited to content gathered from a village which can be an example of Famenin dialect. Data collection has been achieved through the recorded voices of three men and a woman. In this study, Famenin dialect's morphological data is focused on. The most important result of this

* Dr. Öğr. Üyesi. Allameh Tabataba'i Üniversitesi Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi, Tahran/İRAN, E-posta: behruzababa@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-8418-266X

research was the fact that Famenin dialect is included within the "Y" dialect, which is one of Azerbaijan Turkic dialects. In this study, the morphological and phonological features of this dialect have briefly been analyzed with the purpose of comparing it to Iran's Turkic dialects mostly. In addition, the morphological data has been compared to Türkiye's Turkish occasionally.

Keywords: Dialect, Iran Turkish Dialects, Azerbaijani Turkish, Famenin Dialect, Morphology.

Giriş

İran Türklüğü henüz yeteri kadar araştırılmamıştır. Bunların başında ağız araştırmaları gelmektedir. Her ne kadar İran Türk ağızları hakkında birkaç tasnif yapılmış olsa da bugüne kadar İran Türk ağızlarının tasnifi için ciddi bir araştırma yapılmamıştır.¹ 2000'lere kadar sadece Halaç Türkçesini Doerfer (1969, 1971, 1973-1974a, 1973-1974b, 1987) ve daha sonra Horasan Türkçesini Sultan Tulu (1989, 2005, 2006, 2009a, 2009b) ve Fuat Bozkurt (1975) çalışmışlar. Horasan Türkçesi ile ilgili son zamanlarda Talip Doğan (2017a, 2017b) da iki eser yayımlamıştır. Ancak Azerbaycan, Kaşkay ve Türkmen Türkçesi için 2000'lerden sonra ciddi çalışmalar başlamıştır. İran Türkçesi üzerine doktora tezi olarak ağız çalışması yapanlardan *Kaşkay Türkçesi* üzerine Muhittin Çelik (1997); *Serap Ağızı* üzerine Mehmet Gece (1985); *Urmiye Ağızları* üzerine Talip DOĞAN, (2010); *Salmas Ağızı* üzerine Bilgehan A. Gökdağ, (2006); *Erdebil İli Ağızları* üzerine Jahangir Karini, (2009); *Güney Azerbaycan Türkçesi* üzerine Mahmut Sarıkaya (1998); *Sungur Türkçesi* üzerine Abdulkadir Atıcı (2015); *Türkmen Ağızı* üzerine Zeynep Yıldırım (2015); *Malekan İli Ağızı* üzerine Behrouz Bıcbabaei (2012); *İran- Zencan Bölgesi, Kaydar ve Yöresi Ağızları* üzerine Mehdi Rezaei (2015) gibi çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca *Hemedan Bölgesi Bahar Ağızı* üzere Gülcihan, Pehlivan, (2011) yüksek lisans tezi çalışmıştır. Ayrıca *Lalecin Türkçesi* üzerine Abdulkadir Atıcı (2018)'nin bir çalışması yayınlanmıştır. Bunların yanında birkaç küçük çalışma veya makale yazılmışsa da İran Türkçesi için genel bir perspektif sunmak için yeterli sayılmamaktadırlar. Dolayısıyla İran Türkçesi için geniş bir perspektif elde etmek için birçok ağız çalışması yapılması gerekmektedir. Bu doğrultuda Hemedan Eyaleti'ne bağlı Famenin İli köylerinden Asleh (اصله) köyünden derleme yapıp incelemeye çalışılmıştır. Zaman zaman İran'ın diğer ağızlarıyla da karşılaştırma yapılmıştır.

Tespitlerimize göre Azerbaycan Türkçesi sınırlarının güney kısmından yani Zencan eyaletinden başlayıp İran'ın içleri ve doğusuna doğru genellikle şu özellikleri taşımaktadırlar: 1. En önemli ses olayı /ɲ/ > /y, n/ ünsüz değişmesidir. 2. Teklik II. şahıs eki {-sAn}, /s/ birimini düşürerek {-An} veya {-Ay} şeklini almışlar. 3. Ünlüler bakımından daha çok ön ünlüler tercih edilmektedir. 4. /ç/, /c/, /k/ ve /g/ birimleri Azerbaycan Türkçesi sınırlarının kuzey kısmına nazaran biraz geride yani artdamaksıl söylenmektedirler. Böylelikle Azerbaycan Türkçesinde iki önemli ağız yani N ve Y ağızları tespit edilmiştir. Hemedan Eyaleti'nde konuşulan Türkçe ise Azerbaycan Türkçesi Y ağızı sınırları içerisinde yer almaktadır.

¹ Detaylı bilgi için bk. (Bekbabayi, 2017, s. 32-35).

İran'ın Hemedan Eyaleti'nin kuzeydoğusunda bulunan Famenin ili 2016 verilerine göre 39.359 nüfusa sahiptir.² İlin yüzölçümü 1360 metrekaredir ve Hemedan Eyaleti topraklarının yüzde 6.7'sini oluşturmaktadır. Famenin, idarî olarak “Merkezî” ve “Pişhur (Pish khowr)” ilçelerine ayrılmaktadır.³ Ayrıca il bölgede yerli halk tarafından “Pambulu” olarak adlandırılmaktadır. Dar saha yöntemiyle seçtiğimiz “Asleh” köyü “Merkezî” ilçesi sınırları içinde yer almaktadır. Köy yaklaşık 2093 kişilik nüfusa sahiptir.⁴ Asleh halkı çoğunlukla tarım ve hayvancılıkla uğraşmaktadır. Halkın dini İslam, mezhebi ise Şii'dir.

Derlememizin kaynak kişileri olan Bayan Tahere Begleri'den 35.15 dakika, Bay İslam Moheggegi'den 18.33 dakika ve Bay Hüseyin Karimi'den 8.45 dakika ve Bay Mahmut Karimi'den 3.33 dakika toplam yaklaşık 65 dakika derleme yapılmıştır. Kaynak kişiler; Tahere Begleri 57 yaşında, İslam Moheggegi 83 yaşında, Hüseyin Karimi 63 yaşında ve Mahmut Karimi 68 yaşındadırlar. Derleme yapan ve örneklerin kontrolünde bize yardım eden Morteza Karimi ise 27 yaşındadır. Kaynak kişilerimiz derleme yaptığımız köyde yaşamakta olup çiftçilik işiyle uğraşmaktadırlar. Morteza Karimi ise öğrencilik döneminden beri Tahran'da yaşamaktadır.

İlk başta kaydedilen seslerin transkripsiyonu yapıp daha sonra inceleme yapılmıştır.⁵

1. Şekil Bilgisi

1.1. İsim Çekimi

İsimler cümle içinde diğer sözcüklerle olan ilişkilerine göre çeşitli şekillerde bulunurlar. Bunun sonucunda da bazı ekler alırlar. İsmın cümle içinde aldığı bu farklı hâllere ismin hâlleri, bazı ekler almasına da isim çekimi denir.

1.1.1. Çokluk eki

Famenin ağzında genellikle $\{+lAr\}$ şeklindedir. Kalınlık incelik uyumuna da uyar: *âcâmlâr, kızlâr, atlular, aşşuğlar, barmağlar*.

Bu ek bazen de ilerleyici benzeşme sonucu $\{+nAr\}$, $\{+nAy\}$ şeklinde karşımıza çıkar. *Cavannay* (cavanlar) ‘gençler’, *toy olanna, gälännä, yerikliyännä*. Bu benzeşmeden sonra genellikle /r/ ünsüzünün düştüğü tespit edilmiştir.

Famenin ağzında çokluk eki genel olarak İran'daki Azerbaycan Türkçesi ağızları üzerine yapılan diğer ağız çalışmalarıyla aynıdır⁶.

Aşağıda Famenin ağızı morfolojik ya da morfofonolojik açıdan incelenip İran'da konuşulan Azerbaycan Türkçesi ağızlarıyla karşılaştırmaya çalışılıp farklılık gösteren yönler belirtilmiştir. Ancak makalenin hacmi dikkate alınarak benzerlik gösteren yönler gösterilmemeye çalışılmıştır.

² Erişim adresi: (<https://www.amar.org.ir>).

³ Erişim adresi: (<http://famenin.hp.pnu.ac.ir>).

⁴ Erişim adresi: (<https://www.amar.org.ir>).

⁵ Öğrencim Sayın Morteza Karimi'ye bu çalışmadaki yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Ayrıca çalışma yaparken örnekler de aynı zamanda bir kaynak kişi statüsünde olan Morteza Karimi ile kontrol edilmiştir.

⁶ Örneğin Bekbabayi, 2017, s. 273-274; Karini, 2009, s. 127, 160, 163; Doğan, 2010, s. 88; Rezaei, 2014, s. 160, 185, 187; Pehlivan, 2010, s. 87; Atıcı, 2015, s. 122; Atıcı, 2018, s. 17-18.

1.1.2. Hâl ekleri

1.1.2.1. İlgî hâli eki

Famenin ağzında ilgi hâli ekine ait görünümler şu şekildedir:

İlgî hâli eki Famenin ili ağzında, ünsüzle biten isim kök ve gövdelerinden sonra [+iy], {+Uy}; ünlü ile biten isimlerden sonra ise [+niy], {+nUy} biçimindedir: *o+muy* (kitabı), *sen+iy* (yaran), *bu+muy* (dişi).

Ek, /g/ ve /k/ sesleri ile biten isimlerden sonra geldiğinde /g/ sesi [ğ], /k/ sesi ise [y] ile karşılanmaktadır: *âmcâyiniy başunu*, *torpağiy (torpağ+ın) rāngi*, *külāyin (külāk+ın) gücü* “rüzgârın şiddeti”.

Famenin ağzında Türkiye ve Azerbaycan Türkçesinde de olduğu gibi, iki isim arasındaki ilgi bağı, ilgi hâli eki olmadan da kurulabilir. Bu durumda birinci isim eksiz kalıp; ikincisi ise yalnız üçüncü şahıs iyelik eki alır: *bâşâr işi*, *Tahirâ oğlu*, *hâyât üstü*. Dikkat çekici konu bu tür örneklerin bu ağızda çok az bulunmasıdır.

Bazı örneklerde hece kaynaşması nedeniyle ilgi hâli ekinin tek ünsüze düştüğü görülmektedir. *âmi:y oğlu*.

Teklik ikinci şahıs eki olan {-sAn} Azerbaycan Türkçesi Güney ağızlarında ekteki /s/ sesi düşüp /n/ ses ise ya korunur ya da /y/ sesine dönüşür. Dolayısıyla N ve Y ağızları olarak adlandırdığımız iki ağız grubu oluşturmaktadırlar. Şimdilik bu ağızların tam coğrafi dağılımını belirlemek mümkün olmasa da Zencan Eyaleti’nden İran’ın güneyine doğru Türklerin çoğunlukla bu ağız konuştuklarını söyleyebiliriz. Y ağzında ise ilgi hâlindeki /n/ sesi de aynı şekilde /y/ sesine dönüşmektedir. Famenin ağzında da aynı ses değişimleri uygulanmaktadır.

Bölge ağızlarında kullanılan {-Ay} ekinin yapısını açıklamak için /η/ > /y/ değişimini göz önünde bulundurarak şöyle bir gelişmeyi tasavvur edebiliriz: {-sAn} > {-sAn} > {-sAy} > {-Ay}. Bu gelişmede sıra dışı görülen iki ses olayı dikkat çekicidir; biri görülen geçmiş zaman veya şart kipi teklik 2. şahıs ekinin olası etkisiyle ortaya çıkan /n/ > /η/ değişimi, diğeri ise /s/ sesinin düşmesidir. Irak Türkmen Türkçesinin Kifri ağzında söz konusu gelişmenin bir ara merhalesini görmek mümkündür, bu ağızda zamir kökenli olan teklik 2. şahıs eki {-sAy} şeklindedir (Bayatlı, 1996, s. 390). Hemedan eyaleti sınırları içinde yer alan Bahar ilinde ise {-Ayn} şeklinde gelişmiştir (Pehlivan, 2011, s. 111). Yine de Hemedan eyaleti sınırları içinde yer alan Lalecin ilinde ise Azerbaycan Türkçesinde kullanılan {-(n)Xn} ilgi hali ekinin yanı sıra {-iyn} da gelişmiştir (Atıcı, 2018, s. 29). Kaydar ili ağızlarında teklik 2. şahıs eki, teklik 1. şahıs gibi iki biçimde kullanılmaktadır. Bunların biri yaygın olarak kullanılan {-Ay} ekidir (Rezaei, 2015, s. 183). Söz konusu özellik, Horasan Türkçesinin Coğatay ağızı (Heyet, 2008, s. 306), Urmiye'nin Balanuş, Yekan Çongaralı, Baranduz köylerinde (Doğan, 2010, s. 147) de tespit edilmiştir. Eldeki kaynaklar bu ağız özelliği Azerbaycan Türkçesi ile Kaşkay Türkçesi için sınır bölge sayılan Çaharmahal-i Bahtiyari Eyaleti'nde Ben iline kadar yayıldığı görülmektedir (Hashemi Bani, 2000, s. 164). Ancak Bon ağzında ilgi hâli eki için bu özellik tespit edilmemiştir (Hashemi Bani, 2000, s. 72). Aynı özellik bölgeye yakın olan Kirmanşah Eyaleti'ndeki Sungur Türkleri için de beklenen bir özellik olsa da tespit edilmemiştir (Atıcı, 2015, s. 145-146).

1.1.2.2. Yükleme hâli eki

Famenin ağzındaki yükleme hâli ekleri şunlardır: [+i], {+U}. Yükleme hâli eki ünlüyle biten isimlerden sonra, Azerbaycan Türkçesindeki gibi [+ni], {+nU} biçimindedir: *yerelmanı* “patatesi”, *hovlanu* “havlunu”, *küçäni*. Famenin ağzında yükleme eki birkaç örnekte, ünlüyle biten isimlere {+nX} şeklinde değil, {+yX} biçimindedir. Bu konuda Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesinden farksızdır: *su+y+u*, *nä+y+i*.

Bazı örneklerde hece kaynaşması sonucu ekin kaybolan ünlüsü bir önceki ünlünün uzamasına sebep olur: *su.*, *nä.*, *işi.*

1.1.2.3. Yönelme hâli eki

Famenin ağzında da yönelme hâli eki, ünsüzle biten isimlerden sonra {+A}; ünlüyle biten isimlerden sonra ise araya /y/ yardımcı sesini alarak {+(y)A} şeklinde kullanılır: *dam+a*, *baş+a*, *yer+ä*, *küçä+y+ä*, *hava+y+a*.

Famenin ağzının bazı yönelme edatları şöyledir: (*küçäyä*) *saru*, (*tükana*) *täräf*, (*ona*) *görä*, (*buraya*) *kimin*, (*övä*) *cäk*.

Doğru ve *ğarşı* gibi yönelme bildiren edatlar Famenin ağzında kullanılmamaktadır.

1.1.2.4. Bulunma hâli eki

Famenin ağzında da bulunma hâli {+dA} eki ile karşılaşılır. Ekin Türkiye Türkçesinden farklı olarak ve Azerbaycan Türkçesinin tipik özelliği olduğu gibi sadece tonlu şekilleri kullanılmakta, tonsuz şekilleri ise bulunmamaktadır: *köpäkdä*, *yazuda*, *beşikdä*, *yolda*, *otağda*.

Bulunma hâli eki Famenin ağzında /n/ ünsüzü ile biten bir sözcüğe eklendiğinde tam ünsüz benzeşmesi ortaya çıkar: *Başunna*, *kırağınna*, *onna*, *Hämädanna*, *närdivanna*.

1.1.2.5. Çıkma hâli eki

Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi çıkma hâli eki, Famenin ağzında da {+dAn} eki ile karşılaşılır. Bulunma hâli ekinde de olduğu gibi, çıkma hâli ekinin tonsuz şekilleri yoktur: *uşağdan*, *yatağdan*, *övdän*, *yağuşdan*.

{+dAn} bazı sözcüklerde ise Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi zarf görevinde de kullanılır: *täzädän*, *yalandan*, *birdän*, *çoğdan*.

Çıkma hâli eki bulunma hâli eki gibi Famenin ağzında /n/ ünsüzü ile biten bir sözcüğe eklendiğinde tam ünsüz benzeşmesi ortaya çıkar: *Onnan*, *munnan*, *yannan*, *Tükannan*.

1.1.2.6. Vasıta hâli eki

Vasıta hâli eki Famenin ağzında, {+(i)ynän}, {+(U)ynAn} şeklindedir: *utubus+u+ynan*, *çärh+i+ynän* (*bisiklet ile*), *maşın+i+ynän*, *Cavad+u+ynan*, *atuynan*, *öz tayuynan* (kendü yaşıtları ile), *Onuynan*, *kağaynan*, *bicayinän* (kötü insanlar ile), *cäncäliynän* (orman ile), *biziynän*, *küçäynän*. Bu ek Türkiye ve Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi ile edatının ekleşmesinden oluşmuştur.

Eski Türkçede kullanılan vasıta hâli eki olan [+n] eki bugün canlı kullanımını yitirse de Azerbaycan Türkçesinde dolayısıyla Famenin ağzında, *üçün* “için”, *ilkin* “ilk olarak, ilk defa” gibi örneklerde kalıplaşmış olarak görülmektedir.

1.1.2.7. Eşitlik hâli eki

Bu hâl {+cA} eki ile karşılanır. Ekin ana işlevleri arasında vasıfta, eşitlik, miktar, büyüklükte eşitlik ve karşılaştırma görevi yer alır. Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi ve Türkiye Türkçesinden farklı olarak ekin tonsuz şekilleri yoktur: *zorbaca*, *bircä* “bir defa bir kez”, *körpücä* “çok küçük”, *täkcä* “yalnız”. Yalnız bu ağızda eşitlik eki kişi zamirlerine eklenmez, örneğin *mänca* veya *sänca* şekli Famenin ağızında bulunmamaktadır.

1.1.2.8. İsimlerde soru

Türkiye Türkçesindeki kullanıştan ve ölçünlü Azerbaycan Türkçesinden farklı olarak soru kategorisi Famenin ağızında tonlamayla karşılanmaktadır: *Hälvaya duz tökällä ya yoh?!* “Helvaya tuz dökerler **mı** ya yok?” *Deyim?!* “Diyim **mi?**”

1.1.3. İyelik ekleri

Bölge ağızında iyelik eki çekimi şu şekildedir:

Teklik ve çokluk 1. ve 2. şahıs iyelik ekleri, ünlü ile biten isimlere doğrudan doğruya, ünsüzle bitenlere ise araya bir [+i], {+U} bağlayıcı ünlüsü alarak eklenir. Teklik 3. şahıs iyelik eki ise ünsüzle biten isimlerden sonra [+i], {+U}; ünlü ile bitenlerden sonra ise [+i], {+sU} şeklindedir.

Birinci tekil şahıs iyelik eki: Bu ek genellikle yazı dilindeki gibidir; (+i, +U)m (bk. tablo 1).

İkinci tekil şahıs iyelik eki: Famenin ağızında bu ek (+i, +U)y şeklindedir (bk. tablo 1).

Üçüncü tekil şahıs iyelik eki: Famenin ağızında bu ek +i, +U, si, +sU şeklindedir (bk. tablo 1).

Birinci çoğul şahıs iyelik eki +(i)miz, +(U)mUz şeklinde karşımıza çıkmaktadır (bk. tablo 1).

Bölge ağızında ikinci çoğul şahıs iyelik ekini şu şekillerde görmekteyiz: +(i)yz +(U)yz (bk. tablo 1).

Üçüncü çoğul şahıs iyelik eki: Çoğunlukla +laru/+läri şeklindedir. Bu da ekin art ünlü türünde yuvarlaklaşma meydana geldiği ancak ön ünlü türünde henüz yuvarlaklaşma meydana gelmediği tespit edilmiştir.

Teklik 1. Şahıs	+(i,U)m	BAKIS <i>Paltar+u+m, Ata+m, Göz+ü+m</i>
Teklik 2. Şahıs	+(i,U)y	<i>Paltar+u+y, Ata+y, Göz+ü+y</i>
Teklik 3. Şahıs	+U / + SU	<i>Paltar+u, Ata+su, Göz+ü</i>
Çokluk 1. Şahıs	+(i)miz / +(U)mUz	<i>Paltar+u+muz, Ata+muz, Göz+ü+müz, kitab+u+muz, äl+i+miz</i>
Çokluk 2. Şahıs	+(i)yz / +(U)yz	<i>Paltar+u+yz, Ata+yz, Göz+ü+yz</i>
Çokluk 3. Şahıs	+laru / +läri	<i>Çonşu+laru, Paltar+laru, Ata+laru, älläri+n+ä, öv+läri+n+ä, uşag+laru, Göz+leri</i>

Tablo 1. Famenin ağzında İyelik Ekleri

Tespitlerimize göre düz, artdamak ve kapalı olan /ı/ ünlüsü eklerde yuvarlak, artdamak ve kapalı olan /u/ ünlüsüne dönüşmüştür (/ı/ > /u/). Bu özellik İran Türk ağızlarının sınıflandırmasında bir ölçüt olarak kullanılabilir. Bu ses sözcük köklerinde daha çok öndamaklaşma eğilimindedir.

1.1.4. Aitlik eki

[+ki], [+ku] eki zaman ve mekân bildiren sözcüklerin sonuna eklenerek sıfat türetir. Ek, Türkiye Türkçesinden farklı olarak Azerbaycan Türkçesinde dudak uyumuna girmiştir. Famenin ağzında ise aitlik eki sadece [+ki] şeklinde kullanılmaktadır. *ğädimki, Ordaki, burdaki, dünänki, yazudaki. menimki, seniyki*. Ancak sadece şu örneklerde dudak uyumu tespit edilmiştir: *onuyku* “onunku”, *bunuyku, onlaruyku*.

1.2. Fiil Çekimi

1.2.1. Şahıs ekleri

Şahıs ekleri, fiilde belirtilen işi yapan şahsı bildiren eklerdir. Bu ekler üç grupta toplanabilir:

Birinci tip zamir kökenli şahıs ekleri:

1. Teklik Şahıs	-Am	<i>Yollamuşam, tapmuram, almağdayam gediräm, demiräm</i>
2. Teklik Şahıs	-Ay	<i>sağlamuşay, gediräy, gätiräy</i>
3. Teklik Şahıs	Ø(-dir, -dUr)	<i>get-mäkdä(dir),</i>
1. Çokluk Şahıs	-uğ, -ik/-ük	<i>danuş-mar-uğ, al-ma-muş-uğ, yaz-ur-uğ, al- muş-uğ, geç-miş-ik, örgän-mäli-y-ik,</i>
2. Çokluk Şahıs	-iz/-uz	<i>get-mäkdä-y-iz, al-mağda-y-uz, gäl-är-iz, al-ar- uz,</i>
3. Çokluk Şahıs	-lA	<i>oğu-r-lar, gäl-äl-lä,</i>

Tablo 2. Famenin ağzında Birinci Tip Şahıs Ekleri

Teklik ikinci şahıs eki açıklaması için bk.: 1.1.2.1.

İkinci tip şahıs ekleri: Belirli geçmiş zaman ve şart çekimlerinde kullanılan iyelik kökenli eklerdir.

1. Teklik Şahıs	-m	<i>sökardım, sovarardum, yahçu dāyıldım, aldum, getdim, düşdüm, oħudum</i>
2. Teklik Şahıs	-y	<i>yahçu dāyıldıy, gālirdiy, aldıy, getdiy, düşdüy, oħuduy</i>
3. Teklik Şahıs	∅	<i>aldu, getdi, düşdü, oħudu, öldü, gāldi, gālmāldi, sovurardu, kırmışdı,</i>
1. Çokluk Şahıs	-ğ/k	<i>alduğ/alduk, getdik, düşdük, oħuduğ/oħuduk,</i>
2. Çokluk Şahıs	-iz/-iyz -Uz/-Uyz	<i>alduz/alduyz, getdiz/getdiyiz, düşdüz/düşdüyiz, oħuduz/oħuduyz,</i>
3. Çokluk Şahıs	-lA	<i>aldula, getdilä, düşdülä, oħudula</i>

Tablo 3. Famenin ağızında İkinci Tip Şahıs Ekleri

Teklik ve çokluk ikinci şahıs eki açıklaması için bk.: 2.1.2.a.

Üçüncü tip şahıs ekleri: Emir Ekleri

Emir ekleri diğer iki grup şahıs eklerinden farklıdır. Emir ekleri aslında şekil ekleridir. Yalnız emirde her şahsın ayrı bir şekil eki olduğu için, o şekil ekleri aynı zamanda şahıs da ifade ederler (Ergin, 1981, s. 288).

1. Teklik Şahıs	-im, -Um	<i>alum, gālim, almayum</i>
2. Teklik Şahıs	∅	<i>al, gāl, alma,</i>
3. Teklik Şahıs	-si, -sU	<i>alsu, gālsi, almasu,</i>
1. Çokluk Şahıs	-ağ/-äk	<i>alağ/alak, gāläk, almuy ağ/almuya,</i>
2. Çokluk Şahıs	-iy/-Uy	<i>ahuy, gāliy, almayuy</i>
3. Çokluk Şahıs	-sile / -sUnlA	<i>alsula, gālsilä, almasular</i>

Tablo 4. Famenin ağızında (Emir) Üçüncü Tip Şahıs Ekleri

Not: Çokluk üçüncü şahıs tablodaki gibi yaygınlaşmış ancak ara sıra n'li şekilleri de görünmektedir: *almasunla, alsunla*.

Not: Ek sonunda art ünlülerden sonra gelen Türkiye Türkçesinde artdamak /k/ sesi ve Azerbaycan Türkçesinde /k/ ya da /h/ sesi Famenin ağızında [ğ] ya da damaksılaşmış [k] sesi ile söylenmektedirler: *alağ/alak, oħuduğ/oħuduğ*. Bu özellik de İran Türk ağızları sınıflandırmasında bir ölçüt olarak kullanılabilir.

1.2.2. Fiillerin basit zaman çekimleri

1.2.2.1. Bildirme kipleri

1.2.2.1.1. Şimdiki zaman

Türkçenin ilk yazılı metinlerinde geniş zaman ile şimdiki zaman farklı kipler olarak ortaya çıkmamıştır. Eski Oğuz Türkçesinde de şimdiki zaman için özel bir ek bulunmamaktadır (Timurtaş, 2005, s. 144). Demek ki söz konusu ek daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Ölçünlü Azerbaycan Türkçesinde şimdiki zaman eki, {- (y)Ir}, biçiminde kullanılmaktadır. Şimdiki zaman eki, Eski Türkçede “yürü-” anlamına gelen ‘yorı-’ fiilinden türemiştir. Bölgesel farklılıklar dışında Azerbaycan Türkçesinde ve Doğu Anadolu’da bazı değişikliklere uğrayarak {-Ir} şeklini almıştır (Brendemoen, 1987, s. 33). Muharrem Ergin de -*Ir* eki, *yorı-* “yürü-” fiilinin farklı biçimi olan *yéri-* fiilinden geldiğini söyler (1981, s. 144).

Famenin ağızında şimdiki zaman eki aynı Azerbaycan Türkçesi gibi olsa da ekin art ünlüsü daha çok *yuarlak şekli* tercih etmektedir. Ara sıra da /r/ ünsüzü /y/’ye dönüşmektedir: *qorhuray, oğuray, doldu:ram, köçüräy, gäti:rey, qorhuray, du:ray, gö:rey, oynuru, tuturu, soruşuru, oynuram, gäti:ri*.

Şimdiki zaman için örnek cümle: “*Yo: siz mäni alladuruz.*”, (Yok, siz beni aldatıyorsunuz.)

Famenin ağızında Şimdiki Zaman Kipinin çekimi

yaz-ur-am, yaz-ur-ay, yaz-ur-u, yaz-ur-uğ/uk, yaz-ur-uz, yaz-ul-la

oğu-r-am, oğu-r-ay, oğu-r-u, oğu-r-uğ/uk, oğu-r-uz, oğu-l-la

Olumsuz şekli de Azerbaycan Türkçesi gibi yapılmaktadır: *tapmuram, olmuru, gedmiräm, yemiräm, qalmuruk, yemiräm, qalmuru, görmürü, danuşmuray, atmuray*.

Famenin ağızında şimdiki zaman çekimlendiğinde üçüncü şahısta sözcüğün sonunda bazen bir dar ünlü türetilmektedir (Bekbabayi, 2017, s. 334; Rezaei, 2015, s. 67-68). Biraz önce Muharrem Ergin (1971, s. 144)’den söylediğimiz gibi *yéri-* fiilinin geniş zaman şekli olan *yérir* zamanla [-ir] ve daha sonra ünlü uyumu sonucunda {-Ir} biçimlerine girmiştir. Bu gelişmeyi örnekle açıklamak istersek şöyle olur: *alı yérir > alı yéri > alırı > alır* (Rezaei, 2015, s. 190). Abdulkadir Atıcı, Lalecin ağızında bu dar ünlüyü teklik 3. şahıs eki olarak tespit etmiştir (2018, s. 49). Bu, İran Azerbaycan ağızlarının tipik özelliği olarak görülmektedir.

Famenin ağızında şimdiki zaman Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi {-*mAkda-*} biçimiyle de ifade edilmektedir.

al-mağda-y-am, al-mağda-y-ay, al-mağda- (dır), al-mağda-y-uğ/uk, al-mağda-y-uz, al-mağda-y-(du)la

get-mäkdä-y-äm, get-mäkdä-y-äy, get-mäkdä(dir), get-mäkdä-y-ik, get-mäkdä-y-iz, get-mäkdä-(di)lä

Bu çekimin Famenin ağızında olumsuz şekli yoktur.

1.2.2.1.2. Geniş zaman

Azerbaycan Türkçesi gramerlerinde belirsiz gelecek zaman olarak ifade edilen bu kip {- (y)Ar} eki ile karşılanır. Türkiye Türkçesinden farklı olarak geniş zaman eki sadece {-Ar} şeklindedir ve Türkiye Türkçesindeki {-Xr} ve [-r] ekleri, Azerbaycan Türkçesinde geniş zamanı karşılamaz. Ancak Türkiye Türkçesinde geniş zaman ifade eden {-Xr} eki, Azerbaycan Türkçesinde şimdiki zaman eki olarak kullanılır. Famenin ağızı da Azerbaycan Türkçesinden farksız değildir. Sadece bazen /r/ ünsüzünün /y/ ünsüzüne dönüşmesi kaydedilmektedir. Ayrıca Geniş zaman eki /l/ ünsüzüyle sonlanan

bir gövdeye eklendiğinde ek ünlüsünü düşürüp /r/ ünsüzü de /y/ ünsüzüne dönüşür (/r/>/l/): sallam ‘salırım’, çallam ‘çalaram’, gällik ‘geliriz’. Üstelik aynı durum çokluk 3. şahıs eklendiğinde de ilerleyici benzeşme yoluyla ortaya çıkmaktadır: tökällä ‘dökerler’, gedällä ‘giderler’, koyalla, çalalla, aparalla,

Famenin ağzında Geniş Zaman Kipinin çekimi

al-ar-am/al-l-am ‘alırım’, al-ar-ay/al-l-ay, al-ar/al-u, al-ar-uğ/uk/al-l-uğ/uk, al-ar-uz/al-l-uz, al-al-la

gäl-är-äm/gäl-l-äm ‘gelirim’, gäl-är-äy/gäl-l-äy, gäl-är, gäl-är-ik/gäl-l-ik, gäl-är-iz/gäl-l-iz, gäl-äl-lä

Famenin ağzında da Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi, geniş zaman kipinin olumsuzunda, olumsuzluk eki {-mA}, birinci teklik ve çokluk şahıslar [-r/y] eki ile, ikinci, üçüncü teklik ve çokluk şahıslar ise [-z] (bk. Alyılmaz, 2010, s. 111) eki ile kurulur: *danuş-mar-am/danuş-ma-m ‘konuşmam’, danuş-may, danuş-maz, danuş-mar-uğ/uk, danuş-ma-yz, danuş-maz-la, koymaz, aparmaz.*

Famenin ağzında Ölçünlü Azerbaycan Türkçesinden Farklı olarak Geniş zaman teklik birinci şahsın olumsuz şekli Türkiye Türkçesi gibi kullanımı daha yaygındır: *çemem, yemem.*

1.2.2.1.3. Belirli geçmiş zaman

Bu kipin çekimi Famenin ağzında [-di], {-dU} ekiyle yapılı ve çekimde iyelik kökenli şahıs ekleri kullanılır. Türkiye Türkçesinden farklı olarak ekin tonsuz şekilleri yoktur:

Belirli Geçmiş Zaman Kipinin çekimi

al-du-m ‘aldım’, al-du-y (aldın), al-du (aldı), al-du-ğ/k, al-du-z/al-du-yz, al-du-la get-di-m ‘gettim’, get-di-y (gettin), get-di (getti), get-di-k, get-di-z/get-di-yz, get-di-lä

düş-dü-m ‘düştüüm’, düş-dü-y, düş-dü, düş-dü-k, düş-dü-z/düş-dü-yz, düş-tü-lä

oğu-du-m ‘okudum’, oğu-du-y, oğu-du, oğu-duğ/k, oğu-du-z/oğu-du-yz, oğu-du-la

/n/ ünsüzünden sonra ise yine “n” benzeşmesi ortaya çıkar:

[Tükänni] ‘Bitti’

1.2.2.1.4. Belirsiz geçmiş zaman

Famenin ağzında, belirsiz (öğrenilen) geçmiş zaman kipi iki şekilde kullanılır.

Bu kipin birinci tipi, Azerbaycan Türkçesinde ve Türkiye Türkçesinde olduğu gibi, [-miş], {-mUş} ekiyle yapılı ve çekimde zamir kökenli şahıs ekleri kullanılır:

Famenin ağzında Belirsiz Geçmiş Zaman Kipinin Çekimi

al-muş-am ‘almışım’, al-muş-ay, al-muş –(dur), al-muş-uğ/uk, al-muş-uz/uyz, al-muş-(du)la

geç-miş-äm ‘geçmişim’, geç-miş-äy, geç-miş-(dir), geç-miş-ik, geç-miş-iz/iyz, geç-miş-(di)lä

oğu-muş-am ‘okumuşum’, oğu-muş-ay, oğu-muş-(dur), oğu-muş-uğ/uk, oğu-muş-uz, oğu-muş-(du)la

Olumsuz şekli: Bu kipin olumsuz çekiminde {-mA-} olumsuzluk eki kullanılır: *al-ma-muş-am, al-ma-muş-ay, al-ma-muş-(dur), al-ma-muş-uğ/uk, al-ma-muş-uz/uyz, al-ma-muş-(dı)la*

Famenin ağzında Azerbaycan Türkçesinde de olduğu gibi öğrenilen geçmiş zaman ikinci tipi [-(y)ib], {-(y)Ub} eki ile karşılaşılır ve çekimde zamir kökenli şahıs ekleri kullanılır. Ancak öğrenilen geçmiş zamanın bu şekli, sadece 3. tekil ve çoğul şahıslarda kullanılmaktadır.

Tek. 3. şah. *al-ub-(dır)* *oĥu-y-ub-(du)*

Çok. 3. şah. *al-ub-(du)la* *oĥu-y-ub-(du)la*

Olumsuz şekli: Kipin olumsuz çekiminde, {-mA-} olumsuzluk eki kullanılmaktadır: *al-ma-y-ub*, *al-ma-y-ub-(dır)*, *al-ma-y-ub-(dır)lar*.

1.2.2.1.5. Gelecek zaman kipi

Bu kip Azerbaycan Türkçesinde {-AcAk} ekiyle karşılanırsa da Famenin ağzında ilk ünlüsü düşmüştür. Dolayısıyla gelecek zaman kipi [-cağ/cäk] ekiyle karşılaşmaktadır. Ekten sonra teklik ve çokluk 1. ve 2. şahıs ekleri geldiğinde iki ünlü arasında kalan /ğ/ ve /k/ sesi /y/'ye dönüşür: *veräcäy?*

Famenin ağzında Gelecek Zaman Kipinin Çekimi

al-cäy-äm 'alacağım', *al-cäy-äy*, *al-cäk*, *al-cäy-ik*, *al-cäy-iz*, *al-cäk-lä*

gäl-cäy-äm 'geleceğim', *gäl-cäy-äy*, *gäl-cäk*, *gäl-cäy-ik*, *gäl-cäy-iz*, *gäl-cäk*

Famenin ağzında da gelecek zaman kipinin olumsuz şekli–mA- olumsuzluk ekiyle yapılmaktadır: *ĥalmiycäyik*.

Famenin ağzında Gelecek zaman ünlüsünde *öndamaklaşma* eğilimi tespit edilmiştir. Gelecek zaman eki genel olarak [-cäk] şeklinde kullanılır ancak yanısıra [-cağ] kullanımı da görünmektedir. Demek bu ekte art ünlünün ön ünlüye değişme eğilimi henüz tamamlanmamıştır: *ĥalceyem-ĥalcam* 'kalacağım'.

1.2.2.2. İsteme kipleri

1.2.2.2.1. Emir kipi

Emir kipini karşılayan ekler yukarıda verilmişti. Şahıslara göre kipin çekimi şöyledir:

al-um 'alayım', *al*, *al-su*, *al-ağ/ak*, *al-uy*, *al-su-la*

gäl-im 'geleyim', *gäl*, *gäl-si*, *gäl-äk*, *gäl-iy*, *gäl-si-lä*

Famenin ağzında da Azerbaycan Türkçesi gibi kipin olumsuz çekiminde {-mA-} olumsuzluk eki kullanılır:

al-mu-y-um 'almayım', *al-ma*, *al-ma-su*, *al-ma-y-ağ/ak*, *al-ma-y-uy/z*, *al-ma-sula*.

1.2.2.2.2. Dilek-şart kipi

Azerbaycan Türkçesinde şart kipi {-sA} eki ile karşılaşılır ve çekimde iyelik kökenli şahıs ekleri kullanılır. Famenin ağzından derlediğimiz metinde bu ek örnekleri tespit edilmemiştir. Ancak öğrencim Sayın Moteza Karimi bir kaynak kişi statüsünde aşağıdaki şart kipi çekimlerinin üretimi ve algılanmasının olası olduğunu söylemiştir.

Famenin ağzında Şart Kipinin Çekimi:

al-sa-m 'alsam', *al-sa-y*, *al-sa*, *al-sa-ğ/k*, *al-sa-yz*, *al-sa-la*

gä:t-sä-m 'getirsem', *gä:t-sä-y*, *gä:t-sä*, *gä:t-sä-k*, *gä:t-sä-yz*, *gä:t-sä-lä*

gör-sä-m 'görsem', *gör-sä-y*, *gör-sä*, *gör-sä-k*, *gör-sä-yz*, *gör-sä-lä*

işlä-sä-m 'işlesem', *işlä-sä-y*, *işlä-sä*, *işlä-sä-k*, *işlä-sä-yz*, *işlä-sä-lä*

Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi Famenin ağzında da olumsuzluk çekiminde {-mA-} eki kullanılmaktadır:

*yaz-ma-sa-m, yaz-ma-sa-y, yaz-ma-sa, yaz-ma-sa-ğ/k, yaz-ma-sa-yz, yaz-ma-sa-la
gäl-mä-sä-m, gäl-mä-sä-y, gäl-mä-sä, gäl-mä-sä-k, gäl-mä-sä-yz, gäl-mä-sä-lä*

Halbuki Famenin ili için şart kipi için genel olarak Farsça *ägär* “eger” [*ägä*] sözcüğüyle istek kipini birlikte kullanmaktadırlar.

... *ägä dedäm mänim oğlumnu bäs män kimiy kıızıyäm?* “Babam benim oğlumsa o zaman ben kimin kıızıyım?”

Demişdi bacum ägä istiräy hälva bişiräy, hälvaya duz tökmäzlä. “Demişti, bacım helva pişirmek istiyorsanız, helvaya tuz dökmezler.”

1.2.2.2.3. İstek kipi

Azerbaycan Türkçesinde istek kipi {- (y)A} eki ile karşılanır. Bugün Türkiye Türkçesinin yazı dilinde istek kipinin 1. şahıs teklik ve çokluk şekilleri, emir kipinin 1. şahıslarında işletilen ekler ile karşılanırken Azerbaycan Türkçesinde birinci teklik ve çokluk şahıslarda da {-A} istek eki kullanılmaktadır. Famenin ağzında da istek kipi Azerbaycan yazı dilinden farksızdır, sadece şahıs eklerinde farklılık göstermektedir:

al-a-m ‘alayım’, *al-a-y, al-a, al-a-ğ/k, al-a-yz, al-a-la*

gäl-ä-m ‘geleyim’, *gäl-ä-y, gäl-ä, gäl-ä-k, gäl-ä-yz, gäl-ä-lä*

İstek kipinin olumsuz biçimi {-mA-} ekiyle yapılmaktadır.

1.2.2.2.4. Gereklilik kipi

Azerbaycan Türkçesinde gereklilik kipi üç şekilde yapılmaktadır:

1.2.2.2.4.1. Birinci tip:

Famenin ağzında Gereklilik Kipi [-*malu/-mäli*] eki ile kullanılmaktadır. Gereklilik kipinin çekiminde zamir kökenli şahıs ekleri kullanılmaktadır.

al-malu-y-am ‘almalıyım’, *al-malu-y-ay, al-malu-du, al-malu-y-uğ/uk, al-malu-y-uz, al-malu-du-la*

gäl-mäli-y-äm ‘gelmeliyim’, *gäl-mäli-y-äy, gäl-mäli-di, gäl-mäli-y-ik, gäl-mäli-y-iz, gäl-mäli-di-lä*

yaz-malu-y-am ‘yazmalıyım’, *yaz-malu-y-ay, yaz-malu-du, yaz-malu-y-uğ/k, yaz-malu-yuz, yaz-malu-du-la*

öyrän-mäli-y-äm ‘öğrenmeliyim’, *öyrän-mäli-y-äy, öyrän-mäli-di, öyrän-mäli-y-ik, öyrän-mäli-y-iz, öyrän-mäli-di-lä*

Bu kipin Famenin ağzında olumsuz şekli yoktur.

1.2.2.2.4.2. İkinci tip:

Azerbaycan Türkçesinde, gramerlerde lazım şakli adı altında verilen ve {- (y)AsI} ekiyle karşılanan ikinci bir gereklilik kipi mevcuttur. Bu kipin çekiminde zamir kökenli şahıs ekleri kullanılır: *al-ası-y-am, al-ası-san, al-ası-dır, al-ası-y-ıq, al-ası-sınız, al-ası-dırlar*. İkinci tip gereklilik tipi Famenin ağzında kullanılmamaktadır.

1.2.2.2.4.3. Üçüncü tip:

Üçüncü olarak gereklilik kipi, *gäräk* sözcüğü ve fill köküne {-A} istek eki ve istek ekinin üzerine de şahıs eklerinin getirilmesi ile kurulur (*gäräk*+ *fill kökü*+ -A istek eki+ *şahıs eki*): *gäräk gäläm* ‘gelmeliyim’, *gäräk oñuyam* ‘okumalıyım’, *gäräk göräm* ‘görmeliyim’

Üçüncü tip gereklilik kipi Famenin ağızında şöyle çekimlenir:

göräy gäläm ‘gerek gelem’, *göräy gäläy*, *göräy gälä*, *göräy gäläk*, *göräy gäläyz*, *göräy gälälä*

göräy oñuyam ‘gerek okuyam’, *göräy oñuyay*, *göräy oñuya*, *göräy oñuyağ/k*, *göräy oñuyayz*, *göräy oñuyala*

göräy göräm ‘gerek görem’, *göräy göräy*, *göräy görä*, *göräy göräk*, *göräy göräyz*, *göräy görälä*

1. 2. 3. Fiillerin birleşik zaman çekimleri

Basit zamanlı fiillere cevher fiilinin hikâye, rivâyet ve şart çekimlerinden birisi eklenerek birleşik zamanlı fiiller yapılır. Yazı dilinde cevher fiili birleşik zaman çekiminde ekleşmesini tamamlamış durumdadır (Aydın, 2002, s. 51). Famenin ağızında ekleşmenin tamamlandığı tespit edilmiştir.

1.2.3.1. Hikâye

Şimdiki zamanın hikâyesi: *gälirdi* ‘geliyordum’, *bişirdim*, *istirdi*, *de:irdik*, *toñurduk*, *arğurdu*, *gülürdüm*, *köçürdü*.

Geniş zamanın hikâyesi: *gätirärdilä* ‘getirirdiler’, *sovarardum*, *apararduk*, *sovurardu*, *apararduk*, *olaydu*, *gedärdik*, *gätirärdilä*, *elämirdi*, *demirdi*, *yemäzdi*, *vermäzdi*, *käsäydik*.

Belirsiz geçmiş zamanın hikâyesi: *vermişdim* ‘vermiştim’, *yemämişdi*, *kırmışdi*, *tapmamışdu*, *yatmışdu*, *kovzamuşdu*, *vurmuşdu*.

Gelecek zamanın hikâyesi: *getcäydim* ‘gidecektim’, *gelcäydiy*, *gülcäydi*, *çalcäydik*, *salcäydiz*, *bañcäydilä*.

Dilek şart kipinin hikâyesi: *alsaydum* ‘alsaydım’, *çalstayduy*, *yatsaydu*, *getsäydik*, *görsäydiz*, *içsäydilä*.

1.2.3.2. Rivayet

Şimdiki zamanın rivayeti: *yapurmuş* ‘yapıyormuş’, *yeriklirmiş*, *sürürmüş*, *arğurmuş*, *toñurmuş*.

Geniş zamanın rivayeti: *korğarmuş* ‘korkarmış’, *apararmuşla*, *sallanarmuş*, *deyärmış*, *çekärmışlä*, *ämärmış*, *gedämmäzmış*.

Belirsiz geçmiş zamanın rivayeti: *Metinlerde tespit edilememiştir*.

Gelecek zamanın rivayeti: *gedcäymişäm* ‘gidecekmişim’, *gälcäymişäy*, *yazcäymiş*, *gülcäymişik*, *käscäymişiz*, *salcäymişlä*.

1.2.3.3. Şart

Geniş zamanın şartı: *Metinlerde tespit edilememiştir*.

Şimdiki zamanın şartı: *Metinlerde tespit edilememiştir*.

Belirli geçmiş zamanın şartı: *Metinlerde tespit edilememiştir*.

Belirsiz geçmiş zamanın şartı: *Metinlerde tespit edilememiştir*.

Gelecek zamanın şartı: *Metinlerde tespit edilememiştir.*

Kaynak kişiye de sorduğumuzda artık bunların kullanılmadığı söylendi. Famenin ağzında bu tip kullanım artık görülmemektedir.

1.2.4. Cevher fiili

Cevher fiili eklendiği isimleri fiilleştirerek onları yüklem yapar. Bundan dolayı cevher fiile isim fiili de denmektedir.

1.2.4.1. Geniş zaman (Şimdiki zaman)

i- ek fiilinin kip ve şahıs ekleri ile kaynaşmasından oluşmuş bildirme ekleri Azerbaycan Türkçesinde birkaç farklılık dışında Türkiye Türkçesindeki şekillerle aynıdır:

Teklik 1. şahıs	-Am	Çokluk şahıs	1.	-Xk
Teklik 2. şahıs	-sAn	Çokluk şahıs	2.	-sXnXz
Teklik 3. şahıs	-dXr	Çokluk şahıs	3.	-dXrlAr

Tablo 5. Azerbaycan Türkçesinde İsim Fiil Ekleri

Famenin ağzında da isim fiilin Geniş Zaman (Şimdiki Zaman) Kipi bazen farklılık gösterir:

Teklik 1. şahıs	-Am	Çokluk 1. şahıs	-ik, -uğ/uk-ük
Teklik 2. şahıs	-Ay	Çokluk 2. şahıs	-iz/-Uz
Teklik 3. şahıs	-di(r)/du(r)	Çokluk 3. şahıs	- di(r)le(r)/du(r)la(r)

Tablo 6. Famenin ağzında İsim Fiil Ekleri

yağçu-y-am ‘iyiyim’, *yağçu-y-ay*, *yağçu-du*, *yağçu-y-uğ/uk*, *yağçu-y-uz*, *yağçu-du-la*

täläbä-y-äm ‘öğrenciyim’, *täläbä-y-äy*, *täläbä-di*, *täläbä-y-ik*, *täläbä-y-iz*, *täläbä-di-lä*

muällim-äm ‘öğretmenim’, *muällim-äy*, *muällim-di*, *muällim-ik*, *muällim-iz*, *muällim-di-lä*

1.2.4.2. Hikâye

İsim Fiilinde Görülen Geçmiş Zaman Kipi Azerbaycan Türkçesinde aşağıdaki gibidir.

Teklik 1. şahıs	i-di-m	Çokluk şahıs	1.	i-di-k
Teklik 2. şahıs	i-di-	Çokluk şahıs	2.	i-di-niz

Teklik 3. şahıs	i-di	Çokluk şahıs	3.	i-di-lär
-----------------	------	--------------	----	----------

Tablo 7. Azerbaycan Türkçesinde İsim Fiilinde Görülen Geçmiş Zaman Kipi

Famenin ağzında İsim Fiilinde Görülen Geçmiş Zaman kipi sadece ikinci şahıslarda şahıs eki olarak fark göstermektedir.

Teklik 1. şahıs	-(y)dim	Çokluk şahıs	1.	-(y)dik
Teklik 2. şahıs	-(y)diy	Çokluk şahıs	2.	-(y)diz
Teklik 3. şahıs	-(y)di	Çokluk şahıs	3.	-(y)dilä(r)

Tablo 8. Famenin ağzında İsim Fiilinde Görülen Geçmiş Zaman Kipi

Örnek:

yağçuydum ‘iyiydim’, *yağçuyduy*, *yağçuydu*, *yağçuyduğ/k*, *yağçuyduz*, *yağçuydular*
täläbüydüm ‘öğrenciydim’, *täläbüydiy*, *täläbüydi*, *täläbüydik*, *täläbüydiz*,
täläbüydilər.

1.2.4.3. Rivayet

İsim Fiilinde Öğrenilen Geçmiş Zaman kipi Azerbaycan Türkçesinde aşağıdaki gibidir:

Teklik 1. şahıs	i-miş-äm	Çokluk şahıs	1.	i-miş-ik
Teklik 2. şahıs	i-miş-sän	Çokluk şahıs	2.	i-miş-siz
Teklik 3. şahıs	i-miş	Çokluk şahıs	3.	i-miş-lär

Tablo 9. Azerbaycan Türkçesinde İsim Fiilinde Öğrenilen Geçmiş Zaman kipi

Famenin ağzında İsim Fiilinde öğrenilen Geçmiş Zaman kipi sadece ikinci şahıslarda şahıs eki olarak fark göstermektedir:

Teklik şahıs	1.	-(y)mişäm	Çokluk şahıs	1.	-(y)mişik
Teklik şahıs	2.	-(y)mişäy	Çokluk şahıs	2.	-(y)mişiz
Teklik şahıs	3.	-(y)miş	Çokluk şahıs	3.	-(y)mişlä(r)

Tablo 10. Famenin ağzında İsim Fiilinde Öğrenilen Geçmiş Zaman Kipi

Örnek:

Yağçuymuşam ‘iyiymişim’ *yağçuymuşay*, *yağçuymuş*, *yağçuymuşuğ/k*,
yağçuymuşuz, *yağçuymuşla*

tälübäymişäm ‘öğrenciymişim’, *tälübäymişäy*, *tälübäymiş*, *tälübäymişik*, *tälübäymişiz*, *tälübäymişlä*.

1.2.4.4. Şart

Famenin ağzında İsim Fiil Şart kipinde sadece ikinci şahıslarda şahıs eki olarak fark göstermektedir:

Teklik 1. şahıs	-(y)sä-m	Çokluk şahıs	1.	-(y)sä-k
Teklik 2. şahıs	-(y)sä-y	Çokluk şahıs	2.	-(y)sä-yz
Teklik 3. şahıs	-(y)sä	Çokluk şahıs	3.	-(y)sä-lä(r)

Tablo 11. Famenin ağzında İsim Fiilinde Şart Kipi

Ünsüzle biten isimlere eklendiğinde isim fiil kökü düşer. Ünlü ile biten isimlere eklendiğinde [i-], [y-]’ye dönüşür. Kip çoğunlukla ekleşmiş durumda kullanılır. Metnimizde örneklerine az rastlamaktayız. *Yoħsa, özüysä*

Famenin ağzında İsim Fiilinin olumsuz biçimi *däyi(l)* (değil) sözcüğü ile yapılır: *iş i däyi, sust däyläm*,

Usta can kızıl däyil ay: gümüş däyil ay: şüşädi. “Ustacığım altın değ il ha! Gümüş değ il ha! Camdır.”

Geniş zaman (şimdiki zaman): *yaħçu däyläm* “iyi değ ilim”, *yaħçu däyläy*, *yaħçu däyil*, *yaħçu däylik*, *yaħçu däyiliz*, *yaħçu däyillä*.

Görülen geçmiş zaman: *yaħçu däyildim* “iyi değ ildim”, *yaħçu däyildiy*, *yaħçu däyildi*, *yaħçu däyildik*, *yaħçu däyildiz*, *yaħçu däyildilä*.

Öğrenilen geçmiş zaman: *yaħçu däyilmişäm* “iyi değ ilmişim”, *yaħçu däyilmişäy*, *yaħçu däyilmiş*, *yaħçu däyilmişik*, *yaħçu däyilmişiz*, *yaħçu däyilmişlä*.

2. Söz Varlığı

Söz varlığı hakkında iki önemli husus dikkat çekmektedir:

1. Genel olarak Azerbaycan Türkçesinde bazı sözcüklerde Kıpçak özellikleri bulunmaktadır. Örneğin: pişirmek, tüşmek. Ancak bu özellik Famenin ağzında görünmemektedir. Dolayısıyla sözcükler söyleyiş bakımından Türkiye Türkçesine daha çok benzemektedirler: *bişir-*, *düş-*.

2. Bazı arkaik özellikler bu ağzıda korunmaktadır: *dängiz* ‘deniz’, *yüng* ‘yün’, *gäng* ‘gen’, *äng üsdä* ‘çene üstünde’.

İran Azerbaycan Türkçesi üzerine çalışılan ağız çalışmalarında bu iki özellikte karşılaşılmasıdır (Bekbabayi, 2017, s. 126; Rezaei, 2015, s. 262, 314; Karini, 2009, s. 46, 196). Bu özelliklerin de ağız tasnifi için faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

“öyle-böyle” sözcükleri yöre ağzında Azerbaycan Türkçesinin İran’daki diğer ağızları gibi “*elä - belä*” şeklindedir.

Sonuç

Famenin'de konuşulan Türkçe genellikle tipik Azerbaycan Türkçesi özelliğini taşımaktadır. Sadece teklik ve çokluk ikinci şahıs eklerinde /s/ sesini düşürüp ve /n/ sesini /y/ sesine dönüştürmüştür. Aynı şekilde ilgi hâli eki de /y/'ye dönüşmüştür. Dolayısıyla bu özelliğiyle Azerbaycan Türkçesi ağızlarından Y ağızı içerisinde yer almaktadır.

Aşağıdaki hususlar da Famenin ağızında dikkat çekmektedir:

- /i/ sesi gövdelerde /i/ sesine ve eklerde ise /u/ sesi ile karşılanmaktadır.
- Gelecek zaman ekinde ünlüde öndamaklaşma eğilimi tespit edilmiştir.
- Ek sonunda art ünlülerden sonra gelen Türkiye Türkçesinde artdamak /k/ sesi ve Azerbaycan Türkçesinde /q/ ya da /h/ Famenin ağızında /ğ/ ya da damaksılaşmış /k/ sesi ile karşılanmaktadır.
- Bütün bu tespit ettiğimiz özellikler İran Türk Ağızları tasnifinde önemli ölçütler olarak kullanılabilir.

Kaynakça

- Alyılmaz, S. (2010). Türkçede olumsuz fiillerin geniş zaman biçimbirimi. *Turkish Studies*, 5(4), 87-118.
- Atıcı, A. (2015). *Sungur Türkçesi (ses ve şekil bilgisi)*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Atıcı, A. (2018). *Lalecin Türkçesi (giriş-inceleme-metinler)*. İstanbul: Paradigma Akademi.
- Aydın, M. (2002). *Aybastı ağızı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bayatlı, H. K. (1996). *Irak Türkmen Türkçesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bekbabayi, B. (2017). *Malekan (Melek Kendi) ili ağızı*. Urmiye: Ülker.
- Bıcbabaei, B. [Bekbabayi, B.] (2012). *Malekan (Melek Kendi) ili ağızı*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bozkurt, F. (1975). *Untersuchungen zum Bojnurd-Dialekt des Chorasantürkischen*. (Doktora Tezi). Göttingen: Georg-August-Universität Goettingen.
- Brendemoen, B. (1987). Trabzon ağızlarındaki zaman kipleri üzerine bir not. *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi*, C. II, İstanbul, 33-40.
- Çelik, M. (1997). *Kaşkay Türkçesi*. (Doktora Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Daneshgah-E Payam-E Noor- Vahed-E Famenin. Erişim Adresi: <http://famenin.hp.pnu.ac.ir/Portal/Home/?824362/درباره-شهرستان-فامنین>
- Doerfer, G. (1969). İran'daki Türk dilleri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 17, 1-11.
- Doerfer, G. (1971). *Khalaj materials*. Indiana: Indiana University Publications.
- Doerfer, G. (1973-1974a). Eski Türkçe ile Halaçça arasında şaşırtıcı bir koşutluk. (S. Tezcan, Çev.). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 21-22(1973-1974), 1-12.
- Doerfer, G. (1973-1974b). İran'da bir dilbilim araştırma gezisi üzerine rapor. (S. Tezcan, Çev.). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 21-22(1973-1974), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 195-198.
- Doerfer, G. (1987). İran'da Türkler. *Türk Dili*, (431), 242-251.
- Doğan, T. (2010). *Urmiye ağızları*. (Doktora Tezi). Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Kırıkkale.
- Doğan, T. (2017a). *Geşeng ginle - Horasan Türkçesi üzerine bir inceleme*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Doğan, T. (2017b). *Horasan Türkçesi metinleri - İreyimin sezleri (yüreğimin sözleri)*. Konya: Palet Yayınları.
- Ergin M. (1981). *Türkçe dilbilgisi*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

- Gece, K. M. (1985). *Serap ağzı*. (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gökdağ, B. A. (2006). *Salmas ağzı*, Çorum: Karam Yayınları.
- Hashemi Bani, R. (2000). *Psykolinguistik açıdan bir Türk ağzı Bon (Bin)*. (Yüksek Lisans Tezi). İsfahan: İsfahan Üniversitesi.
- Heyet, C. (2008). *Türk dilinin ve lehçelerinin tarihî seyri* (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karini, J. (2009). *Erdebil ili ağzıları*. (Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Markaz-E Amar-E Iran. Erişim Adresi: <https://www.amar.org.ir/1395->
- Pehlivan, G. (2011). *Hemedan bölgesi Bahar ağzı*. (Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Rezai, M. (2015). *İran- Zencan bölgesi, Kaydar ve yöresi ağzıları Kaydar ili ağzı*. (Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Sarıkaya, M. (1998). *Güney Azerbaycan Türkçesi*. (Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Timurtaş F. K. (2005). *Eski Türkiye Türkçesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Tulu, S. (1989). *Chorasantürkische materialien aus Kalat bei Esfarayen*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Tulu, S. (2005). *Bocnurd'dan folklor derlemeleri*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Tulu, S. (2006). *Horasandan masallar ve halk hikâyeleri*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Tulu, S. (2009a). *Şehzade Kerem ile Aslı Han (Horasan Türkçesi varyantı)*. Konya: Kömen Yayınları.
- Tulu, S. (2009b). *Horasan Türklerinden masallar ve halk hikayeleri*. Konya: Kömen Yayınları.

Ek-1: Örnek Metin (Tahereh Beygleri – 57)

Şahuy üş dänä kıızı var imiş, üş dänä kıızı olanna biri böyügüymüş, biri küçügüymüş, biri onnan küçük. O küçük kız çoĥ bilän imiş. Demişdi, Nökärä demiş gedây üş dänä ĥırçä alay gätirây. Biri diĥĥänä çoĥ yetişmiş ola, biri onnan diĥĥänä қоĥmuş ola, biri dä lab diĥĥänä tazza ola. Getmişdi üş dänä ĥırçä alıp gätirmişdi. Biri diĥĥänä läk vurmüşuymuş, o özüymüş. Biri lab yetişmiş orta bacuymuş. Biri dä қоĥmuşuydu o diĥĥänä böyük bacuymuş. Hâ! Acca yetişmiş elä bissây orta bacuymuş. Çoĥ yetişän nä қоĥan böyük bacuymuş. Bu durmuşdu oları kâsmişdi yo қоymuşdu zada yo boşkaba yo yallamış saha. Şaha getmişdi munu yeyennä baĥmuşdu üstün açmuşdu demişdi kıızı bilâyä ĥırçä yolluyub da mäsälän miyvâ yolluyub. Baĥmuşdu görmüşdü häyä üş dänä ĥırçädi, biri yetişmişdi, biri niymâ yetişmişdi, biri қоĥmuş, bizzärä läk däymiş. O väĥlâri demişdi munuy mänisi nämâdi? Nämâdi? Demişdi munu, nokäri vurmüş demiş nämâdi? (1) Göräk munu tapay gätirây. Demişdi valla ĥilbäyi aläm saĥ ossu munu kıızı yolluyubdu. Gälmişdi kıızınâ demişdi nämâ deyrây nämiyâ munu yollamışay. Demişdi ĥob yollamışam göräm bizi nämiyâ saĥlamışay yekkâ elämışay. O bacım ki қоĥub, bu birsi ki yarumçuluĥdu. Män nä ki yetişiräm. Män säĥâr catakâyäm ona da. O cur deyännâ şah durmuşdu vermişdi ärä bilälârin. Bu bi dänä mäsälây.

Bi dänä bälük götürürük. Қоңşularu çağurruk gälär. Қоңşularu gätirännâ här biri bi dänä muncuĥ, düymä, sancaĥ, här nämâ ällârinâ gäldi. Onu gätirällä, salalla bäligä. Onu aparalla ĥilbâ novdannuy assundan asalla. Ertä gedällä onu cuĥadalla şeyr deyällä. Cärĥät örtällä bi dänä bala kıızı başuna gälän ellälä. Onu älin salar çağardar. Häyä çuĥadar. Çuĥadanna şeyr deyär.

Bir nâfär varuymuş. Bi dänä kıızıl kârpici (2) varuymuş. O kıızıl kârpici aparmuş kânni dallına bärkitmişti. Bärkidännâ bir dänä şirâ satan gälmişdi küçâyä. Şirâ satan gälännâ, ünnüyänâ, arvad kaçä kaçä getmişdi kıızıl kârpici gätirib vermişdi bir kili şirâyä. O väĥşirâni yemişdi, işmişdi, işmişdi diĥĥänä tähinnâ ĥalmuşdu. Tähinnâ ĥalanna demişdi: Қoy bu şirâiyi dibin da`a alum aĥzumna saĥluyum. Ärim gälännâ deyim da`a män saĥlıyâlmädim camda da. Aĥzumna saĥladum verim o yesi. Bu aĥur loĥmanu tökmüşdü aĥzuna. Bidem äri gälmişdi, ĥapun çalanna gälmiş deyä bälî şirâ getmişdi ĥarnuna tükänmişdi.

Bi dänä peyĥämbärimizdän eläbissây mominlârdän abidlârdän eläbissây bi dänä uşaĥu olmuşmuş. Bunuy arvadu yeriklirmiş, yerikliyännâ arvad çöräk yapurmuş. Çöräk yapanna gedär deyär, Görär nar satulla. Uşaĥa deyär ki kaç ged bi dänä mänâ nar al gäti. Bir kıran verär deyär ged mänâ nar al gäti. (3) Gedär naru alar gätirär. Bunu vurar biziynän dälânär. Suyunu çekär o häväsdän düşär. İçär. Suyun içännän sora verär deyär galâyuy inni bu naru aparuy.... Oĥlana verär deyär apar ver bir kıranun al gäti. Bu naru verär bu aparar verär dala yo, dedesi dä abid, bir böyüg adamuymuş. Naru verällä munuy bir kıranunun alalla gätiräll verällä. O v... oĥlan bi dänä biz götürär älnâ yo gedär oturar dârya kıraĥinna. Böyüg olar munnan oĥlan olar. Oĥlan ämälâ gälär. Gedär oturar dârya kıraĥinna, härkäs gälär bi dänä mâĥş doldura apara bu biziynän vurar bu dälânär. Häyä, o väĥlâri gälällä şikayätâ. Bu da peyĥämbär imiş. Hamu zaddan ĥäbâri varuymuş da. Deyäll Valla bucur, oĥluy bucur... O deyär Valla män Ĥälâfşär iş görmemişäm. Oturar kıĥ gecä günnüz fikr elär. Deyär Ĥudaya män härcür fikr elläm... Namaz kılar. Ĥudaya yalvarar. Ĥudaya män härcür fikr elläm män heş yerdä günah elämemişäm. Bäs bu nämâdi! Mänim oĥlum bucur çıĥıb ĥalĥıy äziyät eli. (4) Durar gedär arvadu қoyar fışara. Deyär göräk deyäya!!! O väĥlâri görär yoh baba! altu yeddi nâfär dä elä o gün ki bu қоyub fışara gälällä ĥapuya deyällä. O deyär mâĥşim dälâdi. O deyär küzâmi (4:11)

GÜNEY AZERBAIJAN VE TÜRKMENİSTAN ÇOCUK OYUNLARI: KÜLTÜREL DEĞERLERİN SÜREKLİLİĞİ VE AKTARIMI

İslam MAMMADOV*

Nergis BİRAY**

Öz: Toplumun içindeki bireyin kültürünü geleceğe aktarmak için kullandığı öğelerden biri çocuk oyunlarıdır. Çocuk, yaşadığı dünyayı anlama ve tanımının evrelerini oyun oynarken deneyimlemektedir. Çocuk, oyunlar vasıtasıyla sosyal hayatın davranış biçimlerini, kültürün çeşitli yönlerini belki de ilk defa öğrenir. Çocuğun temel ihtiyaçlarından biri olan oyun, onun için bir görev niteliğindedir. Eğlenerek oynayan çocuk, kültürel öğeleri barındıran ritüelleri uygulayarak öğrenir. Böylece kültür aktarımını gerçekleştirir.

Türk dünyası çocuk oyunları üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında uygulamalar ve oyunlardaki kurallar açısından pek farklılık olmadığı görülmektedir.

Makalede kültürel belleğin oluşturulması ve aktarımı, ayrıca millî ve evrensel değerlerin yaşatılması açısından Güney Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin çocuk oyunları karşılaştırılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Oyun, kültürel değerler ve kültür aktarımı, çocuk oyunları, Güney Azerbaycan, Türkmenistan.

Children's Games on Southern Azerbaijan and Turkmenistan: Continuity and Transmission of Cultural Values

Abstract: Children's games are one of the elements used by individuals in society to transfer their culture to the future. The child experiences the stages of understanding and recognizing the world they live in while playing games. Through games, the child learns the behavioral patterns of social life and various aspects of culture, perhaps for the first time.

Play, which is one of the basic needs of the child, is a duty for him/her. The child who plays with fun learns by practicing rituals that contain cultural elements. Thus, cultural transfer is realized.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Denizli/TÜRKİYE. E-Posta: islam.mammadsov@gmail.com. ORCID: 0000 0002 3864 7040.

** Prof. Dr. Pamukkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü. Denizli/TÜRKİYE. E-Posta: nergisb@gmail.com, ORCID: 0000 0002 4168 220X.

When studies on children's games in the Turkic world are looked into, it is seen that there is not much difference in terms of practice and rules in games.

In this article, the children's games of South Azerbaijan and Turkmenistan Turks will be compared in terms of the creation and transfer of cultural memory, and the survival of national and universal values.

Keywords: *Game, cultural values and culture transfer, children's games, Southern Azerbaijan, Turkmenistan.*

Giriş

İnsanoğlu, var oluşundan itibaren ailesi, yakın çevresi, konu komşusu, yerleşim yerindekiler kısacası içinde bulunduğu ve birlikte hayat sürdüğü toplum ile etkileşim içinde ömür sürer. Bu hayat yolunda kendisiyle beraber devam edecek ve kişiliğini şekillendirecek değerleri kazanır. Kazanılan değerlerin bütünü, kültürü oluşturur. Fert, içinde bulunup yetiştigi çevreyle birlikte kültür sahibi olur.

TDK sözlüğünde oyun için şu anlamlar verilmektedir:

“Yetenek ve zekâ geliştirici, belli kuralları olan, iyi vakit geçirmeye yarayan eğlence; tiyatro veya sinemada sanatçının rolünü yorumlama biçimi; müzik eşliğinde yapılan hareketler bütünü; seslendirilmek veya sahnede oynanmak için hazırlanmış eser, temsil, piyes; bedence ve kafaca yetenekleri geliştirmek amacıyla yapılan, çevikliğe dayanan her türlü yarışma; şaşkınlık uyandırıcı hüner; kumar; güreşte rakibini yenmek için yapılan türlü biçimlerde şaşırtıcı hareket; teniste, tavlada taraflardan birinin belirli sayı kazanmasıyla elde edilen sonuç; hile, düzen, desise, entrika” (TDK, 2017).

Sözlük anlamına göre oyunun çeşitli dil ve kültürlerde farklı kelimelerle karşılandığı, insan hayatının farklı dönemlerinde yapılan fiilleri veya kültüre dair olguları bazen tek kelimeyle bazen de daha fazla kelimeyle nitelediği görülür (Huizinga, 2006, s. 50; Caillois, 2001, s. 10).

Huizinga (2006, s. 20) oyunun kültürden önce geldiği görüşündedir. O, kültürün oyun içinde doğup geliştiğini ifade eder. Dönmezler (1984, s. 141), oyunun kültürel aktarımın önemli araçlarından olduğunu, bireyin toplumsal kültürle uyum sağlayıp bütünleşmesini sağlayan “toplumsallaşma” ile oyun arasında kuvvetli bir ilişkinin var olduğunu söyler. Kısacası oyunlar, kültür birikimlerinin ortaya çıkarıcısı ve kültürü oluşturan bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oyunların kültürü oluşturması ve kültürü taşıması konularına başlamadan kısaca kültürün ne olduğuna bakmak faydalı olacaktır.

Kültür, ferdin karakterini şekillendiren sosyal güçlerin birleşimidir. Eğer insan varsa kültür de vardır. Kültür de medeniyet de insanın yaşadıkça edindiği alışkanlık, kabiliyet, ahlaki prensipler, inanç, gelenekler, sanat, bilim, teknoloji, fikirler, vs. gibi unsurların meydana getirdiği, geçmişten günümüze kadar süregelen bir değerler bütünüdür (Güvenç, 1994, s. 95-98). Bu bakımdan her toplumu diğerinden farklı kılanın da hayat tarzı yani kültür olduğu görülmektedir.

Oyunlar aracılığıyla çocuklarda kültürü yorumlama ve çözümleme becerisi gelişirken çocuk, toplumla etkileşime geçer ve diğer insanlarla sosyal bir bağ kurar. Tıpkı oyunlarda gruplarla arasında kurduğu bağ gibi. Çocuğun sosyalleşmesi bu şekilde yapılırken oyunlardaki kültür unsurlarının aktarımı da gerçekleşmiş olur.

Kültür oyun ilişkisi, kültürün çeşitliliğiyle oyunun karakteristiği arasında kurulur (Caillois, 2001, s. 65-66) ve çocuğun toplumla etkileşim içerisinde oyunun sembolik yapısı aracılığıyla bir oluşum belirlemesine dâhil edilir. Bu ilişkiyi insan toplulukları arasında halk oyunlarındaki değişimlerde gözlemek mümkündür (Karahasan, 2013, s. 46). Bu açıklamalardan hareketle oyunun kültürün üzerinde bir çatı olduğunu söylemek mümkündür. Huizinga'ya (2006) göre kültür evrim süreciyle oyundan kaynaklanmakta, diğer bir söyleyişle başlangıçta oyun olan şey başka bir şeye dönüşebilmektedir. O, buna kültür denilebileceği iddiasında değildir. Ona göre kültür oyun biçiminde ortaya çıkar ve başlangıcından beri oynanan bir şeydir” (s. 70). Huizinga görüşünü böyle dile getirerek oyunun kültürden önce var olduğunu, kültürden önce insan davranışında güdüsel olarak oyun formunun olduğunu söyler. Huizinga (2006, s. 72) kültürün oyun şeklinde, “-mış gibi” şeklinde geliştiğini de söylemektedir. Caillois (2001, s. 4) ise Huizinga'nın kurduğu oyun-kutsal ilişkisinin sorgulanması gerektiğini, oyunla ilgili vasfın her zaman oyun olmadığını, oyun olmaktan çıkıp oyuna evrilen ritüellerin ise kutsal olanın yapısını bozduğunu belirtir.

Burada Türk dünyası oyunları ve kültürel birlikten bahsetmek yerinde olacaktır. Türk boylarından Yakutların kullandığı adlarda “oyun” kelimesi geçmektedir: “Udahan” Mongolca'da “kadın şaman”, “orta oyun” orta şaman, “uluhan oyun” “yüce şaman” demektir. “Oyun” kelimesi ayrıca Türkistan'da şaman büyüsel töreni için de kullanılmıştır (Karahasan, 2013, s. 14).

Çocuk oyunlarının toplumumuzda asırlarca farklı şekillerde ortaya konulması ve bunların nesilden nesile aktarılması sonucunda Türk değerlerini içeren “Türk çocuk oyunları”nın bir geleneği oluşmuştur.

Kültür, çocuk oyunları vasıtasıyla çocuklara ve genç nesle aktarılır, sürekliliğini bu şekilde sağlar. Böylece çocuk oyun esnasında asıl dünyayı algılar, hayatı tanımaya başlar. Çocuklar, içinde buldukları toplumun değerlerini, ahlaki yapısını ve sınırlarını, sosyal hayattaki davranış kalıplarını, kültürün farklı yönlerini öncelikle içinden çıktıkları toplumların hayatından izler taşıyan oyunlardan öğrenirler. Bu sebeple çocuk oyunlarının kültürün aktarılmasında önemli bir işlev yerine getirdiğini söylemek hata olmayacaktır. Oyunlar çocuk için temel ihtiyaç olması yanında ona yaparak ve yaşayarak öğrenme imkânı tanır. Oyunu görev olarak algılayıp kültür aktarıcılığını farkında olmadan sağlayan çocuk için oyun, bir bakıma hayatın küçük bir provası gibidir. Adları farklı olsa bile birçok çocuk oyununun bütün Türk dünyasında aynı kurallar ve uygulamalar dâhilinde oynandığı, kültürel birliğin temelini oluşturduğu da bilinmektedir.

Çocuk oyunlarının, çağımızda hız kazanan küreselleşme karşısında millet olma şuurunu kazandırırken içinde yaşadığı toplum ve mensubu olduğu millet arasında sıkı bağlar oluşturacak millî değerlerle evrensel değerlerin yeni nesillere kazandırılması hususunda (Kolaç, 2010, s. 192) önemli ve kendine has özel bir yeri olduğu unutulmamalıdır.

Bu görüşlerden hareketle makalemizde Güney Azerbaycan ve Türkmen çocuk oyunlarındaki kültürel değerlerin sürekliliği ve aktarımı konusunu karşılaştırmalı olarak ele almayı düşündük.

1. Dile Ait Kültür Unsurları

Oyunlarda ebeyi ve yöneticiyi seçmek, sırayı belirlemek için sayısmacalar diğer adıyla tekerlemeler/sanavaçlar kullanılmaktadır. Bu tür kültür unsurları dile ait kalıp

ifadeleri, gelenekleri, ana dilin öğelerini sözlü dildeki uygulamalarla unutturmadan geleceğe aktarmayı sağlamaktadır. “Hayal gücüne dayandığı, uydurma söz ve olaylarla gerçek maceralar teşkil ettiği” (Elçin, 1986, s. 590) için belli bir sınırı ve içeriği olmayan tekerlemeler nazım ve nesir şeklinde de olabilmektedir. Elçin (1986), eserinde tekerlemelerle ilgili olarak “bazı şaman dualarının kutsi değerleri ile sihir güçlerini kaybederek tekerlemelere bir bakıma zemin teşkil ettiği” görüşünü belirtmektedir (s. 590). Çocuk folklorunun bir ürünü olan tekerlemeler/sanavaçlar çocukların üslubuna uygun olup Türkmenlerde sanavaç, yanılmaç, Azerbaycan’da sanama, düzgü, çarşıma, yanılmaç, Kırgızistan’da cañılmaç, Kazakistan’da cañılpaş, Dobruca Tatarlarında sayma, Kazan Tatarlarında sanamış, Gagavuzlarda dil kırmak, sayılmak ve yanılmaç, Irak Türkmenlerinde çarşıma gibi adlarla bilinmektedir (Duymaz, 1998, s. 172).

Güney Azerbaycan çocuk oyunlarından bazılarında yer alan sanamalar, oyunların başlangıç formülü (And, 2012, s. 48) işlevini taşımakla rollerin ve atış süresinin belirlenmesi ve ebe seçimi için kullanılır (Mammadov, 2022, s. 27). Tekrarlanan oyunlarda her turda bir oyuncuyu belirlemek için kullanılan sanamalar da vardır. Bu amaçlarla kullanılan sanamaların gerek benzer sözcüklerle kafiyelenmesi, ritmik olması açısından ezberlenebilmesi, gerekse belirli dil özelliklerini taşıması açısından eğitimselliği çocukların dil edinimi ve gelişimi için önemlidir:

İyne-iyne,
Ucu düyme.
Bal balıca,
Ballı keçi,
Şam ağacı,
Şatır keçi.
Koz ağacı,
Kotur keçi.
Vur nağara,
Çih grağa.
Motal-motal
Terse motal,
Kaymak tutar.
Ağ kuşum,
Ağarcınım,
Göy guşum,
Göyerçinim.
Elin tikan,
Emirgulu.
Vur nağara,
Çih grağa. (AMEA-IV, 2015, s. 42)

Gösterilen örnek 6-11 yaş aralığındaki çocukların oyunlarında geçen sanama türlerindedir (Mammadov, 2022, s. 23). Annesinin veya büyüklerden birinin 0-5 yaş

aralığındaki çocuklarla oynadığı oyunlarda geçen sanama örneklerinde daha fazla eğitici özelliklere rastlamaktayız. “Ha pişde, pişde, pişde...” oyununda geçen sanamada anne çocuğuna hem yemek adlarını, hem de çocuğun parmaklarını tutarak sayıları öğretir:

Bir, buna pilo vereceyem (Birinci barmağı tutub).

İki, buna ayran vereceyem (İkinci barmağı tutub).

Üç, buna gourma vereceyem (Üçüncü barmağı tutub).

Dörd, buna geymak vereceyem (Dördüncü varmağı tutub).

Beş, buna halva vereceyem (Beşinci barmağı tutub). (AMEA-V, 2015, s. 59)

Türkmenlerde farklı sanavaçlar bulunmaktadır. Konumuz ilgilendiren çocuk oyunlarındaki sanavaçlar Durdiyeva'nın tasnifinde “oyun sanavaçları” terimiyle verilmektedir (1997, s. 204). Birçok Türkmen çocuk oyununda kullanılan sanavaçlar, hem anlamlı hem de anlamsız kelimelerin tekrarıyla çocukların dili kullanması ve diksiyonlarının düzelmesine katkıda bulunurken bir yandan sayıları öğrenmeyi, bir yandan farklı alanlara ait olan, o alandaki kültürel yapıyı günümüze taşıyan kelimelerin öğretilmesini sağlamaktadır. Sayıları öğreten sanavaçlara örnek:

Birem-ikem,

Üçem-dördem.

Beşem,

Altman agsak,

Yetmen arrow,

Sen çık! (Sarıyew, vd. 2013, s. 101).

Bazı kültürel öğeleri öğreten sanavaçlara örnek:

Babam maña “hay” diydi,

“Demir donuñ gey” diydi,

“Ol hayata bar” diydi,

“Ol hayatıñ” nâsi bar,

Tara dokayan gelni bar,

Aşık oynayan oglı bar,

Läle kakyan gızı bar,

“Aylan” diysem-aylandı,

“Pırlan” diysem-pırlandı

Bar, sen, çık! (Sarıyew, vd. 2013, s. 101).

Bu sanavaçta, “aşık oyunu, läle kakmak, tara dokumak” gibi kültürel öğelerin yer aldığı görülmektedir. Sanavaçlar sadece dile ait kültürel unsurları değil birçok kültürel unsuru da asırdan asıra taşıyabilmektedir.

Hem Türkmenistan hem de Güney Azerbaycan sahasındaki oyunlarla günümüze dek gelen sanavaç/sanama örneklerini incelediğimizde benzer özelliklerin olduğunu görebiliriz. Şöyle ki her iki sahaya ait örneklerde de ritim, şiirsellik ve dil üslup özelliklerinin benzerliği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda verdiğimiz örneklerden yola

çıkarak bu türün oyunlarda aynı amaçlar (eğitsellik, öğreticilik, oyuncu belirlemek) için kullandığını da söyleyebiliriz.

2. Din, İnanç, Dinî Öğeler ve Dinî Şahsiyetler

İnançlar, toplumların hayat tarzlarını belirledikleri için kültür üzerinde de etkilidirler. Kısacası giyim, yeme içme, sanat, dünya görüşü, kültür öğeleri insanların inançlarından etkilenmektedir (And, 2012, s. 89-116; Özdemir, 2001, s. 124).

Oyunlar her toplumun hayat şeklinin ve ahlaki kabullerinin korunduğu alan olarak çocukları geleceğe hazırlarken toplumun inanç biçimini de onlara aktarırlar. Toplum içinde yaşanan ferdi ve toplumsal değerler, inanç şekli, dinî kabuller ve değerler de çocuğa oyunlar yoluyla en güvenli ortamda aktarılır. Geleneksel çocuk oyunları toplumsal değerleri bünyesinde barındıran, çocuklar ve gençlere aktaran bir role sahiptir. Son yüzyılda yaygınlaşan bilgisayar oyunları ne yazık ki birçok kültürel değer yanında toplumsal değerlerin de çocuklara oyunlar vasıtasıyla aktarılmasını işlevsiz bırakmaktadır (Özdemir, 2020, s. 128-131).

Dinin ve inancın önemli konumda olduğu Güney Azerbaycan coğrafyasında bu durum oyunlara da yansımıştır. “Badam”, “Bir guşum var”, “İyne-iyne”, “Kalendar” gibi oyunlarda ebe dinî unvan olan molla/malla terimi ile adlandırılır. Bu tür oyunlarda ebe genelde oyun yöneticisi, lideri ve bilgili kişi konumundadır (Mammadov, 2022, s. 26). Bu kullanım mollanın toplumdaki yerini de göstermektedir. “Ad goyma” oyununda çocukların adını tahmin ederek onları kaçıрма görevi olan ebe için “şeytan” sözcüğü kullanılır. Zannımızca, kötü rolü/karakteri daha iyi sembolize etmek için böyle bir kullanıma yer verilmiştir.

Bu dedi: gedek oğurluğa (cüri barmak).

Bu dedi: hardadır nerdivan?

Bu dedi: menden uca nerdivan,

Bu dedi: Allah var, peyğember var.

Bu dedi: yalandır sözüne bahmayın. (AMEA-II, 2014, s. 142)

“Kuş uçdu” oyununda geçen bu sanamanın çocuğun işaret/şehadet parmağına denk gelen kısmında “Allah”, “Peygamber” gibi ifadelerin kullanılarak öğüt vericilik özelliği taşıması, ahlak kurallarının, dinin temel öğelerinin öğretilmesinin göstergesidir.

Türkmen çocuk oyunlarında dinî terimlerin kullanıldığı çocuk oyunu neredeyse hiç yoktur. Patişa-Vezir oyununun diğer adı “Molla-Sopı” olarak da geçmektedir. Sadece bu oyunda molla ve sofı gibi dinî terimler kullanılmıştır. Bu oyunlar Türkmenler arasında çok eski zamanlardan beri oynana gelen oyunlardır.

Bu iki alandaki dinî terimler ve bunların oyunlarla taşınması konusu örneklerden de görüleceği gibi farklıdır. Türkmenistan sahasına kıyasla Güney Azerbaycan bölgesinde dinî öğelerin fazla olmasını, 19. yüzyıl sonrasında bu iki bölgenin izledikleri farklı yolla ilişkilendirebiliriz. Bu özellikler vasıtasıyla bölge halkının kültürünü etkileyen yakın tarihle ilgili ayrıntılı bilgi edinilebilir.

3. İdari Sistem ve Yönetim Bilgisi

Aslında oyunlar yönetim ve yönetim biçimlerini de akıl yapısı çerçevesinde geliştiren ve sonrasında bu kuralların gerçek hayata uygulanmasıyla bazı hukuk kurallarına dönüştürebilen uygulamaları da içerirler. Padişah veya molla olan kişinin oyunu

yönetişini, ebe'nin işleviyle ilgili birçok kuralı oyunlarda görmek mümkündür. Kültürel olarak aktarımlar yaptığımız söylediğimiz oyunlar konusunda Huizinga (2006), oyunun kültürden önce var olduğunu ve kültürün bir evrim süreci geçiren oyundan kaynaklandığını belirtir. O, “başlangıçta oyun olan şeyin başka bir şeye dönüşebildiğini ve buna kültür denildiğini iddia etmemekte; kültürün oyun biçiminde doğduğunu ve başlangıcından beri oynanan bir şey olduğunu” söylemektedir (s. 65-70).

Kısacası oyunlardaki ebe ve yönetici rollerini oynayarak öğrenen çocuk ve genç, sosyal hayatın içinde kendisine biçilmiş rolleri yerine getirirken oyunda da olsa yaşadığı tecrübelerden hareketle hayata daha çabuk uyum sağlayacaktır.

“Şah-vezir”, “Tırna vurdı” gibi Güney Azerbaycan çocuk oyunlarında şah, han, vezir gibi yönetici adları rol olarak geçmektedir. “Börk gapdı gaçdı” oyununda takım liderleri için “bey” terimi kullanılmaktadır. Aynı zamanda “Açıl açıl”, “Hamam-hamam”, “İyne-iyne”, “Kuşum per”, “Tas Melik” vb. oyunlarda ebe usta; “Ateye daş goydu” oyununda iki ebe sırasıyla usta ve şakirt/çırak olarak adlandırılır. Bu oyunlarda ustalık ve usta çırak ilişkisi oyun aracılığıyla çocuklara aktarılmaktadır.

Türkmen çocuk oyunlarında “han-han, padişah vezir, yüpek-yüpek, düzme, tönne-tönne, öz baydagını tap” gibi oyunlarda yönetim ve yönetim şekilleri öğrenilmektedir. Bu da oyunların çocuğu hayata hazırlayan, ona bir şeyi veya olayı idare etme becerisi kazandıran yönünü oluşturur.

“Öz baydağını tap” oyununda seçilen lidere uyararak hareket etme yoluyla yönetici ve yönetime; hakem ve kâtip rolleriyle idari ve hukuki işlere uyumlu hareket etme yolları çocuklara benimsetilmektedir.

Belli bir hiyerarşik sisteme sahip Türk toplumlarına ait çocuk oyunlarında, sistemi yansıtan terim, olay ve öğretilerin olması tabiidir. Konumuz gereği Türkmenistan ve Güney Azerbaycan coğrafyalarına özgü çocuk oyunlarında da bu duruma rastlamaktayız. Her iki toplum için başçının (han, padişah, bey, şah, hatta molla bile) önemini oyunlardaki roller ve terimlerle de çözümleyebiliriz.

4. Örf, Âdet, Gelenekler

Toplumsal hayat belli bir düzen gerektirir. Bunun için de yazılı kurallar yani kanunlar oluşturulmuştur. Ancak bunlar dışında toplumda düzeni sağlayan, toplumca kabul gören, uyulması mecburi olarak kabul edilen bazı yaptırımlar vardır ve bu yazısız kurallara örf, âdet veya gelenek adı verilir. Bu ortak değer ve inanış ürünü örf ve âdetler/gelenekler de hukuk kurallarıdır. Bu kurallar bir milletin beraberlik içinde yaşamasını, sosyal bağlarının güçlü olmasını sağlar. Çocuk oyunları içerisinde de bu yazısız kurallar yer almakta, böylece çocuklar daha küçük yaşlardan itibaren birlik beraberliği, sorumluluk sahibi olmayı, ortak çalışmayı, büyüklere saygı göstermeyi, kurallara uymayı vs. öğrenmekte ve uygulamaktadırlar. Bunlardan bazıları bayramlar, düğünler, komşuluk, büyüklere saygı, küçüklere sevgi, selamlaşma, vedalaşma, aile ve akrabalık ilişkileri, vs. şeklinde sayılabilir.

Oyunlardaki bu tür kültürel unsurlar çocukların öğrenirken bile kültürü geleceğe taşıdıklarının bir ispatıdır da. Çocuk oyunları belirli bir geleneğin yaratıcısı ve taşıyıcısı olmakla iletişimin kültürel biçimlerinden de biridir (Özdemir, 1997, s. 482).

Bazı Güney Azerbaycan çocuk oyunları sayesinde çocuklar geleneklerle tanışır ve onları benimser. Örneğin “Börk gapdı gaçdı” oyununda çocuklardan yaşça büyüğü ebe olarak seçilir. Çocuklar böylece büyüğe saygı kuralını uygulamış olurlar. “Hamam-

hamam” oyununda ebe rolü için adil ve bilgin oyuncu seçilir. Çocuklar böylece de adalet kavramını ve herkese eşit davranmayı öğrenirler.

Nevruz Bayramı’nda çocuklar, Nevruz zamanı daha çok yaygın olan “Badam”, “Ceviz” gibi oyunlar oynar, yumurta tokuştururlar. Böylece bu oyunlar vasıtasıyla bayram âdetleri yaşatılmaktadır.

“Çoban-çoban” oyununda çocukların dans eşliğinde çeşitli sesler çıkararak düğün taklidi yapmasının düğün geleneğinin öğrenilmesi açısından kayda değer olduğu düşünülmektedir.

“Çiling ağac”, “Hoyma ağac”, “Turp bele biter” oyunlarında kaybeden oyuncu yemeğini/tatlısını ceza olarak kazanan oyuncuyla paylaşır. Bu “ceza türü” aynı zamanda çocuklara paylaşımcı olmayı, güçlü sosyal bağlar kurmayı aşılır.

Çocuklar, Türkmen çocuk oyunlarından “Padişah vezir, han han” gibi oyunlarda yöneticiye saygı duymayı, “Kapbängurdi”da kaleyi korurken ülkeyi veya kendine emanet edilen alanı korumayı, sorumluluk almayı, “Aşık, üçem, tükge cikge, çağşal, üç daban, gapaklı” gibi geleneksel millî oyunlarda millî kültür unsurlarını benimseyip uygulamayı öğrenmekte ve bu şekilde geleceğe taşımaktadırlar.

Her iki Türk boyunda da örf ve geleneklerin uygulamalı şekilde sürdürüğü görülmektedir. Türklere ait geleneksel uygulamaların bu şekilde gelecek nesillere aktarıldığı da anlaşılmaktadır.

5. Giyim ve Kuşam

Giyim ve kuşam günlük hayatın önemli bir ögesi olması yanında kültürün maddi öğelerinden biridir. Bir milletin kültürüyle ilgili ipuçlarını da gösteren giyim kuşam, farklı kültürlerde değişiklikler taşımakta ve bu açıdan millî bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Millî giyimlerde yer alan semboller de toplumun inanışlarını, kültürünü yansıtmaktadır.

Güney Azerbaycan çocuk oyunlarından “Börk gapdı gaçdı”da oyun aracı olarak millî baş giysisi “börk”ün kullanımını giyim kültürünün aktarımı olarak değerlendirilebilir. Çeşitli sanamalarda don/elbise ile ilgili mısralar da bu bağlamda elbiseye verilen değer açısından ele alınabilir:

Gırmızı donum olsun,
Giyim gedim Tehrana.

Razı ha balam razı,
Tikib donunu derzi.

Türkmen çocuk oyunlarında “yüpek yüpek”, “yüzük”, “keçe keçe”, “çülsüz dük dük”te giyim kuşamla ilgili kültürel unsurları bulmak mümkündür:

Attak-mattak,
Gızıl etdek,
Sen çık!

Ancak burada adı geçen giyimle ilgili unsurların adları Güney Azerbaycan çocuk oyunlarındaki nesnelere adlarıyla aynı değildir. Aynı olmasa da belirli giyeceklerin,

takıların adlarının ve kullanım özelliklerinin oyunlar vasıtasıyla çocuklara aktarıldığı görülmektedir.

6. Yiyecek, İçecek, Yeme Kültürü vs.

Her millet içinde yaşadığı coğrafyadan, yeryüzü şekillerinden, bulunduğu coğrafyada üretilen ürünlerden ve bunun ortaya çıkardığı beslenme şekillerinden etkilenir. Bu da her milletin kendine özgü bir beslenme kültürünün oluşmasını sağlar. Yeme alışkanlıkları, yenilen içilen ürünler kültürüne göre değişiklik gösterir. Türk kültüründe coğrafyanın uzaklığına ve ürünlerin farklılık göstermesine rağmen yeme içme kültüründe birçok benzer yön bulmak mümkündür.

Bazı Güney Azerbaycan çocuk oyunlarında yemek kültürüyle ilgili özelliklere de rastlanmıştır. Oyunlarda geçen sözcükler, kullanılan aletlerde bunun örneğini görebiliriz. Örneğin “Ha pişde, pişde, pişde...” oyununda çocuğun her parmağına pilav, ayran, kavurma, kaymak, helva gibi bir yemek ismi veren anne, bu yolla çocuğuna yiyecekleri tanıtmış olur. Ayrıca, annesi yemek adlarını çocuğuna da sorabilir.

“El-ele düyme dele”, “Şeker penir” oyunlarındaki tekerlemelerde özel tatlı adı geçmektedir:

“Ekremin maması şekerpenir pişirib”

“Bu gızın anacani şekerpenir pişirer!”

Oyunlarda kuru üzüm, nohut, fasulye, ceviz, badem gibi ürünlerin kullanılması, onların oynandığı coğrafyadaki gıda ürünleri hakkında bilgi vermektedir.

Türkmen çocuk oyunlarında da beslenme kültürüne ait bazı adlandırmalar ve uygulamalardan bahsedilmektedir. Oyunlarda geçen yiyecek adları: alma, gavun, çörek, üzüm, kışmış (kuru üzüm), suv:

Salkım üzüm sanı bilen.

...

Meydana kışmış düşdi.

Oyunlarda pişirilen veya işleminden geçirilen yiyecek içecek adlarına rastlanmamıştır. Sofra kurma uygulamaları da vardır, ancak ayrıntısı olmadığı için bilgi verilememiştir.

Bu bölümde Güney Azerbaycan çocuk oyunlarında yeme kültürüyle ilgili daha fazla ve çeşitli söz varlığı olduğu görülürken Türkmen çocuk oyunlarında belirli alanda yeme kültürüne dair söz varlığı olduğu görülmektedir.

7. Hayvancılık

Coğrafya, iklim, yeryüzü şekilleri, ülkenin yerleştiği konum, o ülkede yetişen hayvan türlerini etkilemektedir. Bu durum, hayvanlarla ilgili kültürel kabulleri ve uygulamaları da etkileyecektir. Mesela Kazak Türklerinde “at”, Türkmenlerde “at” ve “deve”yle ilgili kültürel unsurlar diğer Türk boylarına göre farklılıklar içermektedir. Hayvanlarla ilgili olarak her iki Türk boyunun çocuk oyunlarında şu kültürel unsurlar görülmektedir:

Güney Azerbaycan çocuk oyunlarında: at, pişik (kedi), siçan, goyun, guzu, gurd, toyuk (tavuk), horuz, cüce (civciv) vs.

Türkmen çocuk oyunlarında: at, pişik (kedi), goyun, möjek (kurt), düye (deve), ördek, eşek, it, vs.

Güney Azerbaycan'da oynanan “Aparram vermerem” oyunuyla Türkmenistan'da oynanan “Kerwen” oyunu, oynanışları bakımından aynı olsa da rollerin adlandırılmasında farklılıklar görülmektedir. Oyunun ebesi gurd/it, oyundaki grup lideri goyun/kerwenbaşı, grup üyeleri guzu/düye olarak adlandırılır. Bu iki oyun çocukların yetiştiği ortama göre şekillenen oyunlar olarak değerlendirilebilir. Türkmenistan'daki oyunda deve ve kervan motifinin kullanılması bu coğrafyanın çöllük olduğunu düşündürmektedir. Güney Azerbaycan'da oynanan oyun ise buradaki hayvancılık geleneklerini yansıtmaktadır. Türkmenistan'da oynanan “Çopan bilen möjek” oyunu da oynanış biçimi ile bu oyunlara benzemektedir. Bu oyunda da oyunun ebesi möjek, yani kurttur.

Türkmen çocuk oyunları içerisinde “Agsak towuk”, “Agsak durna” oyunlarında çocuklar tavuk, turna gibi hayvanları taklit ederler (Saryýew, vd. 2013, s. 38-40).

Türk halkları için hem binek hayvanı olarak kullanılan hem de etinden, sütünden faydalanılan, savaşlarda ve göçlerde sadık yoldaş olan at önemli bir hayvan konumundadır. Bu kültürde de kendini göstermiş, ayrıca çocuk oyunlarında da bu kültürel yapıyı açığa çıkarmıştır. Türkmenistan ve Güney Azerbaycan oyunlarında çocuklar ata binmek eylemini gerçekleştirirler. Örneğin “Atyüvrük”, “Zırım çekmek”, “Çap, atım!” üç aşamalı Türkmen çocuk oyunu atla ilişkilidir. “Atyüvrük” aslında dağ eteklerinde yetişen bir mantarın adıdır. Çocuklar bu mantarın içindeki kozada bulunan kırmızısı tozdan alıp ayak tabanlarına sürerler. Eskiden beri süregelen bir inanca göre bu tozdan ayak tabanına sürenler çevik olurlarmış (Baratova, 2015, s. 145). Bu mantar adından da görüldüğü gibi atla bağdaştırılır. Çevik olma inancı da muhtemelen bu bağlılığa dayanmaktadır.

“Çap, atım!” aşamasında “atyüvrük” tozu ayak tabanına sürülüp “zırım çekilince” (zılgıt) çocuklar kendilerine sopadan at yaparlar. “Atın” baş kısmına “uyan” yerine ip bağlarlar. Sonra “at” koşturarak şu şarkıyı söylerler:

“Çap atım, çap atım,
Çap atım, çap!
Çap atım, çap atım,
Çap atım, çap!
Çap, çap atım, çap atım,
Pellehana yet basım!
Çap, çap atım, çap atım,
Sen-e meniñ ganatım.
Arpa bersem iyer at,
Maña sag bol diyer at,
Yaltalığı söylemez at,

Yadavlığı duymaz at.” (Baratova, 2015, s. 146)

Bu mısralarda görüldüğü üzere çocuklar ata binme yanında ata güzellemeler de söylerler. Şarkının sonunda “Tembelliği sevmez at, yorgunluğu hissetmez at” diyerek atın temel özellikleri belirtilir.

Güney Azerbaycan bölgesinde oynanan “Atımın başı kızıl” oyununda ise çocuklardan birisi at rolünü oynar, diğer çocuk ise onun sırtına çıkar ve şu şiri okur:

“Atımın başı gızıl,

Götü gızıl,

Almışam seksen tümene,

Vermerem dohsan tümene.” (Mammadov, 2022, s. 59)

Bu oyunda ata ne kadar değer verildiği, güzelleme amaçlı atın her yerinin altından olduğu söyleyişle ifade edilmektedir. Sonrasında atın alındığı paradan daha fazlasına bile satılmayacağı belirtilerek değeri anlatılır.

Verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi her iki coğrafyada atın önemi ve toplum içindeki değerini göstermek amacıyla ona güzelleme söylenmektedir. Yine her iki oyun örneğinde ata verilen değeri göstermek için “benim kanadım”, “vermem doksan tümene” denir, bu değer yüceltilir. Bu oyunları oynayan çocuklar hiçbir bilgi verilmese de kendi kültürleri içerisinde bu hayvanın konumunu kolayca anlayabilir, bu bilince sahip bireyler olarak büyürler.

8. Geleneksel El Sanatları

Geleneksel kültürlerde çocuk oyunları kültürün somutlaşmış şekli diyebileceğimiz el becerileri ve el sanatlarında da önemli bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oyuncaklar veya oyun malzemeleri geleneksel oyunlarda daha basit nesnelere dayanmaktadır. Çocuklar tabiattaki bir taşı, toprak parçasını şekillendirirken, bir dayağı belli bir biçime sokarken, toprağı kazarken, tahtaya belli bir şekil verirken, hatta belli motifleri bu nesnelere işler veya kazırken vs. gibi el becerilerini geliştirirken basit nesnelere yapmayı öğreterek el sanatlarında beceri kazanma konusunda ilk adımlarını atarlar. Bu onların bedenî, zihinsel ve sosyal gelişimini sağlayan bir etkinliktir. Bu sebeple çocuk için her şey oyun malzemesi olabilir. Çocuklar, bu nesnelere yapımında hem diğer çocuklarla birlikte sosyalleşirler hem de becerilerinin farkına vararak kendilerini geliştirirler.

Güney Azerbaycan çocuk oyunlarında çelik, çomak, teker yapımıyla ilgili hususlara rastlanmıştır. Oyunlarda kullanılan bu araçların yapımı çocukların el becerilerinin gelişmesini sağlaması yanında, bu aletlerin yapılma yöntemini ve geleneğini de geleceğe taşımaktadır.

Türkmen çocuk oyunlarında bez veya farklı nesnelere top yapmak, kuşak yapmak, dayakları farklı ölçülerde oluşturmak, tahtalara şekiller vermek, kesilmiş ağaç köklerinden oyun araçları yapmak gibi birçok el becerisi ve el sanatı unsurunu bulmak mümkündür.

Hem Türkmenistan hem de Güney Azerbaycan çocuk oyunları içerisinde aşık kemiğinin oyun aracı olarak hazırlanması ve aşıkla oynanan oyunlar özel yere sahiptir. İncelenen oyunlar içerisinde Türkmenistan’da “Tändirme”, “Jikge-tükge”, “Üçem”, “Çağşal”, “Üç daban”, “Ajıdıp almak”, “Gapaklı”, “Sürpek”, “Eliñ arkası bilen gapmak” vs., Güney Azerbaycan’da “Alçı tava”, “Cız”, “Üçem”, “Göyden geldi”, “Kor”, “Kalaşek”, “Sakka vurdu”, “Tırna vurdu”, “Yerde oturdu” oyunlarının aşık oyunu olduğu veya oyun rollerini belirlemek için aşık atma yönteminin kullanıldığı tespit edilmiştir. Aşık kemiğinin oyun için hazırlanması süreci yöntem bilgisi ve el becerisi gerektirmektedir. Bu oyunların hâlâ oynanması sayesinde bu gelenek de yaşamaktadır.

9. Müzik, Dans ve Halk Oyunları

“Çocuk oyunlarının kökeninin eski zamanlara dayandığı, şaman ayinleriyle ilişkilendirildiği konusuna değinmiştik. Aynı zamanda şamanın/kamın dans ederek, müzik eşliğinde şarkı ve şiir ile dramatik öğelere başvurarak dinsel/tinsel bir anlamı icra ettiği bilinmektedir” (Karahasan, 2013, s. 14). Günümüzde çocuk oyunları çocukların dil kullanımı ve dil gelişimlerini destekleyici nitelikler taşımaları yanında onları şiir, müzik gibi sanatlarla yönlendiren tekerlemeli oyunlarla yeteneklerini geliştirirler (And, 2012, s. 70-73). Gençlerde de aynı şiir ve müzik uygulamaları yer almakta, düğün, bayram ve eğlencelerde müzik ve dans eşliğinde oynanan oyunlarla kültürel öğeler çocuklara öğretilmekte ve geleceğe taşınmaktadır. Kısacası çocuk oyunları diğer bilim dalları için önemli olduğu kadar kültürün soyut ifadesi olarak değerlendirebileceğimiz güzel sanatların müzik ve dans alanlarında da önemli bir tema olarak kabul edilebilir. Dans, halk oyunları ve müzik de kültürün şekillendirdiği birer unsur olduğuna göre bunlara toplumun duygu ve düşünce dünyası, estetik ve sanatsal bakışı, duygu ve düşünüş biçiminin göstergesidir demek hata olmayacaktır. Bu kültür unsurları sosyal hayatı, kültürel zenginlikleri ve toplumun geçmişten günümüze getirdiği tecrübeleri gösterirler.

Güney Azerbaycan Türklerinin oyunlarından “Köşki balaban”da çocuklar ve gençler dans ederek “Köşki balaban” şarkısını söyler. “Çoban-çoban” oyununun tekerlemeden sonraki kısmında bir grup, düğün geleneğine uygun dans ederek ikinci grubun yanına gidip önceden belirlenen oyuncuyu almaya çalışır (Mammadov, 2022, s. 37-38).

Mesela Türkmenlerdeki “Küşdepti” oyunu hem dansı hem müziğiyle, içinde söylenen manileriyle bu tür kültürel unsurları çocuklar ve gençlerin özümsemesini sağlayan oyunlardandır.

“Kütük kütük”, “Yar yar”, “Çemçe oynı” gibi oyunlarda da dans ve müzik vardır. Hatta oyunda kaybedilen tarafa verilen ceza da dansla ilgili olabilmektedir. “Üçem” oyunu bu tür bir cezayı içermektedir.

Bu örneklerden hareketle Türk dünyası çocuk oyunlarında müzik, dans ve halk oyunlarının kullanıldığını, bu konuda da kültür aktarımını sağladığını söyleyebiliriz.

10. Millî Semboller

Oyunlarda millî sembollere de yer verilerek küçük yaşlardan itibaren çocukların ait olduğu toplumu, onun millî değerlerini tanımasına imkân sağlanmaktadır. Millî sembol derken tabii ki ilk akla gelen bayraktır. Bayrak “bir milletin, belli bir topluluğun veya bir kuruluşun simgesi olarak kullanılan, renk ve biçimle özelleştirilmiş, genellikle dikdörtgen biçimde kumaş, sancak” (TDK) olarak tanımlanmaktadır. Bayrak, bir milletin bağımsızlığının simgesi, ortak bir kültür ögesidir. Ayrıca içinde kültürel özellikler barındıran bayrak, renklerin, şekillerin sembolik anlam taşımasıyla toplum hakkında genel bilgiler verme niteliğini de haizdir.

Güney Azerbaycan oyunlarında bayrakla ilgili özelliğe rastlanmasa da bu coğrafya için önem taşıyan başka bir sembolün oyunlara yansıdığını görebiliriz: Aras Nehri. Bayrak kadar sembolik bir anlam yüklenen ve asırlardır bu sembolizmi taşıyan Aras Nehri, bir milletin bölünmesini, kardeş ayrılığını yansıtmaktadır. “Köşki balaban”da geçen şarkının şu kısmında Aras Nehri’nin taşıdığı bu anlamı görebiliriz:

“Köşki balaban Araz’a bahar.

Araz’ın suyu gözlerinden ahar.

Ay canım Araz, ay gözüm Araz,

Sen dayanmasan men odlanaram.

Gün batan zaman gelbim daralır,

Bağrım olur gan, rengim saralır” (CAEA, 1983, s. 546).

Millî değerlerin öğretilmesinde de çocuk oyunlarının önemini Türkmenlerde oynanan bir çocuk oyununda görmekteyiz. “Öz baydagını tap” oyununda başka devletlerle Türkmenistan’ın bayrakları öğretilmekte, bayrakların renkleri hakkında bilgi verilmektedir. Böylece çocukların renkleri öğrenmesi ve ayırt edebilmesi bayraklarla gösterilmektedir. Diğer önemi ise, Türkmen bayrağındaki “göl” adı verilen halılardaki nakışların şekilleri ve adlarının da bu yolla öğretilmesidir: Ahal-Teke, Balkan-Yomut, Marı-Pendi, Lebap-Ersarı, Daşoğuz-Gökleñ gölü. Bu nakışların birbirine benzeyen yönleri de böylece öğretilmektedir.

11. Evrensel Değerler

Çocuklar neyin iyi neyin kötü, hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu kısacası davranış tarzlarını hayata atılmadan önce oyunlar sayesinde öğrenirler. Bu öğelere “değerler” adı verilmektedir. Değerler “bireysel, toplumsal ve evrensel” olmak üzere üç alt başlıkta ele alınmaktadır (Yazıcı, 2014, s. 209-212). Fertlerin kabulleri toplumsal değerleri oluşturmaktadır. Bunların çoğu da evrensel değerlere temel teşkil etmektedir. Saygı, sevgi, hoşgörü, adalet, inanç, ahlak, dostluk, eşitlik, barış, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma, gibi değerleri bunlar arasında sayabiliriz. Toplumsal düzenin sağlanmasında, evrensel olarak tesisinde adı geçen değerlerin büyük önem taşıdığı görülmektedir. Bu açıdan ele alındığında Güney Azerbaycan ve Türkmen çocuk oyunlarının birçoğunda adı geçen değerlerin bulunduğunu ve çocukların bunları öğrenerek uyguladıklarını görmekteyiz.

12. Millî Coğrafya ve Bazı Yer Adları

İçinde yaşanan coğrafya oradaki insanlar için vatan olarak anılmaktadır. İnsanın vatanını sevmesi, değer vemesi ve koruması gerekir. Bu açıdan ele alındığında incelediğimiz çocuk oyunlarında bazı yer adları dikkat çekmektedir. Bu yer adları millî coğrafyanın bir parçasıdır da.

Güney Azerbaycan çocuk oyunlarından “Köşki balaban”da Aras Nehri, “Çoban-çoban”da Aladağ gibi özel adlar geçse de bunlar kısıtlı sayıdadır. Birçok oyun sanamasında yahut sözlü formüller içerisinde dağ, dere, göl, nehir sözcükleri geçmektedir ki, bu da bize bölgenin coğrafi yapısı hakkında genel bilgi vermektedir.

Türkmen çocuk oyunlarında Marı/Merv (At çapışığı oyununda), Stavrapol, merkezi ve orta Aziya (Goç almak oyununda), Saragt, Amıderya, Volga, Sırderya (Oglak çapdı oyununda), vs. gibi birçok yer adı geçmektedir.

Sonuç

Çocukların oynadığı oyunlar, sadece fiziksel ve zihinsel gelişime fayda sağlamakla kalmaz, aynı zamanda içinde barındırdığı kültürel özelliklerle onları bilinçlendirir, kültürel belleklerinin oluşumu ve gelişimi için önemli katkıda bulunur. Bu yazıda oyunların bu özellikleri üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Uzak tarihî geçmişe sahip olan Türk milleti, bu süreç içerisinde çeşitli kültürlerle etkileşim hâlinde olmakla birlikte kendi kültürünü oluşturmuş, yaşatarak günümüze kadar getirmiştir. Bu kültürün taşınmasında yazılı kaynaklar ve somut arkeolojik ürünlerin yanı sıra, folklorun önemi de göz ardı edilemez. Folklor türleri, farkında olarak

veya olmayarak içinde kültürel öğeleri barındırarak kültürün kaybolmamasını, yaşamasını sağlar. Konumuz gereği çocuk oyunlarının kültür taşıyıcılığındaki önemini incelemeye ve çeşitli başlıklar altında birleştirmeye çalıştık.

Sonuç olarak yeme içme kültüründen giyim kuşam kültürüne, inançtan evrensel değerlere kadar farklı özelliklerin çocuk oyunları içerisinde yaşatıldığını tespit ettik. Tabii ki burada dikkatimizi çeken bir başka özellik de millî sembollerin oyunlar aracılığıyla çocuklara öğretilmesidir. Tam da bu noktada Güney Azerbaycan coğrafyası ile Türkmenistan arasında farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Bağımsız Türkmenistan devletinde oynanan “Öz baydagını tap” oyununda bayrakla ilgili özellikler yer almasına karşın, Güney Azerbaycan bölgesinde oynanan “Köşki balaban” oyununda millî sembol olarak Aras nehrine rastladık. Aslında her iki kavram da çocuklara öğretilen millî sembol olarak değerlendirilebileceği için benzerlikten de bahsedebiliriz. Çünkü nihai amaç aynıdır. Farklılık ise kültürel anlam yüklenen ve çocuklara iletilen nesnelere: Bağımsızlık sembolü bayrak ve ayrılık sembolü Aras Nehri.

Oynadığı bu oyunlar sayesinde çocuk, aynı zamanda konuştuğu dilin özelliklerini de dile ait kültür örneği olan sanama/sanavaçlar sayesinde öğrenmiş olur. Bu çocuğun dil gelişimini desteklemekle birlikte, edebiyatla da tanışmasını sağlamış olur. Bu sayede hafızası da kuvvetlenen çocuk, hayatının sonraki aşamaları için öğrenme yetisini geliştirmiş olur.

Bu yazıda incelenen çocuk oyunlarının Güney Azerbaycan ve Türkmenistan coğrafyalarından seçilmesine de karşılaştırma yapılması amacıyla karar verilmiştir. Karşılaştırma sonucunda her iki coğrafyada oynanan oyunların adlarında, oyun rollerinin adlandırılmasında farklılıklar olsa da temel olarak aynı kültür dairesi içinde buldukları ve aynı mesajı verdiklerini söyleyebiliriz. Örneğin “Kerwen” ve “Aparram vermerem” (bazı kaynaklarda “Nene meni gurda verme”) oyunlarının hem adları hem de oyun rolleri farklı olsa da oynanışı, kuralları, amacı aynıdır. Roller için farklı hayvan adları kullanılsa da her iki oyunda da hayvancılık geleneği hakkında bilgi alınabilmektedir. Bahsettiğimiz farklılıkların coğrafyalardan kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Nitekim yapılan incelemeler doğrultusunda çocuk oyunlarının kültürle ilişkisi ve kültürün taşınmasında farklı açılardan önemini görmüş bulunmaktayız. İçerdiği terimler, öğretiler, verdiği mesajlarla birlikte çocuk oyunları, çocukların bilinçlenmesinin yanında toplumun değerler bütünü hakkında da bilgi verme niteliğine sahiptir. Bu nedenle de çocuk oyunu, sadece çocukların boş zamanlarında oynaması, vakit geçirmesi için değil, bizlerin de araştırması içindir.

Kaynakça

- And, M. (2012). *Oyun ve Bügü: Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. (3. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Folklor İnstitutu (2014). *Güney Azərbaýcan folkloru-II*. Bakı: Folklor İnstitutu. (AMEA-II)
- _____ (2015). *Güney Azərbaýcan folkloru-IV*. Bakı: Folklor İnstitutu. (AMEA-IV).
- _____ (2015). *Güney Azərbaýcan folkloru-V*. Bakı: Folklor İnstitutu. (AMEA-V).
- Azerbaycan SSR Milli Elmler Akademiyası Nizami adına Edebiyyat İnstitutu (1983). *Cənubi Azərbaýcan Ədəbiyyatı Antologiyası-II*, Bakı. (CAEA)

- Baratova, M. (2015). Türkmenistan'ın millî çocuk oyunları. *I. Uluslararası Türk Dünyası Çocuk Oyun ve Oyuncakları Kurultayı* içinde (s. 140-151). Eskişehir: Pegem Akademi.
- Caillois, R. (2001). *Man, play and games*, (Translated: M. Barash), Urbana and Chicago: University of Illinois press.
- Dönmezler, S. (1984). *Sosyoloji*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Durdiyeva, A. (1997). Türk dilli folklorlarda sanavaçlar. *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyon Bildirileri-I* içinde (s. 203-210). Ankara: Kültür Bakanlığı HAGEM Yayınları.
- Duymaz, A. (1998). "Türkmen tekerlemelerinin (sanavaçlarının) şekil ve tür özellikleri üzerine". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (5), 172-189.
- Elçin, Ş. (1986). *Halk edebiyatına giriş*. Ankara: KTB Yayınları.
- Güvenç, B. (1994). *İnsan ve kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Huizinga, J. (2006). *Homo ludens. Oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karahasan, A. (2013). *Laz kültüründe oyuna dair örüntüler: Fındıklı ilçesinde yapılan niteliksel çalışma, 2012-2013* (Yüksek lisans tezi). Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul
- Kolaç, E. (2010). Hacı Bektaş Velî, Mevlana ve Yunus felsefesiyle Türkçe derslerinde değerler ve hoşgörü eğitimi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (55), 193-208.
- Mammadov, I. (2022). *Güney Azerbaycan çocuk oyunlar* (Yüksek lisans tezi). Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Özdemir, N. (1997). *Türkiye'de Cumhuriyet dönemi çocuk oyunlarının halkbilimi açısı ndan incelenmesi* (Doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özdemir, N. (2001). Bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin köy seyirlik oyunlarına etkisi. *Milli Folklor*, 13(51), 119-129.
- Özdemir, N. (2006). *Türk çocuk oyunları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özdemir, M. (2020). Oyunun kültürel değişimi: Geleneksel çocuklardan dijital yetişkinlere. Ç. S. Demirtaş (Yay. haz.), *Geçmişten Bugüne Gelenek: Kültürel Değişme Ulusal Sempozyumu (20-21 Nisan 2019 – ODTÜ, Ankara)* içinde (s. 123-132). Ankara: Ürün Yayınları.
- Saryýew, A., Annamyradowa, L., Atanyázow, A., Nunnaýew, H. & Sähedow, G. (2013). *Türkmen milli oyunları*. Aşgabat: İlim.
- TDK *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 17.06.2023).
- Yazıcı, M. (2014). Değerler ve toplumsal yapıda sosyal değerlerin yeri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(1), 209-223.

HAKASÇA TART- FİİLİNİN ANLAMSAL ÖZELLİKLERİ VE KAVRAM ALANI

Emine GÜVEN*

M. Fatih KIRIŞÇIOĞLU**

Öz: Kişinin hareketi, devinimi aktarırken kullandığı sözcük olan fiil, oluşumu esnasında zihinsel bir süreç takip eder; duyu organları ile algılanır, süreç içerisinde somutlaştırılır. Zamanla anlam yönüyle birbirini tamamlayan sözcüklerle kavram alanı oluşturur. Hakasçada sıklıkla kullanılan fiillerinden olan tart-, temelde “çekmek” eylemi için kullanılır. Tart- fiilinden gelişmiş olan (genellikle -l, -n, -r, -s ve -mas ekleri ile) türevler, bazı sözcüklerde temel anlamını ettirgen veya edilgenlik noktasında belirtmiş, bazı sözcüklerde ise temel anlamdan uzaklaşıp tamamen yeni bir anlam kazanmıştır. Çalışmada “tart-” fiilinin sözcüksel anlam özellikleri, dilbilgisel hâle gelip oluşturduğu birleşik yapılar, türevleri, kullanım alanları ve bir araya geldiği yapılar Hakasçadaki zihinsel aşamalarla ilintili olarak açıklanacaktır. Bu sayede Hakas sözlüklerinde (madde başı ya da alt başlıkta belirtilmeyen) bulunmayan fakat Hakas söz varlığı içerisinde oldukça işlek bir kullanıma sahip olan tart- fiilinin diğer anlamları da ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Hakasça, Semantik, Kavram Alanı, Türevleri.

Semantic Characteristics and Conceptual Field of Khakas Verb "Tart-"

Abstract: A verb is a word used by a person to convey movement, motion, which follows a mental process during its formation, is perceived by the sense organs and materializes in the process. Over time, a concept field is formed with words that complement each other in terms of meaning. Tart-, one of the most frequently used verbs in Khakas, is basically used for the action of "pulling". Derived from the verb "tart-" (generally with -l, -n, -r, -s and -mas suffixes) derivatives of it indicate their primary meaning in terms of activity or passivity, while with some others they move away from their primary meaning and gain a new one. In the study, the lexical meaning features of the verb "tart-", its grammatical form and the compound structures it forms, its derivatives, fields of usage and the

*Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ardahan/TÜRKİYE, E-posta: emineguven90@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7889-2489.

**Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/TÜRKİYE, E-posta: mfatihkr@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0241-6969.

structures it brings together will be explained in relation to the mental stages in Khakas. In this way, other meanings of the verb tart-, which is not found in Khakas dictionaries (either in the headings or subheadings) but has a very common usage in Khakas vocabulary, will be revealed.

Keywords: *Khakas, Semantics, Conceptual Field, Derivatives.*

Giriş

Son yüzyılda yazı dili hâline gelmiş olan Hakasça sırasıyla Ortak Türkçe, Kıyı Türkçesi ve Kuzey-Doğu Türkçesi kategorileri altında değerlendirilir (Schönig, 1999, s. 63-95). Sözlü bir biçimde varlığını sürdüren Hakasça, Sovyetler Birliği'ndeki dil politikalarının bir sonucu olarak son yüzyılda müstakil bir yazı dili olarak ortaya çıkmıştır.

Sözlü kültür geleneği çerçevesinde uzun müddet varlığını sürdüren Hakasçada yazılı normların olmayışı sebebiyle dile ait öğeler ve oluşturulan kültürel miras, özgünlüğünü yitirmeden yirminci yüzyıla kadar ulaşabilmiştir. Bu bakımdan ele alındığında Hakasça bünyesinde hem eskicil unsurları yoğun olarak barındırmakta hem de standart Hakasçayı oluşturan boyların çeşitliliğinden kaynaklı içerisinde bu boylara ait pek çok farklılığa (sözcük, deyim, kalıp ifadeler) yer vermektedir. Bu husus Hakasçadaki fiillerin çok çeşitli anlam ve kullanımlara sahip olmasının ana nedenlerindedir.

Hakasları oluşturan farklı boyların varlığı Hakas kültürüne birçok yönden (gelenek görenek, yaşam tarzı, dil çeşitliliği gibi) zenginlik katmaktadır. “Kültür, yalnız bir ulusun din, ahlak, hukuk, us, estetik, dil, iktisat, felsefe ve fenle ilgili yaşayışlarının uyumlu bir toplamıdır; aynı gelişmişlik düzeyinde bulunan birçok ulusların toplumsal yaşayışlarının ortak bir toplamı ise uygarlıktır” (Gökalp, 1997, s. 25). Yani toplumlar gösterdikleri gelişimle kültürlerine dönemin anlayışını yansıtan pek çok şey katarlar. Bu kültürel gelişim, kültürü besler şekillendirir, yoğurur ve kültürel değişime zemin hazırlar. Bir ulusta meydan gelen değişimler ise toplumun diline doğrudan yansır. Dilde çeşitlilik, farklılık, çok anlamlılık, eş anlamlılık, anlam genişlemesi, mecaz anlama geçiş vb. hususlar zaman içerisinde kültürel farklılıklar, değişmelerin getirdiği doğal sonuçların yansımalarıdır. “Kültür, bir toplumun tarihsel süreç içinde ürettiği ve diğer kuşaklara aktardığı maddi ve manevi özelliklerin bütünüdür ve bir topluma özgü olup o toplumun dinini yaşam tarzını, düşünme tarzını yansıtır.” (Çakır, 2011, s. 249).

Kavram alanı birbiriyle ilişkili ve birbirine yakın kavramların, eş anlamlıların, içinde düşünüldükleri alan olarak tanımlanmaktadır (Aksan, 1989, s. 254). Alman dil bilimci Jost Trier tarafından geliştirilen bir kuramdır. Dil alanı kuramı olan *Kavram Alanı*nda öğeler bir kavram alanı içerisinde değerlendirilir. Berke Vardar sözlüğünde kavram alanını “Bir sözlüksel alanda anlatımını bulan anlamsal alanın dış gerçeklik düzlemindeki kavramsal karşılığı” biçiminde ifade eder (Vardar, 2007, s. 132-133).

Çalışmada Hakas söz varlığı içerisinde yer alan ve yoğun kullanıma sahip *tart-* fiilinin, Hakas sözlük ve edebî metinlerinden taranarak temel, yan, mecaz anlamları verilmiş; anlamsal özellikleri, diğer sözcük ve yapılarla bir araya gelerek kurduğu (sözlüklerde madde başı ya da alt başlıkta belirtilmeyen) yeni anlamlar cümle örnekleriyle verilip fiilin semantik kavram alanları belirlenmiştir. Fiilin Hakasçadaki tüm türevleri de yine tanıklı cümlelerle açıklanmıştır.

Hakas sözlüklerinde madde başı ya da alt başlıkta belirtilmeyen ama Hakas söz varlığı içerisinde işlek olarak kullanılan fiilin sözlükteki mevcut anlamları dışında *sözlüklerde madde başı olmayan ifadeleri ve anlamları* üzerinde durulup fiilin kavram alanı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu maksatla Hakasçanın elde olan tüm (kaynakçada belirtilen) sözlükleri taranmıştır. *Tart-* fiilinin kavram alanına dâhil olan tüm yapılar belirlenip, fişlenmiştir. Taranan sözlüklerden ilki Ekrem Arıkoğlu tarafından hazırlanmış olan *Örneklî Hakasça-Türkçe Sözlük* 'tür (2005). Yaklaşık 17.000 madde başı kelime yer almaktadır. Ekrem Arıkoğlu sözlüğü hazırlarken dört ana kaynaktan faydalanarak oluşturmuştur. İlki Rus Türkolog Baskakov'un hazırlamış olduğu 13.000 kelimelik Hakasça-Rusça sözlüktür. *Örneklî Hakasça-Türkçe Sözlük*, V. Butanayev'in "*Hakassko-Russkiy İstoriiko-Etnografiçeskiy Slovar*"" (1999); D. İ. Çankov'un "*Russko-Hakasskiy Slovar*'' (*Oris-Hakas Slovar*'') (1961)" ve "Çağdaş Hakas eserlerinden örnekler" kullanılarak hazırlanmış atasözü, özlü söz, kalıp ifade ve mecazlı söyleyiş içeren cümlelerle alanındaki önemli kaynaklardandır. Bu açıdan sözlük taranıp *tart-* fiilinin kavram alanı hususuna dâhil olan malzeme tespit edilmiştir.

Taranan ikinci sözlük *Hakasça-Türkçe Sözlük*, Haz. Emine Gürsoy-Naskali (ve başk.) (2008). Sözlük, N. A. Baskakov ve A. İ. Inkijekova-Grekul tarafından hazırlanmış olan *Hakassko-Russkiy Slovar (Hakas-Oris Slovar)* 'ın eklemelerle genişletilmiş bir çevirisi niteliğindedir. Toplam 16.665 madde başı sözcük içermektedir.

Xakassko-Russkiy Slovar ' (*Xakas-Oris Söstitik*) (2006), 22.000 madde başı kelime ile Hakasçanın en geniş sözlüğü durumundadır. Baskakov başkanlığında 1953 yılında hazırlanmış olan *Hakassko-Russkiy Slovar* ' (*Hakas-Oris Slovar* ') bu sözlüğe kaynaklık etmiştir. "2006 yılında yayımlanmış olan Hakasça-Rusça sözlüğün temelini de 1953 yılında hazırlanmış olan sözlük oluşturmuş, sözlük malzemesi Hakas ağızları, M. Kokov, N. Domojakov, M. Kil'çıkakov, N. Tinnikov, Mitxas Turan, K. Nerbişev, A. Xallarov gibi Hakas yazarların eserlerinin, halk edebiyatı ürünlerinin, süreli yayınlar, okul kitapları ve bilimsel yayınların dilleri, konuşma dilinden malzemeler ile deyimler, atasözleri ve bilmecelerle zenginleştirilmiştir." (Killi Yılmaz, 2007, s. 135). Sözlüğün editörlüğünü O.V. Subrakova başta olmak üzere N. N. Şirobokova, T. İ. Belitsa vd. önemli araştırmacılar üstlenmiştir. Önsöz kısmında (3-7. s.) sözlüğün Hakas ağızları, halk edebiyatı örnekleri, deyimler, atasözleri ve süreli yayınlar gibi pek çok farklı kaynaktan beslendiği belirtilmiştir.

Russko-Hakasskiy Slovar '-*Oris-Xakas slovar* ' (1961) ise 31.000 kelime barındıran bir sözlüktür. Sözlükçülük geleneği gereği en son yapılan sözlük öncekileri de (genellikle) kapsadığı için 1961 yılında çıkarılan Rusça-Hakasça Sözlük kendisinden sonraki sözlüklere kaynaklık etmiştir.

Hakasçayla ilgili bu çalışmada kullanılan son sözlük V. Ya. Butanaev'in *Russko-Hakasskiy Slovar* ь (*Okolo 15 Tıs. Slov*) *Oris-Hooray Söstitigi* başlığını taşıyan ve 2011 yılında yayımlanan sözlüğüdür.

İnceleme

Tart- fiilinin Hakasçadaki durumunu ele almadan önce lehçe tasniflerinde pek çok özelliklerinin benzerlik göstermesi nedeniyle aynı grupta yer alan lehçelerdeki biçimine yer vermek uygun düşecektir.

Hakasçada *tart-* biçimiyle karşılaşılan sözcüğün diğer Sibirya lehçelerindeki şekli:

Tuvaca: Tart-¹: çekmek, sürüklemek.

Tırtım: 1. Çekilme, azalma. 2. Cimri (Arıkoğlu-Kuular, 2003, s. 107).

Altayca: Tart- Çekmek, sürüklemek; beskele tart- ağırlıkla tartmak; kudur tart- un öğütme; tankı tart- tütün içmek; ölçmek, kamçulamak. (Gürsoy Naskali, 1999, s. 170).

Sahaca: Tart- Çekmek (Vasilyev, 1995, s. 53).

Çalışmada iki adet Hakasça-Türkçe, bir adet Hakasça-Rusça, iki adet de Rusça-Hakasça sözlük kullanılmıştır. Ayrıca sözcüğün farklı kavram alanlarını belirlemek amacıyla Hakasçaya yakın Türk lehçelerinden (Tuvaca, Sahaca, Altayca) sözlükler de incelenmiştir.

Tart- Fiilinin Anlamsal Özellikleri (Temel Anlamları ve Tanıklı Cümleler)

1. Tart-, “Çekmek, sürüklemek, germek.”

At ahsın tart- “Dizgini çekmek”; *İzik tudazın tart-* “Kapı kolunu çekmek”; *sığara tart-* “Çekerek çıkarmak”. *Pıçon, izebineñ üs azır hamçı sığara tart kilip, hulastan pariğanda, apсах anıñ holına çapsınıbışan.* N.Domojakov “Pıçon cebinden üç çatalı çakı çıkarıp (kamçı), hızla giderken, ihtiyar onun eline yapışmış.” *Ökisti öör tartcañ, çabıstı çarihha tartcañ.* -Atasözü “Öksüzü yukarı çekmeli, kısıyı ışığa çekmeli.” *Timir pes üstündegı hazanahtı pestiñ ortızına tartıp çoohtanğan Marka.* İ.Kotyuşev. “Demir soba üstündeki kazancığı sobanın ortasına çekip konuşmuş Marka.” (HRS², 2006, s. 596; RHS, 1961, s. 866; ÖHTS, 2005, s. 225; HTS, 2007, s. 493). *Ças molat xılızın caza tartıp.* “Çelik kılıcını çekerek çıkarıp” (AT, 1973, s.27). *Аттынъ ахсын тохтада тартхан.* “Atı çekerek durdurup.” *Tohtada tartıp* “Çekerek durdurup” (AÇ, 1958, s. 22). *Alıp çaxsı Xara Mool İrtен tartxan uğın.* “Alp iyisi Kara Mool çektiği okunu” (HDKK, 2008, s. 92-93).

Temel anlamında fiilde bilinçli bir hareket ve bitmişlik söz konusudur.

2. Tart- “Seğirmek.”

Oñ haraam üsti tartıpça /tartunca “Sağ gözümün üstü seğiriyor.” (ÖHTS, 2005, s. 225; HTS, 2007, s. 493).

Öncesinde bilinçli bir eylem olarak karşılaşılan *tart-* fiili *seğirmek* anlamında yani vücuttaki kasların (genellikle) bilinç dışı oynaması, hareket etmesi anlamında kullanılmaktadır.

3. Tart- “Taşımak, çekmek, getirmek.”

Sas attarğa izer dee çoh münibışçeñ, odiñ-ot tartıp alarğa at taap la, pirceñ, polis la pırege haraşçañ, am haydağ. A. Çerpakov. “Yabanî atlara eyersiz binmiş, odun ot çekmek için at bulup vermiş, yardım etmek için çalışmış, şimdi nasıl.”

Odın tart- “Odun taşımak”, *köpen tart-* “Ot çekmek.” (ÖHTS, 2005, s. 225; HTS, 2007, s. 493). *“Aylandıra tartıp, ax oy attı”* “Döndürüp çekip getirmiş beyaz atı” (AÇ, 1958, s. 29). *...Albaz saa çitpın, İrtenge çitire tartxan.* “...Gücü kuvveti yetmeyip, sabaha kadar çekmiş.” (HDKK, 2008, s.100-101).

¹Eski Türkçede sözcüğün ilk hecesinde bulunan “a” ünlüsü, Hakas, Altay ve Türkiye Türkçesinde korunurken Tuva Türkçesinde bu “a” ünlüsü “ı” ya dönüşmüştür (Arıkoğlu 2003; Arıkoğlu, 2011, s. 25).

²Metindeki anlam akışını bozmamak adına tanıklı cümlelerin kaynakları kısaltma biçiminde verilmiştir.

Aynıñ soonaň ay irtipçe / Abıs çurtı haynapça / Apon matap toğınça / Arığdaň ağas tartıpça. P. Ştıgaşev “Aynın sonundan ay gider / Abıs’ın evi kaynıyor / Apon çok çalışıyor / Ormandan ağaç çekiyor.” (ÖHTS, 2005, s. 71).

Bir şeyi bir yerden alıp başka bir yere götürmek, taşımak manası *tart-* fiilinin temel, çekirdek anlamına yakındır.

4. Tart- “(ağırlık) çekmek, gelmek.”

Nince tartıpça? “Ne kadar geliyor?”; *Pu palıh iki kilogram tartça.* “Bu balık iki kilogram geliyor.” (ÖHTS, 2005, s. 225; HTS, 2007, s. 493).

5. Tart- “Tutarak çekmek.”

Sarığ saraattıñ çibek tıñın siste tartıxan alıp kızı, “Sapsarı atın ipek yularını, çekip çözen alp,” (HDKK, 2008, s. 126-127). *Stulnı pozınzar tart-* “Sandalyeyi kendine doğru çekmek”; *izik tudazın tart-* “Kapı kolunu çekmek.” *Kinetin soonaň aylana tüzıp, tonınıñ ideen hazıra tartıbishan ol.* N. Nerbişev “Aniden arkasından dönüverip, elbisesinin eteğini sonuna kadar çekmiş.” *İpçizi Kara, hoor çügürük harahtığ, örtekti oshas hazırlıcah irnün ustayta tudıp, sulı tüzıp, niinineñ tarthlap sıhhan.* A. Çerpakov “Karısı Kara, konur keskin gözlü, ördeğinki gibi kıvrık dudaklarını bükerek mırıldanıp, yeniden çekiştirmiş.” (ÖHTS, 2005, s. 225; HTS, 2007, s. 493). *Altın Arığ abaxay, altın stolın tartıp* “Altın Arığ kadın, altın masasını çekip.” (HD, 2007, s. 43).

Parçan sağalını xodıra ol tarttı. “Bütün sakalı çekip çıkardı.” (HDKK, 2008, s. 170-171).

6. Tart- “(su) Azalmak, çekilmek.”

Suğ tartıp parğan “Su çekilmiş (azalmış).” (ÖHTS, 2005, s. 225; HTS, 2007, s. 493).

7. Tart- “(Kumaş) Çekmek, daralmak.”

Kögeneem tartıp parğan “Elbisem çekmiş (daralmış).” (ÖHTS, 2005, s. 225; HTS, 2007, s. 493).

8. Tart- “Hareket ettirmek, kımıldatmak, itmek.”

Stulnı pozınzar tart- “Sandalyeyi kendine doğru çekmek.” (ÖHTS, 2005, s. 225; HTS, 2007, s. 493).

Xısxır kılıp tartıxanda, “Bağırarak çekince,” (HDKK, 2008, s. 98-99).

9. (İshal) “Durmak, sona ermek.” (ÖHTS, 2005, s. 225; HTS, 2007, s. 493).

Tart- Kökünden Türemiş Diğer Sözcükler ve Anlamları

Sözlüklerde madde başı olan, *tart-* fiilinden türemiş ve farklı uzak-yakın anlamlar kazanmış türevleri:

1. Tartıh- 1. Su çekilmek, azalmak (ÖHTS, 2005, s. 226).

2. Tartıh- Atılmak, can atmak, hevesli olmak (HTS, 2007, s. 494).

3. Tartıl- (*tart- fiilinin edilgen hali*) 1. Çekilmek, sürüklenmek.

Ux soonca xara tıdün tartıldı. “Ok arkasından kara duman yükseldi.” (HDKK, 2008, s. 94-95).

Közeneklerde kök çahayah hoostığ közeñeler tartılır. A. Çerpakov. “Pencerelere mavi çiçek işlemeli perdeler çekilmiş.” 2. Taşınmak, getirilmek. *As aňmarğa tartıl parğan.* “Tahıl ambara çekilmiş.” 3. Gözlerine yaş dolmak. *Harahtarına ças tartıl parğan* “Gözlerine yaş dolmuş.” 4. Yükselmek, çekilmek *tigürge pulut tartıl parğan* “Bulutlar göğe yükselmiş.” 5. Et kıyılmak, çekilmek (ÖHTS, 2005, s. 226; HTS, 2007, s. 494).

4. Tartılığ Padej (*gramerde*) İsmi ilgi hâli; **tartılığ hubulthis** İlgisi hâli, genitif hâli; **tartılığ forma hozımı** aitlik eki; **tartılığ hozımnar** iyelik ekleri (ÖHTS, 2005, s. 226; HTS, 2007, s. 494).

5. Tartılıs Çekme, çekiş.

6. Tartılıs- (*tartılızarğa*) (tartıl- fiilinin ortaklaşma şekli) (birlikte) çekilmek. (HTS, 2007, s. 494).

7. Tartılıs (*tartıl- fiilden isim fiil*) 1. çekilme; 2. tutularak çekilme; 3. gr. ulama. (HTS, 2007, s. 494). *Alton azır altın pırğı tartılızıp kilipçe.* “Altmış çatalı altın kaval çalınıyor.” (HDKK, 2008, s.156-157).

8. Tartım Çekim, çekimlik. **pır tartım tamkı** bir içimlik (çekimlik) sigara. (ÖHTS, 2005, s. 226; HTS, 2007, s. 494).

9. Tartın- 1.Çekilmek, daralmak. 2.Çekilmek, önünden tutup götürülmek. *Harnı çoğıl azırapça, moymı çoğıl tartınça.* –Bilmece, traktör “Karnı yok besleniyor, boynu yok çekiliyor.” 3.Çekmek, kendi kendine çekmek: *Sığıp alıp, pır-iki haalağ itence, avtobus, izikterin çaba tartınıp...* A. Çerpakov “Çıkıp, bir iki adım atana kadar, otobüs, kapılarını çekip kapatarak...” **plat tartın-** “Üzerine şal almak.” (ÖHTS, 2005, s. 226). *Ee-püğe tartınıp.* “Eğilip bükülüp çekişip” (AT, 1973, s. 14).

10. Tartıncah (ı.) 1.İnatçı, direngen (at). 2.İdareli, tutumlu. 3.Mal canlısı.

11. Tartıncah (u.) 1.Bir araba yükü. (**hañaalığ tartıncah**) bir (atlı) araba yükü. 2. Atlı araba (ÖHTS, 2005, s. 226).

12. Tartıncahtığ Yüklü, yükü olan (ÖHTS, 2005, s. 226; HTS, 2007, s. 494).

13. Tartır- (*fiilin edilgen hâli*) 1.Çektirmek. 2.Taşıtmak, naklettirmek, getirtmek, götürmek. 3. Et çekirtmek, kıyma yaptırmak. (ÖHTS, 2005, s. 226; HTS, 2007, s. 494).

14. Tartıs- 1. Birlikte çekmek. 2.Çekişmek, kavga etmek, tartışmak. 3.Mücadele etmek. 4.Birlikte çekmek, taşımak. 5. Et çekmesine (kıymasına) yardım etmek (ÖHTS, 2005, s. 226). *Siren kilip, as pildeñ tartılıştular.* “Yaslanıp ince belden tutuştular.” (HDKK, 2008, s. 100-101).

15. Tartıstır- (*fiilin ettirgen şekli*) 1. Çekiştirmek, sürükletmek. 2. Tartıştırmak. 3. (birlikte) taşıtmak. 4. (birlikte) hareket ettirmek. 5. (birlikte) kıyma yaptırmak. 6. Uğraştırmak. (ÖHTS, 2005, s. 226; HTS, 2007, s. 495).

16. Tartış (*fiilden isim fiil*) 1.Çekme, sürükleme. 2.Çekişme, tartışma, dava. 3.Gürültü, patırtı; kımıldama. (ÖHTS, 2005, s. 226; HTS, 2007, s. 494).

17. Tartmas 1. Devedikeni çiçeği. 2. Yabanî soğan sapı. (ÖHTS, 2005, s. 226; HTS, 2007, s. 494).

18. Tartpa Çekik, çekilmiş. **tartpa kiris** 1. (yayda) Çekilmiş, gergin kiris. 2. Sekizinci gününde (çekilmiş yay şeklinde) ay (ÖHTS, 2005, s. 226; HTS, 2007, s. 494).

Sözlüklerdeki *tart-* fiili ve türevleri dikkate alındığında sözcüğün 27 farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımları dışında oluşmuş yeni sözlüksel birimler de mevcuttur.

Tart- Fiilinin Farklı Anlamalarda Kullanımı

İş ve hareketi ifade eden sözcükler, isimlerden sonra şekil bilgisinin en önemli bileşenlerinden biridir. Somut, soyut nesne ve kavramlarla ilgili her türlü oluş, kılış, kılış ve hareket fiiller tarafından karşı karşıya kaldıkları koşullar çerçevesinde anlatılmaktadır (Korkmaz, 2017, s. 487). “Türkçede fiiller; bağlam içinde biçimlenen çeşitli anlamlarıyla, verici (gönderen) ve alıcı (dinleyici) arasındaki bilgi alış-verişini gerçekleştirebilmekte, kimi zaman da anlamsızlaşarak söz konusu bilgi aktarımı içinde bir başka eylemin gerçekleşme biçimini tanımlayabilmektedirler.” (Güzel, 2020, s. 280).

Tart- fiilinin sözlüklerde madde başı verilen temel anlamları dışında (bir araya geldiği yapılar neticesinde) farklı anlamlarda kullanımları da gözlenmektedir. Temel anlamdan hareketle kazandığı yan anlam, mecaz anlam ve oluşturduğu deyim, kalıp ifadeler oldukça yaygındır. Bu kullanımlar *çekmek*, *taşımak*, *hareket ettirmek* anlamlarından uzak manalar taşır. Fiilin içinde bulunduğu bağlama göre kazandığı yeni anlamlar ve biçimleri şunlardır:

1. Bir ad ve bir yardımcı fiil (*tur-*) ile oluşmuş³

- **Tahpı tart-** “Sigara içmek”
- **Hañza tart-** “Pipo içmek”
- **Spıçka tart-** “Kibrit çakmak.”
- **Taahpı tart-** “Tütün içmek.”
- **Tamkı tart-** “Sigara içmek.”

İbniñ eezî, hara sağallıǵ, kize taarǵan sastıǵ kızı çistok üstünde odurıp, çis pastıǵ hañzazın tartıp, purladıp odurça. V.Kobyakov “Evin sahibi, kara sakallı, kesip kısaltılmış saçlı kişi divan üstünde oturup, bakır uçlu piposunu çekip, tütürüyor.” (ÖHTS, 2005, s. 218).

Sin tamkı tartçañ ma, ay-ool? V.Kobyakov “Sen sigara içiyor musun ey oğul?” *Taahpı tartçañ* kızı ottıǵ patta haynir. “Sigara içen kişi kaynayan kazanda yanacak.” *Taahpı tarthan kızı çazılı itçe* tütün içen kişi günah işler. *Tamkı tartarın* tohtat sal-sigara içmeyi bırakmak. *Tamkı tartçañ ma?* sigara içiyor musun? (ÖHTS, 2005, s. 222).

- **Garmon’ tart-** “Armonika çalmak.”
- **Iıh tart-** “Keman çalmak.”
- **Harban tart-** “Et kıymak”
- **Hıyma tart-** “Kıyma yapmak”
- **İt tart-** “Kıyma yapmak.”
- **SooH tart-** “Soğuk olmak.” İirzer *sooh tartulıbishan* “Akşam soğuk oldu.”
- **Harçi tart-** “Sıkıca bağlamak.”
- **Harıh tart-** “Horuldamak.” *harıh tartıp uzupça* “Horlayarak uyuyor.”
- **Harta tart-** “Atın gödenini etle doldurmak.”
- **Hazıra tart-** “Arkaya doğru açmak.”
- **Hıylaǵ tart-** “Tetiği çekmek.”
- **İskit tart-** “Yeri eşelemek.” *aday İskit tartça* “Köpek yeri eşeliyor.”
- **Kös tart-** “Göç etmek.” *kös tartçalar* “Göç ediyorlar.”
- **Piline tartıp hurçancılı** “Beline sarıp kuşanmak.” *çibek hurın üs ori piline tartıp hurçancılı* “İpek kemerini üç kez beline sarıp kuşanmış.”
- **Plat tart-** “Baş örtüsü, şal, boyun atkısı takmak.” *Anıñ İcezi, nap-naa torǵı kögenek kızıp, torǵı plat tartınıp, ibinde çir as-tamah timnep çörçe.* V.Kobyakov “Onun annesi, yepyeni ipek gömlek giyip, ipek şal atıp, evde yiyecek yemek hazırlıyor.”
- **Poza tart-** “Dizginlemek, dizgin çekmek.”
- **Puzurı tart-** “Soya çekmek.” *anıñ puzurı tartupça* “O soyuna benziyor.”

³ Bu bölüm ve diğer bölümünde (2.3.4. ve 5. bölümlerde) tespit edilen yapılar sözlüklerde madde başı olmayan anlamlardır. İfadeler, Ekrem Arıkoǵlu’nun Örnekli Hakaşça-Türkçe Sözlük’ten belirlenmiş olup çeşitli eserlerden tanıklı cümlelerle örneklendirme yoluna gidilmiştir. Bu nedenle sözlükten alınan her bir ifade için ayrıca kaynak gösterilmemiş, eserlerden verilen örnekler için ise eserin künyesine yer verilmiştir.

➤ **Puzur tartıl parğan** “(un) öğütülmüş (un için).” **puzur tartıl parğan un** “Tanecikli öğütülmüş un.”

➤ **Pürgek tart-** “Duman kaplamak.” **çir üstine pürgek tartılça** “Yeryüzünü duman kaplıyor.”

➤ **Sal tartıp par-** “(göze) ak leke (katarakt) düşmek.” haraana **sal tartıp parğan** “Gözüne ak leke (katarakt) düşmüş.”

➤ **Sal tart-** “Çizgi oluşmak.” Tigir tözinde hızlı **sal tartılıbıstı** “Ufukta kızıl gurup çizgisi oluştu.”

➤ **Pıça tart-** “Sıkıca tutmak, bağlamak.”

➤ **Pıroğa tartıl-** “Cezasını çekmek.”

➤ **Pıshı tart-** “Burundan ses çıkaracak şekilde soluklanmak.”

➤ **Çarta tart-** “Pergelle çizmek.”

➤ **Selek tart-** “Çadır kurmak.” suğ hazında **selek tarthan** “Su kıyısında çadır kurmuş.”

➤ **Sii tart-** “Çizgi çekmek.” altınañ **sii tart-** “Altından çizgi çekmek.”

Kirek polza, pis tee körigcilerinñ adınañ pıçiges sii tartıbzırbıs. V.Şulbayeva “Gerekirse biz de seyirciler adına mektup yazdırırız.”

➤ **Sistik tart-** “Dirgen vasıtasıyla toplamak.”

➤ **Aaldıra tart-** “-e doğru gitmek.” **алдыра (aldıra) zf.** (bir yere) Doğru, -e doğru: *Ağban suğzar aldıra tarthan çolça parir.* M. Çebodayev “Abakan Irmağına doğru giden yoldan varıyor.”

➤ **İzik tart-** “Kapı çalmak.”

➤ **Sali tart-** “(ipi) Sararak bağlamak.”

“Altın sali tartıp xurçanğan” (AT, 1973, s. 118).

➤ **Söö tart-** “Çekmek, uzatmak.” *Pıree-pıree tapsashannar, sağam na odırğan, söö tartıp, çoo pıçırarçathan.* N.Domojakov “Bir bir seslenmişler, azıcık oturması uzayıp, çok konuşmuş.”

➤ **Kibis Tart-** *Ala kibis tarthan çili nayrap turça.* V.Kobyakov. “Ala kilim sermiş gibi ırgalanıyor.”

2. Bir fiil ve bir yardımcı fiil (tur-) ile oluşmuş

➤ **İre tart-** a) “Eksik saymak (parayı).” b) “Eksik tartmak, tartıda hile yapmak.”

Xarığña kire tartın çör. “Burnuna doğru çekiyor.” (HDKK, 2008, s. 142-143).

➤ **Aylandıra tart-**, “Geri döndürmek, çekip döndürmek.”

...*Aylandıra tartıp, arğa çurtınzar ...* “...çevirip büyük yurduna...” (HDKK, 2008, s. 30-31)

➤ **Çara tart-** “Parçalamak, yarmak, ikiye ayırmak.”

Çara tartıp tastabızarğa “Çekip ayırıp fırlattığında” (HDKK, 2008, s. 188-189).

➤ **Üze tart-** “Çekip koparmak.”

Мойнынъ узе тарт салам, адай! “Boynunu koparayım, köpek” (AÇ, 1958, s. 36). *Xara Xat üze tartıp çörıbıstır.* “Kara Kadın üzerine çekip yürümüş.” (HDKK, 2008, s. 54-55).

➤ **Azıra tart-** “Çekip ayırmak.” *Hatığ hol, azıra tartıp, izikser sashan, anañ izikteñ tashar tıgı çacırada nütkelebısken.* N.Domojakov. “Sert el, çekip ayırıp, kapıya doğru savurmuş, sonra kapıdan dışarı ensesinden tutup fırlatmış.” *Hatığ hol, azıra tartıp, izikser sashan.* N.Domojakov “Sert el, çekip ayırarak kapıya fırlatmış.” (ÖHTS, 2005, s. 293).

➤ **Xaari tart-** “Aniden çevirmek, sertçe döndürmek.”

➤ **Tüzire tart-** “Çekip düşürmek.” *Sança, partada aniñ hosti odırçathan Leva, sigis klasstağı Matpeyge ańdara sastırıp, aǵaa mündirtip, suura tolǵançathanda, andar çügür parıp, Matpeyni, nitkezi moydırıǵınañ haap, tüzire tartıbishan.* İ.Topoyev “Sança, sırada onunla birlikte oturan Leva, sekizinci sınıftaki Matpey’e yıkılıp, onu üzerine çıkarıp, çekip döndürüldüğünde, oraya koşup, Matpey’i ense boynundan tutup çekip düşürmüş.” (ÖHTS, 2005, s. 138).

3. Söz Öbekleri

➤ **Sırayı huba tartıp parǵan** “Benzi solmak, benzi ağarmak”;

➤ **Sırayı huu tart-** “Yüzü solmak, ağarmak.”

➤ **Haraana sal tartıp parǵan** “Gözüne ak düşmüş.”

➤ **Tamah tartırcañ payba hap** “Zahire taşınacak çuval.”

➤ **Hıyallıǵ çonni patha tastapçalar** “Günahlı kimseleri kaynayan kazana atarlar.”

➤ **Kize tart-** “Çekip kesmek.” *Türig itti kize tartpacañ.* V.Şulbayeva “Diri et çekip kesilmez.”

4. Bir ad, tart- fiili, yardımcı fiil ile oluşmuş

➤ **Huurta/huruda tart-** “Kurumak.”

İcezi, çüregim miniñ hurut çili huruda tart parǵan. V.Şulbayeva “Anneciğim, yüregim benim kurut gibi kuruyup çekilmiş.” *Ah çazınıñ sıhhan odı çibek sashan oshas poladır, çe amdı, ırte çashıda, aniñ odı, hışı soohu tobirǵanda, huurta tartıp sarǵal parǵan.* V.Kobyakov “Ak yazının çıkan otu ipek sermiş gibi olur, fakat şimdi, ilbaharda, onun otu, kış soğuşunu yardıǵından, beyaza dönüp sararmış.” **huurta tart-** beyazlaşmak, aklaşmak: *Sırayıñ pray huu tart partır, iceñ.* “Xan xızıl sırayı xuurta tartxan” (“AÇ, 1958, s. 18).

➤ **Habıra tart-** “Kabarmak.” Fanera sıh çirde *habıra tartıp parǵan* “Kaplama nemli yerde kabarmış.”

➤ **Azıra tart- tur-** “Çekip ayırmak.”

Vaska, tudısha sabılıbızıp, ani kistiñeñ izestig nimes inaǵcızu Keşke Kolkadañ azıra tartıp tur polar tıp, holınañ Kolkaniñ moydırıǵın salıbızabas, munzuriinañ pazın azıra saphan, munzuruǵı abistiñ purnına teñen. A.Kuzugaşev “Vaska, kapışmaya girip, onu arkasından güvenilmez dostu Keşke, Kolka’dan çekip ayırır diye, elinden kolka’nın yakasını bırakınca, savurduğu yumruğu başından aşarak papazın burnuna deǵmiş.”

➤ **Aǵarta tart- par-** “Bembeyaz olmak.” *Aniñ sırayı ot çarıǵında, tos çili, aǵarta tartıp parǵan körin turadır.* V.Kobyakov “Onun yüzü ateş ışığında, kabuk gibi, bembeyaz olmuş görünüyor.”

5. Anlamca kaynaşmış diğەر yapılar

➤ **Tartçañ nime** “Tütün.” (ÖHTS, 2005, s. 227). Hakaşçada -çañ gelecek zaman sıfat fiilidir ve geçmişte süreklilik bildirir.

➤ **Kös tartcañ** “Ateş kancası.” (ÖHTS, 2005, s. 226).

➤ **Ira tartcañ ay mayıs** (ÖHTS, 2005, s. 21).

➤ **Ala-tarta tekr.** “Hızla, çabucak, hemen.”

Çornapnañ Marǵa külinizibök tura parǵannar, ala-tarta ticeñ dee nime taap polbinibishannar. İ.Kotyuşev “Çornap’la Marǵa gülüşerek kalkmışlar, aceyle diyecek bir şey de bulamamışlar.” (ÖHTS, 2005, s. 9).

- **Öös tartıs** “Boğmaca” *Hayzı öös tarthistañ üregleen*. N.Domojakov “Bazısı boğmacadan ölmüş.” (ÖHTS, 2005, s. 25). Hakaşçada **-ıs** fiilden isim yapan ektir.
- **Oor tarthıs** “Lokomotif.” **-hıs** fiilden isim yapan ek (ÖHTS, 2005, s. 148).
- **Köley tarthıs** “Yaban keteni.” (ÖHTS, 2005, s. 119).
- **Tarthısha naryad** “Yükleme emri.” (ÖHTS, 2005, s. 141).
- **Oba-çibe tartınıp, hamnap turadır** “Her tarafı titreyerek kamlıyor.” (ÖHTS, 2005, s. 145).
- **Tarthan it** “Kıyma.” (ÖHTS, 2005, s. 103). **-han** geçmiş z. sıfat fiilidir

Hakaşadaki *tart-* fiilinin kavram alanı incelendiğinde Hakaşanın söz varlığının çok çeşitli ve zengin olduğu gözlemlenmektedir. Çalışmada *tart-* sözünden türemiş/oluşmuş yapıların tespiti için kaynak eser olarak Hakaşanın mevcut sözlüklerinden yararlanılmıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Tart- sözcüğünün Hakaşça sözlüklerde madde başı 27 farklı anlamı (9 temel anlamı, 18 türemiş sözcüklerden oluşmuş) bulunmaktadır. Hakaşadaki *tart-* eylemine Türkçede *çek-* eylemi karşılık gelmektedir. TDK Türkçe Sözlük’teki *çek-* eyleminin anlamları:

“*Bir şeyi tutup kendine veya başka bir yöne doğru yürütmek*; Taşıtı bir yere bırakmak, koymak; *Germek*; *İçine almak, emmek*; *Bir yerden başka bir yere taşımak*; Bir amaçla ortadan kaldırmak; Üzerinde bulunan bir silahla saldırmak için davranmak; Atmak, vurmak; Bir kimseyi veya bir şeyi geri almak; Güç durumlara dayanmak, katlanmak; *Tartıda ağırlığı olmak*; Döşemek; Herhangi bir engel kurmak; Şans denemek amacıyla hazırlanmış kâğıtlardan birini almak; İmbik yardımı ile elde etmek ; Çizgi durumunda uzatmak; Aynısını yazmak veya çizmek; Tedavi amacıyla şişe, vantuz, sülük vb. uygulamak; Bir yerden bir şeyi yukarı doğru almak; Görüntüyü bir aletle özel bir nesne üzerine kaydetmek; *Taşıma gücü olmak*; Öğütmek; Protesto, poliçe, çek vb. düzenleyip yürürlüğe koymak; Hoşa gitmek, sarmak; Kaçan ilmeği örnek; Masrafını karşılamak, ikramda bulunmak; Bir duyguyu içinde yaşatmak; Yürütmek, sürmek; Bir kimse ailesinden birine herhangi bir bakımdan benzemek; Bir şeyin içyüzünü anlamak amacıyla bir kimseyi sıkıştırmak; Herhangi bir anlama almak; Örtmek, giymek; Dişi hayvanı çiftleşmek için erkeğin yanına götürmek; Yol, ay sürmek; *Daralıp kısalmak*; Asmak; Boya, badana vb. sürmek; Yollama ; *Bir şeyi emip dışarıya çıkarmak*; Hamur vb. iyice pişmiş duruma gelmek; fizik *Bir cisim, belli bir yakınlıktaki başka bir cismi kendisine yaklaştırmaya zorlamak, itmek karşıtı*; teknik Vericiden gelen dalgaları algılayarak televizyon, radyo, telefon, vb. aygıtlarla bağlantı kurmak; argo İçki içmek.”⁴

Tart- fiilinin üstte koyu bir şekilde verilmiş anlamları her iki lehçede olan, birebir örtüşen anlamlarıdır.

⁴ Her iki tabloda *tart-* ve *çek-* fiillerinin madde başı temel (kök) anlamları verilmiştir. Türevlerine değinilmemiştir. *Çek-* eyleminin anlamları için Güncel Türkçe Sözlük’ten <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 29.05.2023) faydalanılmıştır.



Grafik 1: *Tart- ve Çek- Eylemlerinin Sözlüklerdeki Madde Başı Olan Sözcük Sayısı*

Grafik incelendiğinde sözlüklerdeki HT/TT *tart-çek-* eyleminin Türkçede 43, Hakasçada 9 madde başı sözcüğün olduğu görülür.

Tart- eyleminin temel anlamları ve *tart-* kökünden türemiş sözcükler haricinde yazının özellikle üzerinde durduğu husus “Sözlüklerde Madde Başı Olmayan İfadeler ve Anlamları” olmuştur. Bu yönüyle eylemin kullanıldığı yapılar:

1. Bir ad ve bir yardımcı fiil (tur-) ile oluşmuş
2. Bir fiil ve bir yardımcı fiil (tur-) ile oluşmuş
3. Söz Öbekleri
4. Bir ad, tur- fiili ve yardımcı fiil ile oluşmuş
5. Anlamca kaynaşmış diğer yapılar, biçiminde beş ana başlıkta ele alınmıştır.

Anlamların tespiti için özellikle Hakasçanın mevcut sözlükleri taranmış, mecaz, deyim anlamlarıyla ya da söz öbeği biçiminde sözlüklere kaydolmuş kalıp ifadeler gün yüzüne çıkarılmıştır.

“**Bir ad ve bir yardımcı fiil (tur-) ile oluşmuş yapılar**” incelendiğinde *Tamkı tart-* “Sigara içmek.”; *Garmon’ tart-* “Armonika çalmak.”; *Kös tart-* “Göç etmek”; *piça tart-* “Sıkıca tutmak, bağlamak” gibi dikkat çeken 38 ifade belirlenmiştir.

“**Bir fiil ve bir yardımcı fiil (tur-) ile oluşmuş yapılar**” ele alındığında *Kire tart-* “Eksik saymak (parayı); Eksik tartmak, tartıda hile yapmak.”; *Aylandıra tart-*, “Geri döndürmek, çekip döndürmek.”; *Çara tart-* “Parçalamak, yarmak, ikiye ayırmak.”; *Üze tart-* “Çekip koparmak.”; *Azıra tart-* “Çekip ayırmak”; *Xaapu mapm- (haari tart-)* “Aniden çevirmek, sertçe döndürmek.”; *Tüzire tart-* “Çekip düşürmek” kalıp ifadeleri olmak üzere toplam 7 yapı belirlenmiştir.

Sırayı huba tartıp parğan “Benzi solmak, benzi ağarmak”; *Sırayı huu tart-* “Yüzü solmak, ağarmak.”; *Haraana sal tartıp parğan* “Gözüne ak düşmüş.”; *Tamah tartırcañ payba hap* “Zahire taşınacak çuval”; *Hıyallıg çonnu patha tastapçalar* “Günahlı kimseleri kaynayan kazana atarlar”; *kize tart-* “Diri et çekip kesilmez.” ifadeleri ise “**Söz Öbekleri**” başlığında tasnif edilmiştir.

“**Bir ad, tart- fiili, yardımcı fiil ile oluşmuş yapılar**” dikkat çekicidir:

Huurta (ad), *tart-* (fiil), *par-* (yardımcı fiil) “Kurumak.” *huurta* (ad), *tart-* (fiil), *sarğal par-* (yardımcı fiil).

Ah çazınıñ sıhhan odı çibek sashan oshas poladır, çe amdı, ırte çashıda, anıñ odı, hıshı soohtı tobirğanda, huurta tartıp sarğal parğan. “Ak yazının çıkan otu ipek sermiş

gibi olur, fakat şimdi, ilkbaharda, onun otu, kış soğuşunu yardığından, beyaza dönüp sararmış.”

Habira tart- par- “Kabarmak”; *Azıra tart- tur-* “Çekip ayırmak”; *Ağarta tart- par-* “Bembeyaz olmak”.

Tartcañ nime “Tütün.”; Kös tartcañ “Ateş kancası.” oor tarthis "Lokomotif" gibi kalıcı isim yapan “**Anlamca kaynaşmış diğer yapılar**”dan on ifade belirlenmiştir.

Tart- fiilinin madde başı temel anlamlarının yanı sıra diğer yapılarla kurduğu münasebetlerle 65 tane farklı anlamı da belirlenmiştir. Çalışmada incelenen *tart-* eylemi Hakasça sözlüklerdeki madde başı 27 farklı anlamına (9 temel anlamı, 18 türemiş sözcüklerden oluşmuş) ilaveten bir araya geldiği yapılarla oluşmuş yeni 65 farklı anlamının olduğu ve Hakasçada tüm başlıklarda *tart-* eylemiyle oluşmuş toplamda 92 yapının olduğu tespit edilmiştir. Bu durum *tart-* eyleminin Hakasçada oldukça işlek olduğunu ve bir araya geldiği yapılardaki çeşitlilik, farklılık ve sözcükteki çok anlamlılık da bu durumun bir sonucu olduğunu gösterir.

Tart- sözü temel anlamıyla zihnimizde çekmek ve türevi kavramları karşılamaş, sözlüklerde madde başı olarak yer almıştır. Dilin tarihî süreçte işlenmesiyle semantik olarak gelişip farklı yapılarla bir araya gelip başlangıçtaki temel anlamdan uzaklaşarak yeni anlamlar kazanmıştır. *Tart-* fiili üstlendiği bu yeni anlamlar sayesinde çok anlamlı bir yapıya kavuşmuştur. Fiilin temel anlamının bu duruma imkân vermesi, soyut anlamdan somut anlama geçmesi yeni yapılar kurulmasına olanak sağlamıştır. *Tart-* fiilinin bir araya geldiği yapılarla oluşmuş yeni altmış beş farklı anlam içerisinde mecaz anlama sıklıkla yer verilmiş olması da fiilin kavram alanının zenginliğini gösterir.

Fiillerin kavram alanına ait söz varlığının ve madde başı anlamlarının belirlenmeye çalışıldığı bu ve benzeri çalışmalar neticesinde tespit edilen yeni anlam/yapılar Hakas sözlüklerine eklenerek Hakas sözlükçülüğüne de katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Aksan, D. (1989). Kavram alanı- kelime ailesi ilişkileri ve Türk yazı dilinin eskiliği üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1971, Ankara: TDK Yayınları.
- Altın Çüs (1958). (AÇ) *Alıptığ nımax* (M. K. Dobrov Nımahçıdanъ Pazılтан T. G. Taneeva Timneen). Abakan: Xakasyadağı Kniga.
- Altın Taycı (1973). (AT) *Alıptığ nımax* (Nımahçı E. N. Kulagaşevadats Pazıp. İ. Kulagaşeva Timneen, Hızılçar Kniga İzdatel'stvozmık). Abakan: Xakasyadağı Kniga.
- Arıkoğlu, E. (2005). (ÖHTS) *Örnekli Hakasça-Türkçe sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arıkoğlu, E. (2007). (HD) *Hakas destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arıkoğlu, E. (2007). *Tuva Türkçesi. Türk lehçeleri grameri*. (Ahmet Bican Ercilasun Ed.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arıkoğlu, E. (2011). *Hakas Türkçesi grameri*. Ankara: Bengü Yayınları.
- Arıkoğlu, E.; Kuular, K. (2003). *Tuva Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Butanaev, V. Ya. (2011). *Russko-Hakasskiy slovarь (okolo 15 Tıs. slov) Orıs-Hooray söstigi*. Astana: Mejdunarodnaya Tyurkskaya Akademiya.
- Çakır, İ. (2011). Yabancı dil öğrenme ortamlarında kültürün rolü. *Milli Eğitim Dergisi*, 41 (190), 248-255.
- Gökalp, Z. (1997). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

- Güncel Türkçe Sözlük* <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim tarihi: 29.05.2023).
- Gürsoy Naskali, E. (1999). *Altayca- Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güzel, S. (2020). Çuvaşça kay- “gitmek” fiilinin dilbilgisel ve sözlüksel kullanımları üzerine. *Tehlikedeki Diller Dergisi/Journal of Endangered Languages*, 10(17), s. 279-297.
- Hakasça-Türkçe Sözlük*, (HTS) (Haz. Emine Gürsoy-Naskali). (ve başk.) (2007). Erdal Şahin, Viktor Butanayev, Aylin Koç, Almagül İşina, Liaisan Şahin, Emine Gürsoy Naskali. Ankara: Türk Dil kurumu Yayınları.
- Xakassko-Russkiy Slovar’/Xakas-Orıs söstik* (2006). (HRS) (Red. N.N. Şirobokova, O. V. Subrakova, T.İ. Belitsa Vd., Novosibirsk: Nauka.
- İlgın, A. (2008). (HDKK) *Hakas destanları 2: Kara Kuzgun*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Killi Yılmaz, G. (2007). (Tanıtım) *Xakassko-Russkiy slovar’ – Xakas-orıs söstik* (Pod Obşç. Red. O.V. Subrakovoy), Novosibirsk: Nauka, 2006, 1114 s. Hakasça-Ruşça Sözlük]. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4(4), s..134-136.
- Korkmaz, Z. (2017). *Türkiye Türkçesi grameri şekil bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Russko-Hakasskiy slovar’-Orıs-Xakas slovar’* (1961). (RHS) Moskva.
- Schönig, C. (1999). The internal division of modern Turkic and its historical implications. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 52(1), 63-95.
- Vardar, B. (2007). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Vasilyev, Y. (1995). *Türkçe-Sahaca (Yakutça) sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

AĞIZ ARAŞTIRMALARINDA PARÇALARÜSTÜ SESBİRİMLERİN ÇEVRIYAZIDA GÖSTERİLMESİ VE İNCELENMESİYLE İLGİLİ SORUNLAR

Hakan AKCA*

Öz: *Sesbirimler parça sesbirimler ve parçalarüstü sesbirimler olmak üzere ikiye ayrılır. Basitçe tanımlarsak çoğunluğu yazıda gösterilebilen ünlü, ünsüz, yarı ünlü, kayan ünlü gibi dil birimlerine parça sesbirimler denir. Konuşmada anlam ayırt edici olarak bulunan fakat yazıda gösterilmeyen vurgu, ton, durak, kavşak, ezgi, süre gibi ses birimlerine ise parçalarüstü sesbirimler (bürünbirimler) denir. Parçalarüstü sesbirimlerin anlam ayırma, iletişimde duyguyu ifade etme, dilde akıcılığı sağlama gibi işlevleri vardır. Konuşma dilinde özellikle vurgu, ton/tonlama, hız, ezgi gibi parçalarüstü sesbirimler ifadenin anlamının değişmesi ya da sınırlanması konusunda büyük rol oynarlar. Bilindiği gibi ağız araştırmaları sözlü metinler üzerinde yapılmaktadır. Sözlü metinlerin ana kaynağı olan konuşma dili ise hem parça hem parçalarüstü ses birimlerden oluşur. Bu sebeple bir dil, lehçe veya ağzın parça ve parçalarüstü sesbirimlerinin tespit edilmesinde ağız araştırmaları büyük önem taşımaktadır. Türkiye'de yapılan ağız araştırmalarında parça sesbirimlerle ilgili sorunlar olduğu gibi parçalarüstü sesbirimlerle ilgili sorunlar da vardır. Bugüne kadar Türkiye Türkçesi ağız araştırmalarıyla ilgili pek çok sorunu dile getiren çalışmalar yapılmış ancak parçalarüstü sesbirimlerle ilgili sorunlara değinilmemiştir. Bu çalışmanın konusu, ağız araştırmalarında parçalarüstü sesbirimlerin gösterilmesi ve incelenmesinde ortaya çıkan sorunların tespit edilmesidir. Özellikle sesin şiddet, perde, frekans, süre gibi akustik özelliklerine bağlı olarak ortaya çıktıkları için vurgu, ton, tonlama, ezgi gibi parçalarüstü sesbirimlerin tespit edilmesi ve bunların yazıda gösterilmesinde birtakım sorunlarla karşılaşılacaktır. Çalışmanın amacı, ağız araştırmalarında parçalarüstü sesbirimlerin gösterilmesi ve incelenmesiyle ilgili sorunları ortaya koymak ve bunlara birtakım çözüm önerileri sunmaktır. Ağız çalışmalarında parçalarüstü sesbirimler ile ilgili sorunlar, Transkripsiyon Sorunu ve İnceleme Sorunu olmak üzere iki başlıkta ele alınmıştır.*

Anahtar Sözcükler: *Ağız araştırmaları, parçalarüstü sesbirimler, çevriyazı, fonetik gösterim, Türkiye Türkçesi ağızları.*

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/TÜRKİYE. E-posta: hakan.akca@hbv.edu.tr. ORCID: 0000-0002-2524-1463.

Problems with the Transcription and Examination of Suprasegmental Phonemes in Dialect Studies

Abstract: Phonemes are divided into segmental phonemes and suprasegmental phonemes. To define simply, phonemes are linguistic units such as vowels, consonants, semi-vowels, diphthongs that most of which can be shown in writing. Phonemes such as stress, tone, pause, juncture, melody, and length, which exist in speech as semantic distinguishers but are not shown in writing, are called suprasegmental phonemes. Suprasegmentals have functions such as semantic distinguishing, expressing emotions in communication, and ensuring fluency in language. In spoken language, suprasegmental phonemes such as stress, tone/intonation, speed, and melody play a major role in changing or limiting the meaning of the expression. As it is known, dialect studies are carried out on speech texts. Spoken language, which is the main source of spoken texts, consists of both segmental and suprasegmental phonemes. For this reason, dialect studies are of great importance in determining the segmental and suprasegmental phonemes of a language, dialect or subdialect. In dialect studies, conducted in Türkiye, there are problems with segmental phonemes as well as with suprasegmental phonemes. To date, many studies have been conducted expressing problems related to Türkiye Turkish dialect studies, but the problems related to suprasegmental phonemes have not been mentioned. The subject of this study is to determine the problems that arise in transcribing and examining suprasegmental phonemes in dialect studies. Some problems arouse in detecting suprasegmental phonemes such as stress, tone, intonation, melody and transcribing them, especially since they occur depending on the acoustic properties of sound such as volume, pitch, frequency, and length. The aim of the study is to reveal the problems related to the transcription and analysis of suprasegmental phonemes in dialect studies, and to offer some solutions to them. Problems related to suprasegmental phonemes in dialect studies are discussed under the headings of Transcription Problem and Analysis Problem.

Keywords: Dialect studies, suprasegmental phonemes, transcription, phonetic notation, Turkish dialects.

Giriş

Türkiye Türkçesi ağızlarıyla ilgili çalışmaların başlangıcı 1867 yılına kadar uzanır. A. Maksimov'un 1867 yılında St. Petersburg'da yazmış olduğu *Opit izslédovanija tjurskich dialektov v Chudavendgaré i Karamanii* "Hüdavendigâr ve Karamanlı Ağızları Üzerine Bir İnceleme Denemesi" adlı eseri, Türkiye Türkçesi ağızları üzerine yapılan ilk çalışma kabul edilir. Türkiye Türkçesi ağızları, başlangıcından 1940 yılına kadar daha çok yabancı araştırmacılar tarafından incelenmiştir. 1940 yılından sonra Ahmet Caferoğlu'nun çalışmalarıyla birlikte yerli araştırmacılar dönemi başlamıştır (Korkmaz, 1976, s. 143-144).

Yerli araştırmacılar dönemiyle hız kazanan Türkiye Türkçesi ağız araştırmaları, yaklaşık seksen beş yıllık süreçte önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Türkiye’de yeni üniversitelerin kurulması, ağız araştırmaları konusunda uzmanların yetişmesi, ulaşım imkânlarının kolaylaşması, ses ve görüntü kaydı ile arşivleme teknolojilerinin ilerlemesi, ağız araştırmalarının gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu gelişmelere paralel olarak ağızlarla ilgili akademik çalışmaların sayısı da epeyce artmıştır. Ancak bütün bilim dallarında olduğu gibi ağız araştırmalarında da birtakım sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunlardan biri de parçalarüstü sesbirimlerin çevriyazıda gösterilip gösterilmeyeceği veya nasıl gösterileceği; incelenip incelenmeyeceği veya ne kadarının inceleneceği ile ilgilidir. Günümüze kadar ağız çalışmalarında kaynak kişi, derleme, inceleme, yöntem, sözlük ve dizinle ilgili sorunları dile getiren pek çok çalışma yapılmasına rağmen parçalarüstü sesbirimlerle ilgili sorunlara değinilmemiştir.

Bu çalışmanın konusu, ağız araştırmalarında parçalarüstü sesbirimlerin çevriyazıda gösterilmesi ve incelenmesinde ortaya çıkan sorunların tespit edilmesidir. Ağız araştırmalarında karşılaşılan sorunları tespit etmek ve bunlara bazı çözüm önerileri sunmak büyük önem taşımaktadır. Çalışmanın amacı, ağız araştırmalarında parçalarüstü sesbirimlerin çevriyazıda gösterilmesi ve incelenmesiyle ilgili sorunları ortaya koymak ve bunlara birtakım çözüm önerileri sunmaktır.

Çalışmada ilk önce parçalarüstü sesbirimler hakkında kısa bilgi verilmiş, daha sonra ağız çalışmalarında parçalarüstü sesbirimler ile ilgili sorunlar, *Transkripsiyon Sorunu* ve *İnceleme Sorunu* olmak üzere iki başlıkta ele alınmıştır.

Parçalarüstü Sesbirimler (Bürünbirimler)

Sesbirimler, parça sesbirimler ve parçalarüstü sesbirimler olmak üzere ikiye ayrılır. Çoğunluğu yazıda gösterilebilen ve dil bilgisinde tek tek incelenebilen ünlü, ünsüz, yarı ünlü, kayan ünlü gibi dil birimlerine *parça sesbirimler* (segmentals) denir. Konuşmada anlam ayırt edici olarak bulunan fakat yazıda gösterilmeyen vurgu, ton, kavşak, durak, ezgi, süre gibi ses birimlerine ise *parçalarüstü sesbirimler* (suprasegmentals) denir.

Parça sesbirimleri örten anlam ayırıcı ya da (*ünlü uyumu gibi*) düzleyici sesletim özelliklerine ilk önce *parçalarüstü sesbirim* deniyordu, ancak sonradan bunlara “bürünen şey” anlamında *bürün* (prosody) denmesi uygun görülmüş ve bu terim yaygınlık kazanmıştır. Türkçede anlam ayırıcı olanlar *uzunluk / süre, vurgu, durak, perde değişimi / ton, ritim* ve *ezgidir* (Demircan, 2001, s. 26).

Konuşma dilinin ayrılmaz bir parçası olan *bürün*, bir yabancı dilin en zor öğrenilen alanlarından biridir. Her dilin kendine özgü bir *bürün* sistemi vardır. Bir dilin konuşuru, kendi ana dilindeki bürünsel özellikler konusunda, ana dil edinimi sürecinde kazandığı bilgi ve sezgiye sahiptir. Örneğin, bir ana dilin konuşurları, sorulduğunda, bürünsel özellikleri doğru biçimde belirleyemeseler de söyleyişteki farkları ve bu farkların anlamı nasıl etkilediğini bilirler. Bir dili ana dili olarak konuşanlar, bürünsel açıdan aynı sözcükleri veya cümleleri benzer biçimde söyleyebilirler. Ancak bir dil sahası içerisinde bölgelere ve sosyal sınıflara özgü bürün farkları olabilir. Örneğin, Türkçenin çeşitli ağızları aynı zamanda bürünsel özellikler bakımından da birbirinden ayrılır. Bir Trakyalının, Egelinin, Kıbrıslının veya sosyal grupların ağız özelliklerini İstanbul ağzına dayanan Ölçünlü Türkçeden ayıran özellikler arasında bürün farkları da vardır (Demir ve Yılmaz, 2018, s. 41-42).

Parçalarüstü unsurların tümü aynı zamanda *prosodi* diye de adlandırılır. *Prosodi* tamamen aynı anlamda olmasalar da *suprasegmental* teriminin eşanlamlısı olarak

kullanılır. *Prosodi* teriminin bir anlamı da şiirdeki yapıları ölçü bakımından incelemektir. Bazı dilbilim çalışmalarında kullanılan *bürünbilim* de *prosodi* ile aynı anlamdadır (Demirci, 2017, s. 96).

Parça sesbirimleri özeldir, bu sebeple işitilir, çoğu yazıya yansır ve görülebilir; parçalarüstü sesbirimleri ise geneldir, yalnızca işitilir ve genellikle yazıya yansımaz çünkü bazı dillerde uzunluk ve vurgu yazıda gösterilmektedir. Parça sesbirimler, ses (konuşma) aygıtı tarafından üretilen sesleri ifade eder. Parçalarüstü sesbirimlerde ise üretilen ses/seslerin oluşturduğu hece, kelime, kelime grubu ve cümlelerdeki anlama bağlı nicelik tasarrufları söz konusudur. Bu nicelik tasarrufları nitelikte yani anlamda değişmeye yol açabilir. Örneğin, bir biçimbirimin vurgu değişikliği ile yeni bir anlam kazanması durumunda sesbirimsel vurgudan söz edilebilir. Vurgu, bir sesbirim olarak işlev görür. Ton değişikliği de anlamı farklılaştırabilir, aynı kelime, kelime grubu ya da cümle, ton değişiklikleri ile farklı anlamlar kazanabilir (Eker, 2007, s. 28).

Parça ve parçalarüstü sesbirimler arasındaki farklardan biri de bölümlenme veya parçalanabilmedir. Örneğin *kan* ve *kaz* kelimelerindeki sesbirimler /k/, /a/, /n/, /k/, /a/, /z/ şeklinde çizgisel olarak bölümlenebildikleri için aynı zamanda parça sesbirimlerdir, ancak vurgu, uzunluk, ton, ezgi gibi birimler genellikle yazıda gösterilmedikleri ve bu sebeple bölümlenemedikleri için *parçalarüstü sesbirimler* diye adlandırılır (Kerimoğlu, 2017, s. 149).

Parçalarüstü sesbirimler karşılığında *seslerüstü* (suprasegmental) *birimler* terimini kullanan Uzun, *seslerüstü* süreçler için de *üstek* (suprafik, simulfik, superfik) terimini önermektedir. Uzun'a göre *üstek*, bir tabandan tek tek sesler değil, ses birliklerini gerektiren vurgu ve tonu değiştirme yoluyla yeni tabanlar türetme görevinde bulunduğu varsayılan ektir. Türkçe cins isimlerde genellikle son hecede bulunan kelime vurgusu diğer hecelere çekilerek özel isimler oluşturulabilir: orDU > ORdu, beBEK > BEbek vb. Bu örneklerde olduğu gibi cins isimlerden özel isimler türetmeye yarayan vurgu, bir *üstek* sayılabilir. Ancak vurgu yeri değiştirme yoluyla kelime türetme veya kelimeleri çekimleme Türkçe için tipik değildir (2006, s. 39). Parçalarüstü sesbirimler hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. Ergenç, 1989, s. 32-73; Üçok, 2007, s. 105-150; Demircan, 2001, s. 123-174; Eker, 2005, s. 317-325; Coşkun, 2016, s. 142-156; Sebzecioğlu, 2016, s. 95-111; Demirci, 2017, s. 96-102; Johanson, 2021, s. 956-960; Özçelik, 2023, s. 493-519).

Parçalarüstü sesbirimlerin anlam ayırma, iletişimde duyguyu ifade etme, dilde akıcılığı sağlama gibi işlevleri vardır.

1. Anlam Ayırma: Türkçede parçalarüstü birimler, benzer kelimeleri, kelime gruplarını veya cümleleri anlam bakımından ayırt etmeye yardımcı olur. Vurgu, ton, kavşak, durak, ezgi gibi parçalarüstü özellikler, kelimelerin, kelime grubu veya cümlelerin sınırlarını ve anlamlarını belirler.

2. İletişimde Duyguyu İfade Etme: Parçalarüstü birimler, iletişimde duygusal farklılıkları belirtmeyi sağlar. Vurgu, ton, ezgi ve süre gibi parçalarüstü özellikler, konuşurun duygularını ve vurgulamak istediği noktaları ifade etmesine yardımcı olur.

3. Dilde Akıcılığı Sağlama: Parçalarüstü birimler, dilin akıcılığını sağlar. Başka bir ifadeyle vurgu, tonlama ve ezgi, dilin doğal akışını ve ritmini oluşturur. Bu da konuşmanın daha akıcı ve anlaşılır olmasını sağlar.

Konuşma dilinde özellikle vurgu, ton/tonlama, hız, ezgi gibi parçalarüstü sesbirimler ifadenin anlamının değişmesi ya da sınırlanması konusunda büyük rol oynar. Hirik,

yüklem konumunda kullanılabilecek isim ve fiil cinsinden kelimelerin zaman, kip ve şahıs ekleriyle çekimlenerek tekrarlı yüklem olduklarında ve her bir çekimin hem bu eklerle hem de parçalarüstü sesbirimlerle etkileşimi sonucunda ortaya çıkması muhtemel anlamlara dair etkilerini belirlemeye çalışmıştır. Araştırmacı, tekrarlı yüklemelerde parçalarüstü sesbirimlerin *ima etme, kesinlik / onaylama / emin olma, sitem etme, pişman olma, dolaylı bilgi aktarma, güven verme, hatırlatma, şaşırma, kararlı olma / zorunlu olma ve tavsiye etme* olmak üzere on farklı anlam oluşturduğunu tespit etmiştir (Hirik, 2019, s. 6-16).

1. Ağız Çalışmalarında Parçalarüstü Sesbirimler ile İlgili Sorunlar

1.1. Transkripsiyon Sorunu

Ağız çalışmalarında transkripsiyon sorunu üzerine günümüze kadar pek çok çalışma yapılmıştır ve bunlar daha çok parça sesbirimlerle ilgilidir (*bk.* Gülensoy, 1979, s. 160-190; Delice, 1995, s. 119-126; Sağır, 1997a, s. 126-138; Ercilasun, 1999, s. 43-48, Demiray, 2008, s. 215-227; Pekacar ve Dilek, 2009, s. 575-583, Korkmaz, 2011, s. 45-50). Söz konusu çalışmalarda transkripsiyon sorunlarına değinilmiş ve ağız araştırmalarında çevriyazı birliğinin sağlanması gerektiği vurgulanmıştır. Ercilasun, “Ağız Araştırmalarında Kullanılacak Transkripsiyon İşaretleri” adlı bildirisinde transkripsiyon sorununun aynı seslerin farklı harf ve işaretlerle gösterilmesi veya aynı harf ve işaretlerin farklı sesleri göstermesi olmak üzere iki yönü olduğunu belirtmiştir (1999, s. 43). Ancak ağız çalışmalarında transkripsiyonla ilgili sorunlar henüz tamamen çözülememiştir. Ercilasun’un 1999 yılında tespit ettiği, aynı seslerin farklı harf ve işaretlerle gösterilmesi veya aynı harf ve işaretlerin farklı sesleri göstermesi sorunları hâlen devam etmektedir.

Ağız araştırmalarında transkripsiyonla ilgili bazı sorunları tespit eden Demir, çevriyazıda k-ğ-h, t-d, b-p gibi ötümlü-ötümsüz karşılıkları bulunan patlamalı ünsüz çiftlerinden hangisinin kullanılacağına karar vermenin güç olduğunu, ötümlü ve ötümsüz biçimleri olan iki ötümsüz ünsüz yan yana geldiğinde genellikle birincinin ötümsüz ama soluksuz, ikincinin ise ötümlü olarak işitildiğini (*atdı, yapdı*), bu seslerin niteliklerinin tam olarak tespiti için bilgisayar yardımı gerektiğini, bazen kelimedede uzun bir ünlü mü yoksa ikiz bir ünlü mü olduğuna (*deyil-deil-de:l, ağır, ar, a:r vb.*) karar vermenin zor olduğunu söylemiştir (2013, s. 79).

Karahan, “Ağız Araştırmalarında Fonetik Laboratuvarların Önemi” (2020, s. 87-90) adlı çalışmasında bazı alt sesbirimlerin tespiti ve tanımlanması ile ilgili sorunlara değinmiştir. Türkiye Türkçesi ağızlarına dayalı derleme-inceleme içerikli çalışmaların inceleme bölümlerinde verilen belirli bazı ara seslerin tespiti ve tanımlanmasının sorunlu olduğunu vurgulayan Karahan, yarı kalın /á/, /í/, /ó/, /ú/ ünlüleri, kapalı /è/ ünlüsü, açık /e/ ünlüsü (/ä/), geniz ünlüleri: /ã/, /ẽ/, /ĩ/, /õ/, /ũ/, /ü/, damak ünsüzleri /g/, /k/, dip damak/gırtlak /g/, /k/ ünsüzleri ve orta damak /g/, /k/ ünsüzlerinin tespitinin kulaktan dinleme yöntemiyle zor olduğunu, bunların en doğru şekilde tespit edilebilmesi için fonetik laboratuvarlara ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir.

Ağız çalışmalarında transkripsiyonun kapsamının belirlenmesi de önemli bir yöntem sorunudur. Vurgu, ton gibi parçalarüstü sesbirimlerin yazıda gösterilmesi bir yana, parçalı seslerin özgün söylenişlerine göre kaydedilmesi bile diakritik işaretlerden yararlanmayı gerektiren önemli ve zahmetli bir iştir. Çevriyazıda ne kadar ayrıntının gösterileceği konusunda sesleri algılamının güçlüğü kadar çalışmanın hedef kitlesinin kim olacağı da etkilidir (Demir, 2013, s. 77).

Görüldüğü gibi ağız araştırmalarında parça sesbirimlerin yazıya geçirilmesinde pek çok sorunla karşılaşmaktadır. Bunlara parçalarüstü sesbirimler de eklendiğinde sorunlar artmaktadır. Nitekim ölçünlü Türkçede bile sesbirimlerin sayısını tespit etmek kolay değildir. Eker (2007, s. 39), ödünç sesbirimlerle birlikte Ölçünlü Türkçede 12 ünlü, 23 ünsüz olmak üzere toplam 35, diğer ödünç sesbirimlerle 37 sesbirim olduğunu, parçalarüstü sesbirimler de hesaba katıldığında bu sayının daha da arttığını, 4 yükseklik sesbirim, 3 bağlama sesbirim ve vurgu sesbirimle birlikte sayının 45'e (37+8) çıktığını belirtmiştir.

Ağız çalışmalarında ise sesbirimlere alt sesbirimlerin eklenmesiyle transkripsiyon sorunu daha da büyür. Türkiye Türkçesi ağızlarında ünlü ve ünsüzlerin sayısını araştıran Sağır, ünlü sayısını (9+39) = 48; ünsüz sayısını da (26+59) = 85 olmak üzere toplam 133 olarak belirlemiştir (1999, s. 987). Sağır, bir başka çalışmasında, Türkiye Türkçesi ağızlarında 6 farklı a, 10 farklı e, 3 farklı ı, 7 farklı i, 3 farklı o, 3 farklı ö, 5 farklı u, 3 farklı ü tespit etmiştir (1997b, s. 377-390). Sağır'ın tespitleri, ağız araştırmalarında transkripsiyon sorunun büyüklüğünü göstermektedir.

Ağız araştırmalarında transkripsiyon konusunda bugüne kadar yapılan çalışmalarda parçalarüstü sesbirimlerle ilgili sorunlara pek değinilmemiştir. Parçalarüstü sesbirimlerin ağız çalışmalarında gösterilip gösterilmemesinin çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan ilki, fonetik yerine fonolojik transkripsiyon tercihidir.

Fonolojik yazımda bir ağızdaki fonem kadar işaret kullanılır, fonetik ayrıntılar gösterilmez. Dolayısıyla ağızlara özgü bazı özellikleri tam olarak yansıtmaya da özel bir ses bilgisi veya bürün çalışmasının söz konusu olmadığı çalışmalarda fonolojik transkripsiyon yeterlidir (Demir, 2013, s. 74, 75). Bir başka sebep, ağız araştırmacısının parça sesbirimlere odaklanması, parçalarüstü sesbirimleri göz ardı etmesi olabilir. Özellikle vurgu ve tonlamanın soru yapma işlevinin veya anlam ayırıcı etkisinin olmadığı bir yöre ağızı üzerine yapılan çalışmada parçalarüstü sesbirimleri göstermek tercih edilmemiş olabilir. Parçalarüstü sesbirimlerin çevriyazıda gösterilmemesinin bir başka sebebi, bu durumun çalışmanın amacı, yöntemi ve hedef kitlesine göre değişmesidir. Nitekim bazı ağız çalışmalarında vurgu, ton gibi parçalarüstü sesbirimler çevriyazıda hiç gösterilmemiştir.

Bir başka sorun, parçalarüstü unsurların yazıda nasıl gösterileceğiyle ilgilidir. Alfabeler parçalarüstü unsurları göstermede oldukça kısıtlı oldukları için özellikle ton, perde, vurgu, ezgi vb. birimler farklı işaretlerle gösterilir. Bunun için bazen büyük harfler, bazen koyu, bazen italik yazı, bazen de çizgiler kullanılmaktadır (Demirci, 2017, s. 97).

Vurgulu hece, dil bilgisi çalışmalarında genellikle büyük harflerle gösterilir. Örneğin, ANkara, ÇANKırı, isTANbul, günLERce, çoCUK, yaVAŞça vb. Ancak vurgulu heceyi büyük harflerle göstermek ağız çalışmaları için uygun değildir. Çünkü Türkiye'de yapılan ağız araştırmalarında büyük harfler yarı ötümlü ünsüzleri göstermek için kullanılabilir. Örneğin, *P*: p ile b arası ünsüz, *T*: t ile d arası ünsüz vb. Bu sebeple ağız çalışmalarında vurgulu heceler büyük harflerle gösterilmez. Ağız araştırmalarında vurgunun, vurgulu hecenin başına konan kısa, dikey bir çizgi ile gösterilmesi daha pratik bir yoldur: '*a*ngara "Ankara", '*i*mine "Emine", '*b*ili'yoη? "biliyor musun?", '*ā*n'i'yoη "anlıyor musun?" vb.

TDK tarafından belirlenen, ağız araştırmalarında kullanılacak transkripsiyon alfabesinde parçalaüstü sesbirimlere ait yalnızca uzunluk ($\bar{\quad}$), vurgu (\cdot), yükselen ton (

˘) ve alçalan ton (˘) işaretlerine yer verilmiş, öteki parçalarüstü sesbirimlerle ilgili işaretlere yer verilmemiştir (Ercilasun, 1999, s. 78). Parçalarüstü sesbirimlerle ilgili diğer işaretler konusunda Uluslararası Fonetik Alfabeden (IPA) yardım alınabilir. (Parçalarüstü sesbirimlerin IPA'daki gösterimleri için bk. *Handbook of the International Phonetic Association* (2007). IPA'daki işaretlerin Türkçe açıklamaları için bk. Pekacar ve Dilek, 2010, s. 78-80; Ergenç ve Bekâr Uzun, 2017, s. 67-68).

Ağız çalışmalarında sözlü metinler yazıya geçirilirken daha çok parça sesbirimlere odaklanıldığı için vurgu, ton gibi parçalarüstü sesbirimler ihmal edilmektedir. Örneğin, transkripsiyon aşamasında özellikle yarı kalın /á/, /í/, /ó/, /ú/ ünlüleri, kapalı /è/ ünlüsü, açık /e/ ünlüsü (/ä/), geniz ünlüleri: /ã/, /ẽ/, /ĩ/, /õ/, /ũ/, /ü/, damak ünsüzleri /g/, /k/, dip damak/gırtlak /g/, /k/ ünsüzleri ve orta damak /g/, /k/ ünsüzleri gibi parça sesbirimlerinden hangisinin duyulduğuna karar vermeye çalışılırken parçalarüstü birimler gözden kaçabilmektedir. Parçalarüstü sesbirimleri sağlıklı biçimde tespit edebilmek için transkripsiyon işlemi tamamlandıktan sonra aynı metinleri parçalarüstü sesbirimlere odaklanarak yeniden dinlemek iyi bir yöntemdir. Elbette her ikisini aynı anda tespit etmek mümkündür, ancak *Ankara İli Ağızları* adlı çalışmamızda metinleri yazıya geçirdikten sonra parçalarüstü sesbirimleri tespit etmek için tekrar dinleme yapmanın iyi bir yol olduğu görülmüştür.

2. İnceleme Sorunu

Bir ağız çalışmasında parçalarüstü sesbirimlerin incelenip incelenmemesinde ağız araştırmacısının amacı belirleyici olmaktadır. Yani ağız araştırmacısı, çalışmasını sadece parça sesbirimlerle sınırlayıp fonolojik bir incelemeyi yeterli görebilir veya sesbirimlerle birlikte alt sesbirimleri ve parçalarüstü sesbirimleri inceleme yolunu tercih edebilir. Araştırma yapılan ağız bölgesinde parçalarüstü sesbirimlerin anlam ayırmada veya soru yapmada tipik bir durum sergilemesi, bunların incelenmesi için bir ölçüt olabilir. Dolayısıyla ağız araştırmalarında parçalarüstü sesbirimlerin incelenip incelenmemesi, bir tercih veya yöntem sorunudur.

Mevcut çalışmalarda parçalarüstü sesbirimlerin incelenip incelenmediğini veya hangilerinin incelendiğini tespit etmek için kaynak taraması yapılmıştır. Bu tarama, TDK tarafından kitap olarak yayımlanmış olan Türkiye Türkçesi ağız çalışmalarıyla sınırlandırılmıştır. Yapılan taramaya göre parçalarüstü sesbirimlere yer veren ağız çalışmalarında yalnızca vurgu üzerinde durulduğu görülmüştür.

Rize İli Ağızları (Günay, 2003, s. 100-101), *Neveşehir ve Yöresi Ağızları* (Korkmaz, 1994, s. 110-114), *Erzurum İli Ağızları* (Gemalmaz, 1995, s. 222-224), *Erzincan ve Yöresi Ağızları* (Sağır, 1995, s. 121-122), *Kırşehir ve Yöresi Ağızları* (Günşen, 2000, s. 84-89), *Kütahya ve Yöresi Ağızları* (Gülensoy, 1988, s. 70-73), *Silifke ve Mut'taki Sarıkeçili ve Bahşiş Yörükleri Ağzı* (Öztürk, 2009, s. 129-131), *Antalya İli Korkuteli İlçesi ve Yöresi Ağızları* (Atmaca, 2017, s. 126-127), *Ahlat Ağzı Söz Varlığı* (Ertekinoglu, 2017, s. 62-63), *Bitlis Halk Ağzı ve Kültürü* (Zülfikar, 2021, s. 104-105) ve *Malatya İli Ağızları* (Gülseren, 2021, s. 117-118) adlı çalışmalarda *vurgu*, *kelime vurgusu*, *cümle vurgusu*, *grup vurgusu* konuları ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

Kars İli Ağızları adlı çalışmada vurgu ayrı bir başlıkta ele alınmamış, ancak *Uzun Ünlüler* bölümünde vurgu ve tonlamaya bağlı uzun ünlüler incelenmiş (Ercilasun, 1983, s. 87-88) ve eserin sonuç bölümünde çok defa soru ekinin kullanılmadığı, bu durumda son hecenin vurgulu olduğu belirtilmiştir (Ercilasun, 1983, s. 153). *Zonguldak*, *Bartın*, *Karabük İlleri Ağızları* adlı çalışmada da yalnızca vurgu ve tonlamaya bağlı uzun ünlüler

üzerinde durulmuş (Eren, 1997, s. 22), sonuç bölümünde ise II. ve III. ağız yörelerinde kelime ve cümle sonlarına gelen heceler pek çok durumda yüksek tonla, bazen de alçalan tonda söylendiği belirtilmiştir (Eren, 1997, s. 94-95). *Manisa Ağızları* adlı eserinin ünlü uzunlukları bölümünde vurgu ve tonlamaya bağlı ünlü uzunlukları tespit edilmiş (İlker, 2017, s. 87), *Soru Cümleleri* bölümünde vurgu ve tonlamaya yapılan soru cümleleri incelenmiştir (İlker, 2017, s. 532), *Bismil Türkmen Ağzı* adlı çalışmada vurgu ve tonlama ile ilgili uzun ünlüler; *konusucuya bağlı olarak değişen uzunluklar, hitaplar, cevap edatları, ünlemler ve soru ekinin vurguyla karşılanması ile oluşan uzunluklar* olmak üzere beş başlıkta incelenmiş, ancak örneklerde yalnızca uzunluk gösterilmiş, vurgunun yeri gösterilmemiştir (Sökmen, 2016, s. 52-53).

Adana ve Osmaniye İlleri Ağızları (Yıldırım, 2006, s. 57-58), *Isparta Merkez İlçe Ağızları* (Yıldız, 2021, s. 33), *Keban, Baskil ve Ağın Ağızları* (Buran, 1997, s. 26), *Ordu İli ve Yöresi Ağızları* (Demir, 2022, s. 55-56), *Balıkesir İli Ağızları* (Mutlu, 2022, s. 63-64), *Diyarbakır İli Çüngüş ve Çermik Yöresi Ağzı* adlı çalışmalarda yalnızca vurgu ve tonlamaya bağlı uzun ünlüler ele alınmıştır (Özçelik ve Boz, 2001, s. 35). *Eskişehir İli Mihaliççik İlçesi ve Yöresi Ağızları* (İleri, 2008, s. 79) adlı çalışmada yalnızca ünlü ünlüler bölümünde vurguya bağlı uzunluklara değinilmiştir. *Diyarbakır Ağzı* adlı çalışmanın cümle bilgisi bölümünde soru cümlelerinin vurgu ile kurulmasına şu örnekler verilmiştir: *Bahân varırsan?* “Bana varır mısın?”, *Dilsizsen hanım?* “Hanım dilsiz misin?”, *Gişiye inan olur?* “Erkeğe inanılır mı?” vb. Ancak örneklerde vurgulu heceler gösterilmemiştir (Erten, 2011, s. 58).

Uşak İli Ağızları (Gülsevin, 2002), *Muğla ve Yöresi Ağızları* (Akar, 2013), *Eskişehir İli Yörük Ağızları* (Sert, 2020), *İzmir İli Ödemiş – Kiraz – Beydağ İlçeleri Ağızları* (Çakır, 2020) ve *Eskişehir İli Manav ağızları* (Doğru, 2020) adlı çalışmalarda yalnızca parça sesbirimler incelenmiş, parçalarüstü sesbirimler incelenmemiştir.

Türkiye’deki ağız araştırmaları uzmanları ve TDK Ağız Araştırmaları Bilim Kolu üyeleri iş birliği ile 2022 yılında hazırlanan *Türkiye Türkçesi Ağızlarından Seçmeler* adlı kitapta Türkiye sınırları içinde çeşitli bölgelerden seçilen 20 ilin karakteristik ağız özellikleri ve bu ağızlarla ilgili metinler bulunmaktadır. Söz konusu kitapta 20 il ağızından yalnızca üçünde vurgu ile ilgili bilgi yer almaktadır. Diyarbakır ili ağızlarında soru eki kullanılmadan vurgu ile soru yapıldığı (Boz, 2022, s. 232), Kars, Ardahan ve Iğdır illeri ağızlarında çoğunlukla soru ekinin kullanılmadığı, bu durumda son hecenin vurgulu olduğu (Ercilasun ve Yıldız, 2022, s. 381) ve Rize ili ağızlarında II. Ağız grubunun tonlama bakımından diğer ağızlardan ayrıldığı bilgileri verilmiştir (Günay ve Alpay, 2022, s. 640).

Görüldüğü gibi TDK tarafından yayımlanan ağız çalışmalarının bazılarında parçalarüstü sesbirimlerden vurgu ayrı başlıkta incelenmiş, bazılarında vurgu ve tonlama konusuna yalnızca *Uzun Ünlüler* bölümünde “Vurgu ve Tonlamaya Bağlı Uzun Ünlüler” başlığı altında değinilmiş, bazılarında soru cümlelerinin vurgu ile yapıldığı söylenmiş, az sayıda çalışmada parçalarüstü sesbirimler üzerinde hiç durulmamıştır. Ancak bütün ağız çalışmalarında *süre* konusu, *Uzun Ünlüler* başlığı altında ele alınmıştır.

Parçalarüstü sesbirimlerin incelenmemesinin sebepleri arasında, araştırmacının amacı, hedef kitle, araştırma yapılan yöre ağızında parçalarüstü sesbirimlerin anlam ayırmada tipik bir durum sergilememesi, çalışmanın yalnızca parça sesbirimlerle sınırlandırılması, parça ve parçalarüstü sesbirimlerin tespiti, tanımlanması ve incelenmesinde karşılaşılan zorluk vb. sayılabilir.

Bir yörenin fonetik özelliklerini tespit etmek amacıyla yapılan ağız çalışmaları, genellikle uzun metinler üzerinde yapılmaktadır. Parçalarüstü sesbirimlerin uzun metinler üzerinde değil de bağlam içinde verilen cümleler veya kelime grupları üzerinden incelenmesi, daha kolay ve somut sonuçlara ulaşılması bakımından tercih edilebilir.

Araştırma yapılan bir ağız bölgesinde şaşırma, alay etme, kızgınlık, memnuniyet vb. bildiren parçalarüstü birimlerin ortaya çıkması, aynı zamanda sahadaki ortama bağlıdır. Dolayısıyla parçalarüstü sesbirimleri tespit etmek amacıyla yapılan çalışmalarda, derlemecinin sahada uzun süre kalması bu konuda daha sağlam veriler elde etmesini sağlayabilir.

2.1. Süre (İng. duration, lenght)

Bilindiği gibi ünlüler, çıkışları sırasında bir engele takılmadıkları için nefes yettiği kadar sürekli söylenebilir. *Süre*, ünlülerin çıkarılırken uzun ya da kısa söylenişleriyle ilgilidir. Ünlüler süre ölçütüne göre *kısa*, *normal süreli* ve *uzun ünlüler* olmak üzere üçe ayrılabilir. Normal ünlülerin boğumlanma sürelerinden daha kısa bir sürede boğumlanan ünlüye *kısa ünlü* (short vowel), boğumlanma süresi, normal bir ünlünün süresinden daha uzun olan veya normal uzunluktaki iki ünlünün boğumlanma süresini içine alan ünlüye *uzun ünlü* (long vowel) denir (Korkmaz, 2017, s. 177, 235).

Normal süre göreceli bir terim olduğu için bazı çalışmalarda ünlüler, süreleri bakımından *çok kısa*, *kısa* ve *uzun* olmak üzere üç başlıkta incelenir. Asli uzun ünlü bulunmadığı için ikinci sınıflandırmada Türkiye Türkçesinin ünlüleri *kısa* kabul edilir. Buradaki *kısa* ifadesi uzun ünlüye göre kısalığı yani göreceli normal süreyi ifade eder. İki sınıflandırmada kısa ünlüler ile çok kısa ünlüler; normal süreli ünlüler ile kısa ünlüler denktir. Bu iki ayırmadaki karışıklığı ayırt etmek üzere aşağıdaki *Tablo 1* tarafımızca hazırlanmıştır.

1.Sınıflandırmaya göre süresi bakımından ünlüler			
Kısa Ünlüler (Normalden daha kısa): bırak-, böyle_ oldu vb.	Normal Süreli Ünlüler (Süresi ne uzun ne kısa): araba, çiçek, çocuk, anne vb.	Uzun Ünlüler (Söylenişi normalden uzun): câhil, lâzım, sûret, kâtil vb.	
2.Sınıflandırmaya göre süresi bakımından ünlüler			
Çok Kısa Ünlüler (Kısa ünlülere göre çok kısa): bırak-, böyle_ oldu vb.	Kısa Ünlüler (Uzun ünlüye göre kısa /normal süreli): araba, çiçek, çocuk, anne vb.	Uzun Ünlüler (Söylenişi normalden uzun): câhil, lâzım, sûret, kâtil vb.	

Tablo 1. *Uzun Ünlülerin Sınıflandırılması*

Ünlülerin telaffuzundaki uzunluk-kısalık her dilde değişik görünüm sunar. Bir dildeki uzun ünlü, bir başka dilde orta uzunlukta kabul edilebilir. Ünlülerdeki göreceli uzunluğu tespit etmek için *Sesyazar* adlı aygıttan yararlanılır (Ergenç, 1989, s. 33).

Ana Türkçe döneminde, Türkçe kelimelerde birincil uzun ünlülerin varlığı bilinmektedir. Bugünkü Türkiye Türkçesinde birincil uzun ünlü, *yād el* deyimindeki *yād* ve *yārın* kelimelerinde görülür. Bunun yanında Türkçe kökenli kelimelerde sonradan ortaya çıkmış çok sayıda uzun ünlü bulunabilir (Demir ve Yılmaz, 2003, s. 154).

Bugünkü Türkiye Türkçesinde birincil uzun ünlü bulunan kelimelerin tamamı yabancı kökenlidir. Örneğin, *âlem*, *muâyene*, *kâtil*, *millî*, *resmî*, *sûret*, *câhil* vb. Ancak uzun zaman önce Türkçeye girmiş bazı yabancı kökenli kelimelerdeki uzun ünlüler kısalmıştır: Ar. kitâb > T *kitap*, Ar. ilâc > T *ilaç*, Ar. devâm > T *devam*, Ar. hukûk > T *hukuk* vb. Ünlüyle başlayan bir ek alma durumunda bazı alıntı kelimelerdeki asli uzunluklar ortaya çıkabilir: filmin devam+ı > [filmin devâmı], İslam hukuk+u > [İslam hukûku], zaman+ımızda > [zamânımızda] vb. Konuşma dilinde ses düşmesi, ulama, tonlama vb. ses olayları sonucu ortaya çıkan ancak yazıda gösterilmeyen ikincil uzunluklar da vardır: var + ol > [vār_ol], baş + üstüne > [bâş_üstüne], yağ > [yā], dağ > [dā], yağmur > [yāmur] vb. (Eker, 2005, s. 286-287).

Bazı kelimelerde uzunluk-kısalık anlam ayırıcı olabilir. Örneğin, *alem* “bayrak” – *âlem* “dünya”, *hala* “babanın kız kardeşi” – *hâlâ* “henüz”, *adet* “sayı” – *âdet* “gelenek”, *aşık* “eklem kemiği” – *âşık* “vurgun, tutkun” vb. Anlam ayırıcı özelliği sebebiyle *süre*, parçalarüstü sesbirimlerinden sayılmaktadır. Sürenin anlam ayırıcı özelliği, Türkiye Türkçesi ağızlarında da görülebilir: *dün* “önceki gün”, *dûn* “dügün”, *da* “bağlaç”, *dā* “dağ veya daha” vb.

Ölçünlü Türkçede yazılışları aynı, anlamları ve söylenişleri farklı olan kelimeleri ayırt etmek için okunuşları uzun olan ünlülerin üzerine düzeltme (^) işareti konur. Dolayısıyla Ölçünlü Türkçede bu tür kelimelerdeki düzeltme işareti aynı zamanda uzun ünlüyü gösterir: *âdet*, *hâlâ*, *âşık*, *âlem* vb. Ağız araştırmaları geleneksel transkripsiyon sisteminde uzunluk, ünlü üzerine konulan düz çizgi (¯) ile gösterilir: *âşam*, *bilmēyom*, *yāmır*, *kâtil*, vb. Uluslararası Fonetik Alfabe (IPA) ise uzunluk, ünlüden sonra köşeleri birbirine bakan iki üçgenle (:) gösterilir: *a:şam*, *bilme:yom*, *ya:mır*, *ka:til* vb.

Türkiye Türkçesi ağızlarında Türkçe kökenli kelimelerde birincil uzun ünlülerin izlerine rastlanmaktadır (Batı Anadolu ağızlarında birincil uzun ünlüler hakkında bk. Korkmaz, 1953, s. 197-203). Bununla birlikte Türkiye Türkçesi ağızlarında ünsüz düşmesi, ünsüz erimesi, hece kaynaşması vurgu vb. sebeplerle ortaya çıkan ikincil uzun ünlüler vardır. Özellikle hece kaynaşması sonucu ortaya çıkan uzun ünlüler Türkiye Türkçesi ağızlarının en tipik özelliklerindedir. Ankara ili ağızlarında birincil ve ikincil uzun ünlülere şu örnekler verilebilir: *ād* (Ana Türkçe *ād*), *āk* (Ana Türkçe *āk*), *dōn* “elbise” (Ana Türkçe *tōn*), *yū-* “yıkamak” (Ana Türkçe *yū-*); *sicāsa* < sicaksa, *gelin_āmak* < gelin almak, *yılannā* < yılannar, *gadā* < kadar, *yālī* < yağlı, *hasdāne* << hastahane, *dālmış* < dağılmış, *sālā* < sağlığa vb. (Akca, 2012, s. 41-51).

Türkiye Türkçesi ağızlarında bazı alıntı kelimelerdeki uzunluklar korunabilir. Örneğin, *hāne* (< Far. *hāne*), *berāber* (< Far. *berāber*), *mevzū* (< Ar. *mevzū*), *vāsita* (< Ar. *vāsīta*) vb. Bunların dışında bazı ağızlarda -yor şimdiki zaman ekinde önce (*almāyo*, *bilmēyom*, *goşamāyo* vb.), -ki aitlik ekinde önce (*yanındākı*, *evdēki* vb.), vurgu ve tonlama sebebiyle (*yāndım*, *de'mē*, *biTdī* vb.), konuşma anında şaşırma, dil sürçmesi, sonraki kelimeyi hatırlamaya çalışma durumunda (*ēFendim*, *başgā*, *bi dē* vb.) ve bazı ünlem edatlarında (*yā*, *hā*, *ohō*, *ēy* vb.) ortaya çıkan ikincil uzunluklar da bulunabilir.

Bazı dillerde uzun süreli ünsüzlerden söz edilmekteyse de Türkçede bu durum genellikle seslenme ve emir biçimlerinde görülür: *Amma da yaptın:!*, *Sakin:!*, *Bır:ak!*, *Sağa dön:!* vb. (Ergenç, 1989, s. 34).

Görüldüğü gibi Türkiye Türkçesi ağızlarında uzun ünlüler gerek alıntı gerekse Türkçe kelimelerde yoğun biçimde bulunmaktadır. Vurgu, tonlama gibi parçalarüstü sesbirimler ünlünün uzamasında etkili olabilmektedir. Dolayısıyla ağız çalışmalarında uzun ünlülerin çevriyazıda gösterilmesi ve incelenmesi gerekir. Nitekim bütün ağız çalışmalarında *süre* konusu uzun ünlüler bahsinde detaylıca incelenmektedir.

2.2. Vurgu (İng. stress)

Konuşma sırasında kelimedeki bir hecenin diğerlerine göre daha yüksek bir ses tonuyla daha baskılı bir biçimde söylenmesine *vurgu*, kelimelerde vurguyu üzerinde bulunduran heceye *vurgulu hece*, üzerinde vurgu bulunmayan, diğer hecelere oranla daha güçlü nefes baskısı taşımayan hecelere de *vurgusuz hece* denir. Vurgunun *kelime vurgusu*, *öbek vurgusu*, *cümle vurgusu*, *ünlem vurgusu* gibi çeşitleri vardır (Korkmaz, 2017, s. 247-248).

Türkçede vurgu ile ilgili ilk çalışmalar yabancı araştırmacılar tarafından 1940'lı yıllarda yapılmıştır. Grønbech, “Der Akzent im Türkischen und Mongolischen” adlı makalesinde kendisinden önce yapılan çalışmaları değerlendirdikten sonra, yabancı araştırmacıların Türkçedeki vurguyu kendi anadillerine ve önyargılarına göre algıladıklarını belirtmiştir (1940, s. 384). Benzing, “Noch einmal die Frage der Betonung im Türkische” adlı makalesinde vurgunun Türkçede anlam ayırıcı değere sahip olduğunu söylemiş ve “anlam ayırıcı” anlamında *hochton* terimini kullanmıştır. Benzing daha sonra Türkçede vurguyla ilgili *á-rtík* “şimdi, nihayet, sonunda”, *á-rtík* “artık, arta kalan”; *yá-tníz* “sadece”, *yá-tníz* “yalnız, tek başına” gibi örnekler vermiştir (1941, s. 301). Krámský, “Betonungsfunktion im Türkischen” adlı makalesinde vurgu kayması, ikinci vurgu, Türkçede vurgunun işlevleri vb. konular üzerinde durmuştur (1944, s. 282-293). (Vurgu konusunda daha geniş bilgi için ayrıca bk. Ergenç, 1989, s. 42-52; Lewis, 2000, s. 19-22; Coşkun, 2000, s. 126-130; Demircan, 2001, s. 123-162; Eker, 2005, s. 317-322, Börekçi, 2005, s. 187-207; Sebzecioğlu, 2016, s. 100-111; Demir ve Yılmaz, 2018, s. 43-48; Yıldız, 2022, s. 30-35).

Eker, Türkçede vurgu ya da vurgusuzluğun fonemik yani anlam ayırt edici özellik taşıdığını, vurgu değişikliğinin kelimenin türünü ve anlamını değiştirebildiğini, örneğin, [*senDE*] kelimesinde vurgunun son hecede olması bulunma durumunu, [*SEN de*] söyleyişinin ise isim ve edat birlikteliğini gösterdiğini söyler. Eker, vurgu değişikliğinin sözcük türlerini değiştirmesiyle ilgili şu örnekleri verir: [*YALnız*] (edat), [*yalNIZ*] (sıfat), [*AYdın*] (şehir adı), [*ayDIN*] (münevver), [*KAZma*] (olumsuz emir), [*kazMA*] (kazma işi) vb. (2005, s. 318).

Türkçede *eşbiçimli* kelimelerin ayırt edilmesinde de vurgu etkilidir. *Eşbiçimli* kelimelerde yanlış vurgulama yanlış anlaşılmalara sebep olabilir. Yazı dilinde noktalama işaretleri veya büyük, küçük yazımla ayırt edilebilen bu çiftler, konuşma dilinde vurgu ile birbirinden ayrılır. Örneğin, “*Gelin buraya.*” cümlesinde ilk hece vurgulandığında [*GELin*] birkaç kişiye gelmeleri için emir verme, ikinci hece vurgulandığında [*geLİN*] evlenen kızı çağırma söz konusudur (Ergenç, 1989, s. 46).

Türkçede genellikle son hecede bulunan vurgu, ilk hecede az, orta hecede ise çok azdır. Örneğin, *çiÇEK*, *çoCUK*, *çekirGE*, *ılıCA*, *topRAK*, *baLİK* vb. Ancak yer adlarında ve bazı alıntı kelimelerde vurgu diğer hecelerde bulunabilir. *ORdu*, *ÇANKırı*, *ANkara*, *BANka*, *alMANya*, *PENguen*, *faSULye*, *YunanisTAN*, *BulgarisTAN* vb. (Eker, 2005, s. 318-321).

Türkçede bazı ekler vurguyu kendi üzerine alırken bazı ekler vurguyu üzerine almayıp kendinden önceki heceye atar. Vurguyu üzerine almayan eklerin bazıları

şunlardır: Vasıta hâli eki: -la [araBAYla], bildirme eki: -DXr (güzELdir), olumsuzluk eki: -mA- (koNUŞma), gereklilik eki: -mAlI [çaLIŞmalı], eşitlik hâli eki -CA [yaVAŞça], zarf-fiil eki: -ken [koŞARken] vb.

Türkçede orta hece vurgusuzdur. Bu sebeple ünlü ile başlayan bir ek alma durumunda orta hece ünlüsü genellikle daralır ya da düşer. Örneğin, burada > [burda], şurada > [şurda], nereden > [nerden], karın+ım > *karnım*, gönül+üm > *gönlüm*, yapacak > [yapıcak veya yapcak], gelecek > [gelicek veya gelecek] vb. Orta hece ünlüsünün daralmasında /y/ ünsüzünün daraltıcı etkisi de olabilir: *bilmiyen*, *almıyan*, *haviya*, *Anğarıya*, *yuyıya* vb.

Bir dilin farklı ağızları aynı zamanda parçalarüstü sesbirim özellikleri bakımından da birbirinden ayrılır. Dolayısıyla Türkiye Türkçesi ağızlarının farklı bölgelerinde vurgu konusunda Ölçünlü Türkçeyle benzeşen ve farklılaşan özellikler bulunmaktadır. Vurgu konusunda Türkiye Türkçesi ağızlarıyla Ölçünlü Türkçe arasındaki en önemli fark soru cümlelerinde görülür. Bilindiği gibi Ölçünlü Türkçede soru cümleleri soru bildiren ekler, edatlar, zamirler, sıfatlar ve zarflarla kurulur. Doğu Grubu ağızlarında bu ek ve edatlar kullanılmadan, genellikle son kelimenin son hecesinde bulunan vurgu ile cümleye soru anlamı kazandırılmaktadır. Tonlama ve bazen uzatılan son hece ünlüsü bu vurguyu pekiştirmektedir. Bu özellik, Doğu Grubu ağızlarını diğer ağızlardan ayırmaktadır. Vurgunun Türkiye Türkçesi ağızlarının ana gruplarının belirlenmesinde Karahan tarafından bir ölçüt olarak kullanılması son derece önemlidir. Örneğin, *Yalnız geldin?* “Yalnız mı geldin?”, *İyisiz?* “İyi misiniz?”, *Emmi bahan bir oda var?* “Amca bana bir oda var mı?”, *Sen yoğurt yersen?* “Sen yoğurt yer misin? vb. (Karahan, 1996, s. 52).

Kıbrıs ağızlarında da soru anlamının vurgu ile sağlanması neredeyse sistemlidir. Kıbrıs ağızlarında soru eki Ölçünlü Türkçeye göre çok az kullanılmaktadır. Eksik olan soru ekinin işlevini vurgu yerine getirmektedir. Örneğin, *Geldin* “Geldin mi?”, *Annen evdedir* “Annen evde mi?”, *Buraya park yapılır?* “Buraya park yapılır mı?” (Demir, 2023). Bu özellik de Kıbrıs ağızlarını diğer ağızlardan ayıran bir ölçüt olarak kabul edilebilir. Aslında soru ekinin eksikliği ve sorunun vurguyla yapılması, Doğu Anadolu ağızlarında ve Azerbaycan Türkçesinde de görülür. Ancak Kıbrıs ağızlarındaki vurgulama biçimi bunlardan farklıdır. Kıbrıs ağızlarında vurgulu hece, Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi uzatılmaz. Bu konuda daha sağlam bilgilere deneysel çalışmalarla ulaşmak mümkün olacaktır (Demir, 2002, s. 107).

Soru cümlelerinin vurgu ile yapılması, Türkiye Türkçesinin başka ağızlarında da görülebilir. Örneğin Yozgat’ın Çayıralan ve Çandır ilçelerinde soru cümlelerinin vurgu ile yapılması tipik olmasa da yaygındır. Örneğin, *Bili yō?* “Biliyor musun?”, *Görü yō?* “Görüyor musun?”, *Duy dū?* “Duydun mu?”, *Düş tū?* “Düştün mü?” vb. (Korkmazığiit, 2010, s. 52; İlaslan, 2006, s. 45). Bu örneklerde son heceler vurguludur. Soru yapmak için vurgulanan son hecelerde vurguya bağlı uzunluk ve ton ortaya çıkmaktadır. Nitekim Çandır ilçesinden yaptığımız derlemelerde, dinleme ve duyuşumuza göre soru cümlelerinde vurgunun yanı sıra uzunluk ve yükselen ton olduğunu düşünüyoruz. Örneğin, *Üsünü gör dū?* “Hüseyin’i gördün mü?”, *Beni bil dī?* “Beni bildin mi?”. Nitekim, Karahan da bu tür örneklerde tonlama ve bazen uzatılan son hece ünlüsünün bu vurguyu pekiştirdiğini tespit etmiştir (1996, s. 52). Ancak bu durumun tam tespiti için fonetik laboratuvarlarından veya bilgisayar programlarından yardım almak gerekmektedir.

Yıldız (2022, s. 23-35), “Türkçede Vurgu (Standart Dilde ve Türkiye Türkçesi Ağızlarında)” adlı çalışmasında vurgunun sebep olduğu ünlü uzaması (Örneğin, güzELce,

vār, bāl, birāz, yūrsun “yıkarsın”), vurgusuzluğun sebep olduğu ünlü daralması veya düşmesi (Örneğin, *alyosun* “alıyorsun”, *buyyom* “üşüyorum”, *gelni* “gelini”) ve soru cümlelerinin vurgu ile yapılması (Örneğin, *Nassin iyisin?* “Nasılsın, iyi misin?”, *Bili'yoŋ?* “Biliyor musun”, *İşlesin?* “İşlesin mi?”, *Āni'yoŋ?* “Anlıyor musun?”) gibi konular üzerinde durmuştur.

Ankara ili ağızlarında peş peşe sıralanan kelimelerde son heceler vurgulu ve uzun ünlülü olabilir: *dālarda gendi biten acı elmalar, gūşburnu lār, alış lār, hebisi olur*. “Dağlarda kendi biten acı elmalar, kuşburnular, alıçlar, hepsi olur.” (Akca, 2012, s. 203-204). Bu tür yapılarda ünlü uzaması Ölçünlü Türkçenin telaffuzunda da görülür. Parçalarüstü sesbirimler mutlaka sözcük içinde incelenmelidir. Bunlar, sözcük içinde incelenmezse doğru ve anlamlı sonuçlara ulaşamaz.

Vurgusuz orta hecedeki geniş ünlülerde daralma veya düşme, dar ünlülerde ise genellikle düşme meydana gelir: *alıcaŋ* “alacak”, *gelicek* “gelecek”, *yanna* “yanına”, *giyyoz* “giyiyoruz”, *burda* “burada”, *yoŋardan* “yukarıdan”, *yeycek* “yiyecek”, *buyyom* “üşüyorum” (< buyuyom). Bu durum Türkiye Türkçesi ağızlarında neredeyse sistemlidir.

Vurgu, üzerinde bulunduğu ünlünün uzamasına sebep olmasının yanı sıra fonemik yani anlam ayırıcı bir özelliğe sahiptir (Benzing, 1941, s. 301). Vurgusuzluk ise ünlü daralması, ünlü kısalması ve ünlü düşmesine yol açmaktadır. Bir ağız çalışmasının metin ve inceleme bölümlerinde vurgu göz ardı edilirse vurguya bağlı uzama, soru yapma; vurgusuzluğa bağlı daralma, düşme gibi özellikler de tam olarak tespit edilemeyecektir. Dolayısıyla vurgunun böyle önemli rol oynadığı bölgeler üzerine yapılan ağız araştırmalarında vurgu ihmal edilmemeli, çevriyazıda gösterilip incelenmelidir.

2.3. Ton (İng. tone)

Konuşmada anlam ayırıcı özelliğe sahip sesbirimlerden biri de tondur. Konuşma sırasında seslerin titreşimlerindeki yükselip alçalma farklarından kaynaklanan perdelenme olayına, hecenin tiz veya pes söylenmesine *ton* denir. ↑*Bu?* “Bu mu?”, ↓*Bu*. “Evet bu” vb. Konuşma sırasında, konuşmaya hâkim olan esas tonda çeşitli anlam incelikleri sağlayan değişikliklere, konuşanın önem verdiği veya ayırıcı anlamlar vermek istediği kelimelerde başvurduğu değişik ton, kelime ve heceler arasında yükseklik ve yoğunluk bakımından meydana getirdiği farklara da *tonlama* denir (Korkmaz, 2017, s. 228).

Bazı dillerde *ton* anlam ayırmada önemli rol oynar ve bu yüzden bu tür dillere *ton dilleri* de denir: Çince, Tibetçe ve bazı Afrika dilleri gibi. Bazı dillerde temel söyleyişteki sapmalar sadece söyleyiş bozukluğu olarak algılanır. Parçalarüstü sesbirimler Türkçede de önemli bir işleve sahiptirler ancak bürünsel özelliklerden sapmalar olsa bile çoğu durumda bağlamdan hareketle doğru iletişim kurmak mümkündür (Demir ve Yılmaz, 2018, s. 42).

Vardar (2002, s. 194), *ton* yerine *titrem* terimini tercih eder ve titremi şöyle tanımlar: “Genellikle gösterenleri aynı, gösterilenleri ayrı anlambirimleri nitelendiren ve sesin yüksekliğindeki değişikliklerle gerçekleşen, ayırıcı, dilbilimsel değer taşıyabilen bürün olgusu (ton da denir). *Titrem*, anlam ayırıcı işlev yerine getirdiği ölçüde sesbirim gibi işlem görür”.

Kişinin içinde bulunduğu ruhsal durumu ve genel karakteriyle paralellik gösteren ton, kelimedeki vurgulu hecenin alçalma ya da yükselen bir ses tonuyla söylenmesi sonucunda anlam farkına sebep olduğu için parçalarüstü sesbirimlerden sayılır. Çince, Nijerya dilleri gibi bazı dillerde kelimelerin anlamlarını ayırmak için kullanılan ton, Türkçede ezgi

birimine bağlıdır ve genellikle tek kelimeden oluşan bildirilerde anlam ayırıcı olarak kullanılır (Ergenç, 1989, s. 40).

Ton, ses bakımından heceye özgü bir ses örtüsüdür. Söz içinde birinci derece vurgu alan hece / odak üzerinde ses perdesinin iniş çıkışıdır. Ton çeşitleri şunlardır: 1. *Alçalan* (üst perdeden alt perdeye doğru) 2. *Yükselen* (alt perdeden üst perdeye doğru) 3. *Yükselip alçalan* 4. *Alçalıp yükselen*. Parça sesbirimlere benzer biçimde ton da gerek Çincece olduğu gibi kelime düzeyinde gerekse Türkçede olduğu gibi söz düzeyinde düşey karşıtlıkta kullanılır (Demircan, 2001, s. 27-28). Örneğin:

Bağlam

Ton

- Bunu kim yaptı? -**Ben** (alçalan – mahcubiyet)
- Sen çocuğa bakacaksın. -**Ben?** (yükselen – ben mi?)
- Onu buraya kim çağırdı? -**Ben.** (alçalıp yükselen – Ne olacak?)
- Çocuğa kim bakacak? -**Sen.** (yükselip alçalan – alaylı)
- Evi kim temizleyecek? -**Sen.** (düz ton – duymadın mı?)

Ton çoğu zaman vurguyla karıştırılmaktadır. Bunun sebebi, vurgunun aynı zamanda uzama veya ton değişikliği yapması olabilir. Hece ve kelimelerdeki vurgular toplamı, yani vurguların bir araya gelerek art arda birleşmeleri tonu, cümledeki tonların toplamı ise ezgiyi oluşturmaktadır. Parçalarüstü birimlerin temel frekansla ilgili boyutlarından biri olan ton, anlam ayırıcı özelliğe sahip olmasının yanı sıra sesin duygu yönünü ortaya koyması bakımından da konuşmanın temelini oluşturmaktadır (Coşkun, 2016, s. 148).

Tonun anlam ayırıcı özelliği için şu örnekler de verilebilir:

- Buyrūn. (alçalan ton – Hoş geldiniz)
- Buyrūn. (yükselen ton – Ne istiyorsunuz?)
- Yā! (yükselen ton – *şaşıрма*, öyle mi?)
- Yā. (alçalan ton – işte durum böyle)

Türkçede ton, tıpkı vurgu gibi fonemik olsa da Çince, Tibetçe gibi tek heceli dillerdeki kadar sistemli şekilde anlam ayırıcı özelliğe sahip değildir. Örneğin, Tay dilinde, alçalan perdede [kha:ʋ] “hizmetçi” yükselen perdede ise [kha:ʌ] “bacak” anlamına gelir. Standart Çincece [ma] kelimesi dört farklı tonda, dört farklı anlamda kullanılır: [ma˥] “anne”, [ma ʋ] “azarlama”, [ma ʌ] “kenevir”, [ma ʌ] “at” (*Handbook of the International Phonetic Association* (2007, s. 14-15).

Ton kullanımı kişiye, konuşurun ruhsal durumuna ve genel yapısına bağlı olarak değişiklik gösterebildiği gibi bir milletin karakterine uygun olarak da değişik biçimlerde ortaya çıkabilir. Örneğin, İtalyanca ve İspanyolcada ton yüksekliği zengin, Türkçede zayıf, İngilizcede ise çok zayıftır (Ergenç, 2001, s. 27).

Türkiye Türkçesi ağız araştırmalarında ton konusu genellikle *Uzun Ünlüler* bölümlerinde “Vurgu ve Tonlamaya Bağlı Uzun Ünlüler” başlığı altında incelenmiştir. Dolayısıyla çoğu çalışmada tonun yalnızca ünlü uzamasına sebep olma işlevi üzerinde durulmuştur. Oysa vurgu ile yapılan soru cümlelerinde soru anlamını veren aynı zamanda tondur, ancak ağız araştırmalarında soru cümlelerinin yalnızca vurguyla yapıldığı bilgileri tekrar edilmektedir. Bazı çalışmalarda ise tonun çevriyazıda hiç gösterilmediği ve incelenmediği görülmüştür. Ağız çalışmasını parça sesbirimlerle sınırlandırma, parça sesbirimlerle parçalarüstü sesbirimlerin aynı anda tespitinde ve incelenmesinde yaşanan zorluk, yazı karakteri sorunu, Türkiye Türkçesi ağız araştırmalarında vurgu ve ton dışında parçalarüstü sesbirimleri inceleme geleneğinin oluşmamış olması, önceki çalışmaları örnek alma vb. bu durumun sebepleri arasında sayılabilir. Ancak, tonlamanın yaygın olduğu ve anlam farkına yol açtığı bir yöre ağızı üzerine çalışma yapılıyorsa veya

çalışma yapılan ağız bölgesinde vurgu ile yapılan soru cümlelerinde vurgunun yanı sıra tonlama da etkin rol oynuyorsa tonlamanın çevriyazıda gösterilmesi ve incelenmesi gerekir.

2.4. Kavşak (İng. juncture)

Kavşak ve *durak*, birbiriyle ilişkili olan parçalarüstü sesbirimlerdir. Bu sebeple bazı kaynaklarda her ikisi aynı başlıkta ele alınmıştır (bk. Demircan, 2001, s. 104; Ergenç, 1989, s. 35; Ergenç, 2002, s. 26). *Çağdaş Türk Dili* adlı eserde *kavşak* yer almamış, ancak *durak* ve *durgu* ayrımı yapılmıştır (Eker, 2005, s. 324). Demircan, aslında Türkçede yapısal sesbirim incelemelerinde belirlenen *kavşak* sesbiriminin kullanılmadığını, ancak anlatım birimleri arasına yerleştirilen *durak* yerinin anlamı etkilediğini, *durak* ve *kavşak* terimlerinin karıştırılmaması gerektiğini söylemiştir. (2001, s. 104-105).

Ses bilgisiyle ilgili çalışmalarda kavşağın kelime içindeki durumu ile kelimeler arasındaki durumu olmak üzere iki özelliği ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, kavşağın biçimbirimler arası geçişlerde sınır sinyallerinin bir bölümünü teşkil eden, biçimbirimlerin sınır özelliklerini gösteren bir birim olmasıdır. Örneğin Türkçede kök biçimbirimler heceyle örtüşür: gel-, sev-, yol, ev vb. Ancak ünsüzle biten kök, ünlüyle başlayan ek aldığında biçimbirimle hecenin örtüşmesi ortadan kalkar. Çünkü bu durumda kökün son sesindeki ünsüz, kökten ayrılarak ekin başındaki ünlünün yanında yer alır: Biçimbirimsel gösterimde *ev-e* kelimesi heceleme sırasında *e-ve* biçimini alır (Ergenç, 1989, s. 35-36).

Bir bürün olarak değerlendirilen *kavşak*, anlamlı birimler arası geçişlerdeki yerleştiriliş biçimine göre önce ya da sonra gelen seslerde sezilebilir değişikliklerin tümüdür. Sesdizimsel olarak Türkçede kavşak (+) işlemleri farklıdır: **I.** *O karı# # 'şık x O kar-ı 'ş-ık* **II.** *Saklı# #ya 'nu söylesin x Sak 'lı-yan-ı söylesin* gibi örneklerde (#) ve (-) ile belirlenen yerlerdeki sesler arasında duyulur bir sesletim ayrılığı yoktur, çünkü sesletim hecelemeğe göre yapılır (Demircan, 2001, s. 104).

Kavşağın ikinci özelliği, kelime ya da cümle gibi birimlerin sınırlarını, susma, tonlama gibi birimlerle belirlemesidir. Kavşağın bu yönü, *durakla* benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla, *kavşak*, biçimbirim, kelime ya da cümle gibi birimlerin sınırlarını bildiren susma, tonlama gibi sınır özelliklerini gösteren birimdir. Örneğin, *otel* sözcüğünde birinci ve ikinci hece arasında duraklama bulunmazken *o tel*'de *o* ile *tel* arasında duraklama vardır. *Kavşak*, yalnızca geçiş yerlerindeki ses değişimlerinin toplamıdır (İmer, Kocaman ve Özsoy, 2011, s. 171-172). Dilbilim Sözlüğü'ndeki bu tanım, kavşağın her iki özelliğini de ortaya koymaktadır.

Ergenç, *Konuşma Dili ve Türkçenin Söyleyiş Sözlüğü* adlı eserinde *kavşağı*, *ulama* ile ilişkilendirerek “ünsüzle biten bir kelime ile ünlü ile başlayan kelime arasında söyleyişte ulamayı ortadan kaldırmak amacıyla verilen kısa ara” şeklinde tanımlamıştır. (2002, s. 26). *Kavşak*, Türkçede anlam ayırıcı özelliğe sahip olduğundan parçalarüstü sesbirim (bürünbirim) olarak kabul edilir.

Balkon 'açıkmiş / balkona çıkmiş

Kaldır 'aç / kaldıraç

Yaygın sınıflandırmaya göre *kavşak*, *açık kavşak* (*artı kavşak*) ve *kapalı kavşak* olmak üzere ikiye ayrılır. *Açık kavşak*, sessizlikten önce sözcük sınırında kullanılan özelliklerdir ve genellikle artı işareti <+> ile gösterilir. *Kapalı kavşak* ise bir kelime içindeki sesler arasındaki normal geçişlere atıfta bulunur. *Co-opt* /kou'a:pt/ “oybirliği ile üye seçmek” örneğinde olduğu gibi kelime içindeki açık geçişin özel durumlarını ele almak için *iç açık kavşak* terimi kullanılabilir. Bazen bu olasılıkları ele almak için

kullanılan daha genel bir ayırım, 'açık' ve 'kapalı' geçiş arasındaki ayırımdır (Crystal, 2008, s. 259).

Kavşak adı verilen kısa soluklanma ile onun tersi olan *ulama* birbiriyle ilişkilidir. Bazen önemsiz görünse de *ulama* durumunda *kavşak*ın ortadan kalkması çoğu kez anlam farkına yol açabilir (Ergenç, 1989, s. 37). Örneğin:

Adam yatak almış. Adam yatakalmış.

Bölüğün tank erleri. Bölüğün tankerleri. vb.

Türkiye Türkçesi ağız araştırmalarında *kavşak*, çevriyazıda gösterilip incelenmediği için bu konuda bir sorun gözükmemektedir. Ancak ağız araştırmalarında *kavşak*ın, çevriyazıda gösterilip gösterilmeyeceği, ses bilgisinde incelenip incelenmeyeceği konusu tartışılabilir. Öncelikle *kavşak*ın nasıl gösterileceği sorun teşkil etmektedir. Çünkü fonetik çalışmalarda bile *kavşak*, ' , +, -, #, / gibi farklı işaretlerle gösterilmiştir.

Bir başka sorun, konuşma dilinde *kavşak* ve *durak*ın tersine sürekli *ulamalar* yapılmasıdır. Bu sebeple akıcı konuşmada *kavşak* ve *durak* ancak özel durumlarda ortaya çıkabilir. Bu tür özel durumlarda *kavşak* yeri gösterilebilir. Örneğin: [*balkon# #açıkmuş*] x [*balkona# #çıkılmış*]; [O# #karışık] x [O karış# #şık] vb.

Kavşak yerlerinin belirlenmesinde bağlam da çok önemlidir. Örneğin, kaynak kişi bir oteli veya bir teli kastetse de akıcı konuşmada [*otel bizim*] diyebilir. Derlemeci, kaynak kişinin bunlardan hangisini kastettiğini bağlamdan bildiği için duruma göre *O tel bizim* veya *Otel bizim* şeklinde yazıya geçirir. *O tel bizim* cümlesinde *kavşak* yapılmamış olsa bile kelimeler arasındaki boşluk, anlam karışıklığını gidermeye yardımcı olur. Kaynak kişi bu iki kelime arasında belirgin bir duraklama yapmışsa ağız araştırmacısı cümleyi çevriyazıda [O# #tel bizim] şeklinde gösterebilir, ancak kaynak kişinin akıcı konuşmada çok özel bir durum dışında *kavşak* yapması pek mümkün değildir.

2.5. Durak (İng. pause)

Bir metni oluşturan kelimeler arasında kısa aralıklar bulunur. Bu aralıklar kelime sınırlarını, öbek sınırlarını, öğeleri veya cümleleri birbirinden ayırmak için kullanılır. Bunlar, anlam ayırıcıdır ve metnin doğru anlaşılması için önemlidir (Demir ve Yılmaz, 2018, s. 49). Konuşmada anlamın gerektirdiği biçimde, başka bir konu veya düşünceye geçmek üzere kelimeler arasında yapılan ses kesintisine *durak* (pause) denir. Söz diziminde hiçbir değişiklik yapılmadan vurgu ve durakların değişmesi anlamı etkileyebilir. “**Çalış** / baban gibi eşek olma.” ile “**Çalış baban gibi** / eşek olma.” sözlerinde *durak* yeri (/) anlamı belirler (Demircan, 2001, s. 104; Eker, 2005, s. 324-325). *Durak* yerinin anlamı etkilemesine şu örnekler de verilebilir: **Yeşil** / gözlere iyi gelir. “Yeşil renk gözlere iyi gelir”, **Yeşil gözlere** / iyi gelir. “(Bu şey) yeşil gözlere iyi gelir.” **İhtiyar** / dilenciye para verdi. “İhtiyar (biri) dilenciye para verdi.” **İhtiyar dilenciye** / para verdi. “(Birisi) ihtiyar dilenciye para verdi.”

Bilimsel çalışmalarda *durak*, yatık çizgi ile (/) gösterilir. Türkiye Türkçesi Ağız araştırmalarında ise genellikle *durak* yeri çevriyazıda gösterilmez ve incelenmez. Bu sebeple aslında *durak* konusunda bir sorun gözükmemektedir. Ancak anlam farkı oluşan örneklerde *durak* yerini yatık çizgi (/) ile göstermek mümkündür. Örneğin, [*Gadın / dohdura gitmiş.*] veya [*Gadın dohdura / gitmiş.*] vb.

2.6. Ezgi (intonation)

Bir konuşma zincirinde hece, sözcük kökleri ve eklerle sözcükleri kapsayan ton ve değişmelerinin tümüne *ezgi* denir. *Ezgi* kişi, bağlam, konuşurun sosyal sınıfı, eğitimi gibi nedenlere bağlı olarak değişmekte ve bu bakımdan tam olarak belli kurallara

bağlanamamaktadır. Türkçede ezginin yine de belirlenebilen bir yönü vardır ve iletişim açısından önemlidir. Örnek olarak biçimbilgisel ve söz dizimsel açıdan bitmiş görünen cümlelerin bağımsız cümleler mi yoksa bağımlı cümleler mi olduklarını ezgi sayesinde anlamak mümkündür.

Geldi. ↓

Geldi ↑ mi? ↓

Geldi mi ↑ gideriz. ↓

Yukarıdaki *Geldi* örneğinde sonda düşen bir ezgi vardır. Bu ezgi cümlelerin bittiğini gösterir. *Geldi mi* örneğinin sonunda ise önce yükselip sonra düşen bir ezgi vardır ve bu ezgi, soru cümlesine işaret eder. Buna karşılık aynı sözcük üçüncü cümlede ana cümleyi bitirmez. Yükselen ton cümlelerin bitmediğine işaret eder (Demir ve Yılmaz, 2018, s. 49-50). Ezgi konusunda daha geniş bilgi için ayrıca bk. (Fidan, 2002, s. 21-69).

Ezginin *biten ezgi*, *süren ezgi* ve *soru ezgisi* olmak üzere üç türü vardır (Ergenç, 2002, s. 27-29; Sebzecioğlu, 2016, s. 99).

2.6.1. Biten Ezgi

Cümlelerin bittiğini, yani verilmek istenen bildirim sona erdiğini konuşura iletmek üzere cümle sonunda ses tonu düşürülür. Buna biten ezgi denir: Bu toprakları sulamak gerekiyor. ↓

2.6.2. Süren Ezgi

Bu ezgide yan cümlelerde ya da sıralı cümlelerde bildirimin devam edeceği dinleyiciye sezdirilmek istendiğinde ses tonu ezgi doruğuyla aynı düzeyde kalır veya bir iki perde yükselir: Gezdim, ↑ → gördüm, ↑ yazdım. ↓

2.6.3. Soru Ezgisi

Dinleyiciden herhangi bir konuda bilgi veya cevap istendiğinde, cümle sonunda ses tonunun yükseltilmesiyle ortaya çıkan ezgi türüdür. Türkçede soru eki vurguyu üzerine almadığı için ezgi doruğu bir önceki hecede bulunmaktadır.

Anlıyor ↑ musun? ↓

Ezgi konusu, vurgu ve tonlama ile yakından ilişkilidir. Bu sebeple ağız çalışmalarında vurgu ve tonlama ile ilgili belirtilen hususlar, ezgi için de geçerlidir. Son yıllarda özellikle Kıbrıs ağızlarında vurgu, tonlama, ezgi gibi parçalarüstü sesbirimlerini inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, Çelebi, Kıbrıs Türk ağızlarında soru cümlelerinin -mX soru eki ya da soru sözcüğü kullanılmadan özel bir ezgiyle yapıldığını tespit etmiştir. Örneğin: *Ali geldi?* “Ali geldi mi?”, *Kahve içen?* “Kahve içer misin?” (Geniş bilgi için bk. Çelebi, 2002, s. 28; Çelebi, 2010, s. 118, 154-155).

Sonuç

Ağız çalışmalarında transkripsiyon sorunu üzerine günümüze kadar pek çok çalışma yapılmıştır ve bunlar daha çok parça sesbirimlerle ilgilidir. Ancak ağız çalışmalarında hem parça hem parçalarüstü sesbirimlerle ilgili transkripsiyon sorunları henüz tamamen çözülememiştir.

TDK tarafından belirlenen, ağız araştırmalarında kullanılacak transkripsiyon alfabetinde parçalarüstü sesbirimlere ait yalnızca uzunluk (¯), vurgu ('), yükselen ton (^) ve alçalan ton (ˇ) işaretlerine yer verilmiş, öteki parçalarüstü sesbirimlerle ilgili işaretlere yer verilmemiştir. TDK, ağız araştırmaları için hazırlanan transkripsiyon alfabetine kavşak, durak, ezgi gibi diğer parçalarüstü sesbirimleri de ilave etmelidir. Parçalarüstü sesbirimlerle ilgili diğer işaretler konusunda Uluslararası Fonetik Alfabetten (IPA) yararlanılabilir.

Ağız araştırmalarında kullanılacak güncel transkripsiyon alfabetinin IPA'daki karşılıklarıyla birlikte TDK tarafından internet ortamında erişime sunulması, çevriyazi birliğinin sağlanmasına katkı sağlayabilir.

Parçalarüstü sesbirimlerin çevriyazıda gösterilip gösterilmemesi konusunda araştırmacının amacı belirleyici olmaktadır. Özel bir ses bilgisi veya bürün çalışmasının söz konusu olmadığı çalışmalarda fonolojik transkripsiyon yeterlidir, ancak bürün çalışması için sesbirim ve alt sesbirimlerin detaylıca gösterildiği fonetik transkripsiyon tercih edilmelidir.

Ağız çalışmalarında transkripsiyon yaparken daha çok parça sesbirimlere odaklanıldığı için vurgu, ton gibi parçalarüstü sesbirimler ihmal edilebilmektedir. Parçalarüstü sesbirimleri sağlıklı biçimde tespit edebilmek için transkripsiyon işlemi tamamlandıktan sonra aynı metinleri parçalarüstü sesbirimlere odaklanarak yeniden dinlemek iyi bir yöntemdir.

Bir ağız çalışmasında parçalarüstü sesbirimlerin incelenip incelenmemesinde araştırmacının konusu, amacı ve hedef kitle belirleyici olmaktadır. İncelenen ağız bölgesinde parçalarüstü sesbirimlerin anlam ayırmada veya soru yapmada tipik bir durum sergilemesi, söz konusu ağzın bu yönden incelenmesi için bir ölçüt sayılabilir.

Bir yörenin fonetik özelliklerini tespit etmek amacıyla yapılan ağız çalışmaları genellikle uzun metinler üzerinde yapılmaktadır. Parçalarüstü sesbirimlerin uzun metinler üzerinde değil de bağlam içinde verilen kelimeler, kelime grupları ve cümleler üzerinde incelenmesi, daha kolay ve somut sonuçlara ulaşılması bakımından tercih edilebilir. Ayrıca parçalarüstü sesbirimler mutlaka sözcük içinde incelenmelidir. Bunlar, sözcük içinde incelenmezse doğru ve anlamlı sonuçlara ulaşılamaz.

Ses kayıtlarından parçalarüstü sesbirimleri tespit etmek mümkündür. Ancak araştırma yapılan bir ağız bölgesinde şaşırma, alay etme, kızgınlık, memnuniyet vb. bildiren parçalarüstü sesbirimlerin ortaya çıkması, biraz da sahadaki ortama bağlıdır. Dolayısıyla parçalarüstü sesbirimleri tespit etmek amacıyla yapılan çalışmalarda, derlemcinin sahada uzun süre kalması, bu konuda daha sağlam veriler elde etmesini sağlayabilir. Dikkatli bir derlemci, kendi yaşadığı bölgede parçalarüstü sesbirimleri daha sağlıklı biçimde tespit edebilir.

Türkiye Türkçesinin Doğu Grubu ağızları ile Kıbrıs ağzında soru cümleleri genellikle vurgu ile yapılmaktadır. Ancak farklı ağız gruplarının vurguyu yapma biçimlerinde de farklılıklar vardır. Örneğin, Kıbrıs ağzında, soru cümlelerinde vurgunun yanı sıra ton ve ezgi de rol oynamaktadır. Vurgu, ton, ezgi gibi parçalarüstü sesbirimlerin yaygın biçimde soru yapma, anlam ayırma vb. işlevlerinin söz konusu olduğu yöre üzerine yapılan ağız çalışmalarında bu birimler mutlaka dikkate alınmalı, ihmal edilmemelidir.

Ağız araştırmalarında parçalarüstü sesbirimlerin incelenip incelenmemesi, ilgili yöre ağzında parçalarüstü sesbirimlerin fonetik ve semantik etkisine göre de değişebilir. Araştırmacılar, yukarıda bahsedilen hususlara göre yöntemlerini belirlemelidir.

Kısaltmalar

Ar.	: Arapça
bk.	: Bakınız
C	: Cilt
DAÜ	: Doğu Akdeniz Üniversitesi
Ed.	: Editör, editörler

Far.	: Farsça
haz.	: Hazırlayan
İng.	: İngilizce
s.	: Sayfa
TDAY	: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TKAE	: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü
vb.	: Ve başkası, ve başkaları, ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi

Kaynakça

- Akar, A. (2013). *Muğla ve yöresi ağızları*. Ankara: TDK.
- Akca, H. (2012). *Ankara ili ağızları*. Ankara: TKAE.
- Atmaca, E. (2017). *Antalya ili Korkuteli ilçesi ve yöresi ağızları*. Ankara: TDK.
- Benzing, J. (1941). Noch einmal die Frage der Betonung im Türkischen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 95(2), 300-304.
- Boz, E. (2022). Diyarbakır ili ağızları. *Türkiye Türkçesi ağızlarından seçmeler*. L. Karahan ve Ö. Ay (Ed.) içinde (s. 217-251). Ankara: TDK.
- Börekçi, M. (2005). Türkçede vurgu-tonlama-ölçü-anlam ilişkisi. *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12, 187-207.
- Buran, A. (1997). *Keban, Baskil ve Ağın yöresi ağızları*. Ankara: TDK.
- Coşkun, M. V. (2000). Türkiye Türkçesinde vurgu, ton ve ezgi. *Türk Dili*. (584), (126-130).
- Coşkun, M. V. (2016). *Türkçenin ses bilgisi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Crystal, D. (2008). *A dictionary of linguistics and phonetics*. (6. Baskı). USA: Blackwell Publishing.
- Çakır, A. (2020). *İzmir ili Ödemiş - Kiraz – Beydağ ilçeleri ağızları*. Ankara: TDK.
- Çelebi, N. (2002). *Kıbrıs ağızında ezgi*. (Yüksek Lisans Tezi). Kıbrıs: DAÜ.
- Çelebi, N. (2010). *Kıbrıs Türk ağızlarında dil ilişkisi izleri*. (Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Delice, H. İ. (1995). Anadolu ve Rumeli ağızları metinlerinde kullanılan seslerin transkripsiyonu meselesi. *Türklük Bilimi Araştırmaları*. 1(1). 119-126.
- Demir, N. (2022). *Ordu ili ve yöresi ağızları (inceleme – metinler – sözlük)*. Ankara: TDK.
- Demir, N. (2002). Kıbrıs ağızları üzerine. *Scholarly depth and accuracy. A festschrift to Lars Johanson- Lars Johanson armağanı*. N. Demir ve F. Turan (Ed.) içinde (s. 100-110). Ankara: Grafiker.
- Demir, N. (2013). *Ankara örneğinde ağızların belgelenmesi*. Ankara: TDK.
- Demir, N. (2002). Kıbrıs ağızları üzerine notlar. *Scholarly depth and accuracy. A Festschrift to Lars Johanson. Lars Johanson Armağanı*. (Nurettin Demir - Fikret Turan Haz.). 100-110.
- Demir, N.; Yılmaz, E. (2003). *Türkçe el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Demir, N.; Yılmaz, E. (2018). *Türkçe ses bilgisi*. (H. Pilancı Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

- Demiray, E. (2008). Ağız araştırmalarında transkripsiyon işaretlerinin farklı kullanılması sorunu. *Turkish Studies*, 3(6), 215-227.
- Demircan, Ö. (2001). *Türkçenin ses dizimi*. İstanbul: DER.
- Demirci, K. (2017). *Türkoloji için dilbilim*. Ankara: Anı.
- Doğru, F. (2022). *Eskişehir ili Manav ağızları*. Ankara: TDK.
- Eker, S. (2005). *Çağdaş Türk dili*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Eker, S. (2007). Türkçenin sesbirimleri ve belirgin altsesbirimleri. *İlmî Araştırmalar*, 24, 23-42.
- Ercilasun, A. B.; Yıldız, M. (2022). Kars, Ardahan ve Iğdır illeri ağızları. *Türkiye Türkçesi ağızlarından seçmeler*. L. Karahan ve Ö. Ay (Ed.) içinde (s. 359-390). Ankara: TDK.
- Ercilasun, A. B. (1983). *Kars ili ağızları – ses bilgisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Ercilasun, A. B. (1999). Ağız araştırmalarında kullanılacak transkripsiyon işaretleri. *Ağız Araştırmaları Bilgi Şöleni* (9 Mayıs 1997) içinde (s. 43-48). Ankara: TDK.
- Eren, M. E. (1997). *Zonguldak – Bartın – Karabük illeri ağızları*. Ankara: TDK.
- Ergenç, İ., Bekâr Uzun, P. (2017). *Türkçenin ses dizgesi*. İstanbul: Seçkin.
- Ergenç, İ. (1989). *Türkiye Türkçesinin görevsel sesbilimi*. Ankara: Engin.
- Ergenç, İ. (2002). *Konuşma dili ve Türkçenin söyleyiş sözlüğü*. İstanbul: Multilingual.
- Ertekinoglu, S. (2017). *Ahlat ağzı söz varlığı*. Ankara: TDK.
- Erten, M. (2011). *Diyarbakır ağzı (inceleme – metinler – sözlük)*. Ankara: TDK.
- Fidan, D. (2002). *Türkçede ezgi örüntüleri*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Gemalmaz, E. (1995). *Erzurum ili ağızları (inceleme – metinler – sözlük ve dizinler) I. Cilt*. Ankara: TDK.
- Grønbech, K. (1940). Der Akzent im Türkischen und Mongolischen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 94(3/4), 375-390.
- Gülensoy, T. (1979). Türk fonetik transkripsiyonu üzerine. *DTCF Türkoloji Dergisi VIII*. 160-190.
- Gülensoy, T. (1988). *Kütahya ve yöresi ağızları (inceleme, metinler, sözlük)*. Ankara: TDK.
- Gülseren, C. (2021). *Malatya ili ağızları*. Ankara: TDK.
- Günay, T. (2003). *Rize ili ağızları (inceleme – metinler – sözlük)*. Ankara: TDK.
- Günay, T.; Alpay, G. (2022). Rize ili ağızları. *Türkiye Türkçesi ağızlarından seçmeler*. L. Karahan ve Ö. Ay (Ed.) içinde (s. 615-646). Ankara: TDK.
- Günşen, A. (2000). *Kırşehir ve yöresi ağızları (inceleme – metinler – sözlük)*. Ankara: TDK.
- Handbook of the international phonetic association* (2007). Cambridge: Cambridge University Pres.
- Hirik, E. (2019). Tekrarlı yüklemeler ile parçalarüstü ses birimlerin anlama etkisi. *İdil*, 8(53), 1-16.
- İlaslan, Ü. (2006). *Yozgat-Çandır ağzı (inceleme – metinler – sözlük)*. (Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- İleri, C. (2008). *Eskişehir ili Mihalıççık ilçesi ve yöresi ağızları*. Ankara: TDK.
- İlker, A. (2017). *Manisa ağızları*. Ankara: TDK.

- İmer K., Kocaman A., Özsoy A. S. (2011). *Dilbilim sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Karahan, L. (1996). *Anadolu ağızlarının sınıflandırılması*. Ankara: TDK.
- Karahan, L. (2020). Ağız araştırmalarında fonetik laboratuvarlarının önemi. *Prozodi (Bürün Bilimi) ve Konuşma Çalıştayı Bildirileri*. İ. Çetin (Ed.) içinde (s. 85-92). Ankara: TDK.
- Kerimoğlu, C. (2017). *Genel dilbilime giriş*. Ankara: Pegem Akademi.
- Korkmaz, Z. (1953). Batı Anadolu ağızlarında asli vokal uzunlukları hakkında. *TDAY-Belleten*. 1 (197-203).
- Korkmaz, Z. (1976). Anadolu ağızları üzerindeki araştırmaların bugünkü durumu ve karşılaştığı sorunlar. *TDAY-Belleten* (1975-1976), 143-172, *Türk Dili Üzerine Araştırmalar* (1995) içinde (C II, s. 199-221), Ankara: TDK.
- Korkmaz, Z. (1994). *Nevşehir ve yöresi ağızları*. Ankara: TDK.
- Korkmaz, Z. (2011). Ağız araştırmalarındaki çeviri yazı ayrılıklarının bir sisteme bağlanması gereği üzerine. *TDAY-Belleten*. 59(1), 45-50.
- Korkmaz, Z. (2017). *Dil bilgisi terimleri sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Korkmazıyıt, A. (2010). *Çayıralan ve yöresi ağızları*. (Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Krámský, J. (1944). Betonungsfunktion im Türkischen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 98(3/4), 282-293
- Lewis, G. L. (2000). *Turkish grammar*. (2. baskı). New York: Oxford University Press.
- Mutlu, H. K. (2022). *Balıkesir ili ağızları (inceleme – metinler – sözlük)*. Ankara: TDK.
- Özçelik, Ö. (2023). Prosody in Turkish. *Word prominence in languages with complex morphologies*. Ksenia Bogomolets ve Harry van der Hulst (Ed.) içinde (s. 493-519). Oxford: Oxford University Press.
- Özçelik S., Boz, E. (2001). *Diyarbakır ili Çüngüş ve Çermik yöresi ağızları (dil incelemesi, metinler, sözlük)*. Ankara: TDK.
- Öztürk, E. (2009). *Silifke ve Mut'taki Sarıkeçili ve Bahşiş yöreleri ağızları*. Ankara: TDK.
- Pekacar, Ç.; Güner Dilek, F. (2009). Uluslararası fonetik alfabe ve Türkiye'de ağız araştırmaları. *Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı*. Â. Terzi ve A. Durkun (haz.) içinde (s. 575-589). Ankara: TDK.
- Pekacar, Ç., Güner Dilek, F. (2010). Uluslararası fonetik alfabe -2. *Dil Araştırmaları*, 6, 181-202.
- Sağır, M. (1995). *Erzincan ve yöresi ağızları (inceleme – metinler – sözlük)*. Ankara: TDK.
- Sağır, M. (1997a). Ağız çalışmalarında çeviriyazı. *Ağız Araştırmaları Bilgi Şöleni* (9 Mayıs 1997) içinde (s. 126-138). Ankara: TDK.
- Sağır, M. (1997b). Anadolu ağızlarında ünlüler. *TDAY-Belleten*. 1995, 377-390.
- Sağır, M. (1999). Anadolu ağızlarında ünlüler ünsüzler. 3. *Uluslararası Türk Dil Kurultayı* (1996) içinde (s. 987-996). Ankara: TDK.
- Sebzecioğlu, T. (2016). *Dilbilim kavramlarıyla Türkçe dilbilgisi*. İstanbul: Kesit.
- Sert, G. (2020). *Eskişehir ili Yörük ağızları*. Ankara: TDK.
- Sökmen, İ. (2016). *Bismil Türkmen ağızları*. Ankara: TDK.
- Uzun, N. E. (2006). *Biçimbilim – temel kavramlar*. İstanbul: Papatya.
- Üçok, N. (2007). *Genel fonetik (ana çizgileri)*. İstanbul: Multilingual.

AĞIZ ARAŞTIRMALARINDA PARÇALARÜSTÜ SESBİRİMLERİN ÇEVRIYAZIDA GÖSTERİLMESİ
VE İNCELENMESİYLE İLGİLİ SORUNLAR

- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. İstanbul: Multilingual.
- Yıldırım, F. (2006). *Adana ve Osmaniye illeri ağızları I. Cilt*. Ankara: TDK.
- Yıldız, H. (2022). Türkçede vurgu (standart dilde ve Türkiye Türkçesi ağızlarında). *Odyolojide Konuşmanın Fonetik (Sesbilgisel) ve Fonolojik (Sesbilimsel) Özelliklerinin Önemi: Türkçe Örneği*. Y.K. Kemaloğlu, H. Kasapoğlu Çengel, G. Mengü (Ed.) içinde (s.30-35). Ankara: Türkiye Klinikleri.
- Yıldız, O. (2021). *Isparta merkez ilçe ağızları*. Ankara: TDK.
- Zülfikar, H. (2021). *Bitlis halk ağzı ve kültürü*. Ankara: TDK.

OĞUZ LEHÇELERİNDEKİ *-(y)An* EKİLİ KİPE DAİR

Talip DOĞAN*

Öz: Güney Azerbaycan, Horasan ve Kaşkay Türkçesi ağızlarında *-(y)An* ekli sıfat-fiillerle kip kurulmuştur. Bu lehçe alanlarında *-(y)An* ekli sıfat-fiillerle kurulan kipin olumsuzu, “*-(y)An* deyil + zamir kökenli şahıs eki” biçimindedir. Burada “*deyil*” kelimesinin varlığı, Oğuz sahasına dâhil olmanın sonucudur. Bir diğere anlatımla “*-(y)An* deyil” yapısı, Çağatay sahası lehçelerindeki “*-GAn* emes + zamir kökenli şahıs eki” yapısının eş değıeridir.

Bahsi geöen lehçelerde *-(y)An* eki, *-DXK* eki işleviyle yalnızca sıfat-fiillerde söz konusudur. *-(y)An* eki, (*-DXK* eki işlevli) fiil isminde kullanılmamaktadır. Fiil isimleri, Güney Azerbaycan ağızlarında *-mAG* ekiyle, Kaşkay Türkçesi ağızlarında *-mAG* ve *-DXK* ekleriyle, Horasan Türkçesi ağızlarında ise *-mAG* ekiyle yapılmaktadır. Bu fiil ismi ekleri, “fiil ismi + yok ‘yok’” dizilişinde görölen olumsuz yapıların da belirleyicisi olmuştur. Güney Azerbaycan Türkçesi ağızlarında “*-mAG* + iyelik eki + *yoh*”; Kaşkay Türkçesi ağızlarında “*-mAG* + iyelik eki + *yoh*” ve “*-DXK* + iyelik eki + *yoh*”; Horasan Türkçesi ağızlarında “*-mAG* + iyelik eki + *yoh*” dizilişleri gelişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Türk Lehçeleri, Oğuz Lehçeleri, Lehçeler Arası İlişkiler, *-(y)An* eki.

*On the *-(y)An* Suffixed Mode in Oghuz Dialects*

Abstract: In South Azerbaijani, Khorasan and Kashkay Turkish, modal is formed with participle suffix *-(y)An*. In these dialect areas, the negative of the mood formed with participles with *-(y)An* is in the form of “*-(y)An* deyil + pronoun-originated person suffix”. The existence of the word “*deyil*” here is the result of being an Oghuz. In other words, the “*-(y)An* deyil” structure is the equivalent of the “*-GAn* emes + pronoun-based personal suffix” structure in the Chagatay dialects.

In the dialects in question, the suffix *-(y)An* is only used in participles with the suffix *-DXK*. The suffix *-(y)An* (with the function of suffix *-DXK*) is not used in the verb noun. Verb nouns are made with the suffix *-mAG* in South Azerbaijani dialects, *-mAG* and *-DXK* suffixes in Kashkay Turkish dialects, and *-mAG* in Khorasan Turkish dialects. These verb noun suffixes have also been the determinant of the negative structures seen in the “verb noun + yok ‘absent’” sequence. In South Azerbaijan Turkish dialects “*-mAG* + possessive suffix + *yoh*”;

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, e-posta: dogan.talip@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8216-0483.

In Kashkay Turkish dialects “-mAG + possessive suffix + yoh” and “-DXK + possessive suffix + yoh”; “-mAG + possessive suffix + yoh” sequences have developed in Khorasan Turkish dialects.

Keywords: *Contemporary Turkish Dialects, Oghuz Dialects, Contacts Between Dialects, -(y)An suffix.*

Giriş

-*GAn* eki, Köktürkçede sınırlı örneklerde görülür ve kalıcı isim yapar: **kapğan** ‘kapan, fatih’, **yarğan** ‘yaran, unvan adı’. Eski Uygur Türkçesi metinlerinde bu tür örneklerle beraber az sayıda sıfat-fiil teşkil etme işleviyle de yer alır: **esnegen bars** (İrqB X) ‘esneyen pars’ (Erdal, 2004, s. 155-156). -*GAn* ekli sıfat-fiiller, ancak Karahanlı Türkçesi metinlerinde yaygınlaşır. Karahanlı Türkçesinde görülen örneklerde -*GAn* sıfat-fiil eki, fiillerin kılımlı özelliğine bağlı olmak kaydıyla ‘-mAKtA olan’ ve ‘-mXş olan’ ifadelerinde sıfat-fiiller teşkil eder: **tiken edlegen er üzüm biçmez ol** (AH 376) ‘Diken eken (diken ekmiş olan) kişi üzüm biçmez.’; **kiñrülgeyler ürülgen otka** (TİEM 53r/2) ‘Kaynayan (kaynamış olan / kaynamakta olan) ateşe atılacaklar.’ (Güner, 2021, s. 539-540). Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi metinlerinde -*GAn* eki, fiil isimlerinde ve sıfat-fiillerde -*DXK* ekinin işlevlerini de karşılayan bir genişlemeye sahip olur. Söz konusu lehçelerde, bu gelişmeye mukabil -*DXK* ekinin işlev alanı (fiil ismi ve sıfat-fiil teşkil etmesi) ise daralır. Sıfat-fiillerin hem iyelik eksiz hem de iyelik ekli biçimleri bir aradadır. Harezmi Türkçesinde: **bir sâ‘at ‘adl kılğanıñniñ sevabı** (Mif 114: 14) ‘bir saat adalet kıldığının (kılmanın) sevabı’; **peygâmbar olturğan yerde olturayın** (NF 47: 13) ‘Peygamberin oturduğu yerde oturayım.’; **olturğanım yerde monçuklarımını buldum** (NF 414: 12) ‘Oturduğum yerde boncuklarımı buldum.’ (Eckmann, 2003b, s. 22). Codex Cumanicus’ta: **alğanım halalım koşıldım** (Argunşah ve Güner, 2015, s. 124) ‘aldığım helalimle (karımla) bir araya geldim’; **biyiklengenini ettiñ saña şaşaç** (Güvenç, 2014, s. 533) ‘Yüceldiğini (yücelmeni) sana (kendine) güvence ettin.’ Çağatay Türkçesinde: **eşikini itidin ayrılganımı** (L Div. 10: 4) ‘(benim) kapının köpeğinden ayrıldığımı (ayrılmamı)’; **mên semerkandğa këlgen fırsatda** (B 20b: 6) ‘benim Semerkant’a geldiğim sırada’ (Eckmann, 2003a, s. 103). Ekin sıfat-fiillerde bu tür işlevle kullanımı, Eski Oğuz Türkçesinde de yer alır. Özellikle Azerbaycan sahasına daha yakın duran Dede Korkut Hikâyeleri’nde yaygındır: **kızlar oturan otağ** (Ergin, 1991, s. 472) ‘kızların oturduğu otağ’. Çağatay Türkçesinde -*GAn*, ayrıca kip eki olarak gelişir. Çağatay Türkçesinde ekin kip olarak kullanımı, -*GAn* + zamir kökenli şahıs eki ~ *turur / dur(ur)* biçimindedir: **kılğan mên, kılğan sên, kılğandır ~ kılğan turur, kılğan miz, kılğan siz, kılğandırur ~ kılğanlar dur(ur)** (Eckmann, 2003a, s. 124).

-*GAn* ekli kip, esas itibarıyla sıfat-fiillerin yüklem olması, başka bir anlatımla fiillerin -*GAn* sıfat-fiil eki ve zamir kökenli şahıs eki ~ *turur / dur(ur)* unsuruyla çekimlenmesidir. Yani, *fiil* + -*GAn* sıfat-fiil eki + zamir kökenli şahıs eki ~ *turur / dur(ur)* dizilişinde bir çekimli fiil teşkilidir. -*GAn* + zamir kökenli şahıs eki ~ *turur / dur(ur)* ile sağlanan kipin zaman yorumu ise tabiatıyla -*GAn* ekli sıfat-fiillere göre şekillenmektedir. Kip eki, ön sınır vurgulayan ya da sınır vurgulamayan fiillere geldiğinde ‘-mAKtA olan’ veya ‘-mXş olan’ ifadeli sıfat-fiiller; son sınır vurgulayan fiillere geldiğinde ise ‘-mXş olan’ ifadeli sıfat-fiiller yüklem olur. Aşağıda Çağatay Türkçesinde -*GAn* ekli kip, ön sınır vurgulayan (1) numaralı örnekte şimdiki zaman, (2) numaralı örnekte ise belirsiz geçmiş zaman sunmuştur. Tabii, örneklerin bu zamanlar ile yorumlanmalarında metinlerin diğer unsurlarla oluşan bağlamlarının da rolü vardır:

(1) *eşitti kim hüseyñ beg olar sarı bargan turur* (Eckmann, 2003a, s. 144).

‘İşitti ki Hüseyin Bey onlara doğru gelmektedir (gelmekte olandır).’

(2) *kitābī derler kim cem kılğandır* (Eckmann, 2003a, s. 124).

‘Derler ki (o), bir kitap yazmış (yazmış olandır).’

-*GAn* ekli kipin birleşik çekimleri de vardır: -*GAn* *é(r)miş* + *zamir kökenli şahıs eki* ~ *turur / dur(ur)*: *kalğan érmış sên* ‘kalmış imişsin’, *körmegen érmış* ‘görmüş imiş’; -*GAn* *é(r)di* + *iyelik kökenli şahıs eki*: *yıgılğan é(r)di* ‘toplanmış idi’; -*GAn* *bolsa* + *iyelik kökenli şahıs eki*: *unutulğan bolsam* ‘unutulmuş isem’; -*GAn* *bolgay* + *zamir kökenli şahıs eki*: *kılıç alğan bolgay mên* ‘kılıç almış olacağım’.

-*GAn* ekli kip, tarihi Türk dili alanında bir de metinleri 16. ve 17. yüzyıllara tarihlenen Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesinde geçer. Kip, söz konusu alanda -*GAn* + *zamir kökenli şahıs eki* ~ -*dIr* biçimindedir (Güvenç, 2014, s. 307-310).

Çağatay Türkçesi metinlerinde üç tür olumsuz -*GAn* ekli kip yer almaktadır:

i. -*mA-* ekiyle (*fiil* + -*mA-GAn* + *zamir kökenli şahıs eki* ~ *turur / -DUr*).

ii. *emes* ‘değil’ kelimesiyle (*fiil* + -*GAn* *emes* + *zamir kökenli şahıs eki* ~ -*DUr*).

iii. *yok* kelimesiyle (*fiil* + -*GAn* + *iyelik eki* + *yok*).

Yine, olumsuz yapıların zaman yorumları da -*GAn* ekli sıfat-fiillere ve fiil ismine göre şekillenmektedir. i. ve ii. gruptaki olumsuz yapılarda -*GAn* eki, cümle bağlamının da katkılarıyla şu yorumları doğurur:

i. grupta ‘-*mAmAktA* olan(dır)’ ya da ‘-*mAmış* olan(dır) yorumlarıyla.

ii. grupta ‘-*mAktA* olan değil(dir)’ ya da ‘-*mış* olan değil(dir) yorumlarıyla.

iii. gruptaki olumsuz yapıda ise -*GAn* eki, -*DXK* ekinin yerini almak suretiyle fiil ismi işlevinde olduğu için yalnızca ‘-*DXGX* yok’ yorumu söz konusudur.

i. ve ii. grupta -*GAn* ekli sıfat-fiillerin, iii. grupta ise -*GAn* ekli fiil isminin çekimlendiği belirtilmelidir. Ayrıca, -*GAn* ekli sıfat-fiilden sonra *emes* ‘değil’ kelimesi, -*GAn* ekli fiil isminden sonra ise *yok* ‘yok’ kelimesi getirilmektedir. Aşağıda (1) numaralı örnek i. grubu; (2) numaralı örnek ii. grubu; (3) numaralı örnek iii. grubu temsil eder:

(1) *ma ‘ānī ebkārīga bu künge hīç kişi türkāne libas këydürmegen turur* (Eckmann, 2003a, s. 124).

‘Bugüne kadar hiç kimse, mana mazmunlarına Türkçe elbise giydirmemiştir (giydirmemiş olandır).’

(2) *hīç gül körgen emes bād-ı hazāndın yahşılık* (Eckmann, 2003a, s. 124).

‘Hiçbir gül, hazan rüzgârından iyilik görmemiştir (görmüş olan değil(dir)).’

(3) *mestlikdin özümniñ öyi hayāl kılıp taht üze yatıp kalğan bolgay men, ammā bilgenim yok* (Eckmann, 2003a, s. 125).

‘Sarhoşluktan kendi evim sanıp taht üzerinde yatıp kalmış olacağım (kalacağım), ama (bunları) bildiğim yok (bilmiyorum).’

Olumlu ve olumsuz -*GAn* ekli kipler için söz konusu olan sistem, bugünkü kimi Türk lehçelerinde de örneklendirilebilir. Bunlar, Çağatay ve Kıpçak grubu lehçeleri ile bu lehçelerin etkisinde kalanlardandır:

Olumlu

Türkmen Türkçesi

(1) *berdi gün doğsa da turan dāldir, hāzirem yatandır* (KTLG-F, s. 57).

‘Berdi gün doğduğu hâlde kalkmadı, (o) hâlâ yatıyor (yatmakta olandır).’

Yeni Uygur Türkçesi

(2) *bu maqalini kudret yazğan* (KTLG-F, s. 58).

'Bu makaleyi Kudret yazmış (yazmış olan).'

Karaçay-Malkar Türkçesi

(3) *menden alğan kitaplarını kardaşına **bergendi*** (KTLG-F, s. 59).

'Benden aldığı kitaplarını kardeşine vermiş (vermiş olandır).'

Olumsuz

Türkmen Türkçesi

(4) *berdi şähere **giden daldır**, sebäbi ol ağışam obadadı* (KTLG-F, s. 57).

'Berdi şehre gitmemiş (gitmiş değil), çünkü o akşam köydeydi.'

(5) *yürek yöne yerden batlı **uranoğ**¹* (Kara 2005, s. 176).

'Yüreğin sebepsiz yere güçlü vurduğu yok (Yürek sebepsiz yere güçlü vurmuyor).'

Özbek Türkçesi

(6) *kädingi atä babalärimiz başkä adätläär kätari ism qoyış adätini häm **türk etmägänläär*** (KTLG-F, s. 57).

'Eski atalarımız başka âdetler gibi isim koyma âdetini de terk etmemişler (terk etmemiş olanlar(dır)).'

(7) *men undâk **deganim yoğ*** (Öztürk, 2016, s. 48).

'Benim öyle dediğim yok (Ben öyle demedim).'

-GAn ekli kiplerin gelişimi açısından bugünkü Türk dili alanı da tabiatıyla yukarıda ortaya konulan tarihsel zemine göre şekil almıştır. Kip, bugün Çağatay, Kıpçak ve Güney Sibirya grubu lehçeleri; Çuvaşça ve Türkmencede vardır (KTLG-F, s. 35). Kipin Güney Sibirya Lehçeleri ile Çuvaşçadaki varlığı ise Kıpçak Türkçesi, Türkmencedeki varlığı Çağatay Türkçesi etkisiyle olmalıdır. Tablonun olumsuz yapılar kategorisine Türkiye Türkçesindeki -DXX + iyelik eki yapıları da eklenebilir. Söz gelişi, *bugünlerde kursa hiç uğradığı yok* cümlesinin yüklemine 'uğramıyor' ifadesiyle bir şimdiki zaman kipi vardır. Çağatay, Kıpçak ve Güney Sibirya grubundaki -GAn ekli fiil isimleri, Türkiye Türkçesinde -DXX ekiyle teşkil edildiği için burada fiil ismi yapısı değişmiştir.

Bugünkü Türk dili alanında -(G)An ekli kiplerin tablosu aşağıdaki gibidir²:

	Olumlu	Olumsuz		
Türkiye Türkçesi	-	-	-	-DXX + iyelik eki yoğ
Türkmence	-An(dlr) + zamir kökenli şahıs eki	-mAndlr + zamir kökenli şahıs eki	-An däl + zamir kökenli şahıs eki	-An + iyelik eki yoğ
Özbekçe	-Gän + zamir kökenli şahıs eki	-mägän + zamir kökenli şahıs eki	-Gän emäs + zamir kökenli şahıs eki	-Gän + iyelik eki yoğ
Yeni Uygurca	-GAn + zamir kökenli şahıs eki ~ -du	-migAn + zamir kökenli şahıs eki	-GAn ämäs + zamir kökenli şahıs eki ~ -du	-GAn + iyelik eki yoğ

¹ *uranoğ* (< uranı yoğ).

² Tabloda yer verilen -(G)An ekli kipler, *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I -Fiil-Basit Çekim* (2006) adlı kaynaktan alınmıştır.

TALİP DOĞAN

Kırım T.	<i>-GAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-mAGAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	-	<i>-GAn + iyelik eki yok</i>
Tatarca	<i>-GAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-mAGAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	-	<i>-GAn + iyelik eki yuk</i>
Başkurtça	<i>-GAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-mAGAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	-	<i>-GAn + iyelik eki yuk</i>
Karaçay-Malkarca	<i>-GAn + zamir kökenli şahıs eki ~ -dl</i>	<i>-mAGAn + zamir kökenli şahıs eki ~ -dl</i>	-	-
Kumukça	<i>-GAn + zamir kökenli şahıs eki ~ -dlr</i>	<i>-mAGAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	-	
Nogayca	<i>-GAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-MAGAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	-	<i>-GAn + iyelik eki yuk ~ -GAn yok + zamir kökenli şahıs eki</i>
Kazakça	<i>-GAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-MAGAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-GAn emes + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-GAn jok + zamir kökenli şahıs eki</i>
Karakalpakça	<i>-GAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-MAGAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-GAn emes + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-GAn + iyelik eki jok ~ -GAn jok + zamir kökenli şahıs eki</i>
Kırgızca	<i>-GAn(dlr) ~ -GOn(dlr) + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-BAGAn + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-GAn emes + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-GAn + iyelik eki çok ~ -GAn jok + zamir kökenli şahıs eki</i>
Altayca	<i>-GAn + iyelik kökenli şahıs eki</i>	<i>-BAGAn + iyelik kökenli şahıs eki</i>	<i>-GAn emes + iyelik kökenli şahıs eki</i>	<i>-GAn + iyelik eki Çok</i>

Hakasça	-ĠAn + zamir kökenli şahıs eki	-MAGAn + zamir kökenli şahıs eki	-	-
Tuvaca	-ĠAn + şahıs zamiri	-MAGAn + zamir kökenli şahıs eki	-	-
Çuvaşça	şahıs zamiri + -nĭ ~ -nĭ	şahıs zamiri + -mAn	-	-

Diğer Oğuz Lehçelerindeki -(y)An Ekli Kip

Yukarıda ortaya konulmuş olan alanlara dil içi ya da lehçeler arası ilişkilerin bir sonucu olarak Güney Azerbaycan, Horasan ve Kaşkay Türkçesi ağızları da dâhil edilmelidir. Dil tarihi, -(y)An ekli kiplerle ilgili gelişmelerin kaynağının Çağatay Türkçesi olduğuna işaret etmektedir. Bahsi geçen lehçe alanlarında da -(y)An ekli sıfat-fiillerle kurulmuş kip bulunmaktadır. Bir kısım örnekler, -(y)AndI(r) biçiminde olmak suretiyle 3. şahıslarda ortaya çıkmıştır. -(y)AndI(r) kipi, -(y)An ekli sıfat-fiillere dayandığı için (1), (2), (5), (6) numaralı cümlelerde şimdiki zaman; (3), (4), (7), (8) numaralı cümlelerde belirsiz geçmiş zaman sunulmuştur:

Güney Azerbaycan Türkçesi Ağızları

(1) *balov'un cámaati biraz, men desem tembel bu insaf dël, çün men özüm de balovluyam; ama, balov'un cemaati biraz hoşnişindi yani biraz hoş zindeğanniğ eliyyendi* (Doğan, 2020a, s. 264).

'... Balov'un halkı biraz, ben tembel dersem (de) bu insaf değil, çünkü ben kendim de Balovluyum. Ama Balov'un halkı biraz rahatına düşkündür, yani biraz hoş yaşamaktadır (yaşamakta olandır).'

(2) *ële bu üçgulağları zadı yër dene bu yaylağ otu buların hamısı hëyvan yiyendi* (Çam, 2023, s. 467).

'Öyle bu 'üçkulakları' şeyi yer de bu yayla otu(nu), bunların hepsi(ni) hayvan yemektedir (yemekte olandır).'

(3) *muntaha indi hamı çöküb gëdib şehre, indi teğiben yetmiş év galib. bu ağa, men, zäten buralıyih. indi o soradan gelenler, çoği bi yan o yannan gelendile gene* (Doğan, 2020a, s. 342).

'Sonunda şimdi hepsi çöktü, gitti şehre, şimdi takriben yetmiş ev kaldı. Bu ağa, ben (biz), zaten buralıyız. Şimdi o sonradan gelenler, çoğu bir yandan o yandan gelmişlerdir (gelmiş olanlardır) yine.'

(4) *bu çatdĭ, didĭ, peri hanım senē këniz getirrem. didi baba bu öwü yıhandı bunu hara aparray?* (Rezaei, 2015, s. 343).

'Bu gelmiş, demiş, Peri Hanım sana hizmetçi getireceğim. Demiş, baba bu, evi yıktı (yıkılmış olandır) bunu nereye götüreceksin?'

Horasan Türkçesi Ağızları

(5) *āsımaniy ābīdi yu kefterleriñ oyniyendi / selām ēdiyem yāğışe yu töluleriñnen yazım* (Doğan, 2017, s. 54).

'Gökyüzün mavi, güvercinlerin oynamaktadır (oynamakta olandır) / Selam ederim yağmura ve dolularından yazayım.'

(6) *bêş gârdaş 'iñ çirtmey vuren, gilendi / berâtyan gâri kişi bilendi* (Doğan, 2017, s. 114).

‘Beş Kardeş’in mutluluktan şıkırdamaktadır (şıkırdamakta olandır), gülmektedir (gülmekte olandır) / Beratyan, çalışkan ve bilmektedir (bilmekte olandır).’

(7) *çeşmeleri yêrden dâem gelendi / seni y adiy, gëdimlerden galandı / iran turan gësseleri, galandı* (Doğan, 2019, s. 172).

‘Çeşmelerin daima yerden çıkmaktadır (çıkmakta olandır) / Senin adın eskilerden kalmıştır (kalmış olandır) / İran-Turan kıssaları kalmıştır (kalmış olandır).’

Kaşkay Türkçesi Ağızları

(8) *mâyil olma şem 'iñ rovşen üzüne / dostunı yanduran ota salandır / göziñ salma gözelleriñ göziüne / nâz u gënzeleri cânıñ alandır* (Yaghoobi, 2011, s. 287).

‘Mail olmak mumun parlak yüzüne / Dostunu yakmış, ateşe atmıştır (yakmış olan, ateşe atmış olandır) / Gözünü salma güzellerin yüzüne / Nazı gamzeleri canını almıştır (almış olandır).’

Güney Azerbaycan Türkçesi ağızlarına ait metinlerde *-(y)An* ekli kipin hikâye ve rivayet birleşik çekimleri de geçmiştir. (1), (2) numaralı cümlelerde şimdiki zamanın hikâyesi; (3), (4) numaralı cümlelerde şimdiki zamanın rivayeti vardır:

(1) *ğaynatam allah rehmet eylesi bice gâynatam varıdı çoğ şıhıdı nemaz gilenudi, övü yaperdig tennur yannırerdig kürsi gurerdig* (Atıcı, 2018, s. 151).

‘Allah rahmet eylesin bir kaynatam var idi, çok dindar idi, namaz kılıyor idi (kılmakta olan idi). Evi toplar idik, tandır yakar idik, ocağı yakar idik.’

(2) *bir den bizim refiğimiz varıdı, biyol çoğ bële nişan vuranıdı ya, gëde gëde her nişāneni vurardı* (Rezaei, 2015, s. 272).

‘Bir de bizim dostumuz var idi, bir defa çok böyle nişan(ı) vuruyor idi (vurmakta olan idi), gide gide her nişanı vurur idi.’

(3) *buran çoğ adamı gemide işliydı. burdan muşehhes olur ki buraan adamı, evvelden gemiynen ser-i kârı vârdı, gemi düzelden imişle* (Doğan, 2020a, s. 283).

‘Buranın çok insanı gemide çalışıyordu. Buradan da anlaşılır ki buranın adamı(nın) önceden gemiyle işi varmış, gemi yapıyor imiş (yapmakta olanlar imiş).’

(4) *kerem gedir sağ dişlerin verir esli hânım çekir kâ bice başın goye esluniyn dizi üssüne esli 'niyn nēnesi ādı mergemimiş mergem diş çekenimiş* (Atıcı, 2018, s. 183).

‘Kerem de gider, sağ dişlerini verir, Aslı Hanım (onun dişlerini) çeker ki (Kerem), Aslı’nın dizlerine başını koysun. Aslı’nın annesinin adı Meryem imiş, Meryem diş çekiyor imiş (çekmekte olan imiş).’

Söz konusu lehçe alanlarında *-(y)An* ekli sıfat-fiillerle kurulan kipin olumsuz, *-(y)An deyil + zamir kökenli şahıs eki* yapısındadır. Tabii burada *deyil* kelimesinin varlığı, Oğuz sahası olmanın yansımasıdır (Oğuz sahası *deyil* = Kıpçak ve Çağatay sahası *emes*). Buna göre *-(y)An deyil* yapısı, esas itibarıyla Çağatay sahası lehçelerindeki *-GAN emes + zamir kökenli şahıs eki* yapısının eş değeridir. Mevzu bahis yapının işlevi de *-(y)An* ekli sıfat-fiillerin kılınış kaynaklı zaman yorumu ile *deyil* ‘değil’ kelimesi ve diğer bağlam belirleyicilerin birlikteliğiyle oluşur. Aşağıda yer alan (1), (2), (6), (7) numaralı cümlelerde şimdiki zaman; (3), (8) numaralı cümlelerde gelecek zaman; (4), (5) numaralı cümlelerde ise görülen geçmiş zamandan söz edilebilir:

Güney Azerbaycan Türkçesi Ağızları

(1) *demirçioğlu 'ne deyêr; êyvaz, gêt gör; bu, tohtıyandı, aparım; tohtıyan deyî, ataht galsın burda* (Doğan, 2020a: 315).

'Demircioğlu'na der: Ayvaz, git gör; bu, iyileştiriyor (mu) (iyileştirmekte olan) (mı), (öyleyse) götürüyem, iyileştirmiyor (iyileştirmekte olan değil) (ise), atalım kalsın burada.'

(2) *déyer: gétmişdim garağan'da toya, gördüm yığışblar bir damda, ammā hēc biri oħuyan döyül, dizim vurdu yere, el atdım gulağa, üregim de dolmuşdu, nèce bəş o ki diyey yırladım, üregim savudu* (Doğan, 2023, s. 209).

'Der: Karakan'a düğüne gitmiştim, bir damda toplandıklarını gördüm ama hiçbirisi (şiiir) okumuyor (okumakta olan değil), dizimi yere vurdu, elimi kulağıma attım, yüreğim de dolmuştu, birkaç koşma deyinceye kadar okudum, yüreğim soğudu.'

(3) *sen sırrın bize dəsön, şam yiyecik; dèmesön, yiyen döyrük* (Karini, 2009, s. 469).

'Sen sırrını bize dersen, akşam yemeği yiyeceğiz; demeysen yemeyeceğiz (yemekte olan değiliz).'

(4) *bu benim atımdı. men bunnan her yana gédirem, bu olmasa; men gédemmerem. su işti, bike ottu. bu durdu mine gède; dèdi: gardaş, men sennen el çeken döyrem* (Karini, 2009, s. 490).

'Bu benim atımdır. Ben bununla her yana giderim. Bu olmazsa ben gidemem. Su içmiş, biraz otur (otludur). Bu binip gitmek için durmuş; demiş: Kardeş, ben senden vazgeçmedim (vaz geçmiş değilim).'

(5) *dèdi: ağa, men, enam istemirem. men hele bi dene pulumu heşlirem. benim pulumun doħsan doğğuzu galıb. benim pulum ğutulan döy ki* (Karini, 2009, s. 448).

'Demiş: Ağa ihsan istemiyorum. Ben hâlâ bir miktar paramı harcıyorum. Benim paramın doksan dokuzu kaldı. Benim param bitmedi (bitmiş değil) ki.'

Kaşkay Azerbaycan Türkçesi Ağızları

(6) *innı uşağı da türklüg iden dey* (Rezaei Amaleh, 2023, s. 351).

'Şimdiki çocuklar da göçebelik etmiyor (etmekte olan değil).'

(7) *bir adam kuşt gülle atıyèrdı vura. dèdiler: hoy eviñ yanmadı! ğorħan dey* *ğoy tá apara. bizden bəş miñ dowar gèdmış bu da üssine* (Rezaei Amaleh, 2023, s. 312).

'Bir adam öldürmek için kurşun atıyordu. (Ona) Demişler: Hay evin yanmasın, (o) korkmuyor (korkmakta olan değil), bırak gitsin. Bizden beş bin davar gitmiş, bu da (onların) üstüne.'

(8) *ğoca baħtı dèdi: bu adam doar alan zada beñzeméyr, doar alan dey* (Rezaei Amaleh, 2023, s. 269).

'Yaşlı (adam) bakmış demiş: Bu adam davar alan kişiye benzemiyor, davar almayacak (almakta olan değil).

Güney Azerbaycan, Kaşkay ve Horasan Türkçesi ağızlarında -(y)An eki, -DXK eki işleviyle ancak sıfat-fiillerde vardır. Güney Azerbaycan ağızlarında *gelin duran* yer 'gelinin durduğu yer' (Doğan, 2020a, s. 260). Kaşkay Türkçesi ağızlarında *gün batan çāğ* 'güneş battığı zaman' (Doğan, 2020b, s. 68). Horasan Türkçesi ağızlarında *atam zehmet çeken günler* 'babamın zahmet çektiği günler' (Doğan, 2019, s. 167). Bu alanlarda -(y)An eki, (-DXK eki işlevli) fiil ismi teşkil etmemektedir. Fiil isimleri, Güney Azerbaycan ağızlarında -mAG ekiyle: *gétmeyim* 'gitmem' (Doğan, 2020a, s. 102); Kaşkay Türkçesi ağızlarında -mAG ve -DXK ekleriyle: *yatmağ* 'yatmak', *ğaldigim* 'kalmam' (Doğan, 2020b, s. 270, 68); Horasan Türkçesi ağızlarında ise -mAG ekiyle: *gidmağım* 'gitmem' (Doğan, 2017, s. 82) yapılmaktadır. Burada Güney Azerbaycan ve Horasan Türkçesi ağızlarında -DXK ekinin fiil ismi işlevli kullanımlarının kalmamış olduğuna da dikkat çekilmelidir. Güney Azerbaycan, Kaşkay ve Horasan Türkçesi ağızlarındaki bu tablo, Türk dili alanında *fil ismi + yok* 'yok' dizilişinde görülen olumsuz

yapılar için temel olmuştur. Buna göre Güney Azerbaycan Türkçesi ağızlarında *-mAG + iyelik eki + yoĥ*; Kaşkay Türkçesi ağızlarında *-mAG + iyelik eki + yoĥ* ve *-DXK + iyelik eki + yoĥ*; Horasan Türkçesi ağızlarında *-mAG + iyelik eki + yoĥ* dizilişleri gelişmiştir. Fiil isimleri, az sayıda olmak üzere *-mA* ekli de olabilmektedir. Aslında bu yapılar, Türk dili alanında *fil ismi + iyelik eki bar ~ var* ‘var’ dizilişiyle bilinen kipin de olumsuzudur. Söz konusu yapı, Kıpçak ve Çağatay sahalarında *-GAN + iyelik eki bar*; Oğuz sahalarında *-mAK ~ -mA + iyelik eki bar ~ var* ‘var’ dizilişindedir. Örnekler, Güney Azerbaycan ve Kaşkay Türkçesi ağızlarına ait metinlerde tespit edilebilmiştir:

Güney Azerbaycan Türkçesi Ağızları

(1) *üzüm bağının her gün, her sahat, her gece işlemağı yohdı. ilin meselem bi beş gün, altı gün, on gün işlemağ var; sora da bi yığışdırmağı var on gün, yirmi gün* (Doğan, 2020a, s. 264).

‘Üzüm bağında her gün, her saat, her gece çalışılmıyor. Yılın mesela bir beş gün(ü), altı gün(ü), on gün(ü) çalışılır; Sonra da bir toplanır on gün, yirmi gün.’

Kaşkay Türkçesi Ağızları

(2) *hamı şirîn zebân şeker dilliler / hêç ne görmem yoh nigârıñ kaşkayı* (Rezaei Amaleh, 2016, s. 221).

‘Hani şirin dil, şeker dilliler / Hiç görmüyorum güzelliğini Kaşkay.’

Güney Azerbaycan, Horasan ve Kaşkay Türkçesi ağızlarında *-(y)An* ekli sıfat-fiillerle kurulan kip ve bunun olumsuzunda kullanılan yapılar şunlardır:

	Olumlu	Olumsuz	
Güney Azerbaycan Türkçesi Ağızları	<i>-Andl(r) + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-An deyil + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-mAG + iyelik eki yoh</i>
Kaşkay Türkçesi Ağızları	<i>-Andl(r) + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-An deyil + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-mAG + iyelik eki yoh</i>
Horasan Türkçesi Ağızları	<i>-Andl(r) + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-An deyil + zamir kökenli şahıs eki</i>	<i>-mAG ~ -DXK + iyelik eki yoh</i>

Sonuç

Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesinde *-GAN* eki, fiil isimlerinde ve sıfat-fiillerde *-DXK* ekinin işlevlerini de karşılar. *-GAN*, Çağatay Türkçesinde ayrıca kip eki olur. *-GAN* ekli kip, aslında *fiil + -GAN sıfat-fiil eki + zamir kökenli şahıs eki ~ turur / dur(ur)* dizilişinde bir çekimli fiili ifade eder. Kipin zaman yorumu ise *-GAN* ekli sıfat-fiillere bağlıdır. Kip eki, ön sınır vurgulayan ya da sınır vurgulamayan fiillere geldiğinde ‘*-mAKtA olan*’ veya ‘*-mXş olan*’ ifadeli sıfat-fiiller; son sınır vurgulayan fiillere geldiğinde ise ‘*-mXş olan*’ ifadeli sıfat-fiiller yüklem olmaktadır. Kipin olumsuzunun zaman yorumları da yine *-GAN* ekli sıfat-fiillere ve fiil ismine göredir. *-GAN* eki, fiil isimlerinde ‘*-DXGX yok*’ yorumunu sunar. *-GAN* ekli kip, bugün Çağatay, Kıpçak ve Güney Sibiry grubu lehçeleri; Çuvaşça ve Türkmencede vardır. Bu tabloya dil içi temaslar ya da lehçeler arası ilişkilerin bir sonucu olmak suretiyle Güney Azerbaycan, Horasan ve Kaşkay Türkçesi ağızları da girmektedir. Bu lehçe alanlarında *-(y)An* ekli sıfat-fiillerle kip kurulmuştur. Güney Azerbaycan Türkçesi ağızlarında *-(y)An* ekli kipin hikâye ve rivayet birleşik çekimleri de yer almaktadır.

Güney Azerbaycan, Horasan ve Kaşkay Türkçesi ağızlarında -(y)An ekli sıfat-fiillerle kurulan kipin olumsuzu, -(y)An *deyil* + *zamir kökenli şahıs eki* yapısındadır. Burada *deyil* kelimesi, Oğuz sahasına dâhil olmanın yansımasıdır: Oğuz sahası *deyil* = Kıpçak ve Çağatay sahası *emes*. Başka bir deyişle -(y)An *deyil* yapısı, Çağatay sahası lehçelerindeki -GAn *emes* + *zamir kökenli şahıs eki* yapısının dengidir.

Güney Azerbaycan, Kaşkay ve Horasan Türkçesi ağızlarında -(y)An eki, -DXX eki işleviyle sadece sıfat-fiillerde kullanılmaktadır. -(y)An eki, (-DXX eki işlevli) fiil ismi teşkil etmemektedir. Fiil isimleri, Güney Azerbaycan ağızlarında -MAG ekiyle, Kaşkay Türkçesi ağızlarında -MAG ve -DXX ekleriyle, Horasan Türkçesi ağızlarında ise -MAG ekiyle oluşturulmaktadır. Bu fiil ismi ekleri, *fiil ismi* + *yok* ‘yok’ dizilişinde görülen olumsuz yapılarının da belirleyicisi olmuştur. Böylelikle Güney Azerbaycan Türkçesi ağızlarında -MAG + *iyelik eki* + *yoh*; Kaşkay Türkçesi ağızlarında -MAG + *iyelik eki* + *yoh* ve -DXX + *iyelik eki* + *yoh*; Horasan Türkçesi ağızlarında -MAG + *iyelik eki* + *yoh* dizilişleri ortaya çıkmıştır.

Çeviri Yazı İşaretleri ve Kısaltmalar

\bar{a}	: uzun a ünlüsü
\acute{a}	: a - e arası ünlü
\hat{a}	: a - o arası ünlü
\bar{e}	: uzun e ünlüsü
\acute{e}	: kapalı e ünlüsü
\acute{i}	: ı - i arası ünlü
\bar{i}	: uzun ı ünlüsü
\bar{i}	: uzun i ünlüsü
\bar{o}	: uzun o ünlüsü
\acute{g}	: art damak g ünsüzü
\acute{h}	: art damak h ünsüzü
\acute{k}	: art damak k ünsüzü
η	: damak n’si
w	: çift dudak v’si
A	: a, e
X	: ı, i, u, ü
D	: d, t
K	: k, k
G	: ğ, g

Kaynakça

- Atıcı, A. (2018). *Lalecin Türkçesi*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Argunşah, M. ve Güner, G. (2015). *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Çam, A. (2023). *Şahseven Türkçesi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Doğan, T. (2017). *Horasan Türkçesi metinleri. İreyimiy Sézleri (Yüreğimin Sözleri)*. Giriş-notlar-metin-aktarma-dizinler. Konya: Palet Yayınları.
- Doğan, T. (2019). Horasan Türkçesinin Deregez Ağzına Ait Bir Metin: *Ellahékber’e Selâm*. SEFAD, (41), 157-192.
- Doğan, T. (2020a). *Urmıye ağzı. Ses ve biçim bilgisi (Güney Azerbaycan)*. Ankara: TDK Yayınları.

- Doğan, T. (2020b). *Kaşkay Türkçesi üzerine bir inceleme. Evezullah Seferi Keşkollu Yettim Yal (Yetim Tepe). Giriş-inceleme-metin-aktarma-dizin*. Konya: NEÜ Yayınları.
- Doğan, T. (2023). *Orta İnan (Merkezi ve Kum eyaletleri) Türklerinden halk bilimi metinleri (Giriş-inceleme-El Bilimi Dergisi metinleri-aktarma-dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Eckmann, J. (2003a). *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi üzerine araştırmalar* (O. F. Sertkaya, haz.). Ankara: TDK Yayınları.
- Eckmann, J. (2003b). *Çağatayca el kitabı* (G. Karaağaç, çev.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of old Turkic*. Leiden, Boston: Brill.
- Ergin, M. (1991). *Dede Korkut Kitabı II. İndeks-gramer*. Ankara: TDK Yayınları.
- Güner, G. (2021). *Karahanlı Türkçesinde fiil*. Ankara: TDK Yayınları.
- Güvenç, L. (2014). *Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinde fiil*. (Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Karini, J. (2009). *Erdebil ili ağızları*. (Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karşılaştırmalı Türk lehçeleri grameri I -fiil-basit çekim* (2006). Ankara: TDK Yayınları. (= KTLG-F)
- Rezaei, M. (2015). *İnan-Zencan bölgesi, Kaydar ve yöresi ağızları*. (Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Rezaei Amaleh, M. (2023). *Kaşkayı Türkçesi ağızları (Giriş-inceleme-metin-sözlük)*. (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Öztürk, R. (2016). *Özbekçe el kitabı*. Konya: Palet Yayınları.
- Yaghoobi, V. (2011). *Bir Kaşkay Türk şiiri antolojisi: Kaşkai Şiiri ya Asar-i Şu 'ara-yı Kaşkai*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ESKİ UYGUR SİVİL BELGE KÜLLİYATI İÇİNDEKİ EVLATLA İLGİLİ SÖZLEŞMELER

Gamzegül KILIÇ*

Öz: Turfan Uygurları 9-14. yüzyıllar arasında Orta Asya'da Türk dilinin en zengin yazılı eserlerini meydana getirmiştir. Bu eserler arasında İslam öncesi Uygurların yaşamları hakkında bilgi edinebildiğimiz birincil kaynaklar olan ve Uygur sivil belgeleri olarak adlandırılan sözleşme belgeleri önemli yer tutar. Literatürde Uygur sivil belgeleri veya din dışı belgeler olarak anılan bu metinler İslam öncesi Türklerin yaşamını yansıtır. Bu makale mevcut Uygur sivil belgeleri içindeki evlatla ilgili sözleşme belgelerini değerlendirmeyi hedeflemektedir. Söz konusu belgeler Uygur aile yaşamı içinde evlatla ilgili uygulamaları göstermesi bakımından önem taşır. İslam öncesi Uygurlara ait evlatla ilgili sözleşme belgelerini incelediğimiz çalışmamızda iki evlat satış (Sa26, Sa27), üç evlatlık (Ad01, Ad02, Ad03) ve iki rehin verme (Pl01, Pl02) belgesi konu ve biçimsel özellikleri açısından ele alınmıştır. İslam öncesi Uygurlara dair günümüze ulaşan sınırlı sayıda sözleşme belgesi üzerinden evladın özellikleri, hakları ve yükümlülükleri, evladın üzerinde hak ve yükümlülükleri bulunan tarafların durumları ve Uygurların aile yaşamı hakkında bilgi veren diğer unsurlar ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Uygurlar, evlat, eski Türk hukuku, eski Türk ailesi, Uygur sivil belgeleri

Contracts Regarding Children within the Uyghur Civil Document Collection

Abstract: The Turfan Uyghurs produced the richest written works in the Turkic language in Central Asia between the 9th and 14th centuries. Among these works, the contract documents referred to as Uyghur civil documents or non-religious documents play a significant role as primary sources of information about the pre-Islamic Uyghur's lives. This article aims to evaluate contract documents related to children within the existing Uyghur civil documents. These documents are important as they shed light on practices related to children within Uyghur family life. In our study examining contract documents related to children among the pre-Islamic Uyghurs, two child sales documents (Sa26, Sa27), three adoption documents (Ad01, Ad02, Ad03), and two pledges (Pl01, Pl02) are discussed in terms of their subject matter and formal characteristics. Through a limited number of contract documents that have survived from the pre-Islamic Uyghurs,

* Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, - İstanbul/TÜRKİYE, e-posta: gamzegulcitak@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5989-3857.

we attempt to present information about the characteristics, rights, responsibilities, and obligations of children, as well as the status of the parties with rights and obligations over children and other aspects of Uyghur family life.

Keywords: *Uyghurs, offspring, old Turkic law, old Turkic families, Uyghur civil documents.*

Giriş

İslam öncesi Türklerde aile toplumun çekirdeğini oluşturan sosyal bir yapı idi ve kan bağına dayanırdı. Çocuklar evlendikleri zaman babalarının evinden hisselerini ararak ayrılır ve kendi çekirdek ailelerini oluştururlardı (Kafesoğlu, 1998, s. 227-228). Eski Türk aile yapısı ataerkil bir düzene sahipti, babanın yönetimindeydi (Ögel, 1988, s. 237). Aile, bir tören ile yapılan evlenme sonucunda oluşurdu. Eski Türklerde aileyi meydana getiren evliliğin oluşabilmesi için belli koşullar vardı. Evlenecek kişilerin ve onların anne babalarının onayı gerekirdi. Bir diğer koşul da kalın idi. Kalın damadın ailesi tarafından gelinin ailesine verildi, kızın evlenecek yaşa gelinceye değin yetiştirilmesi için yapılan harcamalarına karşılığı olan bir miktar mal idi. Evlilik için belirli bir yaş sınırı yoktu. Babalar veya çocuğun velayetine sahip olan kişiler sorumlulukları altındaki çocukları evlendirebilirdi. Fakat karı-koca hayatı sürmek için çocuğun ergenlik çağına gelmesi beklenirdi (Arsal, 2020, s. 328-330). Eski Türklerde aile birliğinin kurulmasında önemli bir öge de çeyizdi. Çeyiz babanın malından kızına evlilik öncesinde verdiği bir paydır (Mandaloğlu, 2013, s. 145). İslamiyet öncesi Türklerde evliliğin devam ettirilmesinin sağlıklı olmadığı durumlarda boşanmanın mümkün olduğu bilinmektedir. Kadın veya erkek belirli durumlarda eşinden ayrılabilirdi (Arsal, 2020, s. 333).

Eski Türklerde aile yaşamı içinde çocuk sahibi olmak önemli idi ve evlilik ancak ilk çocuğun dünyaya gelmesi ile tamamlanırdı. Bu durumda çocuk, aileyi tamamlayan önemli bir öge durumundadır. Eski Türklerde evlat anlamında “oğul” sözcüğü kullanılırdı. Kız ve erkek çocuk arasında bir ayrım yoktu fakat erkek çocuğun yetişmesinden baba, kız çocuğun yetişmesinden ise anne sorumluydu (Ögel, 1988, s. 250-269). Çocukların aile içinde belli görevleri bulunurdu. Erkek çocuk dışarıda babasına, kız çocuk ise evde annesine yardım ederdi (Koca, 2002, s. 9). Hayatta oldukları sürece anne ve babaya saygı göstermek ve sözünden çıkmamak çocuğun temel vazifelerindendi (Özdener, 2011, s. 26). Eski Türklerde evin küçük erkek çocuğunun durumu özeldir. Büyük erkek çocuk evlenirken çeyizini alıp yeni bir ev kurar, küçük erkek çocuk ise evlendikten sonra da baba evinde kalır ve anne babasına bakmaktan sorumludur. Baba evinin sahibi küçük erkek çocuktur (Kurtoğlu, 2019, s. 24-27). Ailede çocukla ilgili bir başka önemli husus da mirastır. Mirasta bütün çocukların hakkı bulunur. Baba hayattayken mirastan payını alıp ev kuran erkek çocuklar ve evlenirken çeyiz almış kızlar daha sonra mirastan pay alamazlar. Babanın oturduğu ev küçük erkek çocuğa kalır. Baba evinin sahibi olan çocuk anne veya üvey annesine, kız kardeşlerine bakmak ve kız kardeşlere evlenirken çeyiz vermek zorundadır. Bu durumda kız kardeşlerin kalınını da küçük erkek kardeş alır (Arsal, 2020, s. 337).

Ailenin devamlılığı bakımından önemli bir diğer husus “evlat edinme”dir. Eski Uygurlarda evlatlık kurumu günümüze ulaşan Uygur sivil belgelerinden anlaşıldığı üzere gelişmiş durumdadır. Kişiler çocuksuzluk özlemi, ailenin devamı, nakdî ihtiyaç vb. sebeplerle evlat edinirlerdi. Uygurlar evlat edinmeyi sözleşmeler vasıtasıyla resmî hâle getirmişlerdi. Evlatlık verme, sözleşme belgelerinde “oğulluk vermek” olarak adlandırılmıştır. Evlat edinen kişi hem maddi hem de manevi olarak çocuğun yetiştirilmesinden sorumludur. Evlatlık verme belgelerinde evlatlık verilen çocuk

karşılığında “süt sevinci” denilen bir bedelin alındığı görülür (Yakut, 2022, s. 423-424). Eski Türk Hukuk tarihi üzerine çalışmaları olan Arsal, Uygur sivil belgeleri içinde yer alan Ad03 kodlu evlatlık verme sözleşmesi üzerinden yaptığı değerlendirmede evlatlık çocuğun durumuyla ilgili şu bilgileri ifade etmektedir: Evlatlık çocuk babalığının evinde oturur ve orada yiyip içer, babalığının gösterdiği işleri yapmakla yükümlüdür. Evlatlık çocuk babalığı ölünceye kadar ona sadık kalmak zorundadır. Babalığın başka çocuklarının olması durumunda evlatlık çocuğun durumu değişmeyecektir. Evlatlık çocuk babalığının mirasından hisse alır. Babalık evlatlığını terbiye etmek zorundadır, bu terbiye verilirken babalık evlatlığa sert bir tutum takınabilir. Fakat babalık hukuka ve usule aykırı zorlama ve zulümden sorumludur. Babalığın evlatlığına kötü muamelede bulunduğu, ona yiyecek-icecek sağlamadığı ispatlandığında evlatlık babalığını bırakıp gidebilir (2020, s. 340).

1. İslam Öncesi Uygurlara Ait Evlat Satış, Evlatlık ve Rehin Verme Belgeleri

Uygurlar, 9. yüzyılın ortasından 14. yüzyılın sonuna değin önce Moğolistan bozkırlarında ardından da göç ederek bugün Çin sınırları içinde olan Doğu Türkistan coğrafyasında yaşamış bir Türk topluluğudur. Uygurlar Orta Asya’da yerleşik bir kültür yaratmıştır. 9-14. yüzyıllar arasında şehir hayatı, iktisat, sosyal ve kültürel unsurlar gibi pek çok yönden önemli gelişmeler kaydetmişlerdir. Turfan Uygur dönemi Türk dilinin en zengin yazılı eserlerinin meydana getirildiği dönemlerden olmuştur. Uygurlar hakkında bilgi edinebildiğimiz birincil kaynaklar Uygur sivil belgeleridir.¹ Bu belgeler Uygurların gündelik yaşamlarında gerçekleştirdikleri iş ve işlemlerde bir hukuk düzeninin söz konusu olduğunu gösteren sözleşmelerdir. Çeşitli konularda hazırlanan sözleşme belgeleri iki tarafın da rızasının bulunması, tarafların hak ve hukuklarını koruyan hükümlerin yer alması ve sözleşme ihlali durumunda cezai uygulamaların tatbik edileceğinin dile getirilmesi yönleri ile günümüz hukuk sözleşmeleri ile örtüşmektedir (Özyetgin, 2014, s. 41). Metinlere ait ilk tasnif Reşit Rahmeti Arat tarafından yapılmıştır. Uygur sivil belgelerinin tasnifi son olarak N. Yamada’nın neşirlerini toplu olarak yayıma hazırlayan araştırmacılar tarafından şu şekilde yapılmıştır: 1. Resmî belgeler, 2. Özel belgeler. Belgeler aynı araştırmacılar tarafından bu tasnif esas alınarak dokuz alt gruba ayrılmış ve kodlanmıştır: a. Satış (Sa), b. Değiştirme, mübadele (Ex), c. Kiralama (RH), d. Ödünç alma (Lo), e. Evlat edinme (Ad), f. Rehin verme (Pl), g. Azat etme (Em), h. Vasiyet (WP), i. Karışık belgeler (Mi). Uygur sözleşmelerinin biçim ve içeriği üzerindeki genel görüş Çinlilerin sözleşme geleneğinden etkilenildiği yönündedir. Uygur sözleşme geleneğinde Çin tesiri görülmüş olsa da Uygurlar kendi gelenek ve göreneklerini, törelerini bu sözleşmelere yansıtmış, kendilerine özgü bir model oluşturmuşlardır (Özyetgin, 2014, s. 20-49).

Eski Türklerde aile hukuku başta olmak üzere evlatla ilgili aile içindeki tasarruflara kaynaklık teşkil edecek en eski belgeler, Eski Uygur dönemine aittir. Uygur sivil belgeleri olarak adlandırılan bu belge külliyatı İslam öncesi Türk toplumunun yaşama biçimlerine kaynaklık etmektedir. Bu makale mevcut Uygur sivil belgelerine dayalı olarak Uygur aile yapısı içinde evlatla ilgili sözleşme belgelerini değerlendirmeyi hedeflemektedir. Eski Uygurlardan günümüze evlatla ilgili tasarrufları içeren sınırlı sayıda belge ulaşılmıştır. Çalışmamızda Uygur sivil belge külliyatındaki iki evlat satış (Sa26, Sa27), üç evlatlık (Ad01, Ad02, Ad03) ve iki rehin verme (Pl01, Pl02) belgesi üslup ve muhteva bakımından ayrıntılı olarak incelenecektir. Hem evlat satışı hem de evlatlık ve rehin verme metinlerinde bir çocuğun başka bir aileye bir bedel karşılığında

¹ Belgelerin toplu neşirleri için bk. Radloff, 1928; Yamada, 1993; Jingwei, 1994; Sayit & Yusup, 2000; Shimin, 2006; Liu, 2006; Tuğuşeva, 2013; Moriyasu, 2019; Keskin, 2022 ve Matsui, 2023.

verilmesi söz konusudur. Evlatla ilgili sözleşme belgeleri üslup, konu ve içerikleri bakımından önemli benzerliklere sahiptir.

Çalışmamızda incelenen belgelerin ilk grubu “evlat satışı” temasındadır. Sa26 kodlu evlat satış belgesinde bir baba iki büyük oğluya anlaşarak Mübarak Koç adlı küçük erkek evladını ihtiyaç sebebiyle 60 altına başka birine satmıştır. Sa27 kodlu evlat satış belgesinde ise satışı yapan kişi yalnızca babadır, bu belgede de evlat satışı ihtiyaç sebebiyle yapılmaktadır. Baba, Yuñcı adlı 13 yaşındaki erkek evladını 50 kaba böze satmıştır. Bir diğer inceleme grubu evlatlık verme belgeleridir. Ad01 kodlu evlat edinme belgesinde baba, Titso adlı erkek çocuğunu ihtiyaç sebebiyle yarım yastuk altına evlatlık vermiştir. Diğer evlatlık verme belgesi olan Ad02’de evin iki büyük ağabeyi anlaşarak küçük erkek kardeşlerini geçim sıkıntısı sebebiyle 20 stır gümüşe evlatlık vermişlerdir. Ad03 kodlu evlatlık verme belgesinde bir bedel alınmamıştır. Çocuğun öz babası iki oğlundan biri olan Turmuş’ı çocuğu olmayan bir kişiye gönül rızasıyla verir. P101 kodlu rehin verme belgesinde baba, Titso adlı erkek çocuğunu ihtiyaç sebebiyle 10 stır gümüşe üç yıllığına rehin vermiştir. Sözleşmeler arasında aynı çocuğun anlatıldığı iki belge bulunmaktadır. Bunlar Ad01 kodlu evlatlık verme ve P101 kodlu rehin verme belgeleridir. Bir diğer evlat rehin verme belgesi P102’de baba, Bolmış adlı rahip erkek evladını ihtiyaç sebebiyle yarım yastuk gümüşe rehin vermiştir.

Her üç alana ait sözleşme belgelerinin üslup ve muhteva bakımından benzer özellikleri ve farklılaşan yönleri aşağıda karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Uygur Sivil belgeleri belirli üslup özelliklerine sahiptir. Kaynak belgelerin üslup ve içerik incelemesinde N. Yamada’nın Uygur Sivil belgeleri üzerinde uyguladığı inceleme modeli esas alınmıştır:

1.1. Tarih Kaydı

Evlat satış, evlatlık ve rehin verme belgeleri diğer sözleşme belgelerinde de olduğu gibi On İki Hayvanlı Türk Takvimi’nin esas alındığı ve gün ay yıl bilgilerinin yer aldığı bir tarih kaydıyla başlar:

Sa26²	(1) ////////////// yıl üçünç ay tört yanı- (2) [-qa]////	“[...] yılı üçüncü ayın dördüncü gününde”
Sa27	(1) toıyuz yıl ikinti ay üç yñı-qa	“Domuz yılı ikinci ayın üçüncü gününde”
Ad01	it yıl birygrminç ay altı otuz-qa	“Köpek yılı on birinci ayın yirmi altısında”
Ad02	ud yıl säkizinç ay biş ygrmikä	“Sığır yılı sekizinci ayın on beşinde”
Ad03	-	-
P101	toıuz yıl arm ay on yanıqa	“Domuz yılı birinci ayın onuncu gününde”
P102	//////////////// [säkiz] otuz-qa	“Sıçan yılı ikinci ayın yirmi sekizinde”

Tablo 1: Tarih Kaydı

² Çalışmada kullanılan Eski Uygurca metin parçaları Nobuo Yamada’nın (1993) *Sammlung Uigurischer Kontrakte’sinden*, Türkçeye aktarımlar ise Berker Keskin’in (2022) *Eski Uygur Türkçesi Hukuk Belgeleri* kitabından alınmıştır.

On İki Hayvanlı Türk Takvimi belgenin tarihlendirilmesini zorlaştıran bir unsurdur (Arat, 1964, s. 39). Her yıla bir hayvan adının verilmesi ve her on iki yılda bir başa dönülmesi belgelerin tarihlerinin kesinleştirilmesini engeller. Tarihlendirme için metinlerde geçen başka ipuçlarına ihtiyaç vardır. Örneğin incelediğimiz evlat edinme belgelerinden Ad01’de geçen “(13v) *ögödäy süü-siñä iki yürün atan ötünüp ambı (14v) balıq taruğa-larıña ädärkä yaraşu at birip çintso (15v) ayag-qa tägimlig-kä bir-kä iki birip ağır qın-qa tägir-biz.*” ifadesinde hükümdar adı Ögöday, belgenin hükümdarın saltanat yılları olan 1229-1241 arasında yazıldığını gösterir ve belgenin tarihlendirilmesini mümkün kılar. Uygurlarda evlatla ilgili diğer sözleşme belgelerinde tarihlendirmeyi kolaylaştıracak bir unsur tespit edilememiştir.

1.2. Belgelerin Düzenlenme Sebebi

Tarih kaydının hemen ardından sözleşme yapılan tarafların adları zikredilerek belgenin ne sebeple hazırlandığı belirtilir. İslam öncesi Uygurlardan günümüze ulaşan evlat satış, evlatlık ve rehin verme belgelerinin düzenlenme sebepleri çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Belgelere göre evlat satışı, evlatlık ve rehin verme nakdi ihtiyaç ve geçim sıkıntısından kaynaklanır. İçerik bakımından birbiriyle önemli benzerlik gösteren evlat satış belgeleri ile köle satış belgelerini birbirinden ayıran temel unsur satış sebebidir. Evlat satış belgelerinde çocuğun satılma sebebi babanın veya satışı gerçekleştiren aile büyüğünün mal veya paraya ihtiyacının olmasıdır. Evlatla ilgili sözleşmelerin düzenlenme sebepleri belgelere göre şöyledir:

<p>Sa26</p>	<p>Satışı yapılacak çocuğun baba ve ağabeylerinin kullanmak için gümüşe ihtiyaçlarının olması</p>	<p>(2) <i>qut[lug] tämür är tugmış (3) toqtamış olar-qa yuñlaq-lıq yarmaq (4) kümiş kargäk bolup sänäktaz aq-a-tın (5) altmış altın alıp mübaräk qoç atlıg (6) oglum-nı män atası kutlug tämür aq-a- (7) -sı är tugmış aq-a-sı toqtamış üçägü birlä (8) bo[lup to]guru tomlitu sattım män “[...] Kutlug Tämur, Är Tugmış, Toktamış, onlara kullanmak için gümüş para gerekli olup Säñäktaz Aka’dan altmış altın alıp Mübaräk Koç adlı oğlumu, ben babası Kutlug Tämur, ağabeyi Är Tugmış, ağabeyi Toktamış, ile anlaşıp doğru bir şekilde sattım.”</i></p>
<p>Sa27</p>	<p>Satışı yapılacak çocuğun babasının kullanmak için böze/pamuklu kumaşa ihtiyacının olması</p>	<p><i>kokdmunı tmunı-ka yuñlak-lık böz kargäk bolup alpış-tın älig tas böz elig-tä alıp özüm-niñ yuñçı atlıg on üç yaşar ’är olan [=oglan]-nı alpıs-ka togru tumlitu sattım.</i> “kokdmunı Tmunı’ya kullanmak için böz gerekli olup Alpış’tan elli kaba bözü elden alıp kendimin Yuñçı adlı on üç yaşındaki erkek evladımı Alpış’a doğru [ve] kesin bir şekilde sattım.”</p>
<p>Ad01</p>	<p>Evlat verilecek çocuğun babasına kullanmak için mal-mülk gerekmesi</p>	<p><i>qyıtso tutuñ- (2) -qa yuñlaq-lıq tvar kargäk bolup. tiıtso atlg oglum-nı. çintso (3) ayag-qa tägimlig-kä süt sävinçi yarım yastuq alıp ogul- (4) -luk birtim</i></p>

		“Kaytso Tutuñ’a kullanmak için mal mülk gerekli olup Titso adlı oğlumu saygıdeğer Çintso’ya süt sevinci yarım yastuk alıp evlatlık verdim.”
Ad02	Evlat verilecek çocuğun evi geçindirmekle sorumlu büyük ağabeyinin geçim sıkıntısı yaşaması, ev ahalisini doyurmakta zorlanması	<i>män titso aqam (2) ançuq bilä aytışıp. aqam-nıñ boguz-ın yigädgli (3) alp bolmış-qa. inim antso-nı. tugmış-ızmz. (4) toynaq şilavanti-qa. süt sävinç-i ygrmi stır (5) kümüş alıp ogul-luq birtimz.</i> “Ben Titso, ağabeyim Ançuk ile görüşüp, ağabeyimin karnımızı doyurması zora girdiğinden, küçük erkek kardeşimiz Kaytso’yu, akrabamız Toynak Şilavanti’ye süt sevinci yirmi stır gümüş alarak evlatlık verdik.”
Ad03	Evlat edinecek kişinin neslinin devamı ve çocuk hasreti yaşaması	<i>(1) umugsuz urısız qalgay tip (2) bu iki oğlan-lar-ım-ta turmış atlıg (3) oğlum-nı sutbaq-qa il törü-si (4) birlä ogul-luq birdim</i> “umutsuz, evlatsız kalacak diye bu iki oğlumdan Turmuş adlı oğlumu Sutbak’a ülke töresiyle evlatlık verdim.”
PI01	Rehin verilecek çocuğun babasına kullanmak için gümüş gerekmesi	<i>qytso (2) tutuñ-qa. yuñlq-lıq kümüş krgäk bolup. (3) öz-üm-tä tugmış. titso ’atlg oğlum-nı (4) çintso şila-qa üç yıl-lıq tutguğ birtim</i> “Kaytso Tutuñ’a kullanmak için gümüş gerekli olup evlatlarımdan Titso adlı oğlumu Çintso Şila’ya üç yıllığına rehin verdim.”
PI02	Rehin verilecek çocuğun babasına kullanmak için gümüş gerekmesi	<i>kädirä-kä yuñlaq-laq (2) //////////////// özjüm-tä tugmış bolmış ’atlag toyın ogulum-nı yägän qay-a (3) ////////////////(.).WS-YNK’ samboqdu tutuñ-qa yarım yastuk kümüş-kä tutuğ</i> “Kädirä’ye kullanmak için gümüş gerekli olup evlatlarımdan Bolmış adlı rahip oğlumu Yegän Kaya [...] gümüşüne Sambokdu Tutuñ’a yarım yastuk gümüşe rehin (verdim).”

Tablo 2: Belgelerin Düzenlenme Sebebi

Evlatlık verme belgelerinde sebep olarak babalığın ödediği bedel “süt sevinci” şeklinde adlandırılmaktadır. Süt sevinci çocuğun yetiştirilmesi süresince öz ailesi tarafından yapılan masrafların karşılığı olarak alınan bir miktar paradır (İzgi, 1987, s. 93). Bu âdet bugün de devam etmektedir. Evlenecek olan kızın annesine verilen hediye süt hakkı olarak adlandırılmaktadır (Özkul, 2011, s. 914). Uygurlardan evlatlık vermeye dair günümüze ulaşan üç belgeden biri olan Ad03’te bir bedel alınmamıştır. Evlatlık çocuk, öz ailesinin gönül rızasıyla evlatlık verilecek ailenin neslini devam ettirmesi ve evlat özlemi yaşamamaları için verilmiştir. Sözleşme, her iki tarafın da hukuki haklarını

ortaya koymak için hazırlanmıştır. Bu yönüyle diğer iki evlatlık verme belgesinden farklı özellik gösterir.

Belgelerde evlat satışı, evlatlık ve rehin verme işlemleri baba ya da ailedeki büyük erkek kardeş tarafından yapılmaktadır. Çocuğun sorumluluğunun büyük erkek kardeşe olduğu durumlarda baba hayatını kaybetmiş ya da çeşitli sebeplerle evin idaresini büyük erkek kardeşe devretmiş olabilir.

1.3. Belgelerdeki Ödeme Araçları

İslam öncesi Uygurların sözleşme belgelerinde çeşitli ödeme araçları kullanılmıştır. Uygur sivil belgelerine üzerine önemli çalışmaları bulunan P. Zieme, Uygurların kullandıkları ödeme araçlarını üçe ayırmıştır: 1. kumaş para (*böz ve kuanpu*), 2, madenî para (*altın, kümüş ve bakır*) ve 3. kâğıt para (*çav*) (1976, s. 246-247). Bir kumaş para cinsi olan *böz* özellikle satış belgelerinde görülmektedir. Bir diğer kumaş para cinsi olan *kuanpu*'nun kullanım alanı daha geniştir, satış belgelerine ek olarak ödünç alma belgelerinde, bir arazi kiralama ve bir vasiyetname belgesinde geçmektedir. Bir diğer kumaş para cinsi *kamdu*'dur. Kumaş paraların önemli bir özelliği damgalı olmalarıdır. Diğer bir grubu madeni paralar oluşturur: *altın, kümüş ve bakır*. Bu paraların ölçümünde yastuk, stır ve bakır ölçü birimleri kullanılırdı. 1 yastuk=50 stır, 1 stır ise 10 bakır değerindedir. Gümüş para sözleşme belgelerine göre Uygurların en çok kullandığı madenî para cinsidir. Kâğıt para Uygurların kullandığı önemli ödeme araçlarındandır, Uygur sivil belgelerinde *yastuk çav* veya *çav yastuk* şeklinde geçmektedir. Uygurlarda ödeme araçları para birimleri ile sınırlı değildir. Hizmet karşılığında mal veya mal karşılığında mal verme şeklinde de ödeme yapılabilmekteydi (Özyetgin A., 2004, s. 92-97).

İncelediğimiz evlat satış, evlatlık ve rehin verme sözleşmelerinde evlat karşılığında bir bedel alındığı ve bu bedelin kişinin ihtiyacına ya da sosyoekonomik durumuna göre değişkenlik gösterdiği görülmüştür. Evlat karşılığında yapılan ödemelerin her zaman peşin olarak ve sözleşmenin gerçekleştiği gün alındığı dikkati çeker. Alıcı ve satıcının daha sonra itiraz etmemeleri ve mağduriyet yaşamamaları amacıyla satıcının ağzından her zaman *tükâl sanap aldım* “tamamen sayıp aldım” alıcının da *tükâl sanap berdim* “tamamen sayıp verdim” ifadelerinin kullanıldığı görülür. Evlatla ilgili sözleşme belgelerinde kullanılan ödeme araçları şöyledir:

Sa26	<i>60 altın</i>
Sa27	<i>50 kaba böz</i>
Ad01	<i>yarım yastuk (altın)</i>
Ad02	<i>yarım stır gümüş</i>
Ad03	<i>bedel alınmamıştır</i>
Pl01	<i>10 stır gümüş</i>
Pl02	<i>yarım yastuk gümüş</i>

Tablo 3: Belgelerdeki Ödeme Araçları

Günümüze ulaşan evlatla ilgili sözleşme belgelerinde en fazla kullanılan ödeme araçlarının madeni para cinsinden gümüş ve altın olduğu görülmektedir. Evlatla ilgili bu fiyat tasarruflarında sınırlı sayıda belge olduğundan belirli bir rayicin olup olmadığı konusu açık değildir. Madeni paraların söz konusu olduğu ödemelerin miktarları kendi aralarında kıyaslandığında bir birlik veya denge olmadığı görülmektedir. Sa26 (60 altın) ve Ad01 (yarım yastuk altın) kodlu belgelerde yüksek miktarda altın verilirken Ad02

(yarım stır gümüş) ve Pl01 (on stır gümüş) kodlu belgelerde düşük miktarda gümüş verilmektedir. Ad02 kodlu belgede diğerlerinden daha az bir bedel ödemesi dikkat çekmektedir. Sa26, Sa27, Ad01, Pl01 ve Pl02 kodlu belgelerden farklı olarak burada satışı gerçekleştiren kişi büyük ağabeydir ve ailenin geçim sıkıntısı içinde olduğu, yiyecek bulmada zorlandığı ifade edilmektedir. Bedel alınan diğer belgelerde sözleşmeyi düzenleyen kişi babadır ve evlat satışı, evlatlık ve rehin verme işlemleri ihtiyaç sebebiyle yapılmaktadır.

1.4. Belgelerde Geçen Evlatlara Dair

Uygur sivil belgelerinde belgeye konu olan evlatların isimleri mutlaka zikredilir. Evlatla ilgili tasarrufların tamamı erkek çocuklar üzerinedir. Evlatla ilgili sözleşme belgelerinde çocuklar hakkında belirtilen özellikler şöyledir:

Belgenin Kodu	Çocuğun Adı	Çocuğun Belgede Geçen Özellikleri
Sa26	Mübarak Koç	<i>Ailenin küçük erkek çocuğu</i>
Sa27	Yunçı	<i>On üç yaşında erkek çocuk</i>
Ad01	Titso	<i>Erkek çocuk</i>
Ad02	Kaytso	<i>Ailenin küçük erkek çocuğu</i>
Ad03	Turmuş	<i>Ailenin iki çocuğundan biri, erkek çocuk</i>
Pl01	Titso	<i>Erkek çocuk</i>
Pl02	Bolmuş	<i>Rahip, erkek çocuk</i>

Tablo 4: Belgelerde Geçen Evlatlara Dair

Belgelerde satışı yapılan evlatların cinsiyetinin erkek ve ailedeki kaçınıcı çocuk olduğunun belirtildiği örneklerde (Sa26 ve Ad02) de küçük erkek çocuk olduğu tespit edilmiş fakat bir belge dışında (Sa27) yaş belirtilmemiştir. Erkek çocuğun satılma, evlatlık ve rehin verilme sebepleri arasında “kız çocuğa göre daha güçlü olması ve daha çok iş yapabilecek olması, erkek çocuğun kız çocuğa kıyasla mirastan daha fazla pay alması ve aile bütçesi açısından eksilecek olan bir erkek çocuğun maddi açıdan kolaylık sağlayabileceği” düşünülebilir. Küçük çocuğun satılma sebepleri arasında ise “yaşı küçük olanın adaptasyonunun daha kolay olması, büyük çocuğun evli olması ve ailenin yeterli parası olmadığından küçük çocuğa mirastan ayrılacak bir bedelin olmaması” gösterilebilir. Uygur sivil belge külliyatı içinde kız evlatların satışının yapıp yapılmadığı veya evlatlık ve rehin verilir verilmemesi konusu belgelerde buna dair bir veri yer almadığından açık değildir.

Ad01 ve Pl01 kodlu belgelerde belirtilen çocukların ad ve cinsiyetlerinin, baba ve babalık adlarının aynı olduğu görülmüştür. Çocuğun Çintso adlı kişiye önce öz babanın gümüşe ihtiyacı olduğundan rehin verildiği daha sonra da kullanmak için mal-mülk gerektiğinden evlatlık verildiği görülmektedir.

1.5. Belgelerde Geçen Evlatların Hak ve Yükümlülükleri

Evlat satış belgelerinde (Sa26, Sa27) çocukların hakları ile ilgili herhangi bir bilgi yer almaz. Aksine Sa27 kodlu evlat satış belgesinde çocuğun öz ailesinden aldığı terbiyesinden kaynaklı yaşanacak problemlerde (hırsızlık, yalan, hile ve kaza gibi) verildiği aile öz ailesini sorumlu tutmaktadır:

*bu yunçı-nın soñ bayan (17) ogrısı yalganı bolş-a tävi qaz-a- (18) -sı bolş-a onluqı
yüzlüki bolup (19) çam çarım qılsar män quqdmını (20) bilir-män alpış bilmöz*

“Bu Yunçı’nın daha sonra hırsızlığı, yalanı olursa hilesi, kazası olursa, onluğu, yüzlüğü olup itiraz ederse ben Quqdmuni sorumlu olurum, Alpış sorumlu olmaz.” (Sa27)

Çocukların hakları noktasında evlatlık verme belgeleri evlat satış belgelerinden ayrılmaktadır. Evlatlık verme belgelerinin çoğunda evlatlık verilen çocukların hakları net sınırlarla çizilmiştir ve evlatlık verilen çocuğun gittiği evde aileden biri olacağına, varsa diğer çocuklardan ayrı muamele görmeyeceğine, mirastan eşit pay alacağına, diğer çocukların sahip oldukları bütün haklara evlatlık olan çocuğun da sahip olacağına dair bilgiler bulunur:

män toynaq şilavanti (6) ymä ogul-um sambodu bilä tüz ülüş-lüg qılıp (7) ogulanu altım. “Ben Toynak Şilavanti de (ona) oğlum Sambodu ile eşit davranıp evlatlık aldım.” (Ad02)

män (11) toynaq şıla ymä mini-tä soñ piryan-um-tağı (12) nägü orpaq-ım tälük-üm bar ärsär. ogul-um (13) smbodu bilä tüz üläşip alz-un-lar. “Ben Toynak Şıla da ‘benden sonra hücremde her ne yırtık pırtık, delik (eşyam) var ise oğlum Sambodu ile eşit paylaşım alınılar.’ (derim).” (Ad02)

(9) män sutbaq ymä bu turmış atlıg (10) ogul-nı özüm-tin tuğmuş-ça (11) oq saqınıp qız alıp birip (12) yän-ä mindä ogul qız tuğsa ol (13) oğlum birlä täñ tüz tutup (14) mäniñ-niñ äv-üm-täki barqum-tağı (15) nägü kim-im-ni orpaq ayıg sınıuq (16) barım bulğuça balsa näçä oğlan (17) -larım bolsa ol oğlan-lar birlä (18) täñ öñ ülüş qopı birür-män “Ben Suṭbak da bu Turmış adlı oğlanı kendimden doğmuş gibi dikkatle gözetip, kız alıp verip, yine çocuğum olursa onunla birlikte eşit tutup evimdeki barkımdaki herhangi bir şeyi, kötü, yırtık, fena malımı olduğu gibi balsa, ne kadar evladım olursa olsun, onlarla birlikte eşit payı tamamen veririm.” (Ad03)

(19) apam birök bu ogul-nıñ küçin alıp (20) bod-qa täğmiş-tä orun-ın yigin (21) qılmayın ädgü tutmayın qodı asır-a (22) kişi-çä tutsar-män. qayı-qa barsar (23) öz köñül-inçä tapınça barzun sutbaq. (24) -nıñ sözi yorımazun “Eğer bu oğlum gücü arttığında, büyüdüğünde yerini iyileştirmeden, iyi hale getirilmeden aşağı bir kişi gibi davranırsam, nereye giderse kendi istediği gibi gitsin. Ben Suṭbak’ın sözü geçerli olmasın.” (Ad03)

Evlat satış belgelerinin incelenmesi noktasında köle satış belgeleri önem arz eder. Uygurlarda köleler savaş sonunda mağlup olmuş taraftan esir edilmiş kişiler, onların çocukları ve torunlarından oluşurdu. Köle miras bırakılabilir veya satılabilir. Kölelik belli bir cinsiyete özgü değildi hem kadın hem de erkek köleler bulunurdu. Eski Batı uygarlıklarında görülenin aksine köleler de çeşitli haklara sahipti. Köleler azat edilebilir veya sahibinin izniyle evlenebilirdi (Bozkurt, 1981, s. 99). Köle satış belgeleri evlat satış belgeleri ile içerik bakımından çeşitli benzerlikler gösterir. Köle ve evlat, köle satış belgelerinde efendi, evlat satış belgelerinde ise baba tarafından para karşılığında başka bir kişiye satılır. Her iki belge grubunda da kişinin yeni sahibi, satın aldığı kişiyi isterse kendi işlerinde kullanır isterse başka birine satabilir.

Evlat satış belgelerinde çocuğun görevlerine dair bir bilgi yer almaz iken evlatlık verme belgelerinde çocuğun evlatlık verilen aileye karşı yükümlülükleri dile getirilmiştir. Belgelere göre evlatlık çocuk babalığı hayatta olduğu sürece babalığına saygılı olmak ve hizmet etmek zorundadır:

bu titso atlg ogul çintso ayag-qa tägimlig- (5) -kä bar ärginçä könin bışığın tapınıp ayag-qa tägimlig- (6) -tä ken tört yolu boş öz köñül-inçä barz-un “Bu Titso adlı oğul, saygıdeğer Çintso’ya var olduğunca doğru ve istekli bir biçimde hizmet edip saygıdeğer (Çintso’nun) ölümünden sonra da dört yönde kendi istediği yere gitsin.” (Ad01)

(4) andın (5) şük qalmış-ta bu ogul sutmaq- (6) -nıñ birmiş aşın yip aymış (7) iş-in qılıp ogul törüsü birlä (8) ölginçä köni bışığ tapınzun “Bundan sonra sessiz kalarak,

bu oğul, Sutbak'ın verdiği yemeği yiyip, söylediği işi yapip evlat töresine göre ölünceye kadar doğru ve istekli biçimde hizmet etsin.” (Ad03)

(24) *sutbaq ymä* (25) *tugmuş ogul-ları birlä täñ tutup* (26) *kälin-läp birip ädgi asırap* (27) *ogul törüsincä tutup qulgaq* (28) *boyın tolap ünär-män kitär-män tisär* (29) *törü yargu yosun-ı birlä ata* (30) *yazmış yazuq-qa tägzün* “Sutbak (Turmuş'a) kendinden olan evlatlarıyla eşit davranıp, onu evlendirip, iyi bir şekilde yetiştirerek evlat töresine göre hareket etmesine rağmen (Turmuş) kulak boyun dolayıp (sırtını dönüp) “Çekip giderim!” derse, töre ve kanun geleneğince babaya karşı işlenen günaha girsin.” (Ad03)

Rehin verme belgeleri P101 ve P102'de çocuğun hakları detaylı olarak verilmiştir. Rehın süresince çocuğun giyinme ve beslenme gibi temel ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçların kim tarafından ne ölçüde karşılandığına dair kanıtlar Uygurlarda rehin verilen evlatların yaşam şartlarını yansıtmaması bakımından önemlidir. P101 adlı sözleşme belgesine göre çocuğun rehin kaldığı sürede her yıl için bir giysi verilir. Her bir yıl için verilecek giysinin cinsi rehin verilen kişinin ağzından zikredilir:

bu ogul-qy-a-qa bir (10) *yıl-ta bir üm köküzmäk bir qay bir uyqu çruq* (11) *iki yıl-ta bir çäkräk. üç yıl-ta bir kürk* (12) *bilä birürm(ä)n.* “Bu oğlancığa bir yılda bir pantolon, ceket, bir ayakkabı, bir keçe çizme; ikinci yılda bir pamuklu gömlek; üçüncü yılda bir kürk veririm.”

P102 kodlu belgede çocuğun ne süre ile rehin verildiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Belgeye göre çocuğa giysi verilmeyecektir ancak çok iş yaptırılırsa temin edilecektir. Temin edilecek giysinin sayısı ve cinsiyle ilgili detay belirtilmemiştir:

män samboqdu tutuñ tükäl birtim. bu (6) *[bol]mış-qa samboqdu tutuñ 'ärklig bolzun. män samboqdu tutuñ birtkä* (7) *///(.)tsar bolmış-qa ton ätüik adaq baş birmäz-män äv täg yogun iş* (8) *[iş]lätsär män il-niñ tutuq yñınça birürmän* “Bu Bolmuş'a Sambokdu Tutuñ sahip olsun. Ben Sambokdu Tutuñ, bert (vergisine) [...] Bolmuş'a elbise, ayakkabı, üst baş vermem. Evdeki gibi çok iş yaptırsam ülkenin rehin töresine göre veririm.”

P102 kodlu belgede “rehin töresi” ibare bulunmakta ve rehin verilen çocuğun hak ve sorumluluklarının buna göre olacağı belirtilmektedir:

qalmış turuşı yñı (9) *[tut]uq yñınça bolzun* “Kalan yaşayışı, davranışı rehin töresine göre olsun.”

1.6. Belgelerde Geçen Alıcıların Hak ve Yükümlülükleri

P101 kodlu rehin verme belgesinde çocuğun hastalığı veya vefatı durumunda rehin veren ve rehin alan kişilerin sorumlulukları ayrıntılı olarak ifade bulmuştur. Adı geçen belgeye göre rehin alan kişi hastalık durumunda yedi güne kadar çocuğun beslenme ihtiyacını karşılayacaktır. Hastalığın uzaması durumunda rehin veren hem çocuğun bakımını üstlenecek ve ihtiyaçlarını karşılayacak hem de bu sürenin bedelini rehin alan kişiye ödeyecektir. Çocuğun ölümü durumunda malın yarısı rehin verende kalacak, yarısı rehin alana iade edilecektir:

(17v) *igläsär yiti künki mün aş män çintso* (18v) *şıla birürmän. yiti kün-tin kiçsär män qaytso* (19v) *tu igäläp alıp. kün 'ägsükin köni birürmän. (20v) igläp ölsär yarım tvar-ı ölür. yarım (21v) tvarı tirilür. tiritläçi tvar yänä män (22v) qaytso tu üzä bolup köni birürmän.* “Hastalanırsa, yedi güne kadarki yemeğini ben Çintso Şıla veririm. (Hastalığı) yedi günden fazla olursa ben Kaytso Tu ilgilenip, alıp (orada bulunmadığı kadar) gün eksliğini doğru olarak veririm. (Çocuk) hastalanıp ölürse mallarının yarısı yok olur, yarısı kalır. Kalacak olan maldan mülkten yine ben Kaytso Tu sorumlu olurum, doğru olarak veririm.”

Evlat satışının söz konusu olduğu sözleşme belgelerinde geçen *miñ yıl tümän kün-kä tägi ärklig bolzun* “bin yıl on bin gün kullansın” ibaresi alıcının hakkını korumaya

yöneliktir; sonsuz bir kullanım hakkını, kesinlik kazanmış mülkiyeti anlatır. Bu ifadenin kullanılma sebebi sözleşme süresinin bir sınırı olmadığını bildirmek ve sözleşme süresinin sona erdiğine dair itirazların önüne geçmektir:

bu (9) ogul-qa miñ yıl tümän kün-kä tägi (10) säñäktaz aq-a ärklig bolzun (11) taplasar özi tutzun taplamasar (12) adın kişi-kä ötkürü satzun “Bu çocuğa bin yıl, on bin güne kadar Säñäktaz Aka sahip olsun. İsterse kendisi kullansın, istemezse başka kişiye devretsin.” (Sa26)

bu yuñçı-qa miñ yıl tümän (13) kün-kä tägi alpiş ärklig bolz-un (14) taplasar öz-i tutsun taplamasar (15) adın kişi-kä ötkürü satzun “Bu Yuñçı’ya bin yıl, on bin güne kadar Alpiş sahip olsun. İsterse kendisi kullansın, istemezse başka kişiye devretsin.” (Sa27)

1.7. Sözleşme Belgesine Uyulmaması veya İtirazlara Karşı Bildirilen Ceza ve Yükümlülükler

Uygur sözleşme belgelerinde sözleşme akdini bozmak, sözleşme hükümlerine uymak istemeyenlere karşı çeşitli cezalar ve yaptırımlar bulunmaktaydı. Bu ceza ve yaptırımlar iki kaynağa dayanırdı: Resmî yasalar ve örfî yasalar. Resmî yasalar devletin ileri gelenlerinin oluşturduğu yasalardır. Örfî yasalar ise toplumun sosyal hayatını düzenleyen törelerden meydana gelmektedir (Özyetgin, 2011, s. 339). R. Rahmeti Arat Uygur hukuk metinlerinde karşılaşılan ceza türlerini beş başlıkta toplamıştır: 1. Ölüm, 2. Dayak, 3. Para, 4. Yasa, 5. Töre ve yargı hükümlerine göre ceza. Devlete karşı yalan beyanda bulunma ve itirazlarda ölüm cezası verilirdi. Dayak cezaları kamçılanma şeklinde idi. Kamçı adedi ise sözleşme belgesinde ayrıca belirtilirdi. Para cezaları ise çeşitli madde ve türden olabilirdi: yastuk, gümüş, hayvan vb. yasa cezaları için ise genellikle sözleşmelerde “yasadaki cezaya çarptırılınsın/lar” ifadesi geçmektedir (Arat, 1964, s. 24).

Uygurlarda evlat satışı, evlatlık ve rehin verme hakkında yasaların bulunduğu eldeki mevcut belgeler aracılığıyla anlaşılmaktadır fakat bu yasa metinleri günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla bugüne kadar varlığını koruyabilen Uygur sözleşme belgelerinin kıymeti bu noktada artar ve Uygurların yasa ve hukuk düzenini anlama için önem arz eder. Evlatlık verme belgelerinde ceza ve yükümlülükler ile ilgili kısımlarda yasa metinlerinin varlığına dair delillere rastlamak mümkündür:

män (7) çintso ayag-qa tägimlig-niñ inim içim oglum qam (8) qadaşım. ilmäz-ün tartmaz-un apam birök ilgli tartıglı (9) sakınsar sav-ları yorımaz-un yasa-taqtı qın-qa tüg-zün- (10) -lür “Ben saygıdeğer Çintso’nun, benim küçük erkek kardeşim, ağabeyim, oğlum, akrabam karışmasın. Eğer karışmayı düşünürlerse sözleri geçerli olmasın. **Yasadaki cezaya çarptırılınsınlar.**” (Ad01)

Eski Türklerde “töre” yazılı olmayan hukuki kurallar bütünü için kullanılırdı (Gökalp, 1977, s. 17), kişilerin sosyal hayatını düzenlerdi (Kafesoğlu, 1998, s. 223). Evlatlık ve rehin verme belgelerinde evlat töresi ve rehin töresi ifadeleri yer alır. Bu ifadelerin sözleşmelerdeki varlığı Uygurlarda yazılı kuralların yanında yazılı olmayan hukuk düzeninin de geçerli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir:

(24) sutbaq ymä (25) tugmış ogul-ları birlä täñ tutup (26) kälın-läp birip ädgü asrap (27) ogul törüsinçä tutup qulgaq (28) boyun tolap ünär-män kitär-män tisär (29) törü yargu yosun-ı birlä ata (30) yazmış yazıuq-qa tägzün “Sutbak (Turmuş’a) kendinden olan evlatlarıyla eşit davranıp, onu evlendirip, iyi bir şekilde yetiştirerek **evlat töresine** göre hareket etmesine rağmen (Turmuş) kulak boyun dolayıp (sırtını dönüp) “Çekip giderim!” derse, **töre ve kanun geleneğince** babaya karşı işlenen günaha girsin.” (Ad03)

bu (6) [bol]muş-qa samboqdu tutuñ ’ärklig bolz-un. män samboqdu tutuñ birtkä (7) ///(.).tsar bolmuş-qa ton ätük adaq baş birmäz-män äv täg yogun iş (8) [iş]lätsär män il-niñ tutuğ yıñça birürmän. qalmış turuşı yji (9) [tut]jug yıñça bolz-un “Bu Bolmuş’a Sambokdu Tutuñ sahip olsun. Ben Sambokdu Tutuñ, bert (vergisine) [...]

Bolmuş'a elbise, ayakkabı, üst baş vermem. Evdeki gibi çok iş yaptırısam ülkenin **rehin töresine** göre veririm. Kalan yaşayışı, davranışı rehin töresine göre olsun.” (P102)

Uygurların evlatla ilgili sözleşme belgelerinde sözleşmeyi düzenleyen kişi akdin bozulmasına neden olabilecek kişiler ve durumlara karşı uyarılar dile getirir. Sözleşmeyi düzenleyen kişi genellikle ailenin temsilcisi olan baba ya da büyük erkek kardeştir; evlat satışına, evlatlık ve rehin verme işlemlerine karşı daha sonra oluşabilecek itirazlara ve sözleşmenin feshedilmesi durumuna karşı bazı yükümlülükler veya cezalar uygulanacağını bildirir. Sözleşmelerdeki bu ifadeler aracılığıyla alıcıya güvence sağlanır ve dile getirilen ceza ile sözleşmenin bozulmasının önüne geçilir. Belgelerde dile getirilen ceza ve yükümlülükler şöyledir:

Sa26	Satışı yapılan çocuk dengince iki çocuk verme	(16) <i>apam birök çamlasar-lar bu kişi</i> (17) <i>täniñçä iki kişini birip söz-läri</i> (18) <i>yo[rımaşu]n-lar</i> “Eğer itiraz ederlerse bu kişi dengince iki kişiyi verip sözleri geçerli olmasın.”
Sa27	Yüce majestelerine beyaz yastuk ve beylere eyere yakışır at verme	<i>kim kim</i> (21) <i>m-ä bolup çam çarım qılsar</i> (22) <i>ulug süü-kä aq yastuq bäg-</i> (23) <i>-lär-kä ädär-kä ya[r]agu at</i> (24) <i>birip söz-läri yorımazun</i> “Her kim itiraz ederse de yüce majestelerine beyaz yastuk, beylere eyere yaraşır at verip sözleri geçerli olmasın.”
Ad01	a. yasadaki cezaya çarptırılma (aile ve akrabalarından gelecek itirazlar için)	<i>män</i> (7) <i>çintso ayag-qa tägimlig-niñ inim içim oglum qam</i> (8) <i>qadaşım. ilmöz-ün tartmaz-un apam birök ilgili tartlı</i> (9) <i>saqınsar sav-ları yorımaz-un yasa-tağı qın-qa täg-zün-</i> (10) <i>-lär</i> “Ben saygıdeğer Çintso’nun, benim küçük erkek kardeşim, ağabeyim, oğlum, akrabam karışmasın.” Eğer karışmayı düşünürlerse sözleri geçerli olmasın. Yasadaki cezaya çarptırılırlar. ”
	b. Evlat satışı yapan kişinin sözünden dönmesi durumunda Ögödäy’in ordusuna iki beyaz deve, Ambı şehri valilerine eyere yakışır at, para karşılığı evlat verilen kişiye bire iki verme ve yasadaki en ağır cezaya çarptırılma	(13v) <i>ögödäy süü-siñä iki yürün atan ötünüp ambi</i> (14v) <i>balıq daruga-larıña ädärkä yaraşu at birip çintso</i> (15v) <i>ayag-qa tägimlig-kä bir-kä iki birip ağır qın-qa</i> (16v) <i>tägir-biz.</i> “(İtiraz edersek) Ögödäy’in ordusuna iki beyaz deve arz edip Ambı şehri valilerine eyere yaraşır at verip saygıdeğer Çintso’ya da bire iki verip ağır cezaya çarptırılırız.”

Ad02	Sözünden dönen tarafın birer yastuk ceza parası vermesi	<i>qayu-sı (14) bu sav-tın ağışsar-biz. birär yastuq quvar (15) birüşür-biz.</i> “Hangimiz bu sözden dönersek birer yastuk ceza parası veririz.”
Ad03	Cezai uygulama bulunmamaktadır	-
PI01	Faiz uygulaması	<i>üç (23v) yıl tükämäğinçä üntürmämän apam üntür<ür>-män (24v) tisär-män. bu kümüş-üg birmiş kün-tin bärüki H (25v) asıg-ı bilä köni birürmän.</i> “(Ben Çintso Şila) üç yıl geçmedikçe (çocuğu) geri vermem. Eğer “Geri vereceğim.” dersem bu gümüşü verdiğim günden beri işleyen faiziyle doğru olarak veririm.”
PI02	Ceza uygulaması ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.	-

Tablo 5: Sözleşme Belgesine Uyulmaması veya İtirazlara Karşı Bildirilen Ceza ve Yükümlülükler

Bire iki verme cezaları yalnızca kişiye yapılan ödemelerde görülür, devlete ödenen resmî cezalarda görülmez (Özyetgin, 2011, s. 351). Yukarıda ceza uygulaması ile ilgili bölümünü verdiğimiz Sa26 kodlu evlat satış belgesinde evlatla ilgili diğer sözleşme belgelerinden farklı olarak bire iki verme cezası tespit edilmiştir.

Evlatla ilgili sözleşme mukavelesine uyulmaması ve itiraz durumlarına karşı töre ve yasa, bire iki verme, yüklü miktarlarda para, mal ve faiz cezaları tespit edilmiştir. Cezaların oldukça ağır olması caydırıcı bir unsurdur. İhtiyaç sebebiyle evladını satan, evlatlık veya rehin veren kişi sözleşme şartlarına uymak zorundadır, aksi takdirde daha zorlu bir ekonomik sorunla karşılaşacaktır.

Sözleşmelerde itirazların kimlerden gelebileceği özellikle zikredilir. İtiraz edecek kişiler genellikle aile üyeleri ve akrabalar olarak ifade edilmektedir. Ayrıca aile veya akrabadan kişilerin devletin ileri gelenlerinden bir kişinin gücünü kullanarak belgeyi hükümsüz hâle getirmemeleri için önlem alınmış, bu husus sözleşme metinlerine de eklenmiştir:

män qyytso tutuñ-nıñ titso-nı män başlap inim içim (11) qam qadaşım ärklig bağ işi-niñ küçin tutup (12v) üntürür-män tisär-lär sav-ları yorımaz-un-lar. “Ben Kayytso Tutuñ’un, benim küçük erkek kardeşim, ağabeyim, akrabam güçlü bey ve maiyetinin gücünü kullanıp “Titso’yu alırım.” derlerse sözleri geçerli olmasın.” (Ad01)

Uygur sözleşme belgelerinde cezanın ödendiği yer noktasında farklılıklar bulunur. Aynı konuda yazılmış fakat farklı tarihlerde düzenlenmiş sözleşmelerde farklı ceza uygulamaları görülür. Belgelerin kimisinde ceza bedeli haksızlığa uğrayan kişiye verilirken kimisinde devlete verilmiştir. Özyetgin’e göre bunun sebebi belgenin düzenlenme tarihi olabilir. Önceleri ceza uygulamalarında belirlenen bedel kişiye ödenirken sonraları devlete ödenmiştir (2011, s. 343). Sa26 ve PI01 kodlu belgelerde cezalar haksızlığa uğrayan kişiye, Sa27’de devlete, Ad01’de hem devlete hem haksızlığa uğrayan kişiye ödeneceği ifade edilmiş, Ad02’de cezanın ödeneceği yer belirtilmemiş, Ad03 ve PI02’de ise bir ceza uygulaması yoktur.

Ad01 kodlu belgede diğer belgelerden farklı olarak yalnız sözleşmenin tarafları değil çocuk için de ceza belirtilmiştir. Evlat, babalığına doğru şekilde hizmet etmemesi hâlinde sözleşmedeki cezaya çarptırılacaktır.

Rehin belgelerinden P101’de ise faiz kavramı dikkat çeker. P101 kodlu metinde baba evladını gümüş ihtiyacını karşılamak için üç yıllığına rehin vermiştir. Çocuğu rehin alan kişi üç yıldan önce geri vermeyeceğini eğer vermek isterse her gün için rehin gümüşünün faizini ödeyeceğini belirtir. Keskin bu belgeden hareketle rehin alan kişilerin rehaneleri sözleşmede belirtilen tarihten önce geri vermek isteyebildiklerini ifade eder (2022, s. 59). P101 kodlu belgede faiz uygulaması rehin veren kişinin haklarını korumak, rehinenin belirtilen tarihten önce geri verilmesini önlemek için caydırıcı bir unsur olarak karşımıza çıkar.

1.8. Tanık, İmza ve Mühür, Yazıcı

Sözleşme metinlerinin son bölümünde tanıklar, sözleşmeyi düzenleyen kişinin adı, imza ve mühürler son olarak da yazıcının adı yer alır. Bu son bölüm belgenin geçerliliğini sağlaması açısından önemlidir. Ayrıca ek bilgiler de buraya eklenir (Yamada, 1993, s. 220-221).

Evlat satış, evlatlık ve rehin verme metinlerinde de yukarıda anıldığı şekilde tanıklar, imzalar/mühürler ve yazıcı bulunur. Tanık sayısının Sa26, Sa27 ve Ad01’de üç, Ad02, Ad03 ve P101’de iki olduğu görülür. P102’de tanıklar ile ilgili bölüm eksiktir. Belgeler bu açıdan farklılık göstermektedir.

Belgelerin bu son protokol bölümünde küçük farklılıklar görülebilir. Evlat satış belgelerinden Sa26’da ve evlatlık verme belgelerinden Ad02’de tanıklara ek olarak sözleşmenin kimin huzurunda oluşturulduğu dile getirilmiştir:

Sa26	<i>tanuq som-a tanuq (19) qarakunaz tanuq qıpçaq bu nişan biz-niñ (20) ol män asıg bolmış olar- (21) -qa inçgä ayıtıp bitidim bu bitig (22) a(...) -niñ bāgi adar-nıñ tägräsın- (23) -tä bitidim</i> “Tanık Soma. Tanık Karakunaz. Tanık Kıpçak. Bu nişan bizimdir. Ben Asıg Bolmış, onlara iyice sorup yazdım. Bu sözleşmeyi [...] beyi Adar’ın yanında yazdım.”
Ad02	<i>tnuq basa yalavaç. tnuq (16) bg turmış. bu bitig-ni. yaqşıdu tuñ bay yña (17) şıla tay(..)du şıla-lar-nıñ üksintä qıltmz.</i> “Tanık Basa Yalavaç. Tanık Bağ Turmuş. Bu sözleşmeyi Yakşıdu Tuñ, Bay Yänä Şıla, Taylıdu Şilaların huzurunda düzenledik.”

Tablo 6: Belgelerde Tanık Olarak Belirtilmemesine Karşın Adı Anılan Kişiler

Sözleşmelerde imza ve mühür sözcükleri için *nişan* ve *tamga* sözcükleri kullanılmıştır. İzgi’nin tanımına göre *nişan* sözcüğü “alamet, işaret, elle yapılan işaret” anlamlarına gelirken *tamga* sözcüğü “mühür, mühür basmak” anlamlarına gelir ve bu sözcükler ilk yazılı ürünlerimiz olan Orhon yazıtlarında da geçer (1987, s. 64). Yamada’ya göre *tamga* sözcüğü çok eski zamanlardan beri kullanılır ve mühür manasına gelir, *nişan* sözcüğü ise orta Farsçadan alınmadır ve imza manasında kullanılır. Fakat bazı sözleşmelerde *nişan* sözcüğü mühür bazılarında ise imza ile mührün beraber kullanılması manasına gelebilir (1993, s. 222-223).

Yamada sivil belgelerin son protokol bölümlerini üslup özellikleri bakımından tasnif etmiştir. Bu tasnife göre ilk grubu belgede sadece sorumlu kişiye ait *tamga/nişan*ın bulunduğu *nişan* formu oluşturmaktadır. Yamada bunu “normal *tamga*” veya “normal *nişan* formu” olarak adlandırmıştır. İkinci grubu “yeni *nişan* formu” olarak adlandırdığı yapı oluşturur. Burada *nişan* yalnızca sorumlu kişi tarafından değil, sözleşmede yer alan

herkes tarafından kullanılır. Ayrıca bu formda tanıkların adları içerden başlamak suretiyle alt alta yazılır. Üçüncü grup ise daha önceki formların birleşik ve karışık biçimde kullanılmasıyla ortaya çıkar (Özyetgin, 2014, s. 106). Buna göre Uygur sivil belge külliyatı içinde yer alan evlatla ilgili sözleşme belgelerinde son protokol kısımları şu şekilde tasnif edilebilir:

<p>Sa26</p>	<p><i>tanuq som-a tanuq (19) qarakunaz tanuq qıpçaq bu nişan biz-niñ- (20) ol män asıg bolmış olar- (21) -qa inçgä ayıtıp bitidim bu bitig (22) a(...)-niñ bägi adar-niñ tägräsın- (23) -tä bitidim (24) bu nişan män tanuq som-a-niñ' ol (25) bu nişan män tanuk qarakunaz-niñ' ol (26) bu nişan män tanuq qıpçaq-niñ' ol</i> “Tanık Soma. Tanık Karakunaz. Tanık Kıpçak. Bu nişan bizimdir. Ben Asıg Bolmış, onlara iyice sorup yazdım. Bu sözleşmeyi [...] beyi Adar’ın yanında yazdım. Bu nişan, ben tanık Soma’nındır. Bu nişan, ben tanık Karakunaz’ındır. Bu nişan, ben tanık Kıpçak’ındır.”</p>	<p>Yeni nişan formu (A)</p>
<p>Sa27</p>	<p><i>(25) bu nişan tamg-a män Quqdmunı- (26) -niñ' ol tnuq ödgäk tnuq ilçi buq-a (27) tnuq tüştür bu nişan män tnuq (28) ödgäk-niñ' ol (29) bu niş[a]n män [t]nuq [il]çi buk-a-niñ' ol (30) bu nişan män tnuq tüştür-niñ' ol. (31) bu nişan m(ä)n toğan t[u]kdğan(?) -niñ' ol (32) män şıla quqdmunı-ka inçgä ayıtıp (33) bitidim</i> “Bu nişan damga ben Kokdmunı’nındır. Tanık Ödgäk. Tanıl Elçi Buka. Tanık Tüştür. Bu nişan, ben tanık Ödgäk’indir. Bu nişan, ben tanık Elçi Buka’nındır. Bu nişan ben tanık Tüştür’ündür. Bu nişan ben Togan Tokdoğan’ındır. Ben Şıla, Kokdmunı’ya iyice sorup yazdım.”</p>	<p>Birleşik karışık şekil</p>
<p>Ad01</p>	<p><i>(16v) tanuq qutrulmuş tanuq buyan toña (17v) tanuq käd burhan män qyytso tutuñ öz ilgim bitidim (18v) bu tamga biz ikigü-niñ ol</i> “Tanık Kutrulmuş. Tanık Buyan Toña. Tanık Käd Burhan. Ben Kayytso Tutuñ kendi elimle yazdım. Bu damga, bizim ikimizindir.”</p>	<p>Normal nişan formu</p>
<p>Ad02</p>	<p><i>(15) tnuq basa yalavaç. tnuq (16) bg turmuş. bu bitig-ni. yaqşıdu tuñ bay yña (17) şıla tay(..)du şıla-lar-niñ üksintä kultımz. (18v) S(.....) //</i></p>	<p>Birleşik form (?)</p>

	<i>(19v) bu tamga biz ikägü-niñ ol. män älgür tuñ (20v) ayıtıp bitidim. “Tanık Basa Yalavaç. Tanık Bäg Turmış. Bu sözleşmeyi Yakşıdu Tuñ, Bay Yäjä Şıla, Taylıdu Şilaların huzurunda düzenledik. sıtır [...] bu damga bizim ikimizindir. Ben Älgür Tuñ sorup yazdım.”</i>	
Ad03	<i>(30) tanuq (31) S(...) tämür tanuq aruğ bu nişan (32) tamga män torçı-nuñ’ol (33) män iş qar-a torçı bahşı-qa (34) inçgä ayıtıp bitidim “Tanık [...] Tämür. Tanık Aruğ. Bu nişan, damga ben Torçı’nındır. Ben İş Kara, Torçı Bahşı’ya böyle sorup yazdım.”</i>	Normal nişan formu
PI01	<i>(25) tanuq qutdmış qay-a tanuq (26) säñiçün. bu tmga män qayy’tso tunuñ’ol. buyan qy-a bitidim “Tanık Kutadmış Kaya. Tanık Säñiçün. Bu damga, ben Kayytso Tu’nundur. Buyan Kaya, ben yazdım.”</i>	Normal nişan formu
PI02	<i>tanuq (12) ////// män qarımdu tutuñ kädİRä-kä ayıtıp bitidim bu tmga män kädİRä-niñ’ol. “Tanık [...] Ben Karımdu Tutuñ, KädİRä’ye sorup yazdım. Bu damga, ben KädİRä’nindir.”</i>	Yeni nişan formu (C)

Tablo 7: Belgelerdeki Nişan Formları

Belgeler yazıcıları bakımından incelendiğinde bir belge dışında satıcı, alıcı ve yazıcının birbirinden farklı olduğu görülmüştür. Yalnızca Ad01 kodlu evlatlık verme belgesinde satıcı ve yazıcının aynı kişi olduğu tespit edilmiştir. Bu belge aracılığıyla satıcının belgeyi düzenleme ve yazıya geçirme gibi bir hakkının olabildiğini söyleyebiliriz. Belgelerdeki satıcı, alıcı ve yazıcılar şöyledir:

Belge	Satıcı	Alıcı	Yazıcı
Sa26	Kutlug Tämür	Säñäktaz Aqa	Asıg Bolmuş
Sa27	Kokdmunı Tmunı	Alpış	Şıla
Ad01	Kayytso Tutuñ	Çintso	Kayytso Tutuñ
Ad02	Titso	Toynak Şilavanti	Älgür Tuñ
Ad03	Torçı Bahşı	Suţbak	İş Kara
PI01	Kayytso Tutuñ	Çintso Şıla	Buyan Kaya
PI02	KädİRä	Sambokdu Tutuñ	Karımdu Tutuñ

Tablo 8: Belgelerdeki Satıcı, Alıcı ve Yazıcılar

Sözleşme belgelerinin son bölümlerinde ek bilgiler bulunabilir (Yamada, 1993, s. 221). Ad01 kodlu evlatlık verme belgesine göre sözleşmeye uyulmaması halinde

sözleşme taraflarına ek olarak çocuğa da cezai yaptırım uygulanacaktır. Bu kısım belgenin son bölümünde tanıklar, imzalar ve yazıcıdan sonra yer alır:

tanuq qutrulmuş tanuq buyan toña (17v) tanuq käd burhan män qyytso tutuñ öz ilgin bitidim (18v) bu tamga biz ikigü-niñ ol män titso ymä bahşım-qa (19v) köni tapınmadın kitäyin tisär-män bu bitig-t[ä]ki qın<-qa> (20v) täğir-män bu tamga män titso-nuñ ol. “Tanık Kutrulmuş. Tanık Buyan Toña. Tanık Käd Burhan. Ben Kayıtso Tutuñ kendi elimle yazdım. Bu damga, bizim ikimizindir. Ben Titso da bahşıma doğru bir şekilde hizmet etmeden “(Çekip) giderim!” dersem bu sözleşmedeki cezaya çarptırılırım. Bu damga, ben Titso’nundur.” (Ad01)

Sonuç

9-14. yüzyıllar arasında kaleme alınmış olan Uygurlara ait sözleşme belgeleri Uygurlarda evlatla ilgili çeşitli tasarrufları tanıklar ve eski Türk aile hayatından kesitler sunar. Buna göre mevcut belgelerden evlatla ilgili aşağıdaki tasarruflar tespit edilmiştir:

- Evlat, öz babası tarafından ihtiyaç sebebiyle para karşılığında başka bir kişiye verilebildiği gibi yine aynı sebeple evlatlık veya rehin de verilebilirdi.
- Evlat karşılığında verilen bedelin cinsinin ve miktarının değiştiği, birbirlerinden farklı olduğu görülmüştür; bu noktada bir birlik yoktur.
- İhtiyaç sebebiyle başka ailelere verilen evlatların özellikleri hakkında tespit edilen bilgi genellikle ailenin en küçük erkek evladı olmasıdır, kız evlatlar üzerine bir kayıt yoktur.
- Babaları tarafından süreli veya süresiz başka bir kişiye verilen çocukların çeşitli hak ve yükümlülükleri olduğu görülür. Bu hak ve yükümlülükler belgelere göre çeşitlilik gösterir. Evlatlık verme belgelerinde evlatlık çocuğun hakları detaylı şekilde verilirken evlat satış belgelerinde daha çok satıcının hakları yer alır. Evlatlık verme belgelerinde evlatlık çocuğun yaşam koşulları, miras vb. unsurlar açısından ailenin bir üyesi konumunda olduğu anlaşılırken satış belgelerinden bu sonuca varılamamaktadır. Rehin verme belgeleri hak ve yükümlülükler noktasında oldukça ayrıntılı malzeme verir. Belgelere göre rehin verilen çocuğun ihtiyaçlarının ne ölçüde kim tarafından nasıl karşılanacağına dair bilgiler bulunur. Buna ek olarak sözleşmelerde çocuğun hak ve yükümlülükleri ile ilgili “evlat töresi” ve “rehin töresi ifadeleri bulunur. Bu da çocuğun hak ve yükümlülüklerini gösteren başka bir öge durumundadır. Ek olarak belgelerde alıcı, baba ve babalığın da evlada karşı hak ve yükümlülüklerinin olduğu görülmüştür.

Çalışmamızda incelenen bir diğer husus evlatla ilgili sözleşmelerdeki sözleşme taraflarının haklarını korumak için bildirilen ceza uygulamalarıdır. Evlada dair sözleşme belgelerinde tespit edilen ceza uygulamaları töre ve yasa, bire iki verme, yüklü miktarlarda para, mal ve faiz cezaları şeklinde gerçeğeleşmiştir.

Sözleşme belgelerinin son bölümünü oluşturan *tanık, imza, mühür* ve *yazıcı* bilgilerinin yer aldığı kısımda tanık sayısının belgelere göre farklılık gösterdiği görülmüştür. Tanıklara ek olarak bazı belgelerde sözleşmenin kimin huzurunda oluşturulduğu dile getirilmiştir. Belgelerin imza ve mühürleri incelendiğinde çeşitli nişan formları görülmüştür. Sözleşmeler yazıcıları bakımından ele alındığında yazıcı genellikle sözleşme taraflarından biri değildir. Bir örnekte sözleşmeyi düzenleyen kişi aynı zamanda yazıya geçiren kişidir.

9-14. yüzyıla tarihlenen Eski Uygur sivil belge külliyatı, Eski Uygurların aile, sosyal ve gündelik hayatıyla ilgili bilgi alabildiğimiz yegâne, birincil kaynaklardır. Bu sınırlı sayıdaki yazılı malzemeye dayalı olarak incelediğimiz konu ortaya çıkacak yeni belgelerle daha da genişletilebilecek, evlat özelinde Eski Türk toplum hayatı konusunda daha ayrıntılı bilgi sahibi olmamıza imkân verecektir.

Kaynakça

- Arat, R. R. (1964). *Eski Türk hukuk vesikaları*. Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları.
- Arsal, S. M. (2020). *Türk tarihi ve hukuk*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Başar, H. (2009). *Eski Türklerde aile* (Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bozkurt, G. (1981). Eski hukuk sistemlerinde kölelik. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 38(1), 65-103.
- Geng S., (2006). *Studies of the Uyghur civil documents*. Beijing.
- Gökalp, Z. (1977). *Türk töresi*. İstanbul: İnkılap Yayıncılık.
- Gürsoy-Naskali, E. (2012). Nobuo Yamada, Uygur satış mukavelesi belgelerinin şekilleri. *Türk Dili Ve Edebiyatı Dergisi*, 26, 195-234.
- İzgi, Ö. (1987). *Uygurların siyasi ve kültürel tarihi (hukuk vesikalarına göre)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Jingwei, L. (1994). *Tu Lu Fan Hui Gu wen she hui jin ji wen shu yan jiu*. Wulumuğu: Xinjiang Ren Min chu Ban She.
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk milli kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Keskin, B. (2022). *Eski Uygur Türkçesi hukuk belgeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Koca, S. (2002). Eski Türklerde sosyal ve ekonomik hayat. *Türkler Anksiklopedisi* içinde (s. 8-54), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Kurtoğlu, Y. (2019). *Eski Orta-Asya Türklerinde aile hukuku*. Bursa: Türk Tarih Kurumu.
- Liu, G. (2006). *Hui hu ven Maimai qi yue yizhu*, Zhonghua shuju, Beijing.
- Mandaloğlu, M. (2013). İslamiyetten önce Türklerde aile hukuku. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (33), s. 133-159.
- Matsui, D. (2023). *Old Uigur administrative orders from Turfan (Berliner Turfantexte XLVIII)*, Turnhout (Belgium): Brepols Publishers.
- Moriyasu T. (2019). *Corpus of the Old Uyghur letters from the Eastern Silk Road (Berliner Turfantexte XLVI)*, Turnhout (Belgium): Brepols Publishers.
- Ögel, B. (1988). *Türk kültürünün gelişme çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Özdener, K. S. (2011). İslam öncesi Türklerde kadının içtimai yeri. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (22), 225-235.
- Özkuş, B. S. (2011). Turfan Uygurlarından kalan bir belge tanıklığında Uygurlarda evlat edinme geleneği. *III. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi TUDOK Bildirileri* içinde (s. 909-917), İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
- Özyetgin, A. (2004). Eski Türklerde ödeme araçları: kâğıt para çav'ın kullanımı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 90-105.
- Özyetgin, A. M. (2011). Turfan Uygurlarında ceza hukukuyla ilgili uygulamalar. *Bellekten*, 75(273), 337-360.
- Özyetgin, A. M. (2014). *İslam öncesi Uygurlarda toprak hukuku*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Radloff, W. (1928). *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien, nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben*. Leningrad: Akademie der Wissenschaften der USSR.
- Sayit, M., & İsrabil, Y., (2000). *Qadimqi Uygur yeziqidiki vesiqler*, Urumçi: Şincan Halk Neşriyatı.
- Sertkaya, O. F., & Rysbek, A. (2006). *Eski Türklerde para (Göktürklerde, Uygurlarda, Türgişlerde)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Tuğuşeva L. Yu, (2013). *Uygurskie delovie dokumentı X-XIV vv. iz Vostoçnogo Turkestana*. Moskova.
- Yakut, E. (2022). Eski Türklerde hukuk. *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (3), 401-426.
- Yamada, N. (1993). *Sammlung Uigurischer kontrakte*. (v. Oda, P. Zieme, H. Umera, & T. Moriyasu, Dü) Osaka: Osaka University Press.
- Zieme, P. (1976). Zum Handel im Uigurische Reich von Qoço. *Altorientalische Forschungen* 4, 235-249.

XX. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE KAZAK YAZI DİLİNİN DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜMÜNE BİR BAKIŞ*

Celâl GÖRGEÇ**

Öz: Bu çalışmada XX. yüzyılın başına ait yazılı örneklerden hareketle Kazakçanın son yüzyılda geçirdiği değişim ve dönüşüm ele alınmıştır. Bunun için 1901 yılında Kazakçaya çevrilerek Kazan'da basılan Yeni Ahit Tercümesi temele alınarak çağdaş Kazakça ile imla ve fonetik açıdan karşılaştırılarak incelenmiş, böylelikle Kazakçanın değişim ve dönüşümünün örneklerle tespit edilmesi amaçlanmıştır. Söz varlığı açısından zengin ve kapsamlı olmasından dolayı bu eser seçilmiştir. Kazak yazı dili tarihi açısından önemli veriler sağlayan bu eserde Kazakçanın söyleyiş özelliklerinin yazıya daha çok yansıtıldığı ve eserin günümüz yazı dilinden farklılıklar barındırdığı görülmektedir. Eser tercüme olsa da söz varlığında Ortodoks Rusizm değil, Müslüman Arabizm ve Farsizm yoğunluktadır.

Anahtar Sözcükler: Dil tarihi, çağdaş Türk dilleri, Kazak yazı dili tarihi, Kazakça, fonetik gelişim.

A Look at the Change and Transformation of Kazakh Written Language from the XX Century to the Present

In this study, the changes and transformations of the Kazakh language over the past century have been examined based on written examples from the early 20th century. For this purpose, the Kazakh translation of the New Testament, printed in Kazan in 1901, has been taken as a basis for comparison with contemporary Kazakh in terms of orthography and phonetics, aiming to identify the changes and transformations of the Kazakh language with examples. This work has been selected due to its richness and comprehensiveness in terms of vocabulary. The work provides important data for the history of the Kazakh written language, and it is observed that the phonetic features of Kazakh pronunciation are abundantly reflected in the text, as well as containing differences from the contemporary written language. Despite being a translation, the vocabulary in the work predominantly consists of Muslim Arabisms and Persianisms, rather than Orthodox Russianisms.

Keywords: Language history, contemporary Turkic languages, Kazakh written language history, Kazakh language, phonetic development.

Giriş

Kutsal kitaplar, hacimli olmalarından dolayı bir yazı dilinin söz varlığı ve gramer yapılarını tanıklamada ilk başvuru kaynakları arasındadır. Bu çalışmada Kıpçak grubu Türk dillerinin en önemlilerinden biri olan Kazak yazı dilinin değişim ve dönüşümü,

* Bu çalışma 21 – 22 Eylül 2022 tarihlerinde Bişkek'te Kırgızistan- Türkiye Manas Üniversitesi tarafından düzenlenen IX. Uluslararası Genç Türkologlar Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Kazak Yazı Dilinin Değişim ve Dönüşümüne 1901 Tarihli «Kazak İncili» Esasında Bir Bakış" başlıklı bildirinin gözden geçirilerek düzenlenmiş hâlidir.

** M.A. Türk Dili Bilim Uzmanı, TÜRKİYE. E-posta: celalgorgec07@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4642-615X

1901 yılında basılan *Казакское Евангелие / Қазақ Інжілі* (Kazak İncili)¹ teme olarak incelenmiştir. Söz varlığının zengin olması, Kazak yazı dilinin daha yeni sayılabilecek bir dönemini temsil etmesi açısından bu eser dil incelemesine tabi tutulmuştur.

Ele alınan Yeni Ahit Tercümesi, Nikolay İvanoviç İl'minskiy'nin redaktörlüğünde eski Kiril harfleriyle yazılmış, İl'minskiy ve öğrencisi Vasiliy Vasil'yeviç Timofeyev tarafından Tatarca tercümeden Kazakçaya aktarılmıştır. Söz konusu İncil, *Матөей* (Matta), *Марк* (Markos), *Лука* (Luka) ve *Иоаннь* (Yuhanna) bölümlerinden meydana gelir. Tatarca tercüme, Rusçadan yapıldığından bu yayında Rusçanın sentaksı egemendir. Ancak söz varlığında Ortodoks Rusizmler değil, *Алда* “Allah”, *сайман* “şeytan”, *Қыдау Тәһру* “Allah (Tanrı)”, *байғамбар* “peygamber” gibi, Müslüman Arabizm ve Farsizmler yoğunluktadır (Garkavets, 2021, s. 5). Tatarizm, Rusizm, Arabizm gibi terimler, dil temasları neticesinde bir dilde olmayıp verici dillerden alınan fonetik, semantik ve leksik birimleri ifade eder. Dil teması, iki veya daha fazla dilin siyasi, dinî, kültürel, ekonomik vb. nedenlerle etkileşime girmesi ve birbirini etkilemesi durumunda ortaya çıkar. Dilsel temasın en yaygın türü sözcük alışverişidir ve temas sonucu oluşan değişim genellikle tek taraflıdır. Sözcük alışverişleri her zaman bir fonosemantik eşleştirmeyle gerçekleşmeyebilir. Anlamsal çeviriyi içeren ancak fonetik eşleştirmeyi içermeyen, yani, ödünç alınan kelimenin yaklaşık sesinin onu hedef dilde benzer sese sahip önceden var olan bir kelime veya biçimbirimle eşleştirerek muhafaza edilmesi mümkün olabileceği gibi alıcı dilin fonetik özellikleriyle yeniden oluşturulabilir. Örneğin, *ol-* fiili, Tatarcada *бул-*, Kazakçada ise *бол-* biçimindedir. Ancak Tatarcadan Kazakçaya tercüme edilen Qİ'de *бул-* biçiminin kullanılması bir Tatarizm örneği olarak kabul edilmiştir.²

Kazak yazı dili tarihi açısından önemli bir yere sahip olabilecek bu eserde Kazakçanın söyleyiş özelliklerinin yazıya daha çok yansıtıldığı ve eserin günümüz yazı dilinden farklılıklar barındırdığı kolaylıkla söylenebilir. Tercümede günümüz fonetik özelliklerinin aksine ünlü uyumunun yüksek olduğu görülmektedir. Kazakça sözcüklerin günümüzdeki biçimleri için A. Baytursınlı Dil Bilimi Enstitüsü tarafından hazırlanan 15 ciltlik *Qazaq Ādebiy Tiliniñ Sözdigi* [Kazak Edebî Dilinin Sözlüğü] (2011) kullanılmıştır.

Bu eserde Kazakçanın günümüzdeki fonetik özelliklerini tespit etmek mümkündür. */y/ > /j/*, */ʃ/ > /s/*, */ç/ > /ʃ/* gibi değişimler Qİ'de de yer alır. Bu değişimler, Kıpçak dilleri içinde konumlandırılan Kazakçanın kendine özgü özellikleri olarak kabul edilir (Tomanov, 1988, s. 40).

Altaycada kullanılan *Ÿŷ* ve Çuvaşçada kullanılan *ӹӹ* harfleri paralel kullanılmıştır. Metinde kullanılan Kazak Kiril alfabesiyle günümüzdeki Kazak Kiril alfabesinde de kimi değişiklikler bulunmaktadır:

Qİ	Günümüz Kazak alfabesi	Ses karşılığı
ä	ә	ä
ĩ	Ғ	ğ (ĝ)
ķ	қ	q

¹ Çalışmanın geri kalanında *Qazaq İnжілі*, Qİ kısaltmasıyla gösterilmiştir.

² Bu konuda ileri okumalar için şu esere müracaat edebilirsiniz: Thomason, 2001.

Н ³	н	η
ö	ө	ö
у	ұ	u/ w
ÿ ~ ŷ	ү	ü / üw
йа	я ⁴	ya

Kiril temelli Kazak alfabesinde Kazakça kökenli sözcüklerde iy/ıy hecesi, ‘й’⁵ harfiyle gösterilir. Ancak Qı’de seslerin daha doğru gösterilmesi adına bu sesler için ‘ii’ harflerinin kullanılması, nispeten olumludur: кийим (→киим) ‘giyim, giysi’ (16/28), жійна- (→жина-) ‘toplamak, uıǵmak’ (18/16), тийис (→тиис) ‘gerek’ (130/10), биік (→биік) ‘yüksek’ (154/5), бийыл (→биыл) ‘bu yıl’ (192/8), бийдай (→бидай) ‘buğday’ (200/7), кийын (→қиын) ‘zor, çetin’ (207/24).

Günümüz Kazak alfabesinde mastar eki olan -uw/-üw, yalnızca ‘y’ harfiyle gösterilir. Qı’de önlülük/artlılık durumuna göre iki farklı gösterim olabildiği görülmektedir: деү (→деу) ‘demek, söylemek’ (124/32), өлшөү (→өлшеу) ‘ölçmek, ölçüm’ 200/6; бару (→бару) ‘gitmek, varmak’ (220/33).

Günümüzde yalnızca ‘y’ harfiyle yazılsa da söylenişe uygun olarak ‘yy’ (=ұу) biçiminde yazılan sözcükler de bulunmaktadır: суу⁶ (→су) ‘su’ (244/7), жуу- (→жу-) ‘yıkamak’ (274/8). Günümüz Kazak dil biliminde de ‘y’ diftong olarak görülür ve ұу>y değişimi sonucunda oluştuğu kabul edilir (Tomanov, 1988, s. 72-73).

1. Qı ile Günümüz Kazak Yazı Dili Arasındaki Fonetik Farklılıklar

Qı’de Kazakçanın söyleyiş özelliklerinin yazıya daha çok yansıtıldığı görülmektedir. Bu durum ileri dudak uyumlarının yazıda gösterilmesine yol açmıştır. Metinde Tatarizm olarak adlandırabileceğimiz kimi fonetik aykırılıklar da bulunmaktadır. Bunlar Kazakçada olmayıp Tatarcada korunan biçimlerdir. Metinden (Garkavets, 2021, s. 5) örnekler vermek gerekirse:

Qı’deki biçim	Günümüz Kazakçası	Anlamı
ул	ол	o (kişi/ işaret zamiri/ sıfatı)
аспандан	аспаннан	gökten, gökyüzünden
бара йат-	бара жат-	varmak, gitmek
бир-	бер-	vermek
бул-	бол-	olmak
жебер-	жібер-	yollamak, göndermek
ике	екі	iki

Qı’deki kimi ünlü değişimlerinin genel Türk dili ile Tatarca arasında görülen /e/→/i/, /i/→/e/, /o/→/u/, /u/→/o/ gibi değişimler olduğu görülür. Ancak bu değişimler metnin bütününe yayılmamıştır. Kazakçada /y/→/j/ değişiminin yazıda gösterildiği metinde yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, /y/’li biçimler de bir Tatarizm örneği olarak tespit edilebilmektedir. Elbette bu fonetik varyasyonlar Kazakça için aslı değildir.

³ XVIII. ila XIX. yüzyılda yazılan Kiril harfli Kazakça metinlerin çoğunda çağdaş Kazak dilinin fonemi [н]’yi karşılamak üzere [Н] harfi kullanılmıştır (Şaymerdiynova, 2016).

⁴ Я harfi, yalnızca özel adlarda ve Rusça sözcüklerde kullanılmış olup Kazakça sözcüklerde daima ‘йа’ biçimi kullanılmıştır.

⁵ Buna karşılık Qı’de уı/уі hecesi, ‘и’ harfiyle gösterilmiştir: алайн (→алайын) ‘alayım’ (13/42), айтаин (→айтайын) ‘söyleyeyim’ (165/47).

⁶ krş. Kırg. суу.

Garkavets'in belirttiği gibi, birçok kelimenin aktarımındaki farklılık gösterge niteliğindedir. Örneğin: *алай да / олай да* 'ancak', *әбдән / абдан* 'tamamen', *әким / әкем* 'hükümdar, yönetici', *әрқашанда / әр қашанда* 'her zaman', *бір талай / бирталай* 'birkaç', *бййик / биик* 'yüksek', *бола ма? / болама?* 'olur mu?', *дән / ден* 'tahıl, tohum', *жййнал- / жынал-* 'toplanmak', *жүз / дүз* 'yüz', *көрин- / көрен-* 'görünmek', *тан қал- / гал-* 'şaşırmak' (2021, s. 5).

Çağdaş Kazak dilinde [ш] sesi nadirdir. Qİ'de [ш] yerine [с] ve [ш] ünsüzleri kullanılmıştır. Günümüz Kazakçasında ащы 'acı' biçiminde olan bu sözcük, Qİ'de ащшы (91/26) biçiminde yazılmıştır.

1.1. Ünlülerde Görülen Farklılıklar

1.1.1. Düz ünlülerin yuvarlaklaşması

Qİ ile çağdaş Kazakça arasında özellikle ikinci ve sonraki hecelerdeki ünlü yuvarlaklaşmaları bakımından büyük bir fark bulunmaktadır. Çağdaş Kazakçada eğilim, ilk heceden sonra yuvarlak ünlüler yerine düz-dar ünlüleri tercih etme yönündedir. Qİ'de bunun aksine, Kırgızcadaki gibi, ileri bir ünlü yuvarlaklaşması göze çarpar. Kazakçanın konuşma dilinde de böylesi bir yuvarlaklaşmadan söz etmek mümkündür. Böylelikle konuşma dilinin Qİ'ye yansıtıldığı anlaşılmaktadır.

/i/~ü/: Qİ'de ilerleyici ünlü uyumlarıyla oluşan ikinci ve daha sonraki hecelerde ortaya çıkan yuvarlak ünlüler yazılmıştır: *көнүлдүлөр* (→көңілділер) 'gönüllüler' (11/8), *көнүлдөрүнөн* (→көңілдерінен) 'gönüllerinden' (53/35), *үйүнүн* (→үйінің) 'evinin' (69/35), *отүнөмүн* (→өтінемін) 'lütfen, yalvarırım' (100/7), *үйрөткөн* (→үйреткен) 'öğretmiş' (156/31), *көлүнүн* (→көлінің) 'gölünün' (158/1), *күнүндө* (→күнінде) 'gününde' (180/14), *үшүн* (→үшін) 'için' (182/29), *жүктү* (→жүкті) 'hamile, gebe' (216/23). *түптү* (→тіпті⁷) 'hiç, çok, gayet' (290/11).

/l/~u/: *Онун* (→оның) 'onun' (1/2), *тукум* (→тұқым) 'tohum' (37/27), *отуз* (→отыз) 'otuz' (77/15), *дурустук* (→дұрыстық) 'doğruluk, dürüstlük' (147/75), *уйуктау* (→ұйықтау) 'uyumak' (267/13).

/e/~ö/: Bu da ilerleyici ünlü uyumuyla ortaya çıkmış bir yuvarlaklaşma olayıdır. Söz köküyle birlikte hecelerde de görülür: *күнөлөрүнөн* (→күнәларыңнан/ күнәлерінен) 'günahlarından' (4/21), *түстөрүндө* (→түстерінде) 'düşlerinde' (6/12), *үлөстүргөн* (→үлестірген) 'dağıtmış, dağıtırmış' (41/19), *күндөрдөн* (→күндерден) 'günlerden' (72/29), *үндөмө* (→үндеме) 'seslenme' (91/25), *үстүнөн* (→үстінен) 'üstünden' (107/48), *күнөлөрөндү* (→күнәларыңды) 'günahlarını' (124/26), *дүнөөнүн* (→дүниенің) 'dünyanın' (131/27), *күйөүгө* (→күйеуге) 'damada' (150/36), *үймөлө-* (→үймеле-) 'uğılmak, toplanmak' (158/1), *кетүгө* (→кетуге) 'gitmeye' (158/3), *өзүнүзгө* (→өзіңізге) 'kendinize' (163/24), *көзүндөгү* (→көзіндегі) 'gözündeki' (164/42), *күлбрө-* (→күлбіре-) 'yanık su toplamak' (195/2).

⁷ Kazakçanın ağızlarında түпті biçimine de rastlanır (Garkavets, 2021, s. 269).

1.1.2. Ünlü daralması

/e/~/i/: Metinde tam bir Tatarizm örneği olarak *ber-* ‘vermek’ eylemi, *bir-* biçiminde verilmiştir: “*Кудай дүңүөнү соншама жаксы көргендиктен, Озунун жалгыз туған Улын бирде*⁸.” (238/16).

/ö/~/ü/: үлөн (→өлен) ‘şarkı’ (168/32), жүнөлүндөр (→жөнеліндер) ‘yöneliniz’ (175/4), бүлө⁹ (→бөлеу) ‘kundağa sarmak, belemek’, (148/7), күгөршөн¹⁰ (→көгершін) ‘güvercin’ (123/15).

/o/~/u/: “*Ол айткан: ксилер булдуралмаганды Кудай болдурады, деген.*” (207/27). Günümüz Kazakçasında geniş yuvarlak ünlülü olan *bol-* ‘olmak’ eylemi, QI’de aynı cümle içinde hem /o/’lu hem de /u/’lu biçimde yazılmıştır.

1.1.3. Ünlü genişlemesi

/i/~/e/: жетинше ‘yedinci’ (243/52) örneğinde bir genişlemeden ziyade Tatarcadaki uariya benzetme yani bir Tatarizm söz konusudur. Günümüz Kazakçasında *жетинши* biçimindeki sözcük, Tatarcada *жиденче* olarak kullanılır.

кешкине (→кішкене) ‘küçücük’ (11/19), ике¹¹ (→еки) ‘iki’ (27/29), жебер- (→жібер-) ‘göndermek, yollamak’ (246/37), шире-¹² (→шірі-) ‘çürümek’ (248/27), әңгеме¹³ (→әңгіме) ‘hikâye’ (252/12), жије (→жиі) ‘sıklıkla, sık sık’ (286/2), теze¹⁴ (→тіze) ‘diz’ (292/31).

Езги (→ізгі / ійгі) ‘iyi’ (252/12) örneğinde ise günümüzdekine göre daha eskicil bir uarının korunması söz konusudur.

/u/~/o/: шоголдануу (→шүғылдан-) ‘bir işle meşgul olmak’ (36/22), жолдуздар¹⁵ (→жұлдыздар) ‘yıldızlar’ (72/29), бозады (→бұзады) ‘bozar’ (161/36).

/ü/~/ö/: Günümüzde /ü/ ünlüsüyle yazılan ve söylenen kimi sözcüklerin QI’de geniş ünlülü olarak /ö/’lü yazıldığı görülmektedir: öгүт (→үгіт) ‘vaaz, propaganda’ (112/15).

1.1.4. Ünlü düşmeleri

QI’de /ı/ ve /i/ gibi ünlüler yazımda her zaman gösterilmemektedir: мнау (→мынау) ‘işte, bu’ (4/23), сра (→сіра) ‘muhtemelen, büyük olasılıkla’ (117/39), даус (→дауыс) ‘ses’ (153/22), кырк (→қырык) ‘kırk’ (154/2), дауспен (→дауыспен) ‘sesle’ (156/33), ктапшылар (→кітапшылар) ‘kitaρχılar’ (159/21), аулга (→ауылға) ‘köye’ (228/28), кси (→кісі) ‘kişi, adam’ (266/3), еңре- (→еңіре-) ‘inlemek, inleyerek ağlamak’ (282/20), мне (→міне) ‘işte’ (283/32), мнекей (→мінекей) ‘iştacak, aha’ (292/26).

Екен ‘imiş’ yapısı, kendisinden önce gelen ve ünlüyle biten fiil çekimine eklenirken kendisinden önceki ünlünün düşmesine yol açabilir ve bu durum yazımda da gösterilir. *ма/ме, ба/бе, на/не* gibi soru eklerinden sonra gelirse ulama sırasında kendisinin ilk

⁸ Garkavets, yayınında burayı *берди* olarak düzeltse de metnin orijinalinde açıkça *бирде* ‘verdi’ olarak yazılmıştır (2021, s. 120).

⁹ krş. Tat. билә-

¹⁰ Bu sözcükte bir Tatarizm söz konusu olabilir. Çünkü ilerleyici benzeşmeye uygun olarak metinde /e/~/ö/ değişimi görülebilirken /i/~/ö/ değişmesi yaşanmamaktadır. İki ihtimal bulunmaktadır: I. İlk hecedeki yuvarlak ünlü, ikinci hecedeki düz ünlüyü yuvarlaklaştırmıştır. Ardından ikinci hece de üçüncüyü yuvarlaklaştırma yönünde etkilemiştir. II. Tatarizm etkisiyle böyle bir ses değişimi yaşanmıştır. Çünkü Tatarcada bu sözcük, *күгәрчен* biçimindedir. İlk hecede /ö/ yerine Tatarcadaki gibi /ü/ kullanılması ikinci ihtimali kuvvetlendirmektedir.

¹¹ krş. Tat. ике.

¹² krş. Tat. чере-

¹³ krş. Tat. әңгәмә.

¹⁴ krş. Tat. тез.

¹⁵ krş. Tat. йолдызлар.

XX. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE KAZAK YAZI DİLİNİN DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜMÜNE BİR BAKIŞ
ünlüsü düşer: болд'екен? (146/43), келед'екен (217/38); бе'кен? (153/15), пе'кен
(162/7).

Soru ekinden sonra gelen еди 'idi' yapısında da benzer bir durum vardır: бе'дин?
(37/27), пе'ди? (123/17), бе'ди? (189/28).

Sözcüklerin sonuna gelerek anlamı kuvvetlendiren -aқ edati, ünlü / hece düşmelerine
sebeep olabilir: сонд'-ақ (<сондай-ақ) 'işte öyle' (91/30), сағатт'-ақ (<сағатта-ақ) 'tam
o saatte' (107/50), жатқанд'-ақ (<жатқанда-ақ) 'tam yattığı zaman' (149/21).¹⁶

Düz, geniş bir ünlü olan /a/'nın, kolayca düşen bir ses olmamasına rağmen, Qı'de
düştüğü örneklere rastlamak mümkündür: балларының (<балаларының)
'çocuklarının' (83/9).

Konuşma diline has ses düşümleri de Qı'de yazıya geçirilmiştir: негып (<не қылып)
'ne edip, ne yapıp' (60/20).

1.1.5. Ünlü türemesi

/l/, /r/ gibi akıcı ünsüzlerle başlayan, genellikle, alıntı sözcüklerin ön sesinde düz dar
ünlüler türeyebilir. Kırgızcada ve Türkiye Türkçesinin ağızlarında da bu ses olayına
sıkça rastlanır. Ancak günümüz Kazak yazı dilinde bu ses olayı kurallı olarak işletilmez.

/Ø-/~l-/: ылак (→лақ) 'oğlak, keçi yavrusu' (199/29), ылақтыр- (→лақтыр-)
'atmak, fırlatmak' (39/48), ылас (→лас) 'kirlî, pis' (71/15).

/Ø-/~ly-/: ыйлайлан- (→лайлан-) 'karışmak, bulanmak' (244/7).

/-Ø-/~-u-/: булут (→бұлт) 'bulut' (114/7) örneğinde günümüz Kazakçasına göre
bir ünlü türemesinden söz etmek mümkünse de sözcüğün aslı korunmuştur. Aslında bu
sözcük için günümüz Kazakçasında bir ünlü düşmesinden bahsetmek mümkündür.

1.1.6. Ünlülerde önlüleşme

Qı'de günümüz Kazakçasına göre yaşanan önlüleşmelerde ilerleyici ve gerileyici
ünlü benzeşmelerinin etkisi büyüktür.

/a/~ä, e/: гәрип (→ғарип) 'garip, yoksul' (44/31), кешкентей (→кішкентай)
'küçük' (51/10), текепперлик (→тәкаппарлық) 'kibirlik' (109/22), текепершилик
(→тәкаппаршылық) 'kendini beğenmişlik' (146/51), äе (→aya) 'hava' (193/19),
кәзир (→қазір) 'şimdi, şu anda' (258/40).

/l/~i/: кизмет ет- (→қызмет ет-) 'hizmet etmek' (182/34), кизметши
(→қызметші) 'hizmetçi' (190/43).

/o/~ö/: стөл (<Рус. стол) 'masa' (219/21).

/u/~ü/: күдрөтимен (→қүдіретімен) 'gücüyle, kudretiyle' (148/9), жүмүскерлері
(→жұмыскерлері) 'işçileri' (199/17), сүрөт¹⁷ (<сурет) 'resim' (213/24).

1.1.7. Ünlülerde arthlaşma

/ä/~a/: әрине (→эрине) 'elbette' (156/23), жана (→және) 've' (256/16), аншійин
(→әншейін) 'boş, boşa' (267/13).

/e/~a/: ендаши (→ендеше) 'öyleyse, demek ki' (212/25).

¹⁶ Yazı dilinde gösterilmese de (yazıya da geçirilebilir) birçok dünya dilinde en az çaba yasası
gereğince ünlü düşmelerine sıkça rastlanmaktadır. Tatarcanın konuşma dilinde ulama esnasında
yaşanan ünlü düşmelerine örnek vermek gerekirse: бара алмый [→бәрәлмый], юкмы әллә?
[→йүкмәллә] (TG, 2015, s. 23).

¹⁷ krş. Tat. сүрәт.

1.2. Ünsüzlerde Görülen Farklılıklar

1.2.1. Son seste /g/ ünsüzünün korunması

Eski Türkçede sonu /g/ ile biten çok heceli *arıg*, *ölüg*, *sarıg*, *ulug* gibi sözcükler günümüzde birçok Türk dilinde sondaki /g/ ünsüzünü yitirmiştir. Günümüz Kazakçasında жазық “ova, yazı” gibi istisnalar dışında, durum böyledir. Kazak yazı dilinde *ulı* biçiminde olan sözcük, QI’de eski biçimi olan *ulug* olarak kaydedilmiştir: улуг (→ұлы) ‘ulu, yüce’ (167/16). Aynı durumu ünlü Kazak şairi Abay Qunanbayulı’nın eserlerinde de görmekteyiz (Sızıdıqova, 2014a, s. 142).

1.2.2. Günümüzde ötümlü ünsüzlü olup QI’de ötümsüz olan sözcükler

Günümüzde ötümlü ünsüze sahip olmasına karşın QI’de ötümsüz olan az sayıda sözcük bulunmaktadır.

/g~/k/: теңке (→теңге) ‘tenge, para birimi’ (77/15).

1.2.3. Günümüzde ötümsüz ünsüzlü olup QI’de ötümlü olan sözcükler

/b~/p/: Ön seste /f/ ile başlayan alıntı sözcüklerde /p/ yerine /b/ sesi görülür: беңде (→пенде) “Tanrı’nın kulu” (145/38), байғамбар (→пайғамбар) ‘peygamber’ (147/70), берсте (→перште) ‘melek’ (149/21), бакырлар (→пақырлар) ‘fakirler, yoksullar’ (167/22), байда (→пайда) ‘fayda, yarar’ (176/25).

İç seste, Kazakçada güçlü olan ünsüz uyumuna rağmen de /b/ sesi görülebilir: екбер (→екпер) ‘yüz üstü’ (48/6), себебти (→себепти) ‘sepepli, sebebi olan’ (166/7).

Bilindiği gibi, çağdaş Kazakçada, alıntı sözcükler dışında, söz sonunda /b/ sesi görülmez. Ancak, QI’de /b/ sesini, söz sonu da dâhil olmak üzere sözcüğün her yerinde tespit etmek mümkündür¹⁸: шөб (→шөп) ‘ot, çim’ (41/19), көб (→көп) ‘çok’ (56/30).

/ğ~/q/: әрғайсысы¹⁹ (→әрқайсысы) ‘her biri’ (7/10), ғалса (→қалса) ‘kalsa’ (59/3), гуса- (→құса- / ұкса-) ‘birine, bir şeye benzemek’ (116/26), ғарсы (→қарсы) ‘karşı, -e doğru’ (123/11), ғыл- (→қыл-) ‘etmek, yarmak’ (204/28), ғарай (→қарай) ‘göre, -e doğru, -e kadar’ (247/5).

/j~/ş/: келемеш ет- (→келемеж ет-) ‘alay etmek’ (6/16).

/t~/d/: Çağdaş Kazakçada söz başında /d/ sesi, daha çok alıntı sözcüklerde kullanılır. Ancak sınırlı sayıdaki Türkçe sözcükte, daha çok Oğuz dillerinde görülen, bu değişme yaşanır. QI’de /t/ yerine /d/ kullanımını sözcüğün her yerinde görmek mümkündür: дениз (→теңіз) ‘deniz’ (9/15), падса (→патша) ‘hükümdar, padişah’ (247/15).

1.2.4. Süreksizleşme

/x~/q/: Kazakçada ötümsüz, sızıcı bir artdamak ünsüzü olan /x/ ile başlayan alıntı sözcükler, ötümsüz patlayıcı bir artdamak ünsüzü olan /q/’ya dönüşebilir. Ancak bu eğilim günümüzde sistemli değildir. Günümüz Kazakçasında /x/’lı olan kimi sözcüklerin QI’de /q/’lı olması ilgi çekicidir: кабар (→хабар) ‘haber, ileti’ (157/37), қалық (→халық) ‘halk, insanlar’ (159/15).

/l~/d/: сиңди (→сиңлі) ‘ablası için küçük kız kardeş’ (182/40), Алда (→Алла) ‘Allah’ (203/9).

¹⁸ 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarındaki Kazak yazılı eserlerindeki ve modern Kazak dilindeki ünsüz sistemlerinin karşılaştırmalı analizinin yapıldığı bir çalışmada, sözcüğün önünde, ortasında ve sonunda /b/ sesinin bulunabilmesi, imlayla bağlantılı olarak açıklanır (Şaymerdiyнова, 2016).

¹⁹ Fakat metinde әрқайсысы biçimi de kullanılmıştır (247/11).

/m~/b/: бәкилдәп²⁰ (→мақұлдап) ‘uygun bularak’ (78/26).

1.2.5. Ötümsüz ünsüzler arası değişimler

/s~/ş/: Bilindiği gibi, ötümsüz bir diş-damak ünsüzü olan /ş/, Kazakçada bir diş ünsüzü olan /s/’ye dönüşmektedir. Aslı /ş/’li olmasına karşın QI’de /s/’li olan kimi alıntı sözcüklerin çağdaş Kazakçada tekrar /ş/’li biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu değişim, yoğunlukla ikinci hecede gerçekleşir: даныспан (→данышпан) ‘bilgin’ (181/21), дуспан (→дұшпан) ‘düşman’ (216/20), берсте (→періште) ‘melek’ (221/43), патса (→патша) ‘padişah, sultan’ (223/2),

Bu değişim genellikle alıntı sözcüklerde meydana gelse de Türkçe kökenli az sayıda sözcükte de tespit edilebilmektedir: көрси (→көрші) ‘komşu’ (19/9).

1.2.6. Akıcı ünsüzler arası değişimler

/l~/r/: луксат (→рұқсат) ‘ruhsat, izin’ (101/19).

1.2.7. /y/ Yarı-ünlüsünün sızıcılaşmaması

/y-/>/j-/ sızıcılaşması, Kazakçayı diğer Türk dillerinden ayıran en önemli göstergelerdendir. Metinde neredeyse standart olarak bu özelliğe rastlanır. Ancak, sınırlı sayıda örnekte, belki de bir Tatarizm²¹ özelliği olarak, /y/ sesinin korunduğu görülmektedir: кайерде (→қай жерде) ‘nerede’ (218/9), бара йатыр ‘gidiyor’ (→бара жатыр) (227/13), күтүп йатыр (→күтіп жатыр) ‘bekliyor’ (243/3).

2. QI ile Günümüz Kazak Yazı Dili Arasındaki Morfolojik Farklılıklar

Metinde görülen morfolojik farklılıklar, genel itibarıyla morfo-fonetik değişimlerden kaynaklanmaktadır.

2.1. İşaret Sıfatları / Zamirlerinin Durumu

QI’de işaret sıfatları/zamirlerinin günümüzdekenden farklı kullanılabildiği görülmektedir. Bunlardan bir kısmı Tatarizm olarak değerlendirilebilir.

бу²² (→бұл) ‘bu’ (153/15). Metinde günümüz Kazakçasındaki gibi ‘бул’ biçimine de rastlanır (169/39).

Günümüz Kazakçasında ‘о’ işaret sıfatı / zamiri ол biçimindedir. Ancak metinde hem ‘о’lu biçime hem de ол biçimine rastlamak mümkündür: “*О да баласыз өлди; үйүнишиси де осулай болду. Ол әйелди биринен сон бири алып жетеүй де үйлөндү.*” (126/21-22). Bir Tatarizm örneği olarak ул biçimi de tespit edilir: “*Олай болса Ул сиздерди бос кылса, сиздер шын бос боларсыздар.*” (258/36).

Başka bir Tatarizm örneği ise şöyledir: аларға (→оларға) ‘onlara’ (109/18). Bu biçim, Kazakçada kullanılmamaktadır, Tatarcaya hastır.

2.2. Ayrılma Durum Ekinin Eklenişi

Bilindiği üzere Kazakçada ‘m, n, ŋ’ ünsüzlerinden sonra gelen ayrılma durumu ekindeki diş ünsüzü olan /d/, genizsi bir ses olan /n/’ye dönüşür (Biray, Ayan ve Kurmangaliyeva Ercilasun, 2018, s. 84). Ancak QI’de bu kurala uymayan kullanımlar bulunmaktadır: Аспаннан ‘gökten, gökyüzünden’ (111/11) sözcüğü, günümüz Kazakçasında аспаннан biçiminde kullanılır.

2.3. Vasıta Durumu Ekinin Eklenişi

Günümüz Kazakçasında birinci ve ikinci kişi zamirlerine -мен vasıta durumu eki (kömektес septik) getirildiğinde bu zamirlere eklenen ilgi durumunun ‘ң’si düşmektedir

²⁰ krş. Tat. бәхиллә-, Kreşin Tat. бахилля- (Garkavets, 2021, s. 165).

²¹ Bununla birlikte günümüzde /j/ sesinin /y/ ile değiştirilmesi, Güney Kazakistan’ın diyalektik bir özelliğidir (Şaymerdiyнова, 2016).

²² krş. Tat. бу.

(Isqaqov, 1991, s. 210-212). Ancak Qİ'de damak n'sinin korunduğu görülmektedir: менинмен (→менімен) 'benimle' (183/7), сенинмен (→сенімен) 'seninle' (262/37).

2.4. Sıfat-Fiil Yapıları

Günümüz Kazakçasında -(A)ТЫН, harekette devamlılık ifade eden bir sıfat-fiil ekidir. Bu ek, Türkiye Türkçesindeki -An, -AcAk ve seyrek olarak da -dXk sıfat-fiil eklerini karşılar (Biray, Ayan ve Kurmangaliyeva Ercilasun, 2018, s. 123). Ancak Qİ'de bu sıfat-fiil eki yerine daha eski biçimi olan -(A)тугун eki kullanılmıştır. Bu ek, önlük-artlık uyumuna da girmemektedir: жіятугун (→жиятын) 'uyğan' (160/27), көретугун (→көретін) 'gören, görücü' (163/32), туратугун (→тұратын) 'yaşayan, duran' (178/52). 15. ve 17. yüzyıllar arasındaki Kazak sözlü edebî dilinin gramer yapısında da sıfat-fiilin değişken hâlini yapan biçimlendirici, esas olarak -тұғын biçiminde gelir (Sızdıqova, 2014b, s. 101).

2.5. Zarf-Fiil Yapıları

Arap harfli metinlerden itibaren -p zarf-fiil ekinin genellikle ۞ ile gösterildiği bilinmektedir. Kazakların bir zamanlar yazı dili olarak kullandığı Çağataycada da durum çok farklı değildir. Qİ'de de -p zarf-fiil eki, -b olarak yazılmıştır. Ancak söyleyiş özelliklerinin temele alındığı bir metinde bu gösterim ilgi çekicidir. азаптаныб (→азаптанып) 'gazaplanıp, sinirlenip' (20/16), айтыб (→айтып) 'söyleyip' (78/28), жыртыб (→жыртып) 'uyırtıp' (136/63), жійыб (→жиып) 'toplayıp' (247/13), деп (→деп) 'diye, diyerek' (267/13).

2.6. Кыл- Yardımcı Fiili

Qİ'de кыл- fiili, et- fiiline göre oldukça sık olarak kullanılır: “Муну кыл, десем, ол кылады.” (166/8). Ancak günümüz Kazak yazı dilinde ise кыл- fiiline göre et-, icme- ve жаса- fiilleri daha sık ve aktif kullanılmaktadır. “Günümüz dilinde et- yardımcı fiili, çeşitli ve birleşik fiiller oluşturmada çok verimli olan кыл- fiiline göre daha sık kullanılmaktadır. Yazılı kaynaklar 20. asır başından itibaren et- fiilinin aktif kullanılmaya başlandığını göstermektedir.” (Kurmanbaiuly, 2021, s. 1305). Qİ'de кыл- fiilinin ötümlü karşılığı olan гыл- (→кыл-) 'etmek, yarmak' biçimi de tespit edilir: “Буган фарисейлер катты ашуланып өз араларында Иисуска не гылсак бе'кен деп сөйлескен.” (162/11). Bu ötümlüleşme türü, daha çok Oğuz dilleri ve ağızlarında yaşanmaktadır.

2.7. Жат- Yardımcı Fiili

Günümüzde sızıcı bir ünsüz olan /j/'li olan жат- 'yatmak' yardımcı fiili, metinde akıcı bir yat-ünlü olan /y/ ile yazılmıştır. Kazakçanın seslik yapısına aykırı olan bu akıcılılaşma durumu, muhtemelen Tatarizm örneğidir. бара йатыр екен (107/48), келе йатқанда (120/32), шығып келе йатыр екен (166/12); “Мна Ол иомылдырыб йатыр, бәри де Оган келиб йатыр.” (238/26). Metinde жатыр fiil yapısının ulamaıyla oluşmuş 'атыр biçimi de bulunmaktadır. Bu durum, konuşma dilinin metne yansıtılmasıyla ortaya çıkmıştır: уйуктаб'атыр (→ұйықтап жатыр) 'ууууог' (24/24).

2.8. Yeterlik Yapısı

Kazakçada yeterlik yapısı -А ал- biçiminde yapılmaktadır. Ulama esnasında ünlülerden birinin düştüğü yazıda da gösterilmiştir: кутқаралмайды (<ұтқара алмайды) 'kurtaramaz' (85/42), киралмаған (<кіре алмаған) 'girememiş' (92/45), тұсұналмай мысындар? (<түсіне алмайсындар ма?) 'Anlayamıyor musunuz?' (109/18).

2.9. Soru Çekimi

Günümüz Kazakçasında soru ekleri ма/ме, ба/бе ve на/не biçimindedir. Ancak Qİ'de 'бы'lı biçimi de tespit edilmiştir. Şu örnekteki soru yapımı da günümüz

Kazakçasından farklıdır: “*Сен биздердин Авраамь атамыздан улурак бысын?*” (259/53).

Günümüz Kazakçasında ‘мысың’ yapısına çok rast gelinmemektedir. Ancak Qİ’de “Ол аларға айтқан: әли сендер де осуган **тұсұналмай мысындар?** ксини сырттан кирген иш нәрсе де арамамайды дегенге **тұсұналмайсындар ма?**” (109/18) gibi farklı yapıları art arda görmek mümkündür.

2.10. İlgi durumu ekindeki farklılıklar

Günümüz Kazakçasında /з/ ünsüzüyle biten sözcüklere gelen ilgi durumu eki, дын/дің biçimindedir. Ancak Qİ’de bu kurala uymayan örnekler bulunmaktadır: бизин (→биздің) ‘bizim’ (120/36). Burada kelimenin konuşma diline ait bir versiyonuyla karşılaştığı veya yazım hatalarının bulunduğu düşünülebilir (Şaymerdiyнова, 2016).

2.10.1. Ad+ ilgi durumu eki + үшін yapısı

Qİ’deki *онун үшін* ‘onun için’ (109/21) yapısı, günümüzdeki *ол үшін* kullanımından farklıdır.

3. Qİ ile Günümüz Kazak Yazı Dili Arasındaki Leksik Farklılıklar

Qİ ile günümüz Kazak yazı dili arasındaki leksik farklılıklar, fonetik ve morfolojik farklılıklara göre nispeten daha azdır. Leksik durum, büyük oranda günümüzdekine yakındır. Leksik farklılıkların temelinde genellikle fonetik değişimler ve gelişimler bulunmaktadır. Bunların başlıcalarını şöyle göstermek mümkündür: тәйр көр- (→жақсы көр-) ‘iyi görmek, beğenmek’ (181/27), суббота²³ (→сенбі) ‘cumartesi’ (192/10), кукум²⁴ (→үкім) ‘hüküm, karar’ (120/33), кәйлекер²⁵ (→айлакер) ‘hilekâr’ (26/16), түйзө²⁶ (→түзы) ‘doğru, düz, dik’ (29/5).

Eskicil kullanımları da Qİ ile günümüz Kazak yazı dili arasındaki leksik farklılıklara dâhil edebiliriz: туры²⁷ (→тура) ‘doğru’ (36/14), турыда²⁸ (→туралы) ‘hakkında’ (152/4), турылык²⁹ (→туралык) ‘doğruluk’ (209/17), Тәһри (→Тәһир) ‘Tanrı, Rab’ (295/28).

Sonuç

Qİ, Kazak dilinin tarihsel gelişimindeki pek çok yapıyı göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Aynı zamanda Kazakçanın dinî bir bağlamda kullanımını temsil etmektedir. Qİ ile Çağdaş Kazakça arasında fonetik ve morfolojik açıdan önemli farklılıklar bulunduğunu belirtmek gerekir. Qİ’deki ses dönüşümlerinin bir kısmı çağdaş Kazakça için tipik değildir. Qİ’de Kazakçanın tarihsel olarak yerleşik fonetik ve fonolojik kalıplarını ihlal eden yazımlar bulunmaktadır: /-p/ yerine /-b/ kullanımı gibi. Qİ’nin fonetik yapısıyla çağdaş Kazakça arasında gözlemlenen farklılıkların çoğunluğu, konuşma dilinden veya Kazakistan’ın çeşitli bölgelerinin ağızlarının yazıya yansıtılmasından kaynaklanmaktadır. Eser üzerine yapılan değerlendirmeler, Kazakçanın zaman içindeki evrimini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

²³ Rusça olan bu sözcüğün Kazak edebî dilindeki karşılığı *senbi* sözcüğüdür.

²⁴ Bu sözcük, Arapça “*hukm*”dan gelmektedir. Günümüzdeki biçimde söz başı /h/ ünsüzü düşerek *ükim* hâline gelmiştir. Qİ’de ise patlayıcı ve süresiz olarak *kukum* hâlinde tespit edilmiştir.

²⁵ Bu sözcükte de günümüzde ön sesteki ünsüz düşmüştür. Ancak Qİ’de /h/ > /q/ patlayıcılaşması yaşanmış biçimi kullanılmıştır.

²⁶ Крҕ. Креҕин Тат. төзөк, Тат. төзек (Garkavets, 2021, s. 268).

²⁷ Креҕин Тат. туры (Garkavets, 2021, s. 267).

²⁸ Креҕин Тат. турыда (Garkavets, 2021, s. 267).

²⁹ Креҕин Тат. турылык (Garkavets, 2021, s. 267).

İleri düzeyde yuvarlaklaşmalar, Kırgızca ile Kazak konuşma dilinde bir koşutluk ortaya koymaktadır. Yazı dilinde düzlük-yuvarlık uyumu güçlü olsa da Kazakçanın konuşma dilinde ilerleyici yuvarlaklaşmalara sıkça rastlanır. Konuşma diliyle hazırlanan QI'de de bu yuvarlaklaşmaları neredeyse standart bir biçimde görmekteyiz. QI ile çağdaş Kazakça arasında özellikle ikinci ve sonraki hecelerdeki ünlü yuvarlıkları bakımından büyük bir fark bulunmaktadır. QI'de ileri bir ünlü yuvarlaklaşması göze çarpar: көңүлдөрүнөн (→көңілдерінен) 'gönüllerinden' gibi.

Kazakçada olmayıp Tatarcada korunan kimi sözcük ve yapılar bulunmaktadır: ул 'o', бара йат- 'gitmek' gibi. Bir Tatarizm örneği olarak бул- (→бол-) 'olmak' gibi ünlü daralmaları görülebilmektedir. Günümüzde sızıcı bir ünsüz olan /j/'li olan жат- 'yatmak' yardımcı fiili, QI'de akıcı bir yarı-ünlü olan /y/ ile yazılabilmektedir. Kazakçanın seslik yarısına aykırı olan bu akıcılışıma durumu, muhtemelen Tatarizm örneğidir: бара йатыр екен, келе йатканда gibi.

QI'de günümüz Kazakçasına göre yaşanan önlüleşmelerde гәрип (→ғарип) 'garip, yoksul', кешкентей (→кешкентай) 'küçücük, tekepberlik (→текаппарлық) 'kibirlilik', әәе (→ауа) 'hava' örneklerinde olduğu gibi, ilerleyici ve gerileyici ünlü benzeşmelerinin etkisi büyüktür.

Kazak yazı dilinde ұлы 'ulu, yüce' biçiminde olan sözcük, QI'de eski biçimi olan улуг olarak kaydedilmiştir. Eski Türkçede olduğu gibi, metinde son seste /g/ ünsüzü korunmuştur.

Байғамбар (→пайғамбар) 'peygamber', көб (→көп) 'çok', гыл- (→кыл-) 'etmek, yarmak', падса (→патша) 'hükümdar, padişah' gibi, günümüzde ötümsüz ünsüzlü olup QI'de ötümlü olan birçok sözcük bulunmaktadır.

Günümüz Kazakçasında /x/'lı olan kimi sözcüklerin QI'de /q/'lıdır: кабар (→хабар) 'haber, ileti', калык (→халык) 'halk, insanlar' gibi. Bunun gibi birçok süreksizleşme örneğini metinde tespit etmek mümkündür.

Aslı /ş/'li olmasına karşın QI'de /s/'li olan kimi alıntı sözcüklerin çağdaş Kazakçada tekrar /ş/'li biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu değişim, yoğunlukla ikinci hecede gerçekleşir: даныспан (→данышпан) 'bilgin', дуспан (→дұшпан) 'düşman', патса (→патша) 'padişah, sultan' gibi.

Günümüz Kazakçasında -(A)In eki, harekette devamlılık ifade eden bir sıfat-fiildir. Ancak QI'de bu sıfat-fiil eki yerine жіятугун (→жиятын) 'uyған' örneğinde olduğu gibi, daha eski biçimi olan -атугун eki kullanılmıştır.

QI'de кыл- fiili, ет- fiiline göre oldukça sık olarak kullanılır. Ancak günümüz Kazak yazı dilinde кыл- fiiline göre ет-, істе- ve жаса- fiilleri daha sık ve aktif kullanılmaktadır.

Kazakçanın tarihsel seyrini anlamak ve gelecekteki dil değişimlerini tahmin etmek açısından da bu tür çalışmalar, yol gösterici bir nitelik taşımaktadır.

Кайнаққа

A. Baytursınılı til bilimi institutu. (2011). *Qazaq әdebiy tiliniñ sözdigi. On bes tomdıq.* Almatı: Til Bilimi Institutı.

Biray, N., Ayan, E. & Kurmangaliyeva Ercilasun, G. (2018). *Çağdaş Kazak Türkçesi (ses- şekil- cümle bilgisi- metinler)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Garkavets, A. N. (2021). *Kazakhskoye Yevangeliye 1901 goda.* Almaty: Baur. [=QI]

Isqaqov, A. (1991). *Qazirgi qazaq tili: Morfologiya.* Almatı: Ana Tili.

- Kurmanbaiuly, S. (2021). Abay'ın eserlerinde fiillerin kullanılışı. *IX. Uluslararası Türk dili kurultayı (Bilge Tonyukuk anısına) Bildiriler içinde* (2. C.- s. 1295-1307). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Sızdıqova, R. (2014a). *Abay şığarmalarının tili. Leksikası men grammatikası*. Almatı: El-şejire.
- Sızdıqova, R. (2014b). *Qazaq ädebiy tiliniñ tariyxı (XV-XIX ğasırlar)*. Almatı: El-şejire.
- Şaymerdiynova, N. G. (2016). Analiz sistemy konsonantizma v kazakhskikh pamyatnikakh kontsa XIX — nachala XX vv. *Uralo-altayskiye issledovaniya*, 4(23), 128-137.
- Tatarstan Respublikası Fenner akademiyası (2015). *Tatar grammatikası: I tom (2nçe basma)*. Kazan: TEhCİ. [=TG]
- Tatarstan Respublikası Fenner akademiyası (2015-2021). *Tatar télénéñ aqlatmalı süzlégé (I-VI tomnar)*. Kazan: TEhCİ.
- Thomason, S. G. (2001). *Language contact: An introduction*. Edinburgh: Edinburgh University.
- Tomanov, M. T. (1988). *Qazaq tiliniñ tariyhiy grammatikası*. Almatı: Mektep.

Ek-1: Kazakça Markos İncili'nin birinci sayfası (Garkavets, 2021, s. 89).

МАРКЪ ЖАЗГАН СВЯТОЕ ЕВАНГЕЛІЕ.

1-нши бөлүм.

1. Кудай Улы Иисусъ Христостың Евангеліесинин
2. басы. Байгамбарлардыҥ жазганы: мне Мен Сениң алдындан Өзүмнүң берстемди жеберемин, ол Сениң алдыннан жолунды әзирлеп койар ¹⁾.
3. Кула-даладагы даустаушынын даусы: Кудайга жол әзирлендер, Оған төте жол түзөндөр дегенинше ²⁾.
4. Кула-далада шомылдырушы Иоаннъ болган, ол күнөлөр кешилир үшүн тоба етип шомылдыруун айткан. Сонда оған барлык Іудея жағындагылар, Іерусалимдеги калыктар шыгып, бәриде күнөлөрүн айтып, Іорданъ деген өзенде шомылган.
6. Иоандың үстүндеги кіими майа жүн шекпен, белиндеги белбеуи. кайыс болган, жейтин асы шегиртке менен араның балы болган. Ол булай деб айткан: мениң артымдан менен де куатты келеди, мен Оун аяк кіимин байлайтын (жибин) кайысын еңкеип шешүге де турмаймын. Мен сендерди суу менен шомылдырамын, Ол сендерди Святый Тынмен шомылдырар деген. Сол күндө Иисусъ Галилеяниң Назаретинен келип, Іорданда Иоанндан шо-

¹⁾ Мал. 3, 1. ²⁾ Исaih 40, 3.

KENDİ SÖZCÜĞÜ ÜZERİNE: TÜR VE İŞLEV ODAKLI BİR DEĞERLENDİRME

Nihal ÇALIŞKAN*

Öz: Bu çalışmada günümüz Türkçesinin en sık kullanılan birimlerinden olan “kendi” sözcüğü üzerinde durulmaktadır. “Kendi”, dil bilgisi kaynaklarının büyük bir kısmında dönüşlülük zamiri şeklinde ele alınmaktadır. Ancak “ben kendim, kendi kitabım, kendim giderim, kendisi henüz gelmedi” gibi farklı kullanımlar söz konusu olduğunda kaynakların sözcüğün türü konusunda uzlaşmadığı, sözcüğün hangi kullanım ya da kullanımlarının dönüşlülük zamiri olduğu hususunda çelişkiler taşıyan veya belirsizlikler barındıran bilgiler verildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra “kendi”nin bazı kullanımları belli çalışmalarda yer alırken başka bazı kullanımları araştırmacıların dikkatinden kaçmaktadır. İncelememizde ilk olarak mevcut literatürün bir değerlendirmesi yapılmakta, önceki araştırmalarda ele alınan örneklerden hareketle sözcüğün kaç farklı dil bilimsel bağlamda kullanıldığı ortaya konmaktadır. Buna göre “kendi” sözcüğü 12 temel dil bilimsel çerçevede 16 farklı biçimde kullanılmaktadır. Bazı kaynaklarda da dile getirildiği üzere sözcüğün asıl görevi dönüşlülük zamiri değildir. Söz konusu dil bilimsel yapılar dikkate alındığında “kendi”nin dönüşlülük zamirinin yanı sıra isim, sıfat, zarf, kişi zamiri ve ardal zamir görevleriyle kullanıldığı gözlemlenmektedir. Sözcük, bu görevleri doğrultusunda metin içinde gönderim, pekiştirme, sınırlama, niteleme gibi işlevlerle karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Sözcükler: kendi, dönüşlülük zamiri, sözcük türü, işlev

On the Word “Kendi”: An Analysis Focused on the Parts of Speech and its Function

Abstract: This research centers on the linguistic term “kendi”, a frequently used element in modern Turkish discourse. In established linguistic references, “kendi” is predominantly categorized as a reflexive pronoun. However, discrepancies surface when examining diverse uses like “ben kendim, kendi kitabım, kendim giderim, kendisi henüz gelmedi”, leading to conflicting or unclear categorizations regarding the nature of the term and its specific instances as a reflexive pronoun. Additionally, while certain applications of “kendi” have been addressed in specific studies, other usages have seemingly escaped thorough investigation by

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi, Ankara/TÜRKİYE, E-posta: nihcaliskan@gazi.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2882-2631.

researchers. The initial phase of this inquiry involves an appraisal of the relevant literature, elucidating the diverse linguistic contexts where the term operates, drawing on examples from prior research. Accordingly, it becomes apparent that “kendi” manifests in 16 distinct forms across 12 fundamental linguistic frameworks. As some sources posit, too, the principal function of the term extends beyond being a reflexive pronoun. Examining these linguistic structures reveals that “kendi” functions not solely as a reflexive pronoun but also assumes roles as a noun, adjective, adverb, personal pronoun, and anaphoric pronoun. Corresponding to these linguistic functions, the term is utilized in texts to serve purposes like referencing, reinforcing, limiting, and qualifying statements.

Keywords: kendi, reflexive pronoun, parts of speech, function

Giriş

Gramer kitaplarımızda *kendi* sözcüğü genel olarak dönüşlülük zamiri şeklinde nitelendirilmektedir. Ancak “ben kendim, kendi kitabım, kendim giderim, kendisi henüz gelmedi” gibi farklı kullanımlar söz konusu olduğunda kaynakların sözcüğün türü konusunda uzlaşmadığı, bunun yanında kendi içinde çelişkiler taşıyan veya belirsizlikler barındıran tespitlerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin dil bilgisi konusunda temel başvuru kaynaklarından Banguoğlu (1974, s. 364, 366) sözcüğü dönüşlü zamir ve kişi zamiri, Ergin (1958/2009, s. 262) dönüşlülük zamiri ve isim olarak nitelendirirken Durak (1988) isim, sıfat, zamir, zarf etiketlerini kullanmış; Çağrı Çöltekin’in (2010) biçimbirim çözümleyicisi TRmorph sıfat ve dönüşlülük zamiri, *A Frequency Dictionary of Turkish* (Aksan vd., 2017) ise zamir olarak işaretlemiştir. Güncel Türkçe Sözlük (GTS)’te (<https://sozluk.gov.tr>) de kendi sözcüğüne ilişkin dört tanım verilmiş, bunların tamamı zamir olarak tespit edilmiştir. Ancak ilgili madde başında verilen tanım ve örneklere bakıldığında birtakım çelişkiler ve belirsizlikler göze çarpmaktadır:

1. *zamir* İyelik ekleri alarak kişilerin öz varlığını anlatmaya yarayan dönüşlülük zamiri; zat: “Ankara Palas’ta kendisine dördte üç oranında indirim yapılırdı.” Çetin Altan
2. *zamir* Kişinin özel olarak vurgulandığını anlatan bir söz: Kendisi gelsin. Kendimiz görmeliyiz.
3. *zamir* Yaptığı, giriştiği bir işte başkalarının herhangi bir etkisi bulunmadığını belirten bir söz: “Kendi yapacağı işi bırakır, âleme öğüt vermeye kalkar.” Burhan Felek
4. *zamir* "Kendisi, kendileri" biçiminde bazen saygı duygusuyla veya söz konusu olanları amaçlayarak “o” ve “onlar” yerine kullanılan bir söz: Kendileri evde yoklar mı?

Yukarıda yer alan sözlük verisinin ilk açıklamasındaki “kişilerin öz varlığı” ifadesi genel bir ifade olup dil bilimsel açıdan herhangi bir önermede bulunmamaktadır. Oysa literatürde dönüşlülük zamirinin dönüşlü çatı ile bağlantılı olduğu ifade edilerek özne ve nesnenin aynı olduğu cümlelerde nesneyi temsil ettiği yönünde görüşler vardır (Korkmaz, 2009, s. 416). Öte yandan bazı kaynaklarda sözcüğün bu tür cümlelerde nesnenin yanı sıra tamlayıcılara gönderimde bulunmak üzere kullanılabileceği de ifade edilmektedir (Göksel ve Kerslake, 1995, s. 235). Daha dikkat çekici olan ise GTS’de ilk ve son açıklamada verilen örnekler arasında belirgin bir fark bulunmamasıdır. Mevcut bağlamda ilk örnekte de saygı işlevi bulunduğunu düşünmemize bir engel yoktur. İşte bu ve benzeri belirsizlik ve çelişkiler ile literatürde dile getirilen görüş farklılıkları, konuyla ilgili çalışmaları sözcük türü ve işlevleri bağlamında yeniden ele almayı gerekli

kılmaktadır. Bütün bunların açık bir şekilde tespiti betimleyici gramer çalışmaları için olduğu kadar dil öğretimi açısından da son derece önemlidir.

1. Yöntem

Kendi sözcüğü *A Frequency Dictionary of Turkish*'te zamir olarak işaretlenmiş olup 218.435 kullanım ile sıklık bakımından 20. sırada yer almaktadır. Belirtilen kullanımlar sözcüğün “kendi, kendim, kendime, kendimin” vb. sözcük biçimlerinin tamamını kapsamaktadır. Bu tür yüksek sıklıktaki sözcüklerle çalışırken malzemeyi sınırlandırmak hem veri yükünü hafifletmek hem de mevcut verileri derinlikli biçimde değerlendirebilmek açısından son derece önemlidir. Bu durumda incelemeyi en yüksek sıklıktaki *kendi* sözcük biçimiyle sınırlandırmak makul görünebilir. Ancak *kendi* biçimi “o kendi, kendi kitabım, kendi gider” gibi bağlamlarda kullanılabilmesine rağmen “o kendi” kullanımı iyelikli paradigmadan bir sapmaya işaret etmekte; ayrıca “Kendisi henüz gelmedi.” gibi saygı bildiren cümlelerde de kullanılamamaktadır. Bu nedenle incelemede belli bir sözcük biçimden hareket edilmemiş, esas olarak sözcüğün dil bilgisel bağlamlarını yansıtmak amaçlandığı için bütün biçimler üzerinde durulmuştur. İncelemede “kendi sözcüğü” ifadesi bütün bu biçimleri kapsayacak bir genellemeye karşılık gelmektedir. Sadece *kendi* sözcük biçimi üzerinde durulduğunda ise sözcük biçim terimi kullanılarak bir ayrıştırmaya gidilmiştir.

Çalışmada doküman taraması yöntemi kullanılmıştır. Doküman taraması ile *kendi* sözcüğü üzerine mevcut literatürde yürütülen tartışmalar ele alınmış, buradan hareketle sözcüğün türü ve işlevlerine dair bir çerçeve oluşturulmuştur.

2. Literatür İncelemesi

2.1. Türk Dili Alanındaki Geleneksel Kaynaklar

Kendi sözcüğü, Türk dili araştırmalarında genel olarak dönüşlülük zamiri şeklinde ele alınmakla birlikte kimi araştırmalarda farklı yönleriyle de değerlendirilmiştir. İncelediğimiz kaynaklardan en eski tarihli Ahmet Cevat Emre'nin grameridir. Zamir anlamında “isimsi” terimini kullanan Ahmet Cevat Emre (1945, s. 34, 35) *kendi* sözcüğünü kişi isimsileri başlığı altında tasnif etmekte, sözcüğün iyelik ekleriyle kullanıldığına dikkat çekerek “anlatışa bir kabartma çeşnisi vermek” üzere kullanıldığını ifade etmektedir. Yazar, son derece kısa tuttuğu bu kısımda başkaca herhangi bir tespitle bulunmamıştır.

Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (1958/2009, s. 262) adlı çalışmasında dönüşlülük zamirinin isim olan *kendi* sözcüğünden geliştiğini belirtmekte, sözcüğün isim olarak kullanımını “kendi (eli), kendi (gözüm)” ifadelerinden hareketle örneklendirmektedir. “Bu zamirler asıl şahıs zamirlerinden daha kuvvetli bir ifadeye sahip bulunan, onların mânâ bakımından daha kuvvetlileri, katmerlileri olan şahıs zamirleridir.” ifadesinden de anlaşılacağı üzere Ergin, dönüşlülük zamirlerini bir tür kişi zamiri olarak görmektedir. *Kendi* sözcüğünün iyelik eki alarak kişi zamirlerini karşılar duruma geldiğini ifade eden Ergin, “kendim, kendin, kendisi, kendimiz, kendiniz, kendileri” şeklinde bütün kişileri karşılayan *kendi* zamirinin diğer isimlerden ve bu zamirin iyelikli şekillerinin diğer iyelikli isimlerden farkını anlamak için “kendim yaptım (kendim yaptı değil), kendin

gelirsin (kendin gelir değil), kendimizin gitmemiz (kendimizin gitmesi değil)”¹ gibi örneklerden hareket edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Buna göre 1. teklik kişi iyelik ekiyle çekimlenen “kızım” kelimesi fiil çekiminde 3. kişi ile uyuma girerek “Kızım geldi.” gibi kullanımlara izin verirken “kendim” sözcüğü 3. kişiyle değil, almış olduğu iyelik eki gereğince 1. kişi ile uyuma girmektedir. Bu da Ergin’e göre iyelik eki alan *kendi* sözcüğünün o iyelik ekiyle temsil edilen kişi zamiri yerine geçtiği anlamına gelmektedir.

Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* (1974, s. 365, 366) adlı çalışmasında “dönüslü zamirler” maddesinde *k kendi*’nin yapı ve kullanım özelliklerini değerlendirirken dönüslülük ve pekiştirme olmak üzere iki temel işlevden söz etmiştir. Banguoğlu, dönüslülük zamirlerinin “Bavulunu kendin taşıyacaksın. Köşkte kendimiz oturacağız.” cümlelerinde olduğu gibi kim hâlindeyken (y.n. yalın hâlde, özne konumundayken) bizzat anlamına gelerek cümlenin kimsesini (y.n. öznesini) temsil ettiklerini ve pekiştirme işlevi taşıdıklarını ifade etmektedir. Bu bahsin devamında “Kim halinde bir ad takımında katılan oldukları zaman da pekiştirme işleyişindedirler... Burada da aynı öncül birkaç zamir tarafından temsil edilmiş olur. İşte bunlara pekiştirme zamirleri (pronom assevetarif) deriz.” diyerek buna ilişkin örnekleri birkaç bahis sonra “(Ben) kendimi düşünmüyorum. (Siz) kendinize bakın. (O) kusuru kendisinde arasın.” şeklinde sıralamaktadır.

Banguoğlu, *kendi* sözcüğünün “Hırsız kendini pencereden atmış. Nihat kendine iyi bakar. Biz suçu kendimizde bulduk. İnsan kendisinin doktorudur.” gibi cümlelerde kimse’den başka bir unsur olarak kimse’yi temsil ettiğini ve bu yolla işleyişin kimse’ye döndüğünü; asıl dönüslü zamirlerin de bunlar olduğunu ifade etmektedir (1974, s. 364, 365). Bilindiği üzere dönüslülük, biçim ve söz dizimi unsurlarının yanı sıra sözcüksel yollarla da sağlanabilir (Arslan, 2022). Fiilde dönüslülük belli ekler, söz diziminde ise dönüslülük zamiri ile sağlanmaktadır. Buradan hareketle dönüslü zamirlerle dönüslü fiiller arasındaki ilgiye dikkat çeken Banguoğlu “Avcılar kendilerini överler=Avcılar övünürler. Zeynep kendisine bir elbise dikmiş=Zeynep bir elbise dikinmiş.” cümleleri arasında denklik kurarak kimi (nesne) ve kime (yer tamlayıcısı) durumundaki dönüslü zamirin işleyişinin zaman zaman fiilin dönüslü çatısı ile karşılanabileceğini belirtmektedir (1974, s. 366).

Banguoğlu, *kendi* sözcüğünün “Yeğenine misafir oldu, kendisine ikram ettiler. İhsan Bey Doğuya gitti, kendisi Demiryolları müfettişidir.” şeklindeki kullanımlarını ise üslup

¹ Durak (1988, s.117), Ergin’in “kendimizin gitmemiz (kendimizin gitmesi değil)” örneği için “Galiba son örneğinde bir baskı yanlış olmuş. Zira kullanım dışı olan ‘kendimizin gitmesi’ değil, ‘kendimizin gitmemiz’dir. Zira tamlamalarda tamlanan iyelik eki almaz.” şeklinde bir yorumda bulunmaktadır. Ancak biz -Durak’ın tamlamalarda tamlananın iyelik eki almadığı yönündeki gerekçesinde de hata olduğunu bir kenara bırakırsak- Ergin’in örneğinde baskı yanlış olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü literatürde farklı görüşler vardır. Örneğin Ergin gibi Güven de (2015, s. 355), “Sizin değil benim kendimin gitmesi gerekiyor. Bu benim kendimin yapacağı bir iş” gibi kullanımları galat olarak görmekte, doğru kullanımın “gitmem, yapacağım” olması gerektiğini ifade etmektedir. Göksel ve Kerlake (1995, s. 234, 235) de fiilimsi üzerindeki iyeliğin genellikle kişi zamiri ile uyumlu olduğunu fakat bazı kullanıcıların 3. kişiyi tercih ettiğini ifade ederek bu tercihin periferik olduğunu ihsas etmişlerdir. Öte yandan Türkçe Ulusal Derlemi’nden (Aksan vd., 2012) elde edilen veriler 3. kişi tercihinin baskın olduğunu göstermektedir. Bu konu Çalışkan (2023b) tarafından ele alınmıştır.

gereği dönüşlük zamirinin kişi zamiri yerine kullanılmasıyla açıklamaktadır (1974, s. 366). Bütün bu anlatımlardan Banguoğlu'nun, pekiştirme işleviyle sıraladığı yalın hâldeki *kendi* kullanımları ile üslup gereği kişi zamirlerinin yerini tutan kullanımları da -asıl dönüşlülük zamirleri olarak gördüğü iyelik ekli biçimler gibi fakat onlardan derece bakımından daha zayıf veya farklı olmak üzere- bir tür dönüşlülük zamiri şeklinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Banguoğlu ile Ergin'in "Kendim geldim, ben kendim" gibi örneklerde "kendim" sözcüğünü dönüşlülük zamiri olarak kabul ederek klasik görüşte birleştiği görülmektedir. "Kendi eli, kendi gözüm" gibi kullanımlardaki *kendi*'nin türü konusunda ise Ergin isim tespitinde bulunurken Banguoğlu buna değinmemiş, örnekleri arasında da bu tür ifadelere yer vermemiştir.

Gencan (1974, s. 131) da Ahmet Cevat Emre gibi *kendi* sözcüğünü kişi adılı şeklinde değerlendirmekte; Faruk Nafiz'in "Kendimi kaptırarak tekerleğin sesine / Uzanmışım kalmışım yaylının şiltesine" dizeleri ile sözcüğün öbek yapı içinde yer aldığı "Kendi kendine söyleniyor." ve herhangi bir çekim eki almadan adın önünde kullanıldığı "Herkes kendi hakkını aramalıdır." örneklerini sıralamaktadır. Gencan'a göre bu son grupta yer alan "kendi evim, kendi kitabımız, kendi düşünceleri" gibi öbekler ad takımıdır. Ergin'in bu tür kullanımlarda *kendi*'nin isim olduğu görüşüyle uzlaşa içinde olan Gencan, *kendi* sözcüğü ilgi eki almadığı hâlde bu ifadelerin belirtili ad takımı olduğunu kaydetmektedir. Gencan'a göre "Orhan'ın kendisi söyledi. Bu sizin kendinizi ilgilendirir. Ben kendimi başkalarıyla ölçmem." gibi örnekler de ad takımı olup bunlarda *kendi* sözcüğü tümlenen konumundadır. Gencan, Fatih Rıfkı Atay'dan alıntılıdığı "Babur'un kendi şarkılar bestelemiştir." cümlesinde olduğu gibi kimi durumlarda tümlenen takısının düşebileceğini de ifade etmektedir. Gencan, *kendi* sözcüğünün öznenen sonra kullanıldığı "Ben kendim söyledim. Siz kendiniz almadınız mı? O, kendisi götürecektir. Bu senin kendi işindir." şeklindeki örneklerin de pekiştirme işlevi taşıdığı, *kendi* sözcüğüyle pekiştirilen bu tür özneler pekiştirmeli özne² adı verildiğini belirtmektedir (s. 209)³.

Ediskun (1984/1999, s. 160) dönüşlülük terimini kullanmadan *kendi* sözcüğünü kişi zamiri olarak tasnif ederek "Suç Nuri'nin kendisinde. Kendi eli ile kendi mezarını kazdı. Beni sevmediğini kendisi de biliyor." cümlelerinde sözcüğü sırasıyla isim, sıfat ve zamir olarak etiketlemiştir. Ediskun "Bu işi kendi kendine yapmış." cümlesindeki *kendi* kendine'nin ise zarf olduğunu belirtmektedir. Aynı bahiste "Bu giysiyi kendiciğime yaptırdım." ve "Bu işe kendiliğimden kalkıştım" gibi türemiş biçimlerle ilgili de sırasıyla zamir ve zarf tespitlerini yapmaktadır. Ediskun "Oraya (ben) kendim gittim." cümlesinde *kendi* sözcüğünün pekiştirme görevinde kullanıldığını söylemiş, ancak türe ilişkin herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

² Burada kullanılan "pekiştirmeli özne" terimi farklı bir özne türü anlamına gelebileceği için konunun "öznenin pekiştirilmesi" bağlamında ele alınması daha uygun olabirdi. Ancak bu hususta kendi görüşlerimize işaret etmekle yetinerek terim ve kavramları kaynaklardaki şekliyle ele almayı tercih ettik.

³ Burada sıralanan dört cümleden sonuncusunda *kendi* sözcüğü öznenen sonra kullanılmamıştır. Bu husus yazarın dikkatinden kaçmış olmalıdır.

2. 2. Türk Dili Alanındaki Güncel Kaynaklar

Bu başlık altında ilk ele alacağımız kaynak Korkmaz'dır. Korkmaz da Ergin gibi *kendi* sözcüğünün isim olduğunu, iyelik eki alarak⁴ dönüşlülük zamiri hâline geldiğini fakat bu zamirlerin de neticede “şahıs zamirlerinden daha güçlü bir anlam taşıyan, onları anlamca katmerli kılan pekiştirilmiş bir tür şahıs zamiri” olduğunu düşünmektedir (2009, s. 414, 415). Korkmaz'a göre *kendi* sözcüğü “Bu işi kendin bitireceksin.” gibi yalın hâlde kullanıldığı cümlelerde dönüşlülük zamiri olarak “özneyi temsil etmekte; kişiler üzerinde direnilerek durulduğunu, bu işte başkalarının etkisi bulunmadığını belirten pekiştirme görevi yapmakta”dır (2009, s. 416). Korkmaz, bu cümlelerde “bizzat” anlamında kullanılan *kendi* sözcüğünün özne durumundaki kişi zamirini ikame ettiğini, özneyle birlikte kullanıldığı “Ben kendimi değil seni düşünüyorum. Sen kendin ne yapmayı planlıyorsun? Onlar kendileri geldiler.” gibi cümlelerde ise yine dönüşlülük zamiri olarak fakat daha güçlü bir pekiştirme işleviyle kullanıldığını belirtmektedir (2009, s. 418). Korkmaz, “kendi tarihimiz, kendi soyları” gibi ifadelerde iyelik ekli isimden önce gelen yalın durumdaki *kendi*'nin de iyelik kavramını pekiştiren bir zamir olduğunu ifade etmekte; “kendi başına, kendi hesabına, kendi payına” gibi çok sözcüklü birimler için ise “ad tamlaması biçimindeki kalıplaşmış zarflar” tespitini yaparak *kendi*'yi yine zamir şeklinde değerlendirmektedir (2009, s. 420). Korkmaz, diğer araştırmacılardan farklı olarak dönüşlülük zarfı terimini kullanmak suretiyle “kendi kendime, kendi kendine, kendi kendimize, kendi kendilerine” gibi tekrarlı yapıları bu grupta değerlendirmektedir. Benzer şekilde “+lik yapım eki, iyelik, +den çıkma durumu” ekiyle genişletilen “kendiliğinden, kendiliğimizden, kendiliklerinden” gibi kullanımları da dönüşlülük gösteren zarf olarak etiketlemektedir (2009, s. 419). Korkmaz, “Haşım Bey'e bir mektup bırakacaktım. Kendileri yerindeler mi? Bu konuda kendilerine büyük güvenimiz vardır.” biçimindeki kullanımları da zamir olarak değerlendirmektedir (2009, s. 418). Ancak bunları kişi zamiri olarak mı, bir tür kişi zamiri şeklinde nitelendirdiği; dönüşlülük zamirinin bir başka kullanım tarzı olarak mı gördüğü net değildir. Örneğin Banguoğlu bu tür kullanımları “dönüşlülük zamirinin kişi zamiri yerine kullanılması”yla açıklamaktadır (1974, s. 366).

Mustafa Durak (1988), doğrudan sözcüğün türü üzerinde durduğu çalışmasında *kendi*'nin isim, zamir, dönüşlülük zamiri, sıfat ve zarf olarak kullanıldığını belirtmiştir. Durak, sözcüğün isim olarak da kullanılabilirliği konusunda Ergin (1958/2009) ve Gencan (1974) gibi araştırmacılarla aynı fikirde olmakla birlikte bu durumu yalnızca “isim+in eki kendi” kuruluşundaki “ağanın kendisi” gibi kullanımlarla sınırlandırmak bakımından onlardan ayrılmaktadır. Durak, Ergin'in isim görevi için vermiş olduğu “kendi (eli), kendi (gözüm)” (1958/2009, s. 262) örneklerinin hatalı olduğunu düşünmektedir (1988, s. 114). Durak *kendi* sözcüğünün ilgi ekli kuruluş içinde isim olduğu yönündeki tespitini iki temele dayandırmaktadır. Bunlardan ilki *kendi*'nin eş anlamlısı olabilecek “öz, zat, nefis, asıl” sözcüklerinin benzer bağlamlarda isim görevinde kullanılması; ikincisi ise *kendi*'nin yalnızca hâl ve kişi eki alan kişi zamirlerinin aksine tıpkı isimler gibi diğer çekim eklerini de alabilmesidir.

⁴ Korkmaz, daha önce de ifade edildiği üzere iyelik eksiz *kendi* biçiminin bir sapma olduğu görüşündedir. Ancak iyeliksiz *kendi*'yi de dönüşlülük zamiri olarak değerlendirmektedir.

Durak, sözcüğün zamir olarak kullanımını ise ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilkinde *kendi* sözcüğü kişi zamiri görevinde olup yazarın ifadesiyle berkitme (emphatique) ve yuvalandırma (focalisateur) işlevleri taşımaktadır. Berkitme / pekiştirici işlevli kullanımlarda vurgunun kademeli bir şekilde artışını yansıtan bir derecelendirme söz konusudur. Durak, birinci derece vurgulama için “1. Kendi geldi. 2. Kendiniz yapın.”, ikinci derece için “1. Bizzat kendi geldi. 2. Bu Suat mı? Ta kendisi.”⁵, üçüncü derece için de “Ben bizzat kendim geldim.” örneklerini vermektedir (1988, s. 114, 115). Durak’ın odaklama da diyebileceğimiz yuvalandırma işlevi için verdiği örnek ise “Kendisiyle konuştum.” şeklindedir. Burada “kendisiyle” sözcüğü üzerine odaklanma söz konusu olup bu yolla anlatıma “önem verme, yüceltme” ya da “alay” gibi tonlamalar katılabilmektedir (1988, s. 117). Sözcüğün zamir olarak ikinci kullanımı ise dönüşlü zamir işlevine yöneliktir. Durak, *kendi* sözcüğünün ancak hâl ekleriyle çekime girdiğinde dönüşlülük bildirdiğini söyleyerek “Hüseyin kendini vurdu. Kendi kendini vurdu. Kendini vurdu. Kendi kendine güldü. Kendinden korkmak, kendisiyle çatışmak” gibi örnekleri bu grupta değerlendirmektedir (1988, s. 117, 118). Bu tür kullanımlarda “Kendini yıkadı.” gibi bir ifadenin dönüşlülüğün yanı sıra “başkasını değil, kendini” gibi bir anlam içererek yuvalandırma işlevi de taşıdığına belirten Durak, Banguoğlu gibi araştırmacılardan farklı olarak *kendi* ile dönüşlü hâle getirilen cümlelerin dönüşlü çatı eki alan yüklerle kurulan cümlelerle eş değer olmadığına da dikkat çekmektedir. Örneğin Banguoğlu’nun “Zeynep kendisine bir elbise dikmiş.” ve “Zeynep bir elbise dikinmiş.” kullanımları arasında kurduğu eş değerlik, ikinci cümlede elbiseyi diken kişi, Zeynep’in yanı sıra bir başkası da olabileceği için geçersiz hâle gelmektedir (1988, s. 119). Bu da *kendi* sözcüğü ile kurulan dönüşlü yapılar ile dönüşlü fiillerle kurulanların sınırlılıkları konusunda yeni sorgulamalar yapma ihtiyacını beraberinde getirmektedir.

Durak, “tek başına, kendiliğinden” anlamlarındaki “Kendi kendine çalıştı. Kendi kendine bayıldı.” gibi kullanımları zarf (1988, s. 117); “Kendi evimi yaparım. Kendisinin kalemi kırıldı. Kendilerinin yazması gerekir.” gibi kullanımlardaki *kendi* sözcüğünü ise sıfat olarak değerlendirmektedir (1988, s. 120)⁶. Durak’ın kimi tespitleri yer yer genel Türkoloji eğitimi sırasında almış olduğumuz formasyonla bire bir örtüşmemekle birlikte kullanım farklılıklarıyla ilgili dikkatleri son derece önemlidir.

Meriç Güven, *kendi* sözcüğü ve bu sözcük ile oluşmuş öbeklerin kuruluş biçimini incelediği çalışmasında, dönüşlülük zamiri olarak değerlendirilen *kendi*’nin zamir ve isim olarak farklı kullanımları olduğunu ifade etmiştir. Güven (2015, s. 348), Ergin’le görüş birliği içinde “kendi vebali, kendi boynuna” gibi ifadelerde *kendi*’nin isim göreviyle soldan sağa doğru işlediğini (kendisinden sonraki sözcüğü tamamladığını); ancak iyelik eki almış “(Ø Kendim) (Ø Ø) (Ø ettim). (Ø Kendim) (Ø Ø) buldum. Kendi(n) Ø kendine konuşma. Kendisine sor bakayım.”⁷ biçimindeki kullanımlarının dönüşlülük

⁵ Durak, ikinci derece vurgulamada kullanılan *bizzat* ve *ta* sözcüklerinin de zamir görevinde olduğunu belirtmektedir (1988, s. 115). Biz yazarın bu görüşüne katılmıyoruz.

⁶ Durak’ın ilgi ekli biçimleri sıfat olarak değerlendirmesi ilgi ekinin belirtme işleviyle kullanılıyor olmasından kaynaklanıyor olmalıdır.

⁷ Güven, iyelik ekli “Kendim buldum.” kullanımını dönüşlülük zamiri, “Kendi bilir.” şeklindeki kullanımı ise isim olarak değerlendirmektedir. Ancak biz, üçüncü kişide -her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından hatalı olduğu belirtilse de- *kendi* ve *kendisi* sözcüklerinin bir arada

zamiri olduğunu, burada sözcüğün sağdan sola doğru işlediğini (kendisinden önceki sözcük tarafından tamamlandığını) ifade etmektedir. Güven'e göre, dönüşlülük zamiri kişi zamirlerinin pekiştirilmiş hâli olup Türkçede *kendi* sözcüğünün dönüşlülük işlevi diğer işlevlerden daha zayıf olduğu hâlde dil bilimsel gözlemlerin aksi doğrultuda sözcüğün dönüşlülük zamiri şeklinde adlandırılması yaygınlaşmıştır (2015, s. 343).

Güven, *kendi* sözcüğü ile kurulan öbekleri dizisel ve dizimsel ilişkilere göre incelerken iki ögeli ve üç ögeli sistem şeklinde bir ayrıma gitmiş, üçten fazla ögeli sistemlerde de kendisinin ortaya koyduğu sistemin geçerli olduğunu ifade etmiştir. Buna göre ikili sistem “benim arabam” gibi bir kuruluştaki iyelik ekli ismin yerini *kendi* sözcüğünün almasıyla işlemekte; bu sisteme göre nasıl “benim arabam, senin araban, onun arabası, bizim arabamız, sizin arabanız, onların arabaları” diyorsak aynı şekilde “benim kendim, senin kendin, onun kendisi, bizim kendimiz, sizin kendiniz, onların kendileri” dememiz gerekmektedir. Üç ögeli sistemde ise “kişi zamiri+ilgi eki kendi+iyelik eki+ilgi eki isim+iyelik eki” şeklinde bir sıralama söz konusudur. Ancak Güven bu sıralamaya uygun dilsel gerçekleşmenin “ben-im kendi-m-im bil-eceğ-im (iş), biz-im kendi-miz-im (güzel ve atak) araba-mız” şeklinde gerçekleştiğini düşünmektedir. Bir başka deyişle üçlü sistemde kişi zamiriyle uyumlu biçimde iyelik eki alan *kendi* sözcüğü yine temsil ettiği kişiyle uyumlu bir ilgi eki alarak iyelikli bir isme bağlanmaktadır (2015, s. 352, 352). Güven'in bu formülasyonunun doğal dil kullanımlarıyla örtüşmediği açıktır. Kendisi bu durumu doğru kullanımın aksine galat olanın yaygınlaşmasıyla açıklamaktadır⁸. Ne var ki yine kendi örnekleri arasında yer alan “ben ben-im görev-im-im baş-ı-n-da-y-ım” ifadesinde 1. teklik kişi zamiriyle uyumlu ilgi eki getirdiği “görevim” sözcüğünü 3. teklik kişi iyelik ekli “baş” sözcüğüne bağlaması tutarsızlık yaratmaktadır (2015, s. 352, 355). Aslına bakılırsa Güven'in {{{(ben+ilgi e.)+(kendi+iyelik e.)+ilgi e.}} şeklindeki formülünde aksayan bazı yönler vardır. Formüldeki *kendi* sözcüğü bir isim ile değiştirildiğinde “ben-im araba-m” gibi bir kullanım oluşmaktadır. Bu kullanım her hâlükârda 3. kişiye gönderimde bulunmakta, bu nedenle de “ben-im araba-m-ın” şeklinde üçüncü kişi ile uyumlu bir ilgi eki alması beklenmektedir. “Benim kendim” ifadesi de sözcüğün isim olarak referansları düşünüldüğünde “benim vücudum, özüm, nefsim” gibi 3. kişiye atıfta bulunan bir ifadedir. Öztekten'in (2007), konuyu *kendi*'nin özne olarak kullanılmasıyla ilgili tartışmalar bağlamında ele alırken iyelenmiş bir ismin iyesiyle eşit olmayacağına ilişkin verdiği “bizim evimiz ≠ biz, bizim üçümüz ≠ biz” gibi örnekler bu ifadelerin galat olarak görülemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Öztekten'in bu yazısında gerek *kendi* gerekse *öz* sözcüğünün tarihi metinlerde, almış oldukları iyelik ekinde bağımsız olarak ikinci veya üçüncü kişide çekimlenmiş cümlelerde kullanıldığıyla ilgili örnekleri de ikna

kullanıldığını göz önünde bulundurduğumuzda türe ilişkin herhangi bir tespit bulunmaksızın “Kendi bilir.” ile “Kendim buldum.” kullanımları arasında sadece biçimden hareketle net bir görüş ortaya koymanın güç olduğunu düşünmekteyiz.

⁸ Güven, “benim kendimim görevim” gibi bir kullanımın doğruluğunun kullanım sıklığı fazla olan 3. teklik kişi çekiminden hareketle ortaya konabileceğini savunmaktadır (2015, s. 355). Güven'e göre “onun kendisinin görevi” ifadesinin 1. kişi zamiri için eş değeri “benim kendimim görevim”dir. Ancak 3. kişi iyelik çekimi dilsel açıdan belirsizlik (ambiguity) taşımaktadır. Zira bu kullanımda *kendi* sözcüğünün aldığı ilgi ekinin Güven'in iddiasına göre “o” zamirine mi, genel kabule göre “onun kendisi” ifadesine mi ait olduğunu kesin olarak tespit etmek mümkün değildir.

edicidir (2007, s. 104, 105, 109). Dolayısıyla kanaatimizce Güven'in formülünün {[ben+ilgi e.]+(kendi+iyelik e.)+ilgi e.} olarak düzeltilmesi gerekmektedir.

Öztekten'in soru-cevap sistematigi üzerine kurduğu çalışması, bizim çalışmamızın hareket noktasını oluşturan sözcük türü bakımından da ufuk açıcıdır. Öztekten, *kendi* sözcüğünün türü için zamir tespiti yapılmasına ihtiyatla yaklaşmaktadır. Zira dönüşlülük zamiri olarak sınıflandırılan *kendi* sözcüğü diğer zamirler gibi ismin yerini tutmamakta, doğrudan kişi zamirleriyle ilişki kurmak suretiyle kullanıma girmekte, iyelik eki alma bakımından da diğer zamirlerden farklı bir kullanım özelliği göstermektedir (2007, s. 102, 103). Ayrıca dönüşlülük zamirlerinin literatürde yer alan “yapılan işin yapana dönmesi”, “bir hareketin yapıcısı ve olucusu ile o hareketten etkilenen veya hareketi etkileyenin, yani fiilin öznesi ile nesnesinin veya tamlayıcısının aynı olması durumunda ortaya çıkan dil birimleri” olduğuna ilişkin tanımlarından hareket edildiğinde “Ben bu konuyla ilgili olarak müdürle görüştüm ve kendisine gereken her şeyi söyledim. Beni sen kendime getirdin. Ben sizden farklıyım; çünkü ben onun kendisini gördüm.” gibi kullanımların tanımla örtüşmediği görülmektedir (2007, s. 102). Öztekten'in dikkat çektiği diğer hususlar ise şu sorularla ifade edilmektedir (2007, s. 107-109):

Bir cümlede aynı şahsı ifade edecek şekilde “Sen ve sen gidebilirsin.” diyemiyoruz. O hâlde “Sen kendin gidebilirsin.” gibi bir cümlede “sen” ve “kendin” sözcüklerinin ikisine de özne, dolayısıyla zamir diyebilir miyiz?

Cümlede öğelerin yer değiştirme özelliği özne konumundaki zamir ile kendisinden sonra gelen iyelik ekli “kendi” sözcüğü için geçerli değildir. Bu bir çelişki doğurmaz mı?

“Sen kendin gidebilirsin.” cümlesinde “kendin” sözcüğünün “sen” öznesini pekiştirdiği ifade edilmektedir. Bu durum Türkçede asıl unsurun sonda bulunması ilkesiyle çelişmez mi?

“Ben kendimi gördüm.” cümlesinde “kendimi sözcüğü nesneye dönüşü göstermektedir. “O (onun) kendisi yapmadı.” cümlesinde dönüşlülük var mıdır?

Yüklemin zaten dönüşlü çatıyla kurulduğu “Sen kendin yıkanabilirsin.” gibi kullanımlarda dönüşlülük işlevi var mıdır?

“(Benim) kendi kitabım” gibi tamlamalarda “kendi” sözcüğü zamir midir?

Öztekten, soru kurgularından da anlaşılacağı üzere ilk üç maddedeki durumlarda *kendi* sözcüğünün zamir olmadığını düşünmektedir. Aynı şekilde sözcüğün 5. maddedeki kullanımı da zamir değildir. Öztekten'e göre *kendi* sözcüğü, yalnızca 4. maddedeki “Ben kendimi gördüm.” cümlesindeki kullanımıyla dönüşlülük zamiridir. 6. maddedeki *kendi* sözcüğü ise sıfat görevindedir. Yazar, sıfatlarla zarflar arasında kategori değişikliğinin sık karşılaşılabılır bir durum olmasına da dikkat çekerek *kendi* sözcüğünün ilgili yazısında sıralamış olduğu 1, 2, 3 ve 5. maddeler ile 4. maddedeki “O (onun) kendisi yapmadı.” cümlesinde zarf olarak kullanıldığını düşünmektedir (2007, s. 107-110). Öztekten, –“Peki, nasıl geldin buralara kadar? – Ne var canım, kendim geldim.”, –“Çok güzel bir resim, kim yaptı bunu?” – Ben yaptım, hem de kendim.” ve “Ben arayıp çağırılmayı düşünüyordum ki o kendiliğinden geldi./Ben arayıp çağırılmayı düşünüyordum ki o kendi(si) geldi.” örneklerinden hareketle bu tür cümlelerde kim olma bilgisinden ziyade nasıl olma, hangi sebepten olma ile kendiliğindenlik anlamlarının ön planda

olduğunu, bunun da sözcüğün zarf görevini açıkça gösterdiğini belirtmektedir (Öztekten, 2007, s. 111).

Konuyu pekiştirmeli özne perspektifinden değerlendiren bir başka çalışma da Baydar tarafından yapılmıştır. Baydar (2014), pekiştirilmiş/pekiştirmeli özne konusunda yapılan çalışmalar ile dönüşlülük zamiri hakkındaki literatürün kapsamlı bir özeti yaparak her iki konuda da araştırmacıların *kendi* sözcüğü ile kurulan aynı söz dizimsel yapılar hakkında farklı görüşler bildirdiklerini veya örneklerinin yapmış oldukları tanım ve açıklamalarla çeliştiğini ortaya koymuştur. Baydar da Öztekten’in 5. maddede verdiği kullanımlarda *kendi* sözcüğünün dönüşlülük zamiri değil, zarf olarak kullanıldığını düşünmektedir. *kendi* sözcüğü, *bizzat* anlamıyla kullanıldığında da zarftır. Baydar, *bizzat* sözcüğünün TDK Türkçe Sözlük’te zarf olarak etiketlenmiş olmasını buna dayanak göstermektedir (2014, s. 26). Baydar, *kendi* sözcüğünün isim cümleleri ile fiil cümlelerindeki kullanımının temel bir farklılık oluşturduğu görüşündedir. Buna göre “Ben kendim başarılıyım. Ben kendim Aksaraylıyım.” şeklindeki isim cümlelerinde “kendim” sözcüğü özneyi pekiştirme işleviyle kullanılırken “Ben kendim geldim. Ben kendim başardım.” şeklindeki fiil cümlelerinde zarf görevindedir. Her iki kullanımda da “kendim” sözcüğünün vurgusundaki farklılık bu ayrımın tespitinde belirleyici rol üstlenmektedir (2014, s. 25).

2. 3. Dil Bilimi Alanındaki Kaynaklar

Baydar’ın *kendi* sözcüğünün isim ve fiil cümlelerindeki kullanımının belirleyici olduğuyla ilgili görüşü Kayabaşı (2022) tarafından birtakım diyagnostik araçlar kullanılarak test edilmiştir. Kayabaşı, “Doktor yanlışlıkla kendisini aradı.” şeklindeki dönüşlü kullanımın yanı sıra *kendi*’nin belirleyici öbeği/ad öbeğinin⁹ kuruluşuna katıldığı “Doktor(un) kendisi hastaları tek tek aradı.” tarzındaki cümleler ile eylem öbeğinde yer aldığı “Doktor bu sefer hastaları kendisi aradı.” kuruluşundaki cümleleri incelemiştir. Kayabaşı, her iki cümlede de dönüşlülükten farklı olarak *kendi*’nin pekiştirici (emphatic) işlevle kullanıldığını belirtmektedir. *Kendi*’nin bu işlevine daha önce Özsoy (1983), Durak (1988), Kornflit (1997, s. 157) ile Göksel ve Kerslake (1995, s. 233-235) tarafından da değinilmiştir. Ancak Özsoy belirleyici/ad öbeklerindeki kullanımı, Durak “ağanın kendisi” örneğindeki kuruluşları, Kornflit eylem öbeklerindeki kullanımı bu kapsamda değerlendirmiştir. Ayrıca Kornflit eylem öbeğindeki *kendi*’yi dönüşlülük zamirinin vurgu işlevli kullanımı biçiminde görmektedir. Göksel ve Kerslake ise *kendi*’nin söz dizimsel konumundaki farklılığa değinmemekle birlikte gerek “Arabayı Erol’un kendisi yıkayacak.” biçiminde belirleyici/ad öbeklerine gerekse “Arabayı Erol kendisi yıkayacak.” biçiminde *kendi*’nin belirleyici/ad öbeğine mi eylem öbeğine mi ait olduğu belirsizlik taşıyan cümlelere yer

⁹ Kayabaşı, bu tür öbekler için belirleyici öbeği (determiner phrase, DP) terimini kullanmaktadır. Türk dili araştırmaları literatüründe bu tür kuruluşlar genel olarak ad öbeği şeklinde kabul görmektedir. Öte yandan çalışmamızda başvurulan kaynakların bir kısmında belirleyici, bir kısmında ad öbeği terimi kullanıldığı için burada her ikisini birlikte verme yoluna gidilmiştir. Türkçede belirleyici öbekleri konusunda kapsamlı bir çalışma için bk. Tuğcu, P. (2009). *Türkçede belirleyici öbeği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

vermişlerdir¹⁰,¹¹. Kayabaşı ise söz dizimsel konunun *kendi*'nin vurgulayıcı işleviyle ilgili farklı yorumlar doğurduğunu ortaya koymuştur. Buna göre belirleyici/ad öbeği kuruluşunda yer alan *kendi* sözcüğü bütünün parçasına odaklanma [Pasta(-nın) kendi(-si) düzgün de krema-sı bozul-muş.], hiyerarşi/önem [Müdür(-ün) kendi(-si) şikayet-imizle ilgilen-di.] ilişkileri ile eleme bildirmek üzere (A: Yarın eş-im-le birlikte Ankara'ya gid iyor-uz. B: Ben sen kendi-n Ankara-ya gid-ecek-sin, o İzmir-de kal-acak san-ıyordu-m.) kullanılmaktadır (2022, s. 147, 148). Eylem öbeği kuruluşuna katılan *kendi* sözcüğü ise “kendi başına (yardım almaksızın + tek başına)” ve “kendi kendine [tek başına (kimi durumlarda yardım almaksızın anlamını da içerecek şekilde)]” anlamlarını içermektedir (2022, s. 149). Kayabaşı, belirleyici/ad öbeğindeki *kendi*'nin daha çok ad, eylem öbeğindeki *kendi*'nin ise zarf gibi davrandığını belirtmekte (2022, s. 145); ancak pekiştirme işlevli *kendi*'nin farklı okumalarının tek bir semantik birimin farklı söz dizimsel konumlarda farklı şekilde çalışmasından mı birbiriyle morfo-fonolojik açıdan çakışan iki ayrı semantik birimin iki ayrı söz dizimsel kategoride işlem görmesinden mi kaynaklandığı hususunda daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu kaydetmektedir (2022, s. 146).

Buraya kadar ilgili literatürü tarihî sıra gözeterek özetlemeye çalıştık. Son olarak tarih sırasının dışına çıkarak biri 1995, diğeri 2005 tarihli iki çalışmaya daha yer vereceğiz. Söz konusu çalışmaların sona alınmasının nedeni kapsam ve işaret ettikleri hususlarla konuyu derli toplu biçimde gözden geçirme imkânı sunmalarıdır. Bunlardan ilki Göksel ve Kerslake'in *Turkish: A Comprehensive Grammar* başlıklı çalışmasıdır. Göksel ve Kerslake (1995, s. 232, 233) sözcüğün eksiz ve çekimli biçimini birbirinden ayırmakta; *kendi* sözcük biçiminin iyelik ekli adı sıfat olarak nitelediğini; çekimli biçimlerin ise pekiştirme (emphatic), dönüşlülük (reflexive), basit zamir (simple pronominal) ve ardıl gönderim¹² (resumptive) işlevleriyle kullanıldığını belirtmektedir.

Göksel ve Kerslake (1995, s. 233-235) *kendi*'nin pekiştirme işlevli kullanımlarını ilk sırada vermiştir. Buradan, herhangi bir istatistik sunmamalarına rağmen, sayısal verilere dayalı çalışmalarda dile getirildiği üzere (Koşaner 2005, s. 86) bu işlevi sezgisel olarak daha öncelikli gördükleri sonucunu çıkarabiliriz. Göksel ve Kerslake bu kullanımlara öznenin pekiştirildiği “Arabayı Erol kendisi yıkayacak.”, “Arabayı Erol'un kendi-si yıkayacak.”, “Arabayı Erol/o kendi yıkayacak.”, “Arabayı Erol-un kendi yıkayacak.” gibi cümlelerin yanı sıra nesne ve tamlayıcıların pekiştirildiği “Meclis'e belli bir saatte gidersen Başbakan-ın kendi-sin-i bile görebilirsin.” ve “Sonuçları onlar-ın kendi-lerinden öğrenebilirsin.” şeklindeki cümleleri örnek vermişlerdir. Öznenin pekiştirildiği durumlarda ilgi ekinin kullanımı buraya aldığımız ifadelerden de anlaşılacağı üzere tercihe bağlıdır. Ancak yazarlar “Arabayı Erol/o kendi yıkayacak.” cümlesinde olduğu

¹⁰ Göksel ve Kerslake'in anlatımlarından bu hususa dikkat etmemiş oldukları anlaşılmaktadır.

¹¹ Belirleyici/ad öbeklerinde ilgi ekinin kullanımıyla ilgili sınırlılıklar ile bu tür kuruluşlarda *kendi*'nin canlılık (animacy) ve kılıçlık (agentivity) ile etkileşimi hem Göksel ve Kerslake hem de Kayabaşı tarafından tartışılmıştır. Bu tartışma son derece ilgi çekici olmakla birlikte çalışmamız sözcüğün türü ve farklı kullanımlarını birbirinden ayırt etmeye odaklandığı için bu konuya girilmeyecektir.

¹² Türkçede ardıl gönderim konusunda kapsamlı bir çalışma için bk. Meral, H. M. (2010). Türkçe ardıl gönderim ilişkisi. *Dilbilim*, (24), 9-32.

gibi *kendisi* biçimi yerine *kendi* biçimi kullanıldığında ifadenin gayriresmî olduğuna dikkat çekmektedirler (1995, s. 234).

Pekiştirme işlevli *kendi*, isim ve sıfat işlevli yan cümlelerde de kullanılmaktadır. Göksel ve Kerslake'in (1995, s. 34, 35) bununla ilgili örnekleri “[*(ben-im) kendi-m-in bile anla-ya-ma-dığ-ım*] bir yazı”, “[*(ben-im) kendi-m-in bile anla-ya-ma-dığ-ı*] bir yazı”, “[*(Siz-(in)) kendi-niz oraya git-me-niz*] gerekiyor.”, “[*Oraya kendi-niz git-me-niz*] gerekiyor.” biçimindedir. Yazarlar, sıfat işlevli yan cümlelerde fiilimsinin genellikle özne ile uyumlu iyelik eki aldığını ama bazı kullanıcıların 3. kişiyi tercih ettiklerini belirtmektedir. Buraya alınan ilk iki ifadede söz konusu olgu örneklenmektedir. (1995, s. 235). Göksel ve Kerslake'in anlatımlarından bir tercih şeklinde değerlendirdikleri bu durumun isim işlevli yan cümleler için geçerli olmadığı sonucu çıkmaktadır. Oysa kanaatimizce isim ve sıfat işlevli yan cümleleri bu çerçevede ele alarak 1 numaralı dip notta değindiğimiz fiilimsinin alacağı iyelik ekiyle ilgili görüş farklılıklarını yeniden düşünmekte fayda vardır.

Göksel ve Kerslake'in *kendi*'nin dönüşlülük işleviyle ilgili örnekleri ise “Kendi-n-den başkasına güvenemiyor musun? Kendi-m-e bakamıyor-um. Semra aday olarak kendi-sin-i/kendin-i öne sürecekmiş. [Kendimize araba almak] istiyoruz.”¹³ şeklindedir. Anlaşıldığı üzere Göksel ve Kerslake, yalnızca özne ile nesnenin değil; özne ile tamlayıcıların aynı kişide toplandığı ifadeleri dönüşlü olarak kabul etmektedir. Ancak “Kendinden başkasına güvenemiyor musun?” cümlesinde *kendi* sözcüğü cümlenin bir ögesi değil, sözcük öbeği kuruluşundaki ögenin bir parçasıdır. Koşaner bu tür kuruluşların dönüşlü sayılamayacağını belirtmektedir (2005, s. 89). Göksel ve Kerslake (1995, s. 236) bu kısımda, dönüşlü cümlelerle *kendi* ve *kendisi* sözcüklerinin öncül seçimiyle ilgili sınırlılıklara da değinmekte; *kendi*'nin cümle sınırları içinde *kendisi*'nin ise bu sınırların dışında öncül seçebileceğini söylemektedir. Bu konu Koşaner tarafından daha sistematik biçimde ele alındığı için burada ayrıntıya girilmeyecektir.

Kendi sözcüğü dönüşlülük işlevinin yanında daha önce farklı kaynaklardan yaptığımız alıntılarda da belirtildiği üzere anlatıma daha resmî bir ton kazandırmak suretiyle kişi zamiri yerine de kullanılmaktadır. Bu tür cümlelerde *kendi* sözcüğü kişi zamiriyle değiştirilebilir. Göksel ve Kerslake (1995, s. 237), kişi zamiri işlevi için “Ahmet hala uyuyor. Kendisi/o bu günlerde çok yorgun. Ahmet [kendisine/ona hediye vermeyenler]-i sevmiyor.” örneklerini vermektedir. Oysa Göksel ve Kerslake'in (1997, s. 237) son olarak değindikleri ardıl gönderim işlevli ifadelerde *kendi*'yi zamirle ikame etmek mümkün değildir: “[*(Kendi-lerin-i)* defalarca aradığımız] yetkili-ler telefonlarımıza cevap vermediler.”

Ele alacağımız son çalışma 2005 yılında Özgün Koşaner tarafından hazırlanan yüksek lisans tezidir. Söz konusu tezde Türkçe eylemcil ve adcil dönüşlü yapıların biçim-söz dizimsel özellikleri *Dağıtılmış Biçimbilim* kuramı çerçevesinde çözümlenmiştir. Bu çalışmada bizim incelememize de konu olan *kendi* sözcüğü *kendi* ve *kendisi* göndergelerinden¹⁴ hareketle incelenmiştir. Bunun nedeni iki göndergenin biçim-söz dizimi açısından farklı özellikler sergilemesidir. Koşaner bunu, “Fatma Ahmet'in kendini çok beğendiğini biliyor.” ve “Fatma Ahmet'in kendisini çok beğendiğini

¹³ Bu cümlede ana cümle yüklemi yan cümlenin öznesini kontrol etmektedir.

¹⁴ Koşaner, “gönderge” terimini kullanmaktadır.

biliyor.” cümlelerinden hareketle test etmiş; ilk cümlede “kendini” göndergesinin Ahmet öncülüne bağlandığını, ikincisinde ise “kendisini” göndergesinin Ahmet öncülüne bağlanabildiği gibi yan cümle sınırlarını aşarak Fatma öncülüne, hatta cümlede yer almayan üçüncü bir öncüle bağlanabileceğini göstermiştir. Bu durumda *kendini* göndergesi beğenme işini yapan ile bu işten etkileneni aynı kişide topladığı için dönüşlülük sağlamakta, *kendisini* göndergesi ise yalnızca birinci okumada bunu gerçekleştirmektedir. Zira ikinci ve üçüncü okumalarda eylemi gerçekleştiren ile eylemden etkilenen veya eylemin yöneldiği, bir başka deyişle özne ile nesne ya da tamlayıcılar arasında eş gönderim oluşmamaktadır¹⁵. Buradan hareketle Koşaner *kendi* göndergesini SELF (KENDİ) gönderge, *kendisi* göndergesini B (BASİT)-gönderge şeklinde kavramlaştırmıştır (2005, s. 58). Araştırmacı, B-göndergenin yan cümle sınırları içinde kalan ve cümle sınırları dışına taşan iki farklı kullanımından ikincisinin gönderimsel olarak bağımsız hareket etmesi ve Banguoğlu’nun “Yeğenine misafir oldu, kendisine ikram ettiler. İhsan Bey Doğuya gitti, kendisi Demiryolları müfettişidir.” (1974, s. 366); Lewis’in “Kendisi evde. Kendilerini gördünüz mü? (1985, s. 71) örneklerinden hareketle dikkat çektikleri üzere kişi zamiri gibi davranmasından yola çıkarak B-göndergenin bu son kullanımını adilsil şeklinde ifade etmiştir. Bütün bunları aşağıdaki tabloda şu şekilde gösterebiliriz:

SELF gönderge	B-gönderge (1)	B-gönderge (2)	Adilsil
Dönüştürme işlevi var.	Dönüştürme işlevi var.	Dönüştürme işlevi yok.	Dönüştürme işlevi yok.
Gönderimsel olarak bağımlı.	Gönderimsel olarak bağımlı.	Gönderimsel olarak bağımsız.	Gönderimsel olarak bağımsız.
Fatma Ahmet’in kendini (Ahmet’i) beğendiğini biliyor.	Fatma Ahmet’in kendisini (Ahmet’i) beğendiğini biliyor.	Fatma Ahmet’in kendisini (Fatma’yı) beğendiğini biliyor.	Fatma Ahmet’in kendisini (X kişisini) beğendiğini biliyor.

Tablo 1. SELF Gönderge ve B-Göndergelerin Biçim-Söz Dizimsel Gerçekleşmesi¹⁶

Koşaner’in çalışması bütüncü, yani derlem temellidir. Söz konusu derlem 111 farklı yazardan seçilen 437 metin ile oluşturulmuştur ve 444.210 sözcük hacminindedir. Koşaner derlemede eylemcil dönüşlü yapılar (dönüştürme ekiyle işaretlenenler) ile içinde *kendi* ve *kendisi* birimleri ile bunların diğer çekimli biçimlerinin geçtiği toplam 1.439 cümleyi incelemiştir; bunlardan 85’inde (% 6) eylemcil dönüşlülük stratejisinin kullanıldığını, 951 (% 66) cümlelerin dönüşlü olmadığını tespit etmiştir. Adcıl dönüşlülük stratejisinin kullanıldığı 403 cümleden 312’sinin (toplam cümlelerin % 28’i, adcıl dönüşlülük ifadelerinin % 64’ü) SELF gönderge, 91’inin ise (toplam cümlelerin % 6’sı, adcıl dönüşlülük ifadelerinin % 19’u) B-gönderge ile kurulduğunu belirlemiştir. Bütün bu

¹⁵ Konuyla ilgili ana dili konuşurlarıyla yapılmış kapsamlı bir çalışma için bk. Özbek, A., Kahraman, B. (2016). Interpretations of Turkish Reflexive Pronouns Kendi and Kendisi. *Mersin Üniversitesi Dil ve Edebiyat Dergisi, MEUDED*, 13 (1), 71-94.

¹⁶ Tablo Koşaner’in 60. sayfadaki 8. çizelgesi esas alınarak hazırlanmış ancak anlaşılabilirliği artırmak amacıyla tarafımızca düzenlenmiştir.

cümleler dağılım açısından değerlendirildiğinde ortaya aşağıdaki tablo çıkmaktadır (Koşaner 2005, s. 88-97, 102)

Tür	Nitelik	Sayı	Örnek Kullanımlar	
Eylemcil Cümleler	dönüştü	85	(106) Özgürlük var, herkes istediği gibi <i>giyinir</i> <i>Cumhuriyet</i> , 17 Şubat 2005	
	dönüştü değil	93	(120) a. Vesamet Hanım bu nedenle eşinden boşanmıştı. <i>Efendi</i> , s. 470	
Adcıl Cümleler	SELF gönderge	adılısıl	11	(94) Merkezi Paris'te bulunan örgüt, Merkez Komutanı Kâzım Paşa komutasında Babı'ali'yi basıp, <i>kendini</i> , tahttan indirmek için faaliyete geçmişti. <i>Efendi</i> , s. 68
		dönüştü	312	(96) [Amerikan İstihbarat Örgütü] _i de (CIA) <i>kendini</i> , bu fobiye kaptıranlardandı. <i>Radikal</i> , 17 Şubat 2005
		gönderge	35	(95) Rice, s.“ Hollywood 'gücümüz yetse, (<i>biz</i>); önce <i>kendimize</i> , karşı olan filmleri engellerdik. <i>Radikal</i> , 22 Şubat 2005
	B-gönderge	adılısıl	374	(98) [<i>Ahmed Rıza</i>] _i , Mizancı Murad'ın <i>kendisine</i> , “oğlum” diye hitap etmesine çok kızıyordu. <i>Efendi</i> , s. 70
		dönüştü	91	(97) Oysa Asya'da kişinin her şeyi tıklarında olsa bile (<i>kişi</i>); iyi olduğunu dile getirerek <i>kendisini</i> , başkalarından üstün görmek istemez. <i>Cumhuriyet</i> , 20 Şubat 2005 (101) RTE'ye; göre tek Doğrucu Davut <i>kendisi</i> . <i>Cumhuriyet</i> , 25 Şubat 2005
		pekiştirici	89	(99) Bay Hakaret'in <i>kendisi</i> ve çocukları ekmeğini yedikleri bu ülkeye nedense hiç vefa duygusu taşımıyorlar. <i>Radikal</i> , 17 Şubat 2005
“kendi”	niteleyici	349	(100) <i>Kendi</i> tarihimize barışmak gerekiyor. <i>Cumhuriyet</i> , 25 Şubat 2005	

Tablo 2. Eylemcil Dönüştü Yapılar ile Kendi Sözcüksel Biriminin İşlevsel Dağılımı¹⁷

Koşaner yukarıdaki tabloda yer alan cümlelerin her birini esas aldığı kuramsal temeller doğrultusunda incelemiş ve tasnifini gerçekleştirmiştir. Tablo 1 için vermiş

¹⁷ Tablo, Koşaner'in 88. sayfadaki 11. çizelgesi esas alınarak hazırlanmış ancak bu çizelgede eylemcil stratejiyi kullanan cümlelere yer verilmediği için bütün veriyi bir arada gösterebilmek üzere tarafımızca düzenleme yapılmıştır. Yay araç içindeki numaralar ilgili tezden alınan örnek cümleye aittir. Koşaner, tezinde dönüştü eylemlerle kurulan cümlelerden kaçının aslında dönüştü olmadığıyla ilgili bilgi vermemekle birlikte diğer veriler dikkate alındığında bu sayıyı 93 olarak tespit etmekteyiz. Ayrıca dönüştü eylem cümlelerinin girdi sayısı 85 olsa da farklı eylem sayısı 14'tür.

olduğumuz bilgiler Tablo 2’yi büyük ölçüde açıklar niteliktedir. Ancak birkaç hususu daha belirtmekte fayda vardır. Tablo 1’de SELF göndergenin adılsıl özelliğine değinilmemiştir. Koşaner Tablo 2’de 11 cümleyi bu başlık altında değerlendirmekle birlikte bunların tamamının *Efendi* romanında geçmesi nedeniyle “yazarın dil kullanımından kaynaklandığını ve dilbilgisi dışı olarak kabul edilebileceklerini” kaydetmektedir (2005, s. 89). SELF göndergenin altında yer alan gönderge başlığı da Tablo 1’in açıklamasında yoktur. Çalışmanın kuramsal kaynaklarına göre “dönüştürülüşün kodlanabilmesi için öncül ve SELF göndergenin yüklem eşyeleri olması” gerekmektedir. Oysa bu örnekte “biz”, yüklem üyesi olduğu hâlde “kendimize” sözcüğü ilgeç öbeğinin içindedir. Koşaner bu tür ifadelerin de dönüştürülmüş olmadığını belirtmektedir (2005, s. 89). Bir başka husus ise B-göndergelerin dönüştürülmüş kullanımında *kendisi* göndergesinin yüklem pozisyonunda da kullanılabilirdiği, buna karşılık *kendi* göndergesi için bu durumun söz konusu olmadığıdır (2005, s. 91).

Koşaner, burada detayları verilen inceleme ve tasnifinden sonra tezinde *kendi* sözcüksel biriminin türünü (ulam) de tartışmıştır. Buna göre tabloda adılsıl olarak etiketlenen kullanımlar zamirdir. Ancak Koşaner, dönüştürülüş işlevli kullanımlarda sözcüğün “iyelik, benlik bildiren bir pekiştirici” isim olduğunu düşünmektedir (2005, s. 104). Koşaner bunun, König ve Semund’un (2000) “dönüştürülüş göndergelerinin aslında [dönüştürülmüş adıl + pekiştirici] olduğu ya da tarihsel olarak [adıl + pekiştirici] bileşiminden doğduğu” (2005, s. 107’den) ve “vücut parçaları → (pekiştiriciler) → dönüştürülmüş göndergeler” şeklinde bir gelişim izlediği (2005, s. 108’den) görüşüyle de uyumlu olduğunu belirtmektedir. Vücut organları ve azalarının metonimik değeri düşünüldüğünde bu görüş son derece makuldür¹⁸. Koşaner’in bir başka dayanak noktası da *kendi* ve *kendisi* birimleri ile kurulan ifadelerden yalnızca 403’ünde dönüştürülüş bulunmasıdır. Koşaner’e göre bu cümlelerde de dönüştürülüşü sağlayan dönüştürülüş zamiri değil, eş göndergeli ad öbeklerinin kullanımındadır (2005, s. 120, 121). Bu durumda sözcük, gerek dönüştürülüş işleviyle gerekse pekiştirme işleviyle ortaya çıkan kullanımlarda tür bakımından isimdir. Yazarın eylemden önce gelerek “kendi başına” ve “kendi kendine” anlamları veren kullanımı nasıl değerlendirdiğini tespit edemiyoruz. Koşaner’in çalışmasında “Arabayı Erol kendisi yıkayacak.” gibi kullanımlarda gördüğümüz belirsizliğe herhangi bir atıf bulunmaması kendisinin bu tür kullanımların tamamını pekiştirici biçiminde değerlendirmiş olabileceğini düşündürüyor. Nitekim farklı bir bahiste, Banguoğlu’ndan (1974, s. 365) alıntılıdığı “(Sen) bavulunu kendini taşıyacaksın. (O) yatağını kendisi yapar. (Biz) Köşkte kendimiz oturacağız. (Ben) Cevat’ı kendim karşılayacağım.” cümlelerinde sözcüğün pekiştirme işleviyle kullanıldığını belirtmektedir. Son olarak Koşaner’in, tasnifinde niteliyici olarak etiketlediği “kendi tarihimiz” gibi kullanımları iyelik tamlaması olarak değerlendirdiğini belirtmekte fayda vardır (2005, s. 106). Bu durumda *kendi* sözcüğü yine isim olacaktır. Her ne kadar Ergin (1958/2009, s. 262), Gencan (1974, s. 131) gibi araştırmacılar bu tür kullanımlarda sözcüğü isim olarak değerlendirseler de Koşaner, *kendi*’nin kök

¹⁸ Konuyla ilgili Türkçe bir kaynak için bk. Gökdağ, B. A. (2011). Dil-Beden İlişkileri Bağlamında Dönüştürülüş Zamirleri. *Dil Araştırmaları*, 9, 9-22.

durumundayken iyelik ve benlik anlamı taşıyan bir sözcüksel birim olduğunu, hatta Türkçede bu özellikteki tek birim olduğunu ifade etmektedir (2005, s. 106)¹⁹.

3. Tartışma ve Değerlendirme

Çalışmanın bu bölümünde, yukarıda özetlenen literatürden hareketle *kendi* sözcüğü konusunda karışıklık yaratan durumlar ile sözcüğün türü ve işlevleriyle ilgili görüşlerimize yer vereceğiz. Okuyucuya kolaylık sağlaması bakımından bunları soru-cevap sistematigiyle sunacağız.

3.1. *Kendi* Sözcüğünün 3. Kişi İçin Kullanımı Hatalı mıdır?

Daha önce 2 numaralı dipnotta da ifade edildiği üzere Ergin (2009, s. 272), Korkmaz (2014, s. 416), Ediskun (1999, s. 161) gibi araştırmacılar 3. kişi çekiminin *kendisi* olması gerektiğini düşünmektedir. Banguoğlu ise her iki biçimin de geçerli olduğunu, ancak *kendisi* biçiminin daha yaygın kullanıldığını ifade etmiştir. Bizce Göksel ve Kerslake (1995, s. 236) ile Koşaner'in (2005, s. 58) *kendi* ile *kendisi* birimlerinin öncüllerinin farklı olduğuyla ilgili tespitleri, bunun yanı sıra Göksel ve Kerslake'in *kendisi* biriminin *kendi*'ye kıyasla resmî bir ifade biçimi olduğuyla ilgili vurgusu özellikle eş zamanlı ve betimleyici dil incelemeleri açısından her iki birimin de *kendi* sözcüğü etrafındaki gramer sisteminin bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu nedenle güncel Türkçede 3. kişi çekiminin “onun kendi” ve “onun kendisi” şeklinde iki farklı şekilde gerçekleştiğini düşünüyoruz.

3.2. *Kendi* Sözcüğü Kaç Farklı Kullanım Biçimiyle Karşımıza Çıkmaktadır?

Sorunun doğası gereği araştırmacıların bu konuda ihtilafa düşmesi söz konusu değildir. Ancak “kendi evim, kendi gitti, onun kendisi” gibi bazı dil bilimsel yapılar hemen her araştırmacı tarafından tekrar edilirken “kendimizin gitmemiz/gitmesi, kendilerini defalarca aradığımız yetkililer” gibi kullanımlar sınırlı çalışmada yer almıştır. Bunun yanı sıra bazı araştırmalarda sözcüğün belli kullanımlarına değinilmemiştir. Bu kullanımların tamamının derli toplu biçimde ortaya konması bir sonraki aşamada üzerinde duracağımız sözcüğün türü ve işleviyle ilgili değerlendirmelere de ışık tutacaktır. Aşağıdaki tabloda buna ilişkin bir liste bulunmaktadır. Liste hazırlanırken sözcüğün türü ve işlevleri konusunda yapacağımız tasnif açısından önemli olan ekler ile sözcük türü ve söz dizimsel rollerin bir arada betimlenmesine çalışılmıştır:

¹⁹ Koşaner *Dağıtılmış Biçimbilim* kuramına göre iyelik tamlamasının iç yapılanmasını incelerken tamlayanın iyelik eki, tamlananın da bununla uyumlu uyum eki aldığını ifade etmektedir (karş. s. 106'da Şekil 10 ve s. 107'de Şekil 11). Biz, ister iyelik tamlaması ister isim tamlaması olsun bu tür öbeklerde tamlayanın aldığı eki “ilgi”, tamlananın aldığı eki “iyelik” terimiyle karşılamayı uygun buluyoruz.

KENDİ SÖZCÜĞÜ ÜZERİNE: TÜR VE İŞLEV ODAKLI BİR DEĞERLENDİRME

no.	Dil Bilgisel Betimleme	Kullanım
1	kendi _{TAMLAYAN} AD+iyelik _{TAMLANAN}	“kendi gözüm” (Ergin 1958/2009, s. 262)
2	kendi+iyelik _{TAMLAYICI} ÇEKİMLİ FİİL _{YÜKLEM}	“Bu işi kendin bitireceksin.” (Korkmaz 2009, s. 414, 415)
3	a. ZAMİR/AD _{ÖZNE} kendi+iyelik _{ÖZNE} PEKİSTİRİCİSİ/TAMLAYICI ÇEKİMLİ FİİL _{YÜKLEM} b. ZAMİR/AD _{ÖZNE} kendi+iyelik _{ÖZNE} PEKİSTİRİCİSİ ÇEKİMLİ FİİL _{YÜKLEM}	a. Belirsizlik taşıyan: “Ben kendim söyledim.” Gençan (1974, s. 209) b. Belirsizlik taşımayan: “A: Yarın eşimle birlikte Ankara’ya gidiyoruz. B: Ben sen kendin Ankara’ya gideceksin, o İzmir’de kalacak sanıyordum.” Kayabaşı (2022, s. 147, 148)
4	ZAMİR/AD _{ÖZNE} kendi+iyelik _{ÖZNE} PEKİSTİRİCİSİ ÇEKİMLİ İSİM _{YÜKLEM}	“Ben kendim iyi bir insanım” (Baydar 2014, s. 26)
5	KİŞİ ZAMİRİ/AD+(ilgi) _{TAMLAYAN} kendi+iyelik _{TAMLANAN}	“Doktor(un) kendisi hastaları tek tek aradı.” (Kayabaşı 2022, s. 136)
6	ZAMİR/AD _i -ÖZNE kendi _i -NESNE, TAMLAYICI	“Hırsız _i kendini _i pencereden atmış.”, “Nihat _i kendine _i iyi bakar.”, “Biz _i suçu kendimizde _i bulduk.” (Banguoğlu 1974, s. 364, 365)
7	ZAMİR/AD _i -ÖBEĞİN AD UNSURU EDAT _{ÖBEĞİN EDAT} UNSURU kendi _i -YÜKLEM	“RTE’ye _i göre tek Doğrucu Davut kendisi.” Cumhuriyet, 25 Şubat 2005 (Koşaner 2005, s. 91)
8	(KİŞİ ZAMİRİ/AD+(ilgi) _{TAMLAYAN} kendi+iyelik+ilgi _{TAMLANAN+TAMLAYAN} SIFAT FİİL+iyelik _{TAMLANAN}	a. “(benim) kendimin bile anlayamadığım bir yazı” b. “(benim) kendimin bile anlayamadığı bir yazı” (Göksel & Kerslake 1995, s. 235)
9	a. [KİŞİ ZAMİRİ/AD+(ilgi)] _{TAMLAYAN} kendi+iyelik _{TAMLANAN} İSİM FİİL+iyelik b. kendi+iyelik _{TAMLAYICI} İSİM FİİL+iyelik	a. “[Siz(in)] kendiniz oraya gitmeniz gerekiyor.” krş. no. 3.a b. “Oraya kendiniz gitmeniz gerekiyor.” krş. no. 2 (Göksel & Kerslake 1995, s. 235)
10	[kendi _i -NESNE, TAMLAYICI SIFAT- FİİL+iyelik _{YÜKLEM}] _{TAMLAYAN} AD _i -TAMLANAN	“Kendilerini defalarca aradığımız yetkililer telefonlarımıza cevap vermediler.” (Göksel & Kerslake 1995, s. 237)
11	kendi _{KİŞİ ZAMİRİ-ÖZNE, TAMLAYICI}	a. “Ahmet kendisine/ona hediye vermeyenleri sevmiyor.” (Göksel & Kerslake 1995, s. 237). b. “Kendisi evde.”, “Kendilerini gördünüz mü?” (Lewis 1985, s. 71)
12	[(ZAMİR/AD) _{ÖZNE}] _i kendi+iyelik+(hâl) _i -ÖBEĞİN AD UNSURU EDAT _{ÖBEĞİN EDAT} UNSURU	“Rice: Hollywood’a gücümüz yetse, (biz) _i önce kendimize _i karşı olan filmleri engelledik. Radikal, 22 Şubat 2005” (Koşaner 2005, s. 89)

Tablo 3. Kendi Sözcüğünün Farklı Kullanım Biçimleri

3. 3. *Kendi Sözcüğünün Türü ve İşlevleri Nedir?*

Yukarıda özetlemiş olduğumuz literatürde *kendi* sözcüğünün farklı kullanımına göre isim, sıfat, zamir, dönüşlülük zamiri ve zarf olduğu ifade edilmiştir. Ancak hangi kullanımın isim, hangisinin sıfat veya zarf vd. şeklinde etiketleneceği konusunda araştırmacılar arasında birlik yoktur. Bu durum Baydar'ın (2014) mevcut çalışmaları eleştirel bir bakışla değerlendirdiği yazısında da örneklenmiştir. Sözcüğün türüyle ilgili toparlayıcı bir değerlendirme yapmadan önce bir hususu vurgulamakta fayda vardır. Durak (1988), Koşaner (2005) ve Güven (2015) tarafından da dikkat çekildiği; Durak'ın kendi öğrencileriyle, Koşaner'in de derlem yoluyla yaptığı sınamadan çıkan verilerden de görüldüğü üzere dönüşlülük, *kendi*'nin asli işlevi değildir. Hatta Koşaner (2005, s. 120, 121), bütüncesinde dönüşlü olarak işaretlediği kullanımlarda bile dönüşlülüğün *kendi* sözcüğüyle değil, ses bilgisel olarak gerçekleşmeyen ama derin yapıda bulunan dil bilgisel öğelerle sağlandığını; *kendi*'nin öncülü durumundaki ad öbeğiyle bu durumu somutlaştırdığını savunmaktadır. Biz Koşaner'in savunusunun -yapmış olduğu çözümlemeyi de ufuk açıcı bularak- önemli bir bakış açısı getirdiğini düşünmekle birlikte Türk dili araştırmalarında *kendi* sözcüğü üzerine yoğunlaşan yerleşik bir dönüşlülük zamiri kabulü olduğu için pratik nedenlerle bunun devam ettirilmesini faydalı görüyoruz. Fakat sözcüğün asli olmayan işlevinden hareketle adlandırılması ve dil bilgisel bir içerik kazanmasının literatürde gördüğümüz birbiriyle çelişen açıklamalarda rolü olduğunu da belirtmeden geçemeyeceğiz. Ancak türe ilişkin değerlendirmelerimizi yaparken sözcüğün kökeni ve öne çıkan işlevlerini esas alan bir sıralama ile ilerleyeceğiz.

3.3.1. *İsim olarak kendi sözcüğü ve işlevleri*

Kendi sözcüğü 3 numaralı tabloda 3.b, 4, 5, 7, 8.a, 8.b, 9.a ve 12 numaralı kullanımlarıyla isimdir. 3.a numaralı kullanım ise Kayabaşı'nın (2022, s. 141) da işaret ettiği üzere belirsizlik taşıdığı için ancak "Ben sen kendin Ankara'ya gideceksin, o İzmir'de kalacak sanıyordum." (Kayabaşı 2022, s. 147, 148) cümlesindeki bağlamda kullanıldığı, yani "Ben kendim söyledim, başkası değil." gibi bir anlam oluşturduğunda isimdir. Kayabaşı bu tür kullanımların adıl özellik taşıdığını belirtmiştir (2022, s. 145). Bu noktada Durak'ın sözcüğün isim olarak kullanımını "isim+in eki+kendi" kuruluşundaki "ağanın kendisi" gibi ifadelerle sınırlandırdığını hatırlayalım (1988, s. 114). Durak, kanaatimizce varyasyonların tamamını göz önünde bulundurmadığı için eksik bir değerlendirme yapmakla birlikte sözcüğün bu türden belirleyici/ad öbeklerindeki kullanımına ilişkin önemli bir ayrıştırmaya gitmektedir. Baydar (2014, s. 25) da Kayabaşı'nın tespit ettiği üzere belirleyici/ad öbeği ya da eylem öbeklerindeki kullanımın temel bir farklılık oluşturduğunu belirtmiş ancak bunu ifade ederken isim ve fiil cümleleri şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Baydar'a göre "Ben kendim başarılıyım", "Ben kendim Aksaraylıyım" gibi örneklerde *kendi* sözcüğü özneyi pekiştirmektedir. Baydar'ın çalışması sözcük türü odaklı olmadığı için bu tür kullanımlarda *kendi* sözcüğünün hangi kategoride değerlendirildiği açıkça belirtilmemiştir. Ancak kendisinin "Dönüşlülük zamiri diğer pekiştiricilerden farklıdır. Bu yüzden de bu zamir geçtiği her cümlede pekiştirici olarak kullanılır gibi bir sonuç çıkartılamaz." (Baydar 2014, s. 131) ifadesinden söz konusu dil bilgisel bağlamda sözcüğü pekiştirme işlevli dönüşlülük zamiri olarak değerlendirdiği sonucuna varabiliriz. Bu da dönüşlülüğün eyleme ilişkin bir kategori olması dolayısıyla sorunludur. Aslında kanaatimizce aynı sorun Koşaner'in dönüşlü olarak değerlendirdiği (2005, s. 91) "RTE'ye; göre tek Doğrucu Davut kendisi.

Cumhuriyet, 25 Şubat 2005” cümlesi için de geçerlidir. Koşaner’in bütüncesinde *kendi* sözcüğünü dönüşlülük işleviyle işaretlediği “[Amerikan İstihbarat Örgütü], de (CIA) kendini; bu fobiye kaptıranlardandı. Radikal, 17 Şubat 2005”, “Oysa Asya’da kişinin her şeyi tıkırında olsa bile (kişi); iyi olduğunu dile getirerek kendisini; başkalarından üstün görmek istemez. Cumhuriyet, 20 Şubat 2005” cümlelerinde *kendi* sözcüğünü kişi zamiriyle değiştirerek “Amerikan istihbarat Örgütü (CIA) onu bu fobiye kaptıranlardandı.”, “Oysa Asya’da kişinin her şeyi tıkırında olsa bile (kişi) iyi olduğunu dile getirerek onu başkalarından üstün görmek istemez.” diyemeyiz. Buna karşılık “RTE’ye; göre tek Doğrucu Davut kendisi;.” cümlesi “RTE’ye göre tek Doğrucu Davut o.” şeklinde söylendiğinde dil bilgiseldir. Tabii bu ikinci varyantta “o” ile kastedilen RTE olabileceği gibi cümle dışındaki bir unsur da olabilir. Ancak “o = RTE” denliğinde “tek Doğrucu Davut kendisi / o.” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır ki bu da Kayabaşı’nın (2022, s. 147, 148) “Ben sen kendin Ankara’ya gideceksin, o İzmir’de kalacak sanıyordum.” örneğindeki “sadece sen” bağlamı ile örtüşmektedir. Cümle “Doğrucu Davut kendisi.” şeklinde okunduğunda da söz konusu sınırlama anlamı belirgindir fakat “tek” zarfı bu anlamı kuvvetlendirmektedir²⁰.

Bu noktada Öztekten’in (2007, s. 107, 109) “Birinci veya ikinci şahısta bildirilen bir cümlede aynı şahsı gösteren birden fazla öznenin ayna anda bulunamayacağı” yolundaki açıklamalarını hatırlamakta fayda vardır. Öztekten’e göre bu nedenle “Sen kendin gidebilirsin.” gibi bir cümlede “sen” ve “kendin” sözcükleri eş değer değildir. Fakat Öztekten, fiil cümlelerinden hareket ettiği için *kendi*’nin buradaki kullanımını zarf olarak değerlendirmektedir. Oysa çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz üzere bu dil bilgisel yapı belirsizlik taşımaktadır. Cümleyi “Sen kendin gidebilirsin ama kardeşin kalsın.” ve “Sen kendin gidebilirsin, hem de tek başına, kimseden yardım almadan.” şeklinde iki farklı biçimde anlamlandırabiliriz. Sözcük, bunlardan ilkinde isim; ikincisinde zarftır. Söz konusu belirsizlik isim cümleleri açısından daha az sorunludur. Zira “Ben kendim Aksaraylıyım.” cümlesini “Ben kendim Aksaraylıyım ama eşim değil.” şeklinde okumak “Ben kendim tek başıma/kendi kendime Aksaraylıyım.” şeklinde okumaktan daha muhtemeldir. Zaten bunların ikincisi dil bilgisel doğruluk açısından da sorgulamaya açıktır. Toparlayacak olursak nasıl ki “Sen kendin bilirsin.” cümlesinde “sen” ve “kendin”, “birinci veya ikinci şahısta bildirilen bir cümlede aynı şahsı gösteren birden fazla özne aynı anda bulunamayacağı” (Öztekten’in 2007, s. 107, 109) için iki farklı sözcük kategorisine aitse “Ben kendim başarılıyım.” cümlesinde de “kendim” sözcüğü zamir değildir. Öte yandan sözcük burada zarf da değildir, isimdir zira “ben kendim, başkası değil” anlamı taşımaktadır.

Literatürde 3.a (sınırlandırma anlamıyla), 3.b, 4, 5, 7, 8.a, 8.b, 9.a ve 12 numaralı kullanımlarda sözcüğün isim olduğu yönünde bir uzlaşma yoktur. Araştırmacıların bir kısmı sözcük türü konusuna girmediği gibi söz konusu kullanımın varyantlarının

²⁰ Koşaner bu cümlede “kendisi” sözcüğünün öncülünü “RTE” olarak işaretlenmiştir. Ancak “RTE” özne değil, edat öbeğinin isim unsurudur. Öte yandan “Doğrucu Davut” ifadesi de “kendisi” sözcüğünün öncülü değildir. Bu da dönüşlülük işlevinin sorgulanmasını gerektiren bir başka neden olarak düşünülebilir.

tamamına da yer verilmemiştir. Öte yandan araştırmacılar, kendi sözcüğünün bu kullanımıyla pekiştirici (emphatic) işlev taşıdığı kanaatinde birleşmektedir.

3.3.2. Sıfat olarak *kendi* sözcüğü ve işlevleri

Kendi sözcüğü 3 numaralı tabloda 1 numaralı kullanımıyla sıfattır. Bu konuda da bir uzlaşma söz konusu değildir. Ergin (Ergin 1958/2009, s. 262), Gencan (1974, s. 131), Koşaner (2005, s. 106), Güven (2015, s. 348) gibi araştırmacılar sözcüğün burada isim olduğunu; Korkmaz (2009, s. 420) iyelik kavramını pekiştiren bir zamir olduğunu; Durak (1988, s. 120), Göksel ve Kerslake (1995, s. 232), Öztekten (2007, s. 110) ise sıfat olduğunu belirtmektedir. Biz de sözcüğün bu kullanımıyla sıfat olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu tür kullanımlarda “X+A ait olan, asıl, öz” anlamı son derece belirgin olup çoğu kullanımda “kendi arabam”, “kendi annem” gibi bir ifadedeki “kendi” sözcüğünü “bana ait (olan) araba, asıl arabam”, “öz annem” şeklinde karşılamak mümkündür. Üstelik Öztekten’in (2007, s. 110) de dikkat çektiği üzere bu durum, sözcüğün kategori değiştirerek zarfa geçişini de açıklamaktadır. Zira sıfatlarla zarflar arasında yoğun bir geçirgenlik vardır.

Burada açıklanması gereken husus *kendi* sözcüğünün sıfat olarak kullanıldığı ifadelerde iyelik ekli bir ad gerektirmesidir. Bu tür bir dil bilimsel sınırlama “kırmızı, büyük, eski” gibi niteleme sıfatları için söz konusu değildir. Peki bu durum Korkmaz’ın (2009, s. 420) ifade ettiği gibi sözcüğün kendisinde iyelik kavramını pekiştiren bir özellik olması veya Koşaner’in belirttiği üzere *kendi*’nin kök durumundayken iyelik ve benlik anlamı taşıyan bir sözcüksel birim olmasıyla (2005, s. 106) açıklanabilir mi? Ne yazık ki çeşitli kaynaklarda ayrıntılı biçimde ele alındığı üzere (Öztekten 2007, Güven 2015) sözcüğün kökeni ve tarihî metinlerdeki kullanımı ile ilgili veriler de bu konuda kesin bir hükme varmayı zorlaştırmaktadır. Üstelik Yunus’un “Kendüye yaramazı biregüye sanan ol / Adı müslümân ânun kendi benzer keşiş” (Timurtaş 1986, s. 160) dizelerinde gördüğümüz ve gerek Eski Anadolu Türkçesi gerekse Osmanlı Türkçesi metinlerinde bolca tanıklanan zamir n’ siz hâl eki birleşmeleri sözcüğün özünde her zaman bir iyelik anlamı algılanmadığını düşündürmektedir.

Peki bir sözcük kendi kategorisindeki diğer üyelerden farklı davranış sergileyebilir mi? Daha açık bir ifadeyle sıfat kategorisindeki bütün sıfatlar aynı dil bilimsel örüntüyü mü taşır? Bu konuda sıfatların sözcük-dil bilimsel (lexicogrammatical) özelliklerini ele alan Çalışkan (2023a) tarafından yapılmış yakın tarihli bir çalışma dikkate değer tespitlerde bulunmaktadır. Çalışkan, sıfatların dil bilimsel çerçevesi konusunda yaygın görüşün adlardan önce gelecek onları çeşitli yönlerden niteleyen veya belirten bir sözcük türü olduğunu belirtmekte ancak bu çerçevenin sıfatların doğal dildeki kullanımını açıklamak bakımından yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Zira “açık, beyaz, büyük” gibi kimi sıfatlar hem adın önünde (açık kapı, beyaz elbise, büyük ev) hem de yüklem pozisyonunda (kapı açık, elbise beyaz, ev büyük) kullanılabildikleri hâlde “alt, ana, gelecek, ilk” gibi sıfatlar yüklemleştirilememektedir (krş. alt kat, ana bina, gelecek hafta, ilk ders; kat alt, bina ana, hafta gelecek, ders ilk). Bunun yanı sıra bazı sıfatlar birden fazla istem profili göstermekte (AD+A uzak, AD+DAn uzak; ø dolu, AD+IA dolu vb.), bazıları ancak belli bir dil bilimsel kuruluş içinde ortaya çıkmaktadır (X adlı, X başlıklı, X yaş büyük vb.). Ayrıca kiplik anlamı taşıyan sıfatlar çok özel analitik yapılar (EYLEM-mA+iyelik gerek / lazım / mümkün / yeterli; EYLEM-mAk gerek / lazım / mümkün / yeterli) içinde karşımıza çıkabilmektedir (2023, s. 66, 69, 70, 71). *Kendi* sözcüğünün sıfat olarak kullanımında da bu türden bir sınırlama gerçekleşmiştir. Aslına

bakılırsa yüksek sıklıktaki sözcükler açısından bu durum hiç de şaşırtıcı değildir. Bu nedenle Sinclair (1999) yüksek sıklıktaki sözcüklerin sıfat, ad gibi genel kategorilere bağlı kalınarak tasnif edilemeyeceği, bu tür sözcüklerin başlı başına bir sınıflandırma gerektirdiği, hatta çok iddialı bir öneri olmakla birlikte her birinin bağımsız sözcük türleri olarak ele alınması gerektiği görüşündedir.

Sıfat etiketini kullanmamakla birlikte *kendi*'nin bu gruptaki kullanımının işlevi konusunda Korkmaz (2009, s. 420) iyelikli adı pekiştirme, Koşaner ise (2005, s. 106) niteleme tespitinde bulunmuştur. Biz, sözcüğün sıfat olarak kullanımında nitelemeden ziyade belirtme işlevinin ön planda olduğunu düşünüyoruz. Bilindiği üzere niteleme sıfatları ile belirtme sıfatlarını ayıran en temel özellik bunlardan ilkinin varlığın içkin, ikincisinin ise bağlamsal durumlarını göstermesidir. “Siyah” bir niteleme sıfatıdır çünkü “siyah çanta” siz çantayı elinize alsanız da dolaba koysanız da, eski de olsa yeni de olsa siyahtır. Buna karşılık aynı çanta elinizdeyken “bu çanta”, konuşma ortamında bulunmadığında “o çanta”, sayıca tekse “bir çanta”, yanına iki çanta daha koyduğunuzda bu bağlama uygun olarak “üç çanta” şeklinde belirtilecektir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde *kendi*'nin sıfat olarak kullanımının nitelemeden çok belirtme işlevine yakın olduğu görülecektir. Kendi sıfatının zaten iyelik ekiyle belirli hâle getirilmiş olan bir adla birlikte yine belirtme işleviyle kullanılması da Türkçenin mantığına uygundur. Nesne durumundaki iyelik ekli bir adın ancak belirtme hâli ekiyle çekime girmesi bu mantığın bir başka tezahürüdür.

3.3.3. Zarf olarak *kendi* sözcüğü ve işlevleri

Kendi sözcüğü 3 numaralı tabloda 2 numaralı kullanımıyla zarftır. Yukarıda sözünü ettiğimiz anlam belirsizliği “kendi başına” ve “kendi kendine” anlamını doğuracak şekilde giderilebildiğinde 3.a, 9.a ve 9.b numaralı kullanımları da zarf olarak etiketlemek mümkündür. Zaten sözcüğün zarf görevinde kullanıldığını tespit etmiş olan araştırmacılar, bunun *kendi*'nin “tek başına” ve “kendiliğinden” anlamı taşıdığına mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle olsa gerek Korkmaz (2009, s. 419) “kendi kendime, kendi kendine, kendi kendimize, kendi kendilerine” gibi tekrarlı yapıları dönüşlülük zarfı olarak değerlendirmektedir. Ancak bu anlamların da kendi içinde ayrıntıları vardır. Konuyla ilgili en kapsamlı çalışmayı yapan Kayabaşı (2022, s. 149) “kendi başına” anlamının “yardım almaksızın” ve “tek başına” anlamlarını birlikte içerdiğini; “kendi kendine” anlamının ise bazen “tek başına” bazen de “yardım almaksızın” anlamını da içerecek şekilde ortaya çıktığını örneklerden hareketle göstermiştir. Durak (1988, s. 117), Öztekten (2007, s. 111) ve Baydar (2014, s. 26) da sözcüğün zarf olduğunu belirtmekte fakat “kendi başına ve “kendi kendine” anlamındaki kullanımların dışında kalan ifadeleri de bu kapsamda ele almaktadır. İlgili bahislerde bunlara değinildiği için örnekleri burada tekrar etmeyeceğiz.

Sözcüğün zarf göreviyle kullanıldığı cümlelerdeki işlevi ise “tek başına” ve “kendi kendine” anlamlarını vermek üzere eylemi durum yönünden nitelemektir.

3.3.4. Kişi zamiri olarak *kendi* sözcüğü ve işlevleri

Kendi sözcüğü 3 numaralı tabloda 11.a ve 11.b numaralı kullanımlarıyla kişi zamiridir. Her ne kadar kimi çalışmalarda dönüşlülük zamirinin de kişi zamirinin özel bir kullanımı olduğu yönünde ifadeler bulunsun da Banguoğlu (1974, s. 366), Korkmaz (2009, s. 418), Göksel ve Kerslake (1995, s. 237) ile Koşaner (2005, s. 88, 89) 11.a ve

11.b'deki kullanımları diğerlerinden ayırarak kişi zamiri tespitinde bulunmuştur. Biz de bu tespitlere katılıyoruz. Ancak tablodaki gösterimden de anlaşılacağı üzere 11.a ile 11.b arasında da bir fark olduğunu düşünüyoruz. 11.a'da “kendisi” sözcüğü doğrudan zamirle karşılanabilirken 11.b'de saygı anlamı da bulunmaktadır. Tekil kişi için çoğul iyelik ekli kullanım da bunu göstermektedir. Buradan hareketle 11.b'deki kullanımın dil bilgisi düzeyinde değilse bile söylem düzeyinde bir fark yarattığını söyleyebiliriz. Benzer bir durum yüksek sıklıkta kullanılan “adam, kadın, çocuk” gibi isimlerde de gözlemlenmektedir. Örneğin “adam” sözcüğü “İçeride kaç adam var?” gibi bir cümlede herhangi bir duygusal niteleme olmaksızın “insan/kişi” anlamındayken “A: Herkes bakanın istifa etmesini beklediğini açıkça belli etmedi mi? B: Etti. Fakat görünen o ki bunun adam üzerinde hiç etkisi olmadı.” cümlesinde “bakan” sözcüğüne gönderimde bulunmakla birlikte konuşurun söz konusu kişinin tutum ve davranışı hakkındaki eleştirel yorumunu da açığa vurmaktadır (Çalışkan 2022, s. 29, 30). Sözcük her iki kullanımıyla da dil bilgisel açıdan isimdir. Bunun yanı sıra sözcüğün anlam birimcikleri de aynıdır ancak ikincisinde isim, söylem düzeyinde farklılaşarak pragmatik bir içerik kazanmıştır.

3.3.5. Dönüştürülük zamiri olarak *kendi* sözcüğü ve işlevleri

Kendi sözcüğü 3 numaralı tabloda 6 numaralı kullanımıyla dönüştürülük zamiridir. Ancak Ergin'in (1958/2009, s. 262) “kendimizin gitmemiz”, Banguoğlu'nun (1974, s. 365) “İnsan kendisinin doktorudur.”, Korkmaz'ın (2009, s. 416) “Bu işi kendin bitireceksin.” gibi örneklerinden de anlaşılacağı üzere ilgili literatürde sözcük, birbirinden farklı kuruluşlar içinde dönüştürülük zamiri olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra bazı anlatımlarda rastladığımız belirsizlik de konunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Söz gelimi Banguoğlu dönüştürülük zamirlerini “Köşkte kendimiz oturacağız.” cümlesiyle örneklemekte, burada “kendimiz” sözcüğünün özneyi temsil ederek pekiştirdiğini ifade etmekte; birkaç cümle sonrasında ise asıl dönüştürülük zamirlerinin “Nihat kendine iyi bakar.” cümlesinde olduğu gibi öznenen başka bir unsur olarak özneyi temsil eden “kendine” vb. kullanımları karşıladığını belirtmektedir. Öte yandan “kendimi” sözcüğünün öznenen farklı olarak özneye gönderimde bulunduğu “(Ben) kendimi düşünmüyorum.” gibi aslında “Nihat kendine iyi bakar.” cümlesinden farklı olmayan kullanımları ise pekiştirme zamiri olarak değerlendirmektedir (1974, s. 364, 365). Bu durumda okur; “dönüştürülük zamiri, asıl dönüştürülük zamiri, pekiştirme zamiri” şeklinde aralarında net sınırlar çizilmeyen, örnekleri de ayırıcı olmayan kullanımlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bunun yanı sıra Göksel ve Kerslake'in (1995, s. 236) “Kendinden başkasına güvenemiyor musun?” örneğinde gördüğümüz üzere *kendi*'nin cümle ögesi olmadığı, bir öbeğin kurucusu durumunda bulunduğu kullanımlar da dönüştürülük zamiri kapsamında değerlendirilebilmektedir. Oysa Koşaner (2005, s. 89) çalışmasını dayandırdığı (bizim de kabul ettiğimiz) kuramsal çerçeveye göre bunların *kendi* sözcüğünün öncül seçimiyle ilgili koşullara uymadığını örneklerle açıklamıştır. Peki bu durumda *kendi* sözcüğünü hangi kuruluşlar içinde dönüştürülük zamiri olarak değerlendirebiliriz? Bu noktada öncelikle dönüştürülükün bir fiil çekim kategorisi olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Bunun yanı sıra dönüştürülük yalnızca özne ile nesnenin aynı kişide toplanması değil, nesnenin yanı sıra diğer tamlayıcıların da özneye dönmesi (Durak 1988, s. 117, 118; Göksel ve Kerslake 1995; Koşaner 2005, s. 89, 90) biçiminde ele alınmalıdır. Bu durumda *kendi* sözcüğü hâl işlevi üstlenerek cümlenin bir

ögesi olmuş ve özneye gönderimde bulunuyor ise bu tür yapılar içinde dönüşlülük zamiridir. Ancak Durak'ın (1988, s. 119) da dikkat çektiği üzere genel geçer değerlendirme ve yaygın kabullerin aksine dönüşlülük zamiri ile oluşturulan dönüşlü yapılar ile morfolojik yollarla oluşturulan yapılar eş değer değildir.

3.3.6. Ardıl gönderim zamiri olarak *kendi* sözcüğü ve işlevleri

Kendi sözcüğü 3 numaralı tabloda 10 numaralı kullanımıyla ardıl gönderim zamiridir. Burada doğrudan *kendi* sözcüğüyle ilgili olarak incelediğimiz çalışmalarda ardıl gönderim işlevi, tespit edebildiğimiz kadarıyla, yalnızca Göksel ve Kerslake (1995, s. 237) tarafından ele alınmıştır. Ancak Meral'in (2010) Göksel ve Kerslake'i takip ederek ulaştığımız "Türkçede Ardıl Gönderim İlişkisi" başlıklı yazısı konuyla ilgili son derece dikkat çekici tespitlerde bulunmaktadır. Meral (2010, s. 18), Türkçede ardıl gönderimin sıfat işlevli yan cümlelerin yanı sıra "Ahmet, ki kendisini çok severim, dün geldi." örneğindeki gibi "ki" bağlacıyla kurulan yan cümlelerde de görüldüğünü ve her iki kuruluşta da ardıl gönderim zamiri olarak *kendi*'nin kullanıldığını belirtmektedir. Meral sözcüğün üç farklı söz dizimsel konumuna göre zorunlu, seçimli ve yasaklı olabileceğini ifade etmektedir. Buna göre "kendisini sevdiğim adam, kendisine çiçek verdiğim öğretmen" ile "kendisine göre hasta olduğum adam, kendisi hakkında çok şey bildiğim adam, kendisi yüzünden hasta olduğum adam" örneklerinde sözcük nesne/tamlayıcı²¹; "Kendisinin yarın gelebileceğini söylediğim arkadaşım, kendisi eskiden beni çok seven adam" örneklerinde özne konumundadır. Ancak bu örneklerden "kendisine göre hasta olduğum adam, kendisi yüzünden hasta olduğum adam" kullanımlarında ardıl gönderim zamirinin kullanımı diğerlerinden farklı olarak zorunludur. Meral bu durumu edatın kendi iç yapısı ile açıklamaktadır (2010, s. 20-25). Meral "kendisinin silgisini aldığım öğrenci" örneğinde gördüğümüz, sözcüğün tamlayan konumunda olduğu kullanımların ise dil bilgisi dışı olduğunu belirterek burada ardıl gönderim zamirinin yasaklı olduğunu kaydetmektedir (2010, s. 25, 26). Bir başka deyişle burada ardıl gönderim olgusu vardır fakat gönderimin zamirle temsili mümkün değildir.

Sonuç ve Öneriler

Kendi sözcüğüyle ilgili literatürün eleştirel bir yaklaşımla değerlendirildiği bu çalışmada herhangi bir teoriden bağımsız olarak doğrudan dil kullanımlarından hareket edilmiş; mevcut araştırmalarda verilen örnekler dil bilimsel yapılarına göre tasnif edilerek bu yapıların şekillendirdiği tür ve işlev bilgisi betimlenmiştir. Betimlemede mümkün olduğunca kaynakların ortaklaştığı veya ayrıldığı hususlara işaret edilerek kendi görüşümüz gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Pek çok başka konuda olduğu gibi dil incelemelerinde de yerleşik ve yaygın kanaatler kimi zaman malzemeyi sorgulamanın önünde bir engel teşkil etmektedir. *Kendi* sözcüğü de bu tutumdan nasibini almış, çeşitli yayınlarda asıl işlevinin dönüşlülük olmadığı belirtilmesine rağmen (Durak, 1988;

²¹ Meral (2010, s. 20) sözcüğü "kendisini sevdiğim adam" kuruluşunda birincil nesne, "kendisine çiçek verdiğim öğretmen" kuruluşunda ikincil nesne, "kendisine göre hasta olduğum adam, kendisi yüzünden hasta olduğum adam" kuruluşunda ise ilgeç nesnesi olarak değerlendirmektedir. Bu; literatürde düz tümleç, dolaylı tümleç veya nesne, tamlayıcı şeklinde gördüğümüz ayrımlarla örtüşmektedir. Ancak biz yazı genelinde olduğu gibi burada da eylemin üye yapısında (argument structure) yer alan unsurlardan nesne dışındakilere tamlayıcı demeyi uygun görüyoruz. Zorunlu ve seçimlik tamlayıcı konusunda da bir ayırım yapılması gerektiğini düşünmekle birlikte doğrudan çalışmamızla ilgili olmayan bu konuda ayrıntıya girmiyoruz.

Koşaner 2005) gramerlerde bu hâliyle yer almaya devam etmiştir. Farklı kullanımlar arasında ayırım gözetmeyen bu yaklaşım, özellikle dil öğretimine yönelik malzemenin sunumu açısından sorunludur. Bundan sonraki çalışmalarda konunun pedagojik gramerlerde ele alınış şekilleri üzerinde durmak ve burada önerdiğimiz çerçeveye uyumlu tasarımlar geliştirmek son derece faydalı olacaktır.

Kısaltmalar

i: indexical (gösteren)

y.n.: yazarın notu

Kaynakça

- Aksan, Y., Aksan, M., Koltuksuz, A., Sezer, T., Mersinli, Ü., Demirhan, U. U., Yılmaazer, H., Atasoy, G., Öz, S. & Yıldız, İ. (2012). Construction of the Turkish national corpus (TNC). *Proceedings of the 8th International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2012)*, İstanbul Türkiye, 323-327. Erişimi adresi: http://www.lrec-conf.org/proceedings/lrec2012/pdf/991_Paper.pdf
- Aksan, Y., Aksan, M., Mersinli, Ü., Demirhan, U. U. (2017), *A Frequency dictionary of Turkish: Core vocabulary for learners*. London: Routledge.
- Arslan, A. (2022). Türkiye Türkçesinde dönüşlü çatının oluşum yöntemleri. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 8(17), 226-240.
- Banguoğlu, T. (1974). *Türkçenin grameri*. (1. Baskı). İstanbul: Baha Matbaası.
- Baydar, T. (2014). Pekiştirilmiş / pekiştirmeli özne üzerine. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (35), 21-32.
- Çalışkan, N. (2022). *Yüksek sıklıktaki adlar: zaman sözcük biçimi üzerine derlem temelli bir inceleme (eş dizimlilikler, biçim birimi dizileri, dil bilgisel örüntüler ve semantik prozodi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çalışkan, N. (2023a). A Lexicogrammatical approach to teaching Turkish as a foreign/second language: A Case study on adjectives. Sakhatova, G., Kaili, H. (Ed.) *Different Aspects in Learning and Teaching Turkish as a Foreign Language* içinde (57-75). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Çalışkan, N. (2023b). Tamlamalarda kişi uyumu: Kendi+iyelik+ilgi biçiminin fiilimsi kuruluşundaki tamlananı ile uyumu üzerine. *Turkish Studies-Language and Literature*, 18(Ö1), 423-431.
- Çöltekin, Ç. (2010). A Freely available morphological analyzer for Turkish. *Proceedings of the 7th International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2010)*. Erişim adresi: http://www.lrec-conf.org/proceedings/lrec2010/pdf/109_Paper.pdf
- Durak, M. (1988). Türkçede "kendi" sözcüğü üzerine. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3(1), 113-120. Erişim adresi: <https://acikerisim.uludag.edu.tr/handle/11452/17095>
- Ergin, M. (1958/2009). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Ediskun, H. (1984/1999). *Türk dil bilgisi*. (6. basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Emre, A. C. (1945). *Türk dil bilgisi - Türkçenin bugünkü ve geçmişteki gelişimleri üzerine bir gramer denemesi*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gencan, T. N. (1974). *Dil bilgisi (Lise: I-II-III)*. İstanbul: Kanaat Yayınları.

- Gökdağ, B. A. (2011) Dil-beden - ilişkileri bağlamında dönüşlülük zamirleri. *Dil Araştırmaları*, (9), 9-22.
- Göksel, A., Kerslake, C. (1995). *Turkish: A Comprehensive grammar*. Routledge.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim adresi: <https://sozluk.gov.tr/>
- Güven, M. (2015). Türkçede kendi zamiri ve kendi zamiri ile oluşmuş kelime öbeklerinin kuruluş biçimi. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(4), 341-356.
- Kayabaşı, D. (2022). The emphatic marker in Turkish: two readings. *Proceedings of the Workshop on Turkic and Languages in Contact with Turkic*, 7, 136-153. <https://journals.linguisticsociety.org/proceedings/index.php/tu/article/view/5324>
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi grameri: Şekil bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kornfilt, J. (1997). *Turkish (descriptive grammars)*. London: Routledge.
- Koşaner, Ö. (2005). *Türkçede dönüşlü yapıların biçim-sözdizimsel özelliği*. (Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Lewis, G. L. (1985). *Turkish grammar*. Oxford: Oxford University Press.
- Meral, H. M. (2010). Türkçe ardıl gönderim ilişkisi. *Dilbilim*, (24), 9-32.
- Özbek, A., Kahraman, B. (2016). Interpretations of Turkish reflexive pronouns kendi and kendisi. *Mersin Üniversitesi Dil ve Edebiyat Dergisi, MEUDED*, 13 (1), 71-94.
- Özsoy, A. S. (1983). *Reflexivization in Turkish: A Syntactic, semantic and discourse analysis* (Doktora Tezi). Ann Arbor: University of Michigan.
- Öztekten, Ö. (2007). Dönüşlülük zamiri özne olabilir mi?, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı BELLETEN*, 55 (2007/2), 101-113.
- Sinclair, J. (1999). A way with common words. (H. Hasselgard, S. Oksefjell Ed.). *Out of Corpora. A Study in Honour of Stig Johansson içinde* (157-175), Amsterdam: Rodopi.
- Timurtaş, F. K. (1986). *Yunus Emre divanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Tuçcu, P. (2009). *Türkçede belirleyici öbeği*. (Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi.

ANA ALTAYCA SÖZ BAŞI *P- SESİNİN ANADOLU AĞIZLARINDAKİ HAYVAN YAVRUSU ADLARINDA GÖRÜNÜMÜ¹

İrem KADIOĞLU*

Öz: Bu çalışmada Ana Altayca *p- sesinden geliştiği varsayılan seslerle başlayan hayvan yavrusu adları incelenmiştir. Çalışmanın malzemesi Derleme Sözlüğü'nden alınmıştır. Ses yasaları çerçevesinde *p- sesinden gelişen seslerle başlayan birçok hayvan yavrusu adı incelenmiştir. Sözcüklerin etimolojisine girilmemiş, yalnızca Anadolu ağızlarındaki şekilleri verilmiştir. İncelemede yetişkin hayvan anlamındaki sözcükler alınmamış yalnızca yavru anlamına gelen sözcükler tercih edilmiştir. Hayvan yavrusu adlarından hareketle Ana Altayca *p- sesinin dört farklı seslik dallanma etrafında oluştuğu görülmüştür. Bu dallanma *p- sesinin f->h->k->g- yönündeki gelişimi, f->h->y->c- yönündeki gelişimi, b->v- yönündeki gelişimi ve b->m- yönündeki gelişimlerinden oluşmaktadır. Söz başı ve Söz içi değişimlerin daha rahat görülebilmesi için yazının sonunda bir tablo verilmiştir. Söz başında belirli bir sıra ile olmasa da sistemli bir değişme görülürken, Söz içindeki ve Söz sonundaki seslerin düzensiz biçimde geliştiği saptanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Anadolu Ağızları, Ana Altayca, *p- Sesinin Gelişimi, Evrensel Ses Yasaları

Proto Altaic Word-Initial *P- Sound

Appearance Of Animal Cub Names in Anatolian Dialects

Abstract: In this study, the names of animal cubs beginning with sounds that are assumed to have developed from the Proto-Altaic *p- sound are analyzed. The material of the study was taken from the Compilation Dictionary. Within the framework of sound laws, many names of animal cubs beginning with sounds developed from the *p- sound were analyzed. The etymology of the words is not analyzed, only their forms in Anatolian dialects are given. In the analysis, words meaning adult animals were not included, only words meaning young were preferred. Based on the names of animal cubs, it was seen that the Proto- Altaic *p- sound is formed around four different phonetic branching. This branching consists of f->h->k->g- development, f->h->y->c- development, b->v- development and b->m- development. A table is given at the end of the article to make it easier to see the word-initial and word-internal changes. While a systematic change is observed at the beginning of the utterance, although not in a specific order, it is found that the sounds in the utterance and at the end of the utterance develop irregularly.

Keywords: Anatolian Dialects, Proto- Altaic, Development of *p- sound, Universal Sound Laws

¹ Bu çalışma 1. Uluslararası Altayistik Sempozyumu'nda (18-20 Mayıs 2023) sunulan bildiriden genişletilerek oluşturulmuştur.

* Doktora öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarihi ve Günümüz Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı (TÜRKİYE), e-posta: iremkadioglu811@gmail.com / ORCID: 0000-0001-9023-6874.

Giriş

Ağızlar bir dilin en zengin sözcük hazinesini barındıran yerel konuşma biçimleridir. Bölgeler arasında ses bilgisi ve şekil bilgisi bakımından farklılıkların görünüyor olması birçok araştırma alanına yeni bir katman eklemektedir. Ağız araştırmaları en çok ses bilgisi üzerinde durmaktadır. Ses bilgisi başlığı altında, fonetik etkenler ve yaygın eğilimler altında kalan konuşma dili; ünlüleri, ünsüzleri ve ses olayları bakımından incelenmektedir. Böylece ağızların ses düzeni ve varlığı ortaya çıkarılmaktadır (Sağır, 1995, s.377). Anadolu ağızları arkaik özellikler barındırması, Türkçenin birçok ses olayının düzenli bir şekilde tespit edilebilmesi ve söz varlığının geniş olması bakımından önemli bir veri kaynağıdır.

En eski şekillerden günümüze kadar devre devre inceleme denemelerinde bulunduğumuz Anadolu ağızları bu çalışma için tercih edilmiştir. Çalışmada kullanılan malzemeler *Derleme Sözlüğü*'ndeki hayvan yavrusu anlamına gelen sözcüklerden seçilmiştir. Çalışmada yalnızca söz başı *p- sesinin gelişebileceği ünsüzler incelemeye alınmıştır. Gülseren Tor'un "*Anadolu Ağızlarında Yavru Adları*" adlı yazısında, sınıflandırılmış hayvan yavrusu adlarının çeşitliliği bu çalışma için fikir oluşturmuştur. Çalışmasında hayvan yavrusu adları evcil, binek, büyükbaş, erkek, melez vb. birçok başlığa göre ayrılmıştır. Bu çalışmada yavru adları özelliklerine göre ayrılmadan ve diğer anlamları yazılmadan bir arada verilmiştir.

Türkiye Türkçesi ağızlarında özellikle hayvanlara dair oldukça geniş bir söz varlığının olduğu bilinmektedir. En eski metinlerden günümüze kadar birçok yerde Türklerin yaşam şartları gereği hayvanlara verdiği önemin etkisiyle bu hayvanların özelliklerini belirtmek için birçok sözcük kullandıkları görülmüştür. Bunun yanı sıra her bir hayvanın yavrusuna, bu yavruların kaç yaşında olduklarına, renklerine ve türlerine dair farklı adlar verilmiştir. Bazı durumlarda farklı gibi görünen sözcükler -çalışmanın temelinde de yattığı üzere- bir sestten dallanan aynı kökteşler olabilmektedir. Çalışmada yetişkin hayvan adlarına değinilmemiş, fonetik yasalar gereği gelişebileceği sesler çerçevesinde yalnızca yavru anlamında olan sözcükler seçilmiştir. Söz başı ve söz içi ses değişimlerine göre örnekler daha kolay anlaşılması için tablolştırılmıştır.

1. Anadolu Ağızlarının Seçilme Sebebi ve Ağızların Temel Ölçütleri

Ağızların sınıflandırılması sözcüklerin hangi yollardan geçeceğine dair bir ipucu vermektedir. Anadolu şartlarının ortaya koyduğu yeni yaşayış biçimi ve ihtiyaçlar, yeni sözcük türetimlerini gerekli kılmış veya mevcut sözcükler, seslerinin evrensel ses yasaları yoluyla değişmesi sonucu yeni anlamlar kazanarak kavram alanlarını genişletmiştir. Böylece dil, kendi değerini koruyarak veya yeni şekillenmeler geliştirerek değişimini sürdürmüştür. Yazı dili ile ağızlar arasındaki bu farklı değişme ve gelişme şartları dolayısıyla TT.'nin yazı dili ile Anadolu ağızları arasında ses bilgisi, şekil bilgisi ve söz varlığı açısından önemli birçok ayrılıklar ortaya çıkmıştır (Korkmaz, 2007, s. 91).

Türkçenin genel bir kuralı durumunda olan ve ünlüleri kalınlık-incelik sırasına göre ayarlayan damak uyumu olayı, Türkçenin eski dönemlerinden itibaren görülmektedir. Aynı durum Eski Oğuz Türkçesinden geçerek Anadolu ağızlarında da kendini gösterir. Bu nedenle, ağızlara girmiş kurala aykırı alıntı sözler bile, yazı dilindeki durumun aksine, ilerleyici ve gerileyici benzeşmelerle kural kapsamı içine alınmıştır. Ağızlardaki bu kurala bağlılık, Doğu ve Kuzeydoğu Grubu ağızlarında genellikle gerileyici benzeşme ve ünlü incelmeleri biçimindedir. Batı Anadolu ağızlarını da içine alan Batı Grubu ağızlarında ise bu kural daha çok ilerleyici benzeşme biçiminde kendini göstermektedir

(Korkmaz, 2007, s.93). Anadolu ve Rumeli ağızlarında kalın ünlülerin incelmesi, ince ünlülerin kalınlaşması, düz ünlülerin yuvarlaklaşması, yuvarlak ünlülerin düzleşmesi, geniş ünlülerin daralması, dar ünlülerin genişlemesi gibi daha birçok ünlü değişimleri görülmektedir (Korkmaz, 2007, s. 94). Anadolu ağızları için belirlenmiş olan ölçütler çalışmamızda incelediğimiz söz başı *p- sesinin geçirdiği değişimleri Söz başında ve Söz içinde daha net görebilmemiz açısından önemlidir. Yavru adlarında da sıklıkla karşımıza çıkan ve Anadolu ağızları için belirlenen seslik ölçütler şunlardır: Alıntı Kelimelerdeki uzun ünlülerin normal süreli ünlüye dönüşmesi, kalınlık-incelik bakımından ünlü benzeşmesi, kök ve ek ünlülerinde meydana gelen ve sebebi belli olmayan kalınlaşmalar, kök ve ek ünlülerinde meydana gelen ve sebebi belli olmayan incelmeler, çok heceli kelimelerin sonundaki ı,i,ü ünlülerinin i ünlüsü ile karşılanması, alıntı kelimelerde ünlü incelmeleri ile meydana gelen uyum değişmesi, ilk hecede bulunan yuvarlak ünlülerin düzleşmesi, ek ünlülerinde meydana gelen yuvarlaklaşmalar, ünlü-ünsüz uyumsuzluğu, arka ve orta damak n'nin korunması veya kaybolması, ön damak ünsüzü g'nin iki ünlü arasında ve hece sonunda korunması, belirli bazı kelimelerde ön ses y ünsüzünün düşmesi, patlayıcı ünsüzlerin ikizleşmesi, belirli bazı ünsüzlerin kelime içinde yer değiştirmesi (Karahana, 2022, s.53).

2. Ana Altayca *P- Sesinin Durumu

Seslerin tarihsel gelişimini doğru bir şekilde izleyebilmek için en eski şekillerden günümüze geçirdiği aşamaları incelemek, bu aşamalarda dallanan sesleri de kendi içerisinde takip etmek, incelemek fayda sağlayabilmektedir. Sözcüklerin gelişimini - özellikle bilinmeyen devirlerdeki değişimlerini- ortaya koyabilmek güçtür. Hangi semantik ve fonetik yollardan geçtiği ise etkisine girdiği ya da akraba olduğu düşünülen dillerin incelenmesiyle mümkün hale gelebilmektedir. Bu çalışma için özellikle dallanma açısından pek çok sese kaynaklık edecek olan *p- sesinin gelişimi izlenmiştir. Sesin gelişimini izleyebilmek adına HT.'nde korunan /h-/ sesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Hint-Avrupa ailesine ait bazı dillerde *p- sesinin korunduğunu söyleyen Rezaei, Türk lehçelerinde *p- sesinin gelişiminin aynı olmadığını, HT'nde /h-/ sesi korunurken, kimi lehçelerde ünlü uzaması olduğunu kimi lehçelerde ise /y-/ yarı ünlüsünün türediğini söylemektedir. Ayrıca Rezaei, sözcüğün Altay dillerindeki gelişimini de izlememizi gerektiğini, özellikle Avrasyatik teorisi, Ural-Altay ve Hint-Avrupa dillerinin ortak bir kökten türediğini savunan düşünceler doğru kabul edilirse aşağıda verilen şekilde bir tasarlama yapılabileceğini de eklemiştir (Rezaei, 2013, s.29).

<i>Ural ve Altay Kolu</i>	<i>Hint-Avrupa Kolu</i>
<i>p- > b- > v- > w- > ø</i>	<i>p- > b-</i>
<i>p- > b- > v- > w- > ünlü ikizleşmesi</i>	<i>p- > v-</i>
<i>p- > b- > v- > w- > ünlü ikizleşmesi > y-türemesi</i>	<i>p- > w-</i>
<i>p- > f- > h</i>	<i>p- > f-</i>
<i>p- > f-</i>	<i>p- > m</i>
<i>p- > b-</i>	<i>p'nin korunması</i>
<i>p'nin korunması</i>	

Tablo 1. Rezaei'ye göre Ural-Altay ve Hint-Avrupa dillerinde *p- sesinin durumu

Ana Altayca *p- sesinin gelişimi ile ilgili çeşitli araştırmacılar da görüşlerini belirtmiştir. Clauson, Moğolcada aslı bir *p- sesi olduğunu, Moğol lehçesinde ünlü ile başlayan bazı sözcüklerin, 13. yy. Moğolcasında söz başı /h-/ ünsüzü olduğunu, Monguor lehçesinde yuvarlak ünlülerden önce /f-/ ünsüzü ile, diğer ünlülerden önce /h-/ ünsüzü ile karşılandığını söylemiştir. 13. yy. Moğolcasında bulunan /h-/ ünsüzünün ikincil bir ses olduğunu, yuvarlak ünlülerin önünde h->f- değişmesinin meydana geldiğini belirterek ses değişmesinin p-> f->h-> ó şeklinde değil ó->h->f->p- olduğunu söylemiştir (Choi, 2019, s. 26). Doerfer ise Clauson'un görüşüne karşı çıkararak bu ses gelişimi için p->f->h->ó gelişiminin dil fizyolojisi bakımından birbirine çok yakın dil grupları içinde söz konusu olduğunu belirtmiştir (Choi, 2019, s.27).

ALTAY DİLLERİNİN KELİME BAŞI ÜNSÜZLERİ															
ANA ALTAY	*p	*t	*k	*b	*d	*g	*ç	*c	*s	*y	*m	*n	*ñ		
TÜRK	∅	h	t	k	q	b	y	k	q	ç	y	s	y	b	y
ÇUVAŞ			ç	h	p	s		h	s		ş	s			s
MOĞOL	f	h		k	b	d	c	g	g	d	c	y	∅	n	n(i)
TUNGUZ								g	ɣ			h		ñ	ñ
KORE	p	ph	ts		p	t	ts	k	ts						y
JAPON	φ		n	w	m	y		t	y		∅				
ÇUVAŞ (yalnız ötümsüz), MOĞOL, TUNGUZ'DA alveolar (t, d, n, s) alveo-palatal (ç, c, ñ, ş)															

(Tuna, 1992, s.28)

Clauson ve Aalto aslı dudak ünsüzünün /b-/ olduğunu söylerken, Şcerbak ve Serebrennikov aslı olarak /*p-/ ünsüzünü önermektedir. Altay grubunda yer alan tarihî Moğol, Tunguz, Kore ve Japon dilleri, *p- sesinin gelişimini izleyebilmek açısından önemlidir. Poppe, Ana Altayca *p- sesinin Altay dillerindeki gelişimini şu şekilde göstermiştir:

Türkçe

- İlk Türkçe /*h-/
- Ana Türkçe /*h-/
- Dağınık /h-/

Moğolca

- Ana Moğolca /*p-/
- Orta Moğolca /h-/
- Mongour /f-/

Mançu-Tunguzca

- Mançu/ f-/
- Goldi /p-/
- Evenki /h-/

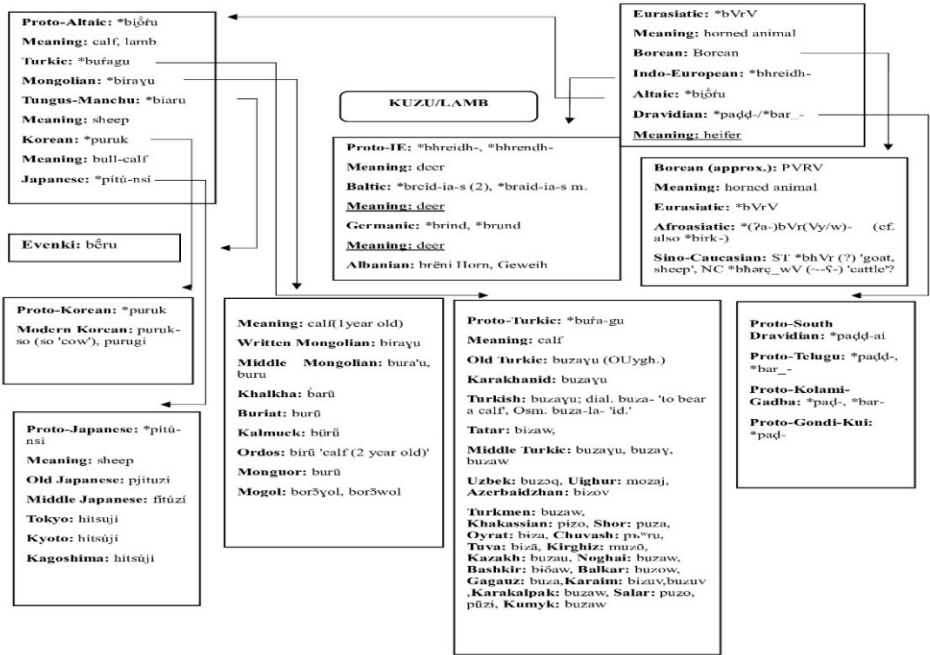
Korece

- Korece /p-/ ve /ph-/
- Ön Türkçe /h-/

Poppe, Moğolca ve Tunguzcadaki ödünçlemeleri dikkate alarak Ana Türkçede bir zamanlar söz başı *p- sesi olduğunu ancak bunun f>h üzerinden kaybolduğu düşünmüştür (Gökçe, 2015, s.179). Poppe çalışmasında Ana Altayca *p- ‘ye karşı, Tunguz dillerinden Nanay, Ulça, Orok lehçelerinde p-, Ma. f-, Orç., Udh., Neg. lehçelerinde ħ- ve Sol. lehçesinde Ø olduğunu, Monguor lehçesinde f- olmasına karşın ardındaki ünlülerin durumuna göre ħ- veya s- olduğunu,*p- sesinin OmO. h- diğer Moğol lehçelerinde ise Ø olduğunu belirtmiştir. (Choi, 2019, s.25) Türk ve Moğol dillerinde en eski şekiller incelendiğinde dahi bir *p- sesi bulunmadığını belirten Aalto, bir zamanlar bu ünsüzün var olabileceğini ancak p>f>h>0 gelişimi ile kaybolduğuna dair kanıtlar olduğunu ifade etmiştir. (Aalto, 1955, s.1) Ramstedt bu iki görüştü hareketle bu sesin bir zamanlar Altay dillerinde söz başında bulunduğu sonucuna varmıştır. İlki söz başı k: g,t:d serilerine benzeşme ile bir p:b serisinin de olduğu ikincisi Türkçe ve Moğolcada bir ünlü ile başlayan sözcüklere tekabül eden Tunguzca kelimelerde, baştaki h ~ħ~f ve p’ye rastlandığıdır. (Özönder, 1989, s.2) Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Özbek Türkçesi, Yeni Uygur ve geniş ölçüde Karakalpak Türkçesinde, ayrıca bu lehçelerin bazı ağızları ile Türkmen Türkçesinin bazı ağızlarında Ana Altayca *p- ‘ye karşı h-’nin bulunduğunu gösteren, az da olsa örnek vardır (Choi, 2019, s. 25). Poppe ise, çeşitli Altay dillerinde *p- sesi ile ilgili bolca örnek bulunduğunu, ancak özellikle Moğolca ve Tunguzcaya göre Türk dillerinde daha eski tarihli bilgiler bulunduğunu söylemiştir. Altay dillerinde bu sesin gelişimine dair çeşitli örnekleri sıraladıktan sonra benzer bir ses bilgisel gelişimin Hint-Avrupa dillerinde de görüldüğünü söylemiştir. Germen grubunda *p- sesinden bir f- sesi, Ermenicede bir h- sesi geliştirdiğini, Kelt dillerinde *p- sesinin tarihsel zamanlardan önce kaybolduğunu, Güney semitik dillerde, Etrüskçe ve Lidya dilinde, Japonca ve Yenisey Ostyaklarının dilinde, Macarcada ve diğer Ural dillerinde benzer gelişimin bulunduğunu da eklemiştir. Poppe birbirine uzak bölgelerde dahi bu gelişimin görülmesini- Ipsen’in aksine- belli bir etnik aidiyet olarak değil ses bilgisel bir eğilim olarak değerlendirmiştir (Poppe, 1955, s. 14-15).

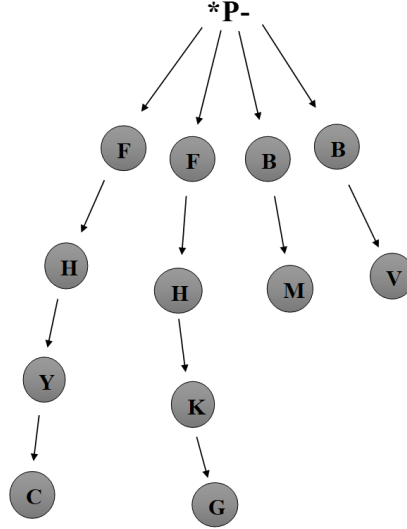
Anadolu ağızlarında görülen ve farklı dillerde de aynı şekilde gelişim gösteren bir diğer durum hayvan yavrusu adlarının insanın küçüğü/yavrusu anlamına gelen “*çocuk*” sözcüğü ile ilişkili olmasıdır. Sözcüklerin çok anlamlılığına az rastlansa da özellikle farklı dillerdeki gelişimin Anadolu ağızlarında gelişime paralel olması Türkçenin ne kadar zengin bir ilişki ağı olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle diyalektler arası gelişimi tavuk, serçe, çocuk ve küçük sözcüklerindeki anlamsal çağrışımları dikkate alarak inceleyen Barbera, Hint- Avrupa dillerinde belirli bir lehçede çocuk için kullanılan kelimenin aynı lehçede tavuk için varsayılan kelime olmadığı ancak komşu lehçede tavuk için kullanılan bir kelime olabileceğini söylemiştir (Barbera, 2022, s.2). Çok anlamlılığa örnek olarak Prs.(diyalektik) “*bačče*”: 1.çocuk, 2.bebek, 3.oğlan, 4. delikanlı, 5. bir hayvanın yavrusu anlamlarını verirken, Bal. “*Bačč, baččak*” 1.oğul, çocuk 2. genç, buzağı örneklerini vermiştir. Roman dillerindeki hayvan ve insan adlandırmalarını, aralarındaki ilişkiyi net bir şekilde gösterebilmek adına dilbilimci Ivan Pauli’nin Lat. “*pullus*” ve “*pulla*” (erkek ya da dişi olan küçük hayvan) özellikle genç horoz ve genç tavuk terimlerinin metaforik olarak sevmeye terimleri olarak insanlara aktarıldığını belirttiğini söylemiştir (Barbera, 2022, s.2). Makalenin “*Cognates with meaning ‘young of bird’, especially ‘chicken’*” başlığı altında Türkiye Türkçesi ağızlarındaki benzer şekillere rastlanmıştır. (Mirjāve) “*čūkū*” ‘civciv’, AfgBal. “*Čūkū*”

‘civciv’ Br. “*Čūkī*” ‘genç, kuş; tavuk’ <muhtemelen İran; krş. “*Čūnkī*” ‘tavuk’ (Hint-Aryan dil adası) “*čūki*” ‘tavuk’ örneklerini vermiş ve soydaş olan l uzantılı ve ön türevli örnekleri vermiştir (Barbera, 2022, s.9). Devamında kuş yavrusu anlamına gelen soydaş sözcüklerdeki örnekleri veren Barbera, dillerdeki küçük parmak, çocuk, emziren, küçük, ufak, oğlan gibi sözcükler arasında onomatopoetik bir ilişkiyi de göz ardı etmemektedir. Yazar benzer birçok sözcüğün İrani dillerde de bulunduğunu söyleyerek şu örnekleri vermiştir: “*juje*” ‘tavuk; civciv, genç tavuk, ‘tavuk, poult’ (Steingass, 1892, s.377) “*jūja*”, “*jūza*” ‘tavuk’, “*čūza*” ‘civciv, genç kuş’ “*čūja*, *čūča*” ‘tavuk’ (Steingass, 1892, s.402) *juje* ‘oiselet;poulet, poussin’. Kurd. “*Çuçik* ‘kükən” (piliç), Kleiner Vogel’ (piliç, küçük kuş) (Ayrıca *säugling* “*çiçik*” ‘säugling küken’(bebek civciv) “*çiçik*” ‘spatz,(serçe) sperling’, “*cūcik*”, yani /*jūjik*/ ‘tavuk’ [=juje], “*cūcik*” ‘civciv, kuş yavrusu’ (Barbera, 2022, s.11) Herhangi bir hayvan yavrusunun izini sürdüğümüz zaman söz başı değişimlerin ses yasaları gereği sistemli bir şekilde ilerlediği görülebilmektedir. Aşağıdaki tablo “*kuzu/lamb*” sözcüğünün dil ailelerindeki ve bu dil ailelerinin alt gruplarındaki değişimini bir arada görebilmek amacıyla verilmiştir.



Sesin gelişimi ve aslı olup olmadığı ile ilgili çeşitli görüşler olsa da incelediğimiz sözcüklerin temelinde *p- sesini koyduğumuz için gelişimini izleyeceğimiz ses de *p- sesi olmuştur. Sesin Altay dillerindeki gelişimine dair örnekler değil, Türkiye Türkçesinin

ağızlarındaki gelişimini görebileceğimiz örnekler verilmiştir. Taranan sözcükler yetişkin bir hayvan adını temsil ediyorsa incelemede yer almamış yalnızca yavru anlamındaki sözcükler alınmıştır. Bu sebeple numara sıralaması DS'deki gibi değil yavru adlarının kullanımına göredir. Anadolu ağızlarında birçok sözcükte tanımlayabildiğimiz söz başı *p- sesi, fonetik yasalar gereği kurallı bir gelişme izlemiştir. Aslı olarak belirlediğimiz söz başı *p- sesi *p->b-> m-, *p-> b-> v-, *p->f->h->y->c- ve *p->f->h->k->g- yönünde gelişmiştir. Dört farklı yönde gelişim varmış gibi görünse de alt ses birimlerle aynı sestenden dallanmaların olduğu açıktır.



3. İnceleme

Söz başı *p- ve Söz içi -t-'li şekiller

Pat: DS'de 1. **Domuz yavrusu** (-Samsun) (DS IX/3406).

Patah: DS'de 1. **Domuz yavrusu** (Dont Fethiye –Muğla) (DS IX /4638).

Patlak: DS'de 1. **Yeni doğmuş deve yavrusu** (Yendiğin *İlgın -Konya) (DS IX /3411).

Petek: DS'de 1. **Ayı yavrusu** (Yakademirciler -Zonguldak) (DS IX /3436).

Petik: DS'de 1. **Ayı yavrusu** (Safranbolu -Zonguldak) (DS IX /3436).

Pıtık: DS'de 1. **Domuz yavrusu** (Özek *Boyabat –Sinop) (DS IX /3448).

Pot: DS'de 1. **Domuz yavrusu** (Çakıralan*Havza -Samsun) (DS IX /3475).

Pota: DS'de 1. **İki yaşındaki manda** (*Zarşat -Kars) 2. **Köpek yavrusu** (Amasya) (DS IX /3473).

Potak: DS'de 1. **Deve yavrusu** (Küçükabmet -Giresun) 2. **Manda yavrusu** (Çığı, İncesu, *Dinar, Kılındıras *Sandıklı -Afyon, Deregümü,*Eğridir, *Gelendost -Isparta,-Burdur, Ortaköy *Çal, *Acıpayam, Kızılhisar -Denizli, Kirazlı -Çanakale, Altınzade *Karamürsel -Kocaeli, Aşağıkayı *Tosya -Kastamonu, *Antakya -Hatay, Feruz *Karapınar -Konya, Eğmir *Elmalı, *Serik, Bademağacı *Alanya, Çomaklı *Korkuteli, *Kaş -Antalya, *Bodrum, Kızılyaka -Muğla, Karamanlı *Tefenni Burdur, Darıveren *Acıpayam Denizli 3. **Ayı yavrusu**(*Geyve -Kocaeli, Çaykışla *Adapazarı -Sakarya, *Düzce, Çepni *Mudurnu -Bolu) 4. **Domuz yavrusu** (İğneciler, Çepni *Mudurnu -Bolu)

5. **Ayı yavrusu** (*Geyve -Kocaeli, Çaykışla *Adapazarı -Sakarya, *Düzce, Çepni *Mudurnu -Bolu) (DS IX /3475, DS XII /4652)

Potar: DS'de 1. **Domuz yavrusu** (İğneciler *Mudurnu -Bolu) (DS IX /3475).

Potik: DS'de 1. **Kedi yavrusu** (*Vezirköprü –Samsun) 2. **Deve yavrusu** (-Amasya)

3. **Ayı yavrusu** (*Vezirköprü -Samsun) 4. **Domuz yavrusu** (Köprücek *Emet -Kütahya) (DS IX /3475).

Potlak: DS'de 1. **Deve yavrusu** (*İncesu -Kayseri, -Niğde) 2. **Domuz yavrusu** (Göksun *Şile) İstanbul (DS IX /3475).

Potok: DS'de: 1. **Deve yavrusu**(-Çanakkale) (DS IX /3475).

Potuk: TS'de: 1.**Deve yavrusu** TAS'ta: 1. **Tavşan yavrusu**. DS'de:1. **Deve yavrusu** (*Emirdağ -Afyon, Güney, Horoz, Karaköy, Kurtlar *Yeşilova -Burdur, İsbey, Yukarıseyit *Çal, Söğüt, Honaz -Denizli, Dallica *Kuşadası, *Nazilli -Aydın, Tokat, Bozan -Eskişehir, Eskialibey *İskilip, *Sungurlu, Ovasaray -Çorum, *Merzifon köyleri -Amasya, Küçükisa, Yenimüslüman *Zile -Tokat, -Erzincan, -Malatya, *Halfeti, *Birecik -Urfa, *Kilis, -Gaziantep, Varyanlı *Pazarcık -Maraş, -Sivas, Haydarbeyli, Kadışehri *Sorgun -Yozgat, Keşanuz *Güdül, Sarıkızlı, *Ayaş, *Haymana -Ankara, Genезin *Avanos -Nevşehir, Fakiekciliği *Pınarbaşı, Karahisarçık *Bünyan -Kayseri, Sille, Karacabey -Konya, Gâvurdağı *Cebelibereket -Adana, Temre *Kaş -Antalya, *Silifke İçel 2. **Manda yavrusu** (-Isparta, Güney, Honaz, Karaköy, Kurtlar *Yeşilova -Burdur, Oğuz *Acıpayam -Denizli, *Kuşadası -Aydın, -Malatya, Şekeroba *Elbistan, *Pazarcık, Büyükyapalak, Varyanlı -Maraş, Büyükçaylı *Dörtöl, Reyhanlı ve Amik Ovası Türkmenleri *Reyhanlı, *Antakya köyleri -Hatay, *Bor -Niğde, Kayapınar -Konya, Yortan, Haliliye *Ceyhan -Adana, Osmaniye 3. **Köpek yavrusu** (Bursa) 4. **Ayı yavrusu**(Bursa, Aktaş *Gölpazarı, Namrı *Söğüt -Bilecik, *Kandıra -Kocaeli, *Tosya -Kastamonu,-Çankırı, *Boyabat -Sinop, İncecum *Silifke -İçel 5. **Domuz yavrusu** (Kasımlar*Gölpazarı -Bilecik, *Gerze -Sinop, Güvercinlik *Havza -Samsun, Emirler *Mersin, *Mut köyleri, Sabah *Silifke -İçel) (DS IX /3475,DS XII/4652) OT. bodu, boduk' deve yavrusu' (DLT)<OT. Botu (DLT)+k (/b-/>p-/ değişimi ile) PO(>a,ö,u)T(>d)U(>a,i,o)K(>h,r) (Gülensoy, 2011, s.702). Aynı sözcüğün optuk biçimi de görülmektedir. Gülensoy sözcüğün gelişimini optuk>potuk po~op- göçüşmesi ile açıklamıştır.

Pötik: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Bügdüz -Çorum) (DS IX /3475).

Putuh: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (-Malatya, -Kayseri) (DS IX /3475).

Putuk: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Ücret *Haymana -Ankara) (DS IX /3475).

Söz başı *p- ve Söz içi -d-'li şekiller

Paduk: DS'de: 1. **Deve yavrusu, Manda yavrusu** (*Pazarcık -Maraş) (DS IX /3475).

Pıdik: DS'de: 1. **Köpek yavrusu** (Bulgaristan göçmenleri *Gölcük, *İzmit -Kocaeli) (DS IX /3439).

Podi: DS'de: 1. **Bir yaşından küçük deve yavrusu** (Karaabat *Bodrum –Muğla) (DS IX /3465).

Poduh: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Karaözü *Gemerek -Sivas) (DS IX /3475).

Poduk: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (-Kırşehir, Eğirler -Konya) 2. **Manda yavrusu** (Dallica *Nazilli -Aydın, *Göksun -Maraş, Soysallı *Develi -Kayseri, *Ereğli, *Seydişehir çevresi -Konya) (DS IX /3475).

Puduk: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (*Bornova -İzmir) (DS IX /3475).

Söz başı *p- Söz içi -r- 'li şekiller

Perik: DS'de: 1. **Civciv** (*Cide, Ağlı *Küre -Kastamonu) (DS IX /3430).

Pirik: DS'de: 1. **Piliç** (Ankara) (DS IX /3458).

Portanak: DS'de: 1. **Ayı yavrusu**(-Zonguldak) (DS IX /3475).

Portlak: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (*İncesu -Kayseri, -Niğde, *Alanya -Antalya) 2. **Manda yavrusu** (Dereköy -Kayseri) (DS IX /3470).

Söz başı *p- Söz içi -z- 'li şekiller

Poza: DS'de: 1. **Domuz yavrusu.** (Bağlılı *Eğridir -Isparta, Akşahap *Akseki -Antalya, Fadılcı *Milas, Ahiköy, *Bodrum -Muğla) (DS IX /3477).

Söz başı *p- ve Söz içi -c-/-ç-'li şekiller

Piçik- Picik: DS'de: 1. **İnek yavrusu, buzağı** (Harşit *Torul -Gümüşhane, Konya, Maraş) (DS IX /3451).

Poçuk : DS'de :1. **Ayı yavrusu**(*Araç -Kastamonu) (DS IX /3465).

Puçi: Bir yaşına kadar inek yavrusu (Niğzivan *Yusufeli -Artvin) (DS IX /3482).

Söz başı *p- ve Söz içi -l- 'li şekiller

Palah: DS'de: 1. **Ayı, köpek yavrusu** (Trabzon, Güneyce *İkizdere Rize, Uluşiran *Şiran Gümüşhane, Çayağzı *Şavşat Artvin, Şimşirli. (DS IX /3382, DS XII/4633).

Palak: DS'de: 1. **Ayı yavrusu** (Rumeli göçmenleri -İstanbul, Camıyanı Tirebolu, Parak *Alucra, *Şebinkarahisar -Giresun, -Gümüşhane, Şavşat, Karlı *Arduç ve çevresi, Erkinis *Yusufeli -Artvin, Narman Tortum, -Erzurum, Ağrakos *Suşehri -Sivas, *Hadım, *Ermeneç -Konya 2. **Köpek yavrusu** (Erzurum) 3. **Manda yavrusu** (Bayadı, Ünye köyleri, -Ordu, Sasu *Bulancak, Tepeköy, Piraziz, Şehli, -Giresun, Tekke -Diyarbakır. 4. **Bir yaşındaki domuz yavrusu** (Göçer -Konya) 5. **Tavşan yavrusu** (Konya) 6. **Yeni tüylenmiş kuş yavrusu** (Urfa) 7. **Güvercin yavrusu** (Malatya) Sözcüğün aynı anlama gelen "Apalak" şekli de bulunmaktadır. **Apalak:** 1. **Ayı yavrusu** (Akyar Osmaniye -Adana) 2. **Köpek yavrusu** (Tekerahma *Gürün -Sivas) (DS IX /3382).

Palaz: TS'de: 1. **Kaz, ördek, güvercin vb. bazı kuş yavrularının civcivlikten sonraki durumu** (DS IV /4633, DS IX 3384).

Piliç: TS'de: 1. **Tavuğun küçüğü, erginleşmemiş tavuk veya horoz.** (Kırşehir ve çevresi) (DS IX /3453).

Pilika: DS'de: 1. **Civciv** (Rumeli göçmenleri -İzmir) (DS IX /3453).

Pillak: DS'de: 1. **Piliç** (Karşıyaka *Erdek -Balıkesir) (DS IX /3453).

Pillik: DS'de: 1. **Yeni doğmuş buzağı** (Kürkçü aşireti -Adana), 2. **Dişi hindi** (Kızılköy *Manyas -Balıkesir) (DS IX /3453).

Pilo: DS'de: 1. **Eşek yavrusu** (Saka -Kütahya) (DS IX /3453).

Puli: DS'de: 1.**Kuş yavrusu** (Rize) 2. **Kümes hayvanlarının yavrusu, piliç** (Rumeli göçmenleri -İstanbul) 2. **Civciv** (Güneyce, *İkizdere Rize) (DS IX /3484, DS XII/4654).

Söz başı b- Söz içi -t- şekiller

Batalak: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Bereketli *Tavas –Denizli) (DS II / 568).

Bot: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Kamlık *Havza -Samsun) (DS II / 721).

Bota: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Argıthani *Ilgın -Konya) (DS II / 721).

Botak: DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu** (Senir *Keçiborlu -Isparta, Çeltikçi, Çerçin -Burdur) (DS II / 461).

Botlak: DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu** (Nevşehir) 2. **Deve yavrusu** (İstanbul, Karahisar *İncesu -Kayseri, Kemerhisar *Bor -Niğde) (DS II / 461,721).

Botuk: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (*Boyabat -Sinop, Gaziantep) (DS II / 721).

Söz başı b- Söz içi -d- li şekiller

Badak: DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu** (Sücutlü *Yalvaç) (DS II/ 461).

Badı: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (Bozan -Eskişehir, Kastamonu ve çevresi *Zile ve köyleri -Tokat, Çayırılı *Haymana -Ankara 3. **Hindi** (*Bigadiç -Balıkesir) 3. **Kaz yavrusu** (Kastamonu ve çevresi), -Isparta, Gökçeyaka *Yeşilova -Burdur, *Çal -Denizli, Amasya ve köyleri, İçel) (DS II/469).

Badı: DS'de: 1. **Köpek, köpek yavrusu** (Yassıviran *Senirkent -Isparta) 2. **Kedi yavrusu** (Karaözü *Gemerek -Sivas) (DS II/469, DS IX /470, DS IX/469).

Badik: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (Bereketli *Tavas -Denizli, Fili *Biga -Çanakkale, *Mustafa Kemal Paşa -Bursa, Farzant, Üçköy, İbek *Mecitözü -Çorum, Çakıralan *Havza, *Vezirköprü -Samsun, *Merzifon ve köyleri, Kapıkaya, -Amasya, Almus -Tokat, *Pınarbaşı -Kayseri) 2. **Manda yavrusu** (Çarşamba -Samsun, Alala, Heniske *Merzifon ve köyleri -Amasya, Kuz *Akkuş -Ordu, *Yerköy -Yozgat, Çitli *Mecitözü Çorum) (DS II /469).

Baduk: DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu** (*Yerköy -Yozgat) 2. **Domuz yavrusu** (Karahisar *İncesu –Kayseri) (DS II/461, 471).

Bedek: DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu** (İskender -Edirne) (DS II/461).

Bıdan: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (*Çarşamba -Samsun) (DS II /468,658).

Bıddı: DS'de: 1. **Köpek, köpek yavrusu** (Solakuşağı, *Şereflikoçhisar -Ankara) (DS IX/469, 470).

Bıdı: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (*Ezine -Çanakkale, Dağkadı *Karacabey -Bursa) (DS II /469).

Bıdık: DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu** (Edirne) 2. **Kaz ve ördek yavrusu** (*Kavak -Samsun) 3. **Köpek, köpek yavrusu** (Bozan, Tokat -Eskişehir) 4. **Deve yavrusu, bir aylık deve yavrusu** (Adala *Salihli -Manisa) 5. **Buzağı** (Paşalı *Feke -Adana) 6. **Deve yavrusu** (*Eşme Uşak) (DS II/469, 811, DS IX /470).

Bıdi: DS'de: 1. **Köpek, köpek yavrusu** (Çepni *Gemerek -Sivas), 2. **Deve yavrusu, bir aylık deve yavrusu** (*Eşme çevresi -Uşak, *Ermenek -Konya, Uzuncaburç *Silifke, *Anamur -İçel, *Yerkesik -Muğla) 3. **Ufak, yavru** (Edirne) (DS IX/469,470, DS II/687).

Bıdik: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (*İnegöl -Bursa) 2. **Köpek, köpek yavrusu** (Atalar, Çayağzı *Şavşat -Artvin, *Ardahan -Kars, Çubukabat *Etimesgut -Ankara, Ordu) 3. **Keçi yavrusu, oğlak** (*Akşehir -Konya) 4. **Deve yavrusu, bir aylık deve**

yavrusu (Mersinli -Manisa, Bağtepe *Kozan -Adana, *Mersin köyleri, *Mut -İçel, *Lüleburgaz -Kırklareli) 5. Hindi yavrusu (*İnegöl -Bursa) (DS II/593,687,688 DS IX/469,470, DS II /469).

Bodak: DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu** (*Yalvaç köyleri, Yenişarmuma, Beyköy *Şarkikaraağaç, Gönen, İğdecik, Geresin *Keçiborlu, *Gelendost -Isparta, Çelteç, Navlu *Yeşilova -Burdur, Hacıfakı, Yumrutaş *Acıpayam -Denizli, Bursa, *Beşşehir köyleri, Koyupınar -Konya 2. **Ayı yavrusu** (Bolu,Çankırı)(DS II/461,721).

Bodan: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Yenişarmuma *Şarkikaraağaç -Isparta, *Beşşehir -Konya) (DS II/721).

Bodanak: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Ankara), 2. **Ayı yavrusu** (Bolu) (DS II/721).

Bodi: DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu** (Zendiğin *Ilgın -Konya), 2. **Deve yavrusu** (Kuşbaba *Bucak -Burdur, Akçalar *Seydişehir, Ortaca *Akşehir -Konya) (DS II/461,721).

Bodik: DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu** (Gecek, Günyüzü *Sivrihisar -Eskişehir, Gesi -Kayseri) 2. **Kaz ve ördek yavrusu** (Karözü *Gemerek -Sivas) 3. **Deve yavrusu** (*Emirdağ, Akça, İncesu *Dinar -Afyon, İğdecik -Isparta, Uşak) (DS II /461, DS II/469, DS XII/4461).

Bodu: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Aydoğmuş -Isparta, *Ermenek -Konya, *Kaş -Antalya) 2. **Kaz, kaz yavrusu** (Kırşehir) (DS II/721).

Boduç: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (*Uluborlu -Isparta) (DS II/721).

Boduh: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Karözü *Gemerek -Sivas), 2. **Ayı yavrusu** (*Mucur -Kırşehir) (DS II/721).

Boduk : DS'de: 1. **Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu**(*Sandıklı -Afyon, Denizli, *Şarkışla -Sivas, Niğde, Konya) 2. **Deve yavrusu** (Derecine, İshaklı *Bolvadin, *Sandıklı, Emirdağ -Afyon, Kızılcabölük, Beylerli, *Sarayköy ve köyleri, Yenice, Dalama, Burhaniye *Nazilli, *Bozdoğan köyleri -Aydın, *Aşin, Çoban *Andırın, Taşoluk *Göksun -Maraş Kırıkhan, Amik, Gâvurdağı -Hatay, Solakuşağı *Şereflikoçhisar, Kuruçay *Çubuk -Ankara, Ortaköy, *Mucur, Ömerhacılı *Kaman -Kırşehir, *Develi ve köyleri, Karahisar *İncesu, -Kayseri, Nevşehir, Madenşeyhleri, Kemerhisar, *Bor, -Niğde, Tömek, Kızıllar, *Karaman, Zanapa *Ereğli, Yendiğin *Ilgın, Selki, *Sultaniye, Sille, Argıthanı, Eğirler, Batsa, *Aksaray, *Beşşehir köyleri, *Karaman, Akçalar *Seydişehir, Kayalı, Çavuşköy *Ilgın, *Ereğli -Konya, *Kozan, Doğanbeyli -Adana) 3. **Ayı yavrusu**(Hocalar *Sandıklı -Afyon, Yassıviran, Uluğbey *Senirkent, *Keçiborlu köyleri -Isparta, Örencik *Yeşilova, Aziziye, Yazıköy -Burdur, *Tavas, *Sarayköy ve köyleri, İğdir *Çivril, *Çal -Denizli, *Arapkir -Malatya, *Avanos -Kırşehir, İğdeli *Gemerek -Sivas, Emirler, *Balâ, Güdül, Solakuşağı, *Şereflikoçhisar -Ankara, Genezin *Avanos -Kırşehir, *Bünyan -Kayseri, Nevşehir, *Bor -Niğde, Alan, Damlapınar *Beşşehir, *Karaman, Uğurlu, *Ermenek -Konya, Harkastığı *Kadirli, Kürkçüler, Misis, *Kozan -Adana, *Mut, Sabak, *Silifke -İçel) 4. **Genel olarak hayvan yavrusu**(İğneciler *Mudurnu, *Düzce -Bolu) (DS II/721, DS XII /4461,4462).

Bödü: DS'de:1. **Deve yavrusu** (Çobansa *Fethiye -Muğla) (DS II/721).

Bödük: DS'de:1. **Deve yavrusu** (Uğurlu *Ermenek -Konya, Dont *Fethiye -Muğla) (DS II/721).

Budik: DS'de: 1. Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu (Kayseri) (DS II/461).

Buduk: DS'de: 1. Orta büyüklükte manda yavrusu, yeni doğmuş manda yavrusu (Denizli, Konya) (DS II/461).

Söz başı b- Söz içi -r- 'li şekiller

Bortlak: DS'de: 1. Deve yavrusu (Karahisar *İncesu -Kayseri, Nevşehir, Niğde) (DS II / 721).

Borum: DS'de:1. Deve yavrusu (Kızılca *Tavas -Denizli) (DS II / 721).

Söz başı b- Söz içi -l-'li şekiller

Bala: DS'de: 1. Çocuk, yavru küçük (İzmir, Dombaylı *Salihli -Manisa, İstanbul, Bursa, *Merzifon köyleri -Amasya çevresi, Çilehane *Reşadiye -Tokat, Zarşat, Kızılçakçak *Arpaçay, Taşburun, *İğdır, Göle *Posof, İrişli, Bayburt *Sarıkamış, -Kars, *Erciş -Van, Üstükran, -Bitlis, Karaözü *Gemerek -Sivas, *Polatlı -Ankara, *Ereğli, Böğrüdelik *Cihanbeyli, Haha, Arğıthanı, Başhöyük *Kadınhanı, -Konya, Adana, Büyükmanika *Saray -Tekirdağ, Kerkük, Bulgaristan, Erzurum, Kars 2. Manda yavrusu, malak (Erzurum) (DS II/498).

Balaca: DS'de: 1. Çocuk, yavru, küçük (Eskişehir, Amasya köyleri, Taşburun, *İğdır, *Göle, *Çıldır, *Ardahan, *Posof -Kars, *Pasinler -Erzurum, *Kangal -Sivas) (DS II/496).

Balah: DS'de: 1. Çocuk, yavru, küçük (Bahçeli *Bor -Niğde)2. Güvercin yavrusu (*Boğazlayan -Yozgat) 2. Manda yavrusu, malak (Taşburun, *İğdır, Kızılçakçak *Arpaçay -Kars, Çepni *Gemerek, *Kangal ve köyleri, *Gürtün -Sivas, Sarıhamzalı, *Sorgun -Yozgat, Arpaçay - Kars, Aybastı- Ordu) 3. Tavşan yavrusu (*Mucur -Kırşehir) (DS II/496,497, DS IX/498).

Balak: DS'de: 1. Tavşan yavrusu (Sivas, Kırşehir, Kemerhisar, Ulukışla, *Bor, -Niğde, Alibey *Çumra, Ayaşlar, Balki *İlgin, Akait, Sille, Bisse, -Konya) 2. Ayı yavrusu (Erzurum, Elâzığ, Karakuş bucağı köyleri, *Ünye -Ordu) 3. Kedi yavrusu (Müsellim, Yapraklı -Çankırı, *İskilip -Çorum, Erzurum, *Beşiri -Siirt) 4. Manda yavrusu (Dereçine *Sultandağı -Afyon) 5. Domuz yavrusu (Dereçine *Sultandağı -Afyon) 6. Tavşan yavrusu (Dereçine *Sultandağı) 7. Ayı yavrusu (Dereçine *Sultandağı -Afyon) (DS IX/498, DS II/496).

Balık: DS'de:1. Kedi yavrusu (Erzurum) (DS II/504).

Bılıç: DS'de:1. Piliç (Körküler *Yalvaç -Isparta) (DS II/821).

Bılık: DS'de: 1. Kaz ve ördek yavrusu (*Pasinler -Erzurum) (DS II/469).

Biliç: DS'de: 1. Piliç (Zeyve *Çal -Denizli, İğneciler *Mudurnu -Bolu, İğdeli *Gemerek -Sivas, Sarıhamzalı *Sorgun -Yozgat, Kayseri) (DS II /821).

Bilik: DS'de: 1. Kaz ve ördek yavrusu (*Pasinler -Erzurum, Suhara, Mağaracık, Kızılçakçak *Arpaçay -Kars) 2. Tavşan (*İzmit -Kocaeli) 3. Piliç (İğdeli, Karaözü *Gemerek -Sivas, *Avanos Kırşehir, Hamurcu *İncesu -Kayseri) 4. Cıvciv (Göre -Nevşehir) (DS II/469,821, DS XII/4459).

Biliş: DS'de:1. Piliç (Ömerhacılı *Kaman -Kırşehir) (DS II/821).

Bulla: DS'de: 1. Cıvciv (Teniste *Anamur -İçel, Çandır *Serik, Şeydiler *Manavgat, -Antalya *Fethiye, Mesevle, Ahiköy -Muğla, Yaylagöne *Malkara -Tekirdağ) (DS XII/4465).

Bülüç- Bülüş : DS'de: 1. **Piliç** (Balçıkhisar, Dişli *Bolvadin -Afyon, *Eşme ve köyleri -Uşak, Hisarardı *Yalvaç, Tilkili *Gelendost, Yassıviran *Senirkent, Hamallar *Keçiborlu -Isparta, Çeltik, Navlu *Yeşilova, Devri, Kuşbaba *Bucak, Kozluca, Çeltikçi -Burdur, İğdir, Çıtak *Çivril, Darıveren, Alâettin, Oğuz, Yukarıkaraçay *Acıpayam, Karahisar, Kızılca, Garipköy, Hırka *Tavas, Ortaköy *Çal, *Sarayköy ve köyleri -Denizli, *Bozdoğan -Aydm, Falaka *Bayındır -İzmir, Hacıahmet *Düzce -Bolu, Karakuş ve köyleri *Ünye -Ordu, Uğurlu, Görmel *Ermenek -Konya, *Mut ve köyleri, *Anamur -İçel, Süleymaniye *Akseki, Bağıyaka, Çavdır, *Finike, Kışla *Elmalı -Antalya, *Bodrum, *Fethiye ve köyleri, *Milas ve köyleri -Muğla) 2. **Civciv** (İncesu *Dinar -Afyon, Sarıdris, Bağlılı *Eğridir -Isparta, Çerçin -Burdur, Alan, Yendiğin *Ilgın, Uğurlu *Ermenek -Konya, Akşahap *Alanya -Antalya) (DS II/821, DS XII/4467).

Söz başı b- ve Söz içi -z- 'li şekiller

Bazak: DS'de: 1. **Domuz yavrusu** (Gökçesu, -Bolu, Drahma *Ulus, *Safranbolu, Yakademirciler -Zonguldak) (DS II / 585).

Boza: DS'de: 1. **Domuz yavrusu** (Darıveren *Acıpayam -Denizli, Muğla) (DS II / 585).

Bozak: DS'de: 1. **Domuz yavrusu** (Hacıkadı *Devrek -Zonguldak) 2. Manda (Kayı *Emirdağ -Afyon) (DS II / 585).

Söz başı b- Söz içi -c-/-ç-'li şekiller

Beçik: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (Kastamonu, Hisarcık *Yayladağı -Hatay, Adana, Namrun *Tarsus -İçel) 2. **Küçük av köpeği** (*Şereflikoçhisar -Ankara) (DS II/593).

Bıcı: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (Hamidiye *Bolvadin -Afyon, *Keçiborlu -Isparta, Yeniköy, Göbel *Bandırma, Demirkapı *Susurluk -Balıkesir, Bursa, Çatalca -İstanbul, *Ilgın -Konya, Kayapa *Lalapaşa, Bahışlar -Edirne, Çengelli, Davutlu *Lüleburgaz -Kırklareli, *Çorlu -Tekirdağ) (DS II/469).

Bıçık: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (Sarıyer -İstanbul göçmenleri), 2. **Buzağı** (Geçek, Günyüzü *Sivrihisar -Eskişehir, Malatya, Elâzığ, Çayırılı *Haymana -Ankara, Köşektaş -Kırşehir) 3. **Dananın küçüğü** (Malatya) (DS II/469,811).

Bıçık: DS'de: 1. **Buzağı** (Harput -Elâzığ), 2. **Sığır yavrusu, buzağı** (Malatya ve çevresi) (DS XII/4458, DS II/811).

Bıcı: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (Deydin *Bandırma -Balıkesir) 2. **Keçi yavrusu, oğlak** (Bedre *İnegöl -Bursa, Bozan -Eskişehir) 3. **Civciv** (Kaldırımbaşı, Fili *Biga, *Gelibolu -Çanakkale) 4. **Piliç** (*Cide -Kastamonu) 5. **Buzağı** (Kastamonu, Fariske *Ermenek -Konya) 6. **Sığır yavrusu, buzağı** (*Güdül ve köyleri Ankara) (DS XII/4458, DS II/593, DS II/469).

Bıçık: DS'de: 1. **Buzağı** (Bayat *Emirdağ -Afyon, *Ulus, *Safranbolu -Zonguldak, *Çarşamba -Samsun, *Hekimhan -Malatya, Harran -Urfâ, *Afşin -Maraş, Yozgat, Karaözü *Gemerek, *Gürün -Sivas, Gölköyü *Kızılcahamam -Ankara, Zencidere, Bürüngüz -Kayseri) 2. **Sığır yavrusu, buzağı** (Ekinözü *Elbistan Maraş, *Güdül ve köyleri Ankara) (DS XII / 4458) (DS II / 811) (DS II / 683).

Bıçık: DS'de: 1. **Buzağı** (*Kurşunlu -Çankırı, Amasya, *Boyabat -Sinop, Irmaksırtı *Çarşamba -Samsun, Karakuş *Ünye Ordu, *Keşap -Giresun) 3. **Sığır yavrusu, buzağı** (Ballıkaya *Hekimhan Malatya) 4. **Dana, sığır yavrusu** (Ordu) 5. **Buzağıdan büyük yavru** (Aybastı Ordu) (DS II/683, DS XII/4458, DS II/811, DS II/683).

Bıçoğ: DS'de: 1. **Buzağı** (Çilehane *Reşadiye -Tokat) (DS II/811).

Bocuk: DS'de: 1. **Domuz yavrusu** (Çayırıcık *Çerkeş -Çankırı) 2. **Deve yavrusu** (Balıbey -Manisa, Kütahya) (DS II/721,716).

Bücü: DS'de: 1. **Bir yaşında dana** (Mençek *Ermenek -Kn.) (DS II/811).

Büçik: DS'de:1. **Buzağı** (İshaklı *Bolvadin -Afyon) (DS II/811).

Söz başı b- Söz içi -b-'li şekiller

Babiş: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (*Bakırköy -İstanbul, *Akyazı çevresi - Sakarya, Çankırı, Erzurum) (DS II / 469).

Biba: DS'de:1. **Kaz ve ördek yavrusu** (Serez, Kayalar, Manastır) (DS II / 469).

Bibi: DS'de: 1. **Kaz ve ördek yavrusu** (*Milas -Muğla) 2. **Civciv** (Çeltik *Yeşilova -Burdur, Falaka *Bayındır, İzmir, Yenice *Emet -Kütahya 4. **Küçük yavru** (Edirne) (DS II/ 811,469).

Söz başı g- Söz içi -d-li şekiller

Gadak: DS'de: 1. **Manda yavrusu** (Uluşiran *Şiran, *Bayburt -Gümüşhane) (DS VI / 1965).

Gado: DS'de: 1. **Manda yavrusu; 'gedeyh'in bir yaş büyüğü'**(Erzurum) (EİA / 116).

Gedek: DS'de: 1. **Manda yavrusu** (Afyon, *Gelibolu -Çanakkale, Çorum, *Merzifon ve köyleri -Amasya, Karkıncık *Artova -Tokat, *Ulubey -Ordu, Tepeköy *Piraziz, çivriz, Parak *Alucra, *Şebinkara Hisar -Giresun, Uluşiran *Şiran, *Kel kit, -Gümüşhane, Çavdarlı, Yavuz *Şavşat, Irmaklar *Ardanuç -Artvin, *Çıldır, *Posof, *Arpaçay -Kars ve bazı köyleri, Erzurum, *Tercan, Ergan, *Re fahiye ve çevresi -Erzincan, Bayazıt -Ağrı, *Erciş -Van, Kesirik -Elâzığ, yukarıkale *Koyulhisar, Vazıldan *Divriği, -Sivas, Mühye -Ankara, Elazığ ve yöresi, Keban Baskil Ağın Elazığ) 2. **Kışın doğan kuzu** (Güveççi, Aziziye, Bademli, *Emirdağ -Afyon, *Haymana, *Ayaş -Ankara, Aşağı tuzlukçu *Akşehir -Konya) 3. **Çoluk çocuk** (Erzurum) (DS VI / 1965).

Gedeyh: DS'de: 1. **Manda yavrusu** (*İğdir -Kars), 2. **Dişi manda yavrusu; malak** (Erzurum) (DS VI / 1965) (EİA / 126).

Gıd: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (Çeltikçi *Orhangazi -Bursa, -Trabzon ve çevresi, Mühye -Ankara, 2. **Eşek yavrusu, sıpa** (Kastamonu ve çevresi) (DS VI / 2032).

Gıdık: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (Amasya, Küçükisa *Zile -Tokat, *Kelkit ve köyleri -Gümüşhane, -Rize, *Kağızman ve köyleri -Kars, Çıknıs *Tercan, -Erzincan, *Harput -Elâzığ, *Ağın, Asıpa (*Darende -Malatya, Palha *Divriği -Sivas, *Osmaniye, Eflâk -Adana) 2. **Kuzu** (*Ağın -Elâzığ, -Malatya) 3. **Köpek yavrusu** (*Eğridir ve köyleri -Isparta, *Bucak -Burdur, Yukarıseyit *Çal -Denizli, Yaylalı *Şile -İstanbul, Kocayatak *Serik -Antalya) 4. **Eşek yavrusu, sıpa**(Kastamonu) 5. **Köpek yavrusu**(*Sütçüler Isparta) 6. **Oğlak** (Malatya) (DS VI / 2032,2091).

Gıdık: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (Havsu *Kelkit -Gümüşhane, Bayburt *Sarıkamış -Kars, Erzurum, Ergan, Sasunga *Çayırılı -Erzincan, Bitlis, *Nazimiye, *Hozat -Tunceli, *Ağın, Kesirik -Elâzığ, *Arapkir, -Malatya, Karaözü, Çepni *Gemerek, Çöplü *Gürün -Sivas) 2. **Kuzu** (Erzincan) 3. **Köpek yavrusu** (*Atabey -Isparta, *Ala şehir -Manisa) (DS VI / 2032) (DS XII / 4508).

Gıdih: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (*İğdir -Kars) (DS VI / 2032).

Gidek: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (Ovasaray -Çorum, Karaözü, Çepni *Gemerek -Sivas, Batioğuz, Kızılhamza *Ortaköy Çorum) (DS VI / 2032) (DS XII / 4509).

Gidi: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (*Sorgun -Yozgat, *Kadirli -Adana) 2. **İnsanlara alışkın keklilik yavrusu** (Çığırı *Dinar -Afyon) (DS VI / 2032).

Gidik: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (Üçköy *Mecitözü -Çorum, *Erbaa, Yeniköy -Tokat, Aşağırmaklar, Bağlıca *Ardanuç -Artvin, Keçek *Oltu -Erzurum, Bitlis, İğde *Elbistan, *Afşin ve bazı köyleri -Maraş, Elâzığ, *Darende, Davulku *Hekimhan -Malatya, *Gürün, Çamova, Vazıldan *Divriği, Ağrakos *Suşehri, *Gürün, Çepni *Çemerek, Eskihiyüyük *Şarkışla, Tutmaç -Sivas, Türkmen *Bünyan, *Develi -Kayseri) 2. **Kuzu** (Erzincan), 3. **Keçi yavrusu** (Sivas, Kayseri) 4. **Oğlak** (Keban Baskil Ağın Elâzığ) (DS VI / 2032) (DS XII / 4509).

Söz başı g- Söz içi -r-li şekiller

Garik: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (Malatya), 2. **Keçi yavrusu, oğlak** (Malatya) (DS VI / 2032).

Gurik: DS'de: 1. **Kulağı kısa oğlak** (*Hekimhan Malatya) (DS VI / 2199).

Gürü: DS'de: 1. **Sıpa, eşek yavrusu** (Yukarıkale *Koyulhisar -Sivas, *Ereğli -Konya) 2. **Bir yaşındaki kısrak** (Karatepeli aşireti -Adana) (DS VI / 2238)

Söz başı g- Söz içi -l-'li şekiller

Galik: DS'de: 1. **Tavşan yavrusu** (Kadıköy *Buldan -Denizli) (DS VI / 1902).

Gülük: DS'de: 1. **Sıpa, eşek yavrusu** (Kayseri) (DS VI / 2238)

Goluk: DS'de: 1. **Eşek yavrusu, sıpa** (İçerenköy -İstanbul), 2. **İnek yavrusu** (Kerkük) (DS VI / 2098).

Gölük: DS'de: 1. **Eşek yavrusu** (*Ezine, *Merzifon -Amasya ve köyleri, Sivas, Adana) 2. **İnek yavrusu** (Kerkük), 3. **Koyun, keçi gibi küçükbaş hayvanlar** (Urfa) (DS VI / 2146).

Gılık: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (Sarıca *Gölköy -Ordu) (DS VI / 2032).

Söz başı g- Söz içi -c-'li şekiller

Gıcık: DS'de: 1. **Koyun, kuzu** (*Merzifon -Amasya, Kızılköy -Tokat, *Şebinkarahisar -Giresun, Koyun, keçi vb. hayvanlar, *Merzifon -Amasya, Kızılköy -Tokat) 2. **Keçi yavrusu, oğlak** (Samsun ve köyleri, *Merzifon -Amasya, Kızılköy -Tokat) (DS VI / 2026).

Gıcık: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (*Vezirköprü -Samsun) (DS VI / 2032).

Gociyh: DS'de: 1. **'Gedeyh'den bir yaş büyük manda yavrusu** (Erzurum) (EİA / 141).

Söz başı h- Söz içi -t-'li şekiller

Hotik: DS'de: 1. **Eşek yavrusu** (Tutmaç -Sivas) (DS VII / 2419).

Hotiyh: DS'de: 1. **Eşek yavrusu-sıpa** (İrişli, Bayburt *Sarıkamış -Kars, Erzurum) (DS VII / 2419).

Hotuk: DS'de: 1. **Eşek yavrusu** (Mardar *Bafra -Samsun) (DS VII / 2420).

Söz başı h- Söz içi -d- 'li şekiller

Hoduk: DS'de: 1. **Sıpa** (Amasya) 2. **Tavşan yavrusu** (Karahalık *Havza -Samsun) 3. **Deve yavrusu** (Köşektaş *Avanos -Nevşehir) 4. **Manda yavrusu** (Köşektaş *Avanos)

-Nevşehir) 5. **Kedi yavrusu** (Dere *Havza -Samsun) 6. **Domuz yavrusu** (Ordu) (DS VII / 2392).

Söz başı h- Söz içi -r-'li şekiller

Horçuk: DS'de: 1. **Kedi yavrusu** (Samsun) (DS VII / 2392).

Hortik: DS'de: 1. **Eşek, katır, domuz, deve gibi hayvanların yavrusu** (Uzunmusa -Ordu, *Tirebolu -Giresun ve köyleri) (DS VII / 2413).

Söz başı k- Söz içi -t'li şekiller

Kota: DS'de 1. **Manda yavrusu, malak** (Hamidiye *Bolvadin, Kızılköy *Edremit, Salur *Bandırma, Yeniköy -Balıkesir, Çıplak, Güleç *Biga, Kılıç -Çanakkale, Çamlıca, Dağkadi *Karacabey, *İnegöl -Bursa, Kızılcaören -Kütahya, Çukurhisar *Söğüt, Pazarcık *Bozüyük -Bilecik, Akmeşe *İzmit, *Gölcük -Kocaeli, -Sakarya, -Samsun, Kavaklı, Hasırcıarnavut *Meriç -Edirne, *Vize, *Lüleburgaz, Çavuşköy *Babaeski -Kırklareli, Edirköy, Saray, Karaca kılavuz Bulgaristan göçmenleri -Tekirdağ) (DS VIII / 2935).

Kotala: DS'de: 1. **Manda yavrusu, malak** (Ulupınar -Çanakkale) (DS VIII / 2935).

Kotalı: DS'de: 1. **Manda yavrusu, malak** (Yeniköy -Balıkesir) (DS VIII / 2935).

Kotik: DS'de: 1. **Eşek yavrusu, sıpa** (Tevfikiye *Gemlik -Bursa) 2. **Manda yavrusu, malak** (DS VIII / 2935).

Kutik: DS'de: 1. **Köpek yavrusu** (İphan *Yusufeli -Artvin, -Bitlis, Beyelması *Ağın -Elâzığ) (DS VIII / 3018). (DS XII / 4574).

Kutuk: DS'de: 1. **Köpek yavrusu** (-Erzurum.; *Erciş -Van) 2. **Eşek yavrusu, sıpa** (Yaya *Biga -Çanakkale) (DS VIII / 3018).

Kütüyh: DS'de: 1. **Köpek yavrusu** (*İğdir -Kars) (DS XII / 4574).

Söz başı k- Söz içi -d-'li şekiller

Kadak: DS'de: 1. **Eşek yavrusu, sıpa** (Gökmaslı *Şile -İstanbul) 2. **Yavru katır** (-Çankırı) 3. **Manda yavrusu, malak** (*Kelkit -Gümüşhane, Haşhaşı -Erzincan) (DS VIII / 2896, 2935).

Kedek: DS'de: 1. **Manda yavrusu, malak** (*Artova -Tokat, -Erzincan) (DS VIII / 2935).

Kıd: DS'de: 1. **Köpek yavrusu** (Bahçeli *Ürgüp -Nevşehir) (DS VIII / 2786).

Kıdik: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (Amasya, Trabzon, Köse *Kelkit, Uluşiran *Şiran -Gümüşhane, Bağlıca *Ardanuç, Çayağzı, Yavuz *Şavşat -Artvin, Kars, Yoncalı -Erzurum, *Doğubeyazıt -Ağrı, Bitlis, *Ağın -Elâzığ, *Arapkir -Malatya, Sivas, *Pınarbaşı, Muncusun -Kayseri) (DS VIII / 2786).

Kidik: DS'de: 1. **Keçi yavrusu** (Beyelması *Ağın Elâzığ) (DS VIII / 2786).

Kodak: DS'de: 1. **Eşek yavrusu, sıpa** (Mahmudiye *Ezine -Çanakkale, *Kandıra -Kocaeli, Elemen -Bolu, Tersiyeye -Sakarya, Erenköy -İstanbul, Kabaoğlu, Gocaköy, Kilimli, Karamusa, Cumayanı -Zonguldak, -Kastamonu, -Sinop, -Samsun, -Tokat, -Trabzon, *Ahlal -Bitlis, *Haymana -Ankara) 2. **Yavru katır** (*Eyüp -İstanbul, *Tosya -Kastamonu, -Çankırı, *İskilip -Çorum, gürcü, Pazar *Kızılcacahamam -Ankara) 3. **Ayı yavrusu** (-Balıkesir, -İstanbul) 4. **Manda yavrusu, malak** (*Kelkit -Gümüşhane, Haşhaşı -Erzincan) 5. **Eşek yavrusu, sıpa** (Bulgaristan Türkleri Kocaeli, Çorum, Van, Kerkük) (DS XII / 4562) (DS VIII / 2935) (DS VIII / 2896).

Kodik: DS'de: 1. **Eşek yavrusu, sıpa** (Alibeyli -Manisa, Bursa, Pazarcık *Bozüyük -Bilecik, *Gölcük -Kocaeli, Bulgaristan göçmenleri *Eyüp -İstanbul, *Lüleburgaz -Kırklareli, Velimeşe *Çorlu -Tekirdağ) 2. **Kedi, köpek gibi hayvanların yavrusu** (Fili *Biga -Çanakkale) (DS VIII / 2896,2898).

Koduk : DS'de :1. **Eşek yavrusu, sıpa** (Dedeköyü *Çal -Denizli, *Mudanya -Bursa, Celepköy *Çatalca -İstanbul, Ağlı *Küre -Kastamonu, Amasya ve köyleri, *Tutak, *Doğubeyazıt -Ağrı, *Erciş -Van, *Ahlat -Bitlis, Ankara, Eğmir *Elmalı, Andifli *Kaş -Antalya, Edirne, Çavuşköy *Babaeski, -Kırklareli, *Çorlu -Tekirdağ, *Kula Manisa) 2. **Yavru katır** (*Eğridir -Isparta, Virancık *Emet -Kütahya, Güzelsu *Akseki, Yenidamlar, Demirtaş, *Alanya -Antalya) 3. Yeni doğmuş inek yavrusu, buzağı(*Kaş -Antalya), 4. **Deve yavrusu**(Kinederiç -Elâzığ), 5. **Köpek yavrusu** (Diyarbakır) 6. **Eşek yavrusu, sıpa** (*Kula Manisa) (DS XII / 4562) (DS VIII / 2896,2898) .

Söz başı k- Söz-içi -r-'li şekiller

Karik: DS'de: 1. **Keçi yavrusu** (-Bolu, Balçık *Pütürge -Malatya) (DS VIII / 2661).

Karik: DS'de: 1. **Keçi yavrusu, oğlak** (*Burhaniye -Balıkesir, Malatya) (DS VIII / 2664).

Söz başı k- Söz içi -ç-'li şekiller

Köçek: DS'de: 1. **Köpek yavrusu** (-Çankırı, -Samsun) 2. **Deve yavrusu** (Yapıldak *Lâpseki, Tavaklı *Ezine, *Gelibolu -Çanakkale, Çamlıca *Karacabey -Bursa, *Marmaris, *Fethiye ve çevresi -Muğla, -Edirne) (DS VIII / 2947) (DS VIII / 2979).

Küçük: DS'de: 1. **Köpek yavrusu** (Peşman *Daday -Kastamonu, Başhöyük *Kadınhanı -Konya) (DS VIII / 2989).

Söz başı m- Söz içi -t-'li şekiller

Mota: DS'de: 1. **Domuz yavrusu** (Karaboca *Biga -Çanakkale) (DS IX / 3211).

Motak: DS'de: 1. **Domuz yavrusu** (*Fethiye -Muğla) 2. **Ayı yavrusu** (*Gölpazarı -Bilecik) 3. **Manda yavrusu** (Kulfal *Ezine -Çanakkale) (DS IX / 3211).

Motuk: DS'de:1. **Domuz yavrusu** (İvrindi -Balıkesir) (DS IX / 3211).

Söz başı m- Söz içi -d-'li şekiller

Medek: DS'de: 1. **Manda yavrusu, malak** (*Mecitözü -Çorum, -Trabzon, -Erzurum ve çevresi, -Erzincan, -Van, Kuşu *Hekimhan -Malatya, Karahisar -Kayseri, Kars ve köyleri) 2. **Buzağı** (-Samsun) (DS IX / 3148) (DS XII / 4589).

Muduk: DS'de: 1. **Sıpa, yavru katır** (Kerkük) (DS IX / 3215).

Söz başı m- Söz içi -r-'li şekiller

Mırık: DS'de: 1. **Büyümemiş kuzu, keçi** (Çandır -Giresun) 2. **Manda yavrusu**(-Bolu), 3. **Sıpa** (Çığırtı *Dinar -Afyon), 4. **Tavşan yavrusu** (inhisar *Söğüt -Bilecik) (DS IX / 3186).

Söz başı m- Söz içi -l-'li şekiller

Malah: DS'de: 1. **Manda yavrusu** (Başpınar *Tefenni -Burdur, Çıtak *Çivril Denizli, Kars ve ilçeleri, Yozgat, *Gülнар İçel) (DS IX / 3108).

Malak: DS'de: 1. **Buzağı** (*Susurluk -Balıkesir, -Samsun), 2. **Manda yavrusu** (*Dinar -Afyon, *Gelendost, Kumdanlı *Yalvaç, Nudra *Şarkıkaraağaç, Büyükkabaca *Senirkent, *Eğridir köyleri -Isparta, Kurna -Burdur, *Çal, Köke *Acıpayam, Çöplü *Çivril -Denizli, Dalıca *Nazilli -Aydın, *Bergama -İzmir, *Alaşehir, Bakırköy *Kırkağaç -Manisa, *Tosya, Yeniköy -Balıkesir, Fili, Kaldırımbaş *Biga, *Ayvalık -

Çanakkale, *Mudanya, *Mustafa Kemal Paşa, -Bursa, Hisarcık, Yenice *Emet -
Kütahya, *Pazarcık -Bilecik, Bozan, *Sivrihisar -Eskişehir, Taşköprü, Demirciler
*Gebze, *Kandıra -Kocaeli, *Gerde, *Düzce, Karacaagaç -Bolu, *Akyazı -Sakarya,
*Çatalca köyleri -İstanbul, Yakademirciler, *Cumayanı, Sandallar *Devrek -Zonguldak,
Peşman *Daday, Aşağıkayı *Tosya, Karabüzey *Araç -Kastamonu, *Kuşunlu -Çankırı,
-Sinop, *Vezirköprü -Samsun, Kuz *Akkuş -Ordu, *Şebinkarahisar -Giresun, -Erzurum,
*Kilis -Gaziantep, Ağrakos *Suşehri -Sivas, Kuruçay *Çubuk, Sofular *Balâ, Çanılı
*Ayaş -Ankara, Zencidere -Kayseri, -Niğde, *Karaisalı, Mansurlu, Çakaldere *Ceyhan
-Adana, Civanyaylağı *Mersin -İçel, -Antalya, *Ula -Muğla, *Lüleburgaz -Kırklareli,
Sazak *Yeşilova Burdur, Edirne) 3. **Tavşan yavrusu** (*Tarsus -İçel) 4. **Ayı yavrusu** (-
Kastamonu, Bozhüyük Göksun -Maraş, *Antakya -Hatay, Doğanbeyli *Kadirli -Adana)
5. **Domuz yavrusu** (*Göksun, -Maraş, Akait *Akşehir -Konya, -Muğla) (DS IX / 3108)
(DS X / 3849).

Söz başı m- Söz içi -z-'li şekiller

Mızık: DS'de: 1. **Arıların en son olan cansız yavruları** (Bayat, Aziziye -Afyon)
(DS IX / 3195).

Mozik: DS'de: 1. **Bir buçuk yaşında dana** (-Kars, *Refahiye -Erzincan) (DS XII /
4599)

Mozuk: DS'de: 1. **Bir, bir buçuk yaşında dana** (Uluşiran *Şiran -Gümüşhane) (DS
XII / 4599) (DS IX / 3213).

Söz başı m- Söz içi -c/-ç-'li şekiller

Maçuk: DS'de: 1. **Domuz yavrusu** (Dede *Çal -Denizli) (DS IX / 3100).

Mocuk: DS'de: 1. **Deve yavrusu** (Karacaahmet, Beylerli -Denizli, İnköy *Alayunt -
Kütahya, -Çankırı) 2. **Domuz yavrusu** (Tavaklı, Geyikli *Ezine -Çanakkale), 3. **Deve**
yavrusu (Gölkonak *Şarkikaraağaç -Isparta, -Çorum) (DS IX / 3206) (DS XII / 4597).

Söz başı f- Söz içi -t-'li şekiller

Fitik: DS'de: 1. **Domuz yavrusu** (-Kastamonu) (DS V / 1874).

Fotik: DS'de: 1. **Domuz yavrusu** (Karkıncık *Artova -Tokat) (DS V / 1878).

Fotuk: DS'de: 1. **Ayı, domuz vb. hayvanların yavruları** (*Zile, *Reşadiye -Tokat,
-Ordu) (DS V / 1878).

Söz başı f- Söz içi -d-'li şekiller

Fidi: DS'de: 1. **Kaz yavrusu** (-Balıkesir) 2. **Hindi yavrusu** (*Araç -Kastamonu)
(DS V / 1863).

Fidik: DS'de: 1. **Kaz yavrusu** (-Zonguldak) (DS V / 1863).

Fudak: DS'de: 1. **Sıpa** (Başviran *Eğridir -Isparta, -Kastamonu) (DS V / 1879).

Söz başı f- Söz içi -r-'li şekiller

Fariç: DS'de: 1. **Keklik yavrusu** (*Antakya -Hatay, -Kırşehir, -Kayseri ve köyleri,
*Ürgüp -Nevşehir, *Bor -Niğde, Salur -Konya, Ömerhacılı *Kaman -Kırşehir) (DS V /
1835).

Feriç: DS'de: 1. **Keklik yavrusu** (-Kırşehir, Salkuma -Kayseri) (DS V / 1845).

Ferik: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının civcivlikten çıkmış yavruları, piliç**
(*Eğridir ve köyleri, Aşağıdinek -Isparta, Kocaberges, Erdek *Bandırma -Balıkesir,
*Gelibolu, *Bayramiç -Çanakkale, *Sivrihisar ve köyleri, Sarıkavak, Tokat -Eskişehir,

*Kandıra -Kocaeli, -Bolu, *Akyazı ve çevresi -Sakarya, Aliköy *Çaycuma, *Devrek, Yakademirciler -Zonguldak, Karabüzey *Araç, *Küre, *Daday ve köyleri -Kastamonu, -Çankırı, *Kargı, *İskilip, *Osmancık -Çorum, *Boyabat, *Gerze -Sinop, -Samsun, *Merzifon ve köyleri, -Amasya, *Zile -Tokat, Danışman *Fatsa, *Gölköy, *Ünye -Ordu, -Trabzon ve köyleri, Uluşiran *Şiran, -Gümüşhane, -Rize, *Şavşat, *Ardanuç, Öğdem -Artvin, -Kars, -Erzurum, *Refahiye ve çevresi, -Erzincan, *Doğubeyazıt -Ağrı, *Erciş, -Van, -Diyarbakır, *Nazimiye -Tunceli, *Ağın -Elâzığ, Aşudu *Darende, *Pütürge -Malatya, -Urfa, -Gaziantep, *Afşin, -Maraş, Reyhanlı ve Amik ovası Türkmenleri *Reyhanlı -Hatay, -Sivas ilçe ve köyleri, *Sorgun -Yozgat, Çayırılı *Haymana, Camili *Ayaş, *Balâ, -Ankara, *Mucur -Kırşehir, *Develi, *Pınarbaşı, Salkuma -Kayseri, -Nevşehir, *Bor -Niğde, *Karaman, *Ermenek, *Ilgın, -Konya, *Bahçe -Adana, *Mersin ve köyleri, *Mut -İçel, *Anamur, *Serik -Antalya, Kerkük) (DS V / 1846).

Ferük: DS'de 1. **Dişi hindi** (Burunkaya -Zonguldak) (DS V / 1846).

Firig: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının civcivlikten çıkmış yavruları, piliç** (Hasanoğlan -Ankara) (DS V / 1846).

Firik: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının civcivlikten çıkmış yavruları, piliç.** (Hisarardı, Sücüllü *Yalvaç -Isparta, *Ulukışla -Niğde) 2. Daha ötmeye başlamamış horoz (-İşaklı -Afyon, *Gelendost -Isparta, *Kızılcahamam -Ankara, *Bozkır, Atlandı *Kadınhanı -Konya, Seydiler *Manavgat -Antalya) (DS V / 1846,1870).

Firrik: DS'de: 1. **Daha ötmeye başlamamış horoz.** (Büyükkabaca *Senirkent -Isparta) (DS V / 1870).

Söz başı f- Söz içi -l'li şekiller

Falak: DS'de: 1. **Ayı yavrusu** (Yılanlı, Cebel *Eğridir -Isparta) (DS V / 1832).

Filik: DS'de: 1. **Tiftik keçisinin yavrusu.** (Hocalar *Sandıklı -Afyon) 2. **Keçi yavrusu.** (Boyabat -Sinop) 3. **Bir yıllık kaz, ördek ya da tavuk.** (-Samsun) 4. **Piliç.** (-Kastamonu) 5. **Keklik yavrusu.** (*İncesu -Kayseri) (DS V / 1865).

Söz başı c- Söz içi -r- 'li şekiller

Cerik: DS'de: 1. **Henüz yumurtadan çıkmış civciv** (*Milas -Muğla) (DS III / 886).

Söz başı c- Söz içi -l- 'li şekiller

Celik: DS'de: 1. **Yavru** (*Pütürge -Malatya) (DS III / 873).

Cili: DS'de: 1. **Yeni doğmuş keçi yavrusu** (*Alanya -Antalya) (DS III / 966).

Culle: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (-İçel) (DS III / 1022).

Cülle: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Çepni *Gemerek -Sivas, *Ermenek -Konya, *Gülнар, *Mut ve köyleri -İçel) 2. **Küçük kefal balığı** (-Giresun) (DS III / 1022).

Cülü: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (-İstanbul, *İskilip -Çorum, Çamlıbel *Artova -Tokat) 2. **Küçük cins köpek** (Işıklar -Afyon) (DS III / 1022).

Cülük: DS'de: 1. **Kümes hayvanları yavrusu, civciv** (*Eşme ve köyleri -Uşak, *İskilip -Çorum, Bahçeli *Bor -Niğde, *Ereğli, *Sultaniye -Konya, *Misis, Oymaklı -Adana, *Tarsus, *Mersin, -İçel) 2. **Küçük, körpe** (-Erzurum, *Mucur -Kırşehir, *Avanos -Nevşehir, *Bor -Niğde) (DS III / 1022) (DS XII / 4474).

Cüllük: DS'de: 1. **4-5 aylık piliç** (Patlangıç, *Fethiye -Muğla) (DS XII / 4474).

Söz başı c- Söz içi -c- 'li şekiller

Cucuk: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Pulluca *Demirci - Manisa, İsmetiye -Bursa, -İstanbul, -Çorum, Anaraş *Sürmene -Trabzon, Küçükçayır, Karasu -Rize, *Şavşat ve köyleri -Artvin, -Erzincan, *Keskin -Ankara) (DS III / 1022).

Cücek: DS'de: 1. **Hayvan yavrusu** (Kadıçiftliği -İstanbul), 2. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (-İstanbul, Başhöyük *Kadınhanı -Konya) (DS III / 1022).

Cücen: DS'de: 1. **Tavşan yavrusu** (*Ermenek -Konya) 2. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Kaleyaka *Perşembe -Ordu, Şekli, Piraziz -Giresun) (DS III / 1022). (DS III / 1021).

Cücü: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Darıcıköy *Düzce -Bolu, Ortaköy -İstanbul, -Yozgat) (DS III / 1022).

Cücük: DS'de: 1.**Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Körküler *Yalvaç - Isparta, -Balıkesir, Bayazıt -İstanbul, *İskilip, Masaraf -Çorum, -Sinop, -Samsun, *Merzifon -Amasya, *Zile, Bizeri -Tokat, Danışman *Fatsa -Ordu, *Şebinkarahisar, *Tirebolu -Giresun, -Trabzon, Havsu *Kelkit -Gümüşhane, -Rize, *Yusufeli, Yavuz *Şavşat -Artvin, *Kağızman -Kars, -Erzurum, Fartuş, Cencige *Refahiye, Sasunga *Çayırılı -Erzincan, Aşudu *Darende -Malatya, *Siverek -Urfa, *Kilis -Gaziantep, Hartlap -Maraş, Hisarcık *Yayladağı, *Antakya -Hatay, Karaözü, *Gemerek, İslim *Yıldızeli, *Koyul hisar, *Gürün ve köyleri -Sivas, *Sorgun -Yozgat, Karanidere *Şereflikoçhisar -Ankara, -Kırşehir, -Kayseri, -Konya, *Osmaniye -Adana) 2. **Kuş yavrusu** (-İstanbul, -Tokat, Uluşiran *Şiran -Gümüşhane, -Malatya, *Kilis -Gaziantep, Taşoluk *Göksun, *Afşin -Maraş, -Sivas, -Yozgat, Çayırılı *Haymana -Ankara, -Kayseri, -Kırşehir, Genezin *Avanos -Nevşehir, -Adana, *Mersin -İçel) 3. **Serçe** (Telin *Gürün -Sivas) 4. **Küçük, körpe** (*Afşin, *Elbistan -Maraş, *Bor -Niğde) 5. **Yılan yavrusu, Kümes hayvanlarının yavrusu, bir şeyin küçüğü** (Malatya) (DS III / 1022,1023) (DS XII / 4474).

Söz başı c- Söz içi -b-'li şekiller

Cıbık: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Bereketli *Tavas -Denizli, *Düğrek -Muğla) (DS III / 1022).

Cibi: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (-Isparta, Ambarcık *Göhlhisar, Yayla *Tefenni, *Bucak -Burdur, Oğuz *Alâeddin, Darıveren *Acıpayam -Denizli, Hacavera *Maçka -Trabzon, Yelten *Çekerek -Yozgat, *Finike, *Serik, *Akseki, *Kaş -Antalya, Datça, Gülağzı, *Ula -Muğla) 2. **Oğlak** (Hacıkebir *Emet -Kütahya) (DS III / 1022).

Cibik: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Gölcük, -Muğla) (DS III / 1022).

Cibu: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Kaptanpaşa *Çayeli -Rize) (DS III / 1022).

Söz başı c- Söz içi -k/-g-'li şekiller

Cuku: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Arıcaklar *Gölpazarı -Bilecik) (DS III / 1022).

Cuga: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (-Konya) (DS III / 1022).

Cungu: DS'de: 1. **Kümes hayvanlarının yavrusu, civciv** (Dümrek, Tavaklı, Geyikli *Ezine -Çanakkale) (DS III / 1022).

Söz başı v- Söz içi -d-'li şekiller

Vidi: DS'de: 1. **Hindi yavrusu** (Bozan -Eskişehir, *Şabanözü -Çankırı, Ağılıcak *Çubuk, Gölköy *Kalecik -Ankara) 2. **Kaz yavrusu** (-Eskişehir, Ağılak *Çubuk – Ankara) 3. **Ördek yavrusu** (Kalecik –Ankara, -Edirne) (DS XI / 4104).

Vidik: DS'de: 1. **Kaz yavrusu** (Çeltikçi *Yenişehir -Bursa, Türkbeyli *Mengen, İğneciler *Mudurnu -Bolu, *Safranbolu -Zonguldak, Kadasta *Araç -Kastamonu) 2. **Köpek yavrusu** (Maruf *Kuşunlu –Çankırı, Diphoca *Merzifon –Amasya, Kurusaray *Boyabat köyleri –Sinop) 3. **Küçük, küçücük** (*Zile ve köyleri Tokat) (DS XI / 4104,4232).

Söz başı v- Söz içi -r-'li şekiller

Varik: DS'de: 1. **Piliç** (-Bitlis) (DS XI / 4091).

Verik: DS'de:1. **Bir yıllık piliç** (*Ahlat –Bitlis) (DS XI / 4096).

Vırık: DS'de: 1. **Ördek yavrusu** (*Çeltikçi *Yenişehir –Bursa) (DS XI / 4101).

Vırrık: DS'de: 1. **Ördek yavrusu** (*Bor -Niğde) 2. **Köpek yavrusu** (-Bolu) (DS XI / 4101).

Söz başı v- Söz içi -l-'li şekiller

Yelek: DS'de:1. **Bir yaşında tay** 2. **Bir yaşında deve** (Sokular -Ankara, Hortu *Ereğli -Konya, Kırıklı *Karaisalı -Adana) 3. **Bir yaşında iğdiş edilmiş teke** (Kaş, -Antalya) 4. **İki yaşında keçi** (Antalya) 5. **Bir yaşında dana** (Aydın, Muğla) (DS XI / 4232).

Yülek: DS'de:1. **Birle iki yaş arasındaki at** (Vezirköprü -Samsun) (DS XI / 4329).

Söz başı *p- Söz içi -t-	Söz başı *p- Söz içi -d-	Söz başı *p- Söz içi -r-	Söz başı *p- Söz içi -l-	Söz başı *p- Söz içi -z-	Söz başı *p- Söz içi - c-/-ç-
Pat	Paduk	Perik	Palah	Poza	Piçik/Picik
Patah	Puduk	Pirik	Palak		Poçuk
Patlak	Poduk	Portanak	Palaz		Puci
Petek	Poduh	Portlak	Piliç		
Petik	Podi		Pilika		
Pıtık	Pıdık		Pillak		
Pot			Pillik		
Pota			Pilo		
Potak			Puli		
Potar					
Potik					
Potok					
Potuk					
Potlak					
Pötik					
Putuh					
Putuk					

Tablo 2. Söz başında *p- sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Söz başı b- Söz içi -t-	Söz başı b- Söz içi -d-	Söz başı b- Söz içi -r-	Söz başı b- Söz içi -l-	Söz başı b- Söz içi -z-	Söz başı b- Söz içi -c-/-ç-	Söz başı b- söz içi -b-
Batalak	Badak	Bortlak	Bala	Bazak	Beçik	Babiş
Bot	Badı	Borum	Balaca	Boza	Bııcı	Biba
Bota	Badı		Balah	Bozak	Bıcık	Bibi
Botak	Badık		Balak		Bıcık	
Botlak	Baduk		Balık		Bici	
Botuk	Bedek		Bılıç		Bicik	
	Bıdan		Biliç		Biçik	
	Bıdı		Bılık		Biçoğ	
	Bıddı		Bilik		Bocuk	
	Bıdık		Biliş		Bücü	
	Bidi		Bulla		Büçik	
	Bidik		Bülüş/ç			
	Bodak					
	Bodan					
	Bodanak					
	Bodi					
	Bodik					
	Bodu					
	Boduç					
	Boduh					
	Boduk					
	Bödü					
	Bödük					
	Budik					
	Buduk					

Tablo 3. Söz başında /b-/ sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Söz başı g- Söz içi -d-	Söz başı g- Söz içi -r-	Söz başı g- Söz içi -l-	Söz başı g- Söz içi -c-
Gadak	Garik	Galik	Gıcık
Gado	Gurik	Gülük	Gicik
Gedek	Gürü	Goluk	Gociyh
Gedeyh		Gölük	
Gıdı		Gılık	
Gıdık			
Gıdik			

Gıdiyh			
Gidek			
Gidi			
Gidik			

Tablo 4. Söz başında /g-/ sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Söz başı h- Söz içi -t-	Söz başı h- Söz içi -d-	Söz başı h- Söz içi -r-
Hotik	Hoduk	Horçuk
Hotiyh		Hortik
Hotuk		

Tablo 5. Söz başında /h-/ sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Söz başı m- Söz içi -t-	Söz başı m- Söz içi -d-	Söz başı m- Söz içi -r-	Söz başı m- Söz içi -l-	Söz başı m- Söz içi -z-	Söz başı m- Söz içi -ç-
Mota	Medek	Mırık	Malah	Mızık	Maçuk
Motak	Muduk		Malak	Mozik	Moçuk
Motuk				Mozuk	

Tablo 6. Söz başında /m-/ sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Söz başı k- Söz içi -t-	Söz başı k- Söz içi -d-	Söz başı k- Söz içi -r-	Söz başı k- Söz içi -ç-
Kota	Kadak	Karık	Köçek
Kotala	Kedek	Karik	Küçük
Kotalı	Kıdı		
Kotik	Kıdık		
Kutik	Kidik		
Kutuk	Kadak		
Kutüyh	Kodik		
	Koduk		

Tablo 7. Söz başında /k-/ sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Söz başı f- Söz içi -t-	Söz başı f- Söz içi -d-	Söz başı f- Söz içi -r-	Söz başı f- Söz içi -l-
Fitik	Fidi	Farıç	Falak
Fotik	Fidik	Feriç	Filik
Fotuk	Fudak	Ferik	
		Ferük	
		Firig	
		Firik	
		Firrik	

Tablo 8. Söz başında /f-/ sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Söz başı c- Söz içi -r-	Söz başı c- Söz içi -l-	Söz başı c- Söz içi -c-	Söz başı c- Söz içi -b-	Söz başı c- Söz içi -k/-g-
Cerik	Celik	Cucuk	Cıbık	Cuku
	Cili	Cücek	Cibi	Cuga
	Culle	Cücen	Cıbık	Cungu
	Cülle	Cücü	Cibu	
	Cülü	Cücük		
	Cülük			
	Cüllük			

Tablo 9. Söz başında /c-/ sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Söz başı v- söz içi -d-'li şekiller	Söz başı v- söz içi -r-
Vidi	Varık
Vidik	Verik
	Vırık
	Vırrık

Tablo 10. Söz başında /v-/ sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Söz başı -y- söz içi -l- 'li şekiller
Yelek
Yülek

Tablo 11. Söz başında /y-/ sesi bulunan ve söz içinde farklı seslere gelişen örnekler.

Sonuç

1. Ana Altayca *p- sesinin gelişimi için Anadolu ağızlarından toplanan örnekler, belirlenen ses değişimleri çerçevesinde incelenmiştir. *p- sesinin gelişimi için dört farklı dallanma olduğu görülmüştür. Bunlar:

1. *p->f->h->k->g

2. *p->f->h->y->c-

3. *p->b->m

4. *p-> b-> v- gelişimleridir.

2. Yavru adları ile küçüklük kavramını karşılayan adlar arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Bu adlar bir bitki adı veya bir nesne adı olabilmektedir. Örneğin “gıdı” sözcüğü hem yavru adı hem de küçük çömlek anlamına gelmektedir, yine “gıdık” sözcüğü hem yavru adı hem de çok küçük sepet anlamlarına gelmektedir. Örnekler çoğaltılabilmekle birlikte burada yalnızca aralarındaki ilişkiyi göstermek açısından iki örnek verilmiştir.

3. Yukarıdaki örneklerden hareketle söz başı *p- sesi ile başlayan 40 yavru adı tespit edilmiştir. Bu yavru adlarından söz başında *p- sesini, söz içinde -t- sesini bulunduran 17 örnek, söz içi -d- sesini bulunduran 6 örnek tespit edilmiştir. Söz başı *p- sesi ile başlayan söz içinde -c-/ç- seslerinden birini bulunduran 3 örnek, söz içinde -l- sesini

bulunduran 9 örnek, söz içinde -z- sesini bulunduran 1 örnek, Söz başı *p- söz içi -r- sesini bulunduran 4 örnek tespit edilmiştir. Söz başı b- sesi ile başlayan 62 örnek tespit edilmiştir. Söz başında b- söz içinde -b- sesi bulunduran 3 örnek, -c-/-ç- sesi bulunduran 11 örnek, -d- sesi bulunduran 25 örnek, -l- sesi bulunduran 12 örnek, -t- sesi bulunduran 6 örnek, -z- sesi bulunduran 3 örnek ve -r- sesi bulunduran 2 örnek bulunmuştur. Söz başı g- sesi ile başlayan 22 örnek tespit edilmiştir. Söz başında g- sesi bulunduran ancak söz içinde -d- sesi olan 11 örnek, -c- sesi bulunduran 3 örnek, -l- sesi bulunduran 5 örnek ve -r- sesi bulunduran 3 örnek tespit edilmiştir. Söz başı h- sesi ile başlayan 6 örnek tespit edilmiştir. Buna söz içinde -d- bulunduran 1 örnek, -r- bulunduran 2 örnek ve -t- bulunduran 3 örnek eklenmiştir. Söz başı k- sesi ile başlayan 19 örnek tespit edilmiştir. Buna göre söz içinde -d- bulunduran 8 örnek, -ç- sesi bulunduran 2 örnek, -t- sesi bulunduran 7 örnek ve -r- sesi bulunduran 2 örnek tespit edilmiştir. Söz başı m- sesi ile başlayan 13 örnek tespit edilmiştir. Buna göre söz içi -ç- bulunduran 2 örnek, söz içi -d- bulunduran 2 örnek, söz içinde -l- bulunduran 2 örnek, söz içi -r- bulunduran 1 örnek, söz için -t- bulunduran 3 örnek, söz içi -z- bulunduran 3 örnek tespit edilmiştir. Söz başı f- sesi ile başlayan 15 örnek tespit edilmiştir. Buna göre söz içi -d- sesi bulunduran 3 örnek, -l- sesi bulunduran 2 örnek, -r- sesi bulunduran 7 örnek ve -t- sesi bulunduran 3 örnek tespit edilmiştir. Söz başı c- sesi ile başlayan 20 örnek tespit edilmiştir. Buna göre söz içi -b- sesi bulunduran 4 örnek, -c- sesi bulunduran 5 örnek, -l- sesi bulunduran 7 örnek ve -r- sesi bulunduran 1, -k-/-g- bulunduran 3 örnek tespit edilmiştir. Söz başı v- sesi ile başlayan 6 örnek tespit edilmiştir. Buna göre söz içinde -d- sesini bulunduran 2 örnek ve -r- sesini bulunduran 4 örnek tespit edilmiştir. Söz başında y- sesini bulunduran iki sözcük, söz içinde -l- sesini taşımaktadır. Tüm örnekler ele alındığında evrensel ses yasaları gereği değişime uğrayan sözcükler 205 adet olarak tespit edilmiştir.

4. Çalışmada tespit edilen bir diğer durum Anadolu ağızlarında karşımıza sayıca çok fazla yerde çıkan söz içinde r-l değişimi gösteren örneklerdir. Tablodan hareketle filik>firik, pirik>piliç, cerik>cülük örneklerinde bu değişime rastlanmıştır.

5. Sözcükler arasında görülen bir diğer durum ise tabloda yalnızca tek şekilde yazılan örneklerin aynı şekillerde ancak farklı yavru adları anlamında ağızlarda kullanılmasıdır. Örneğin; “filik” sözcüğünün hem tiftik keçisi yavrusu hem keklük yavrusu hem küçük kaz hem küçük tavuk hem de piliç anlamında kullanılması gibi. Sesler arasındaki değişim hayvanın cinsini de değiştirebilmektedir. Bu sebeple tek bir ünsüz ya da ünlü değişmiş olsa bile ayrı ayrı hangi bölgede tercih edildiği yazılmıştır.

Kısaltmalar

AfgBal.: (Balochi spoken in Afghanistan)

Bal.: Beluçça(Balochi)

DS.: Derleme Sözlüğü

Hak.: Hakasça(Khakas)

Hal.: Halaçça (Khalaj)

Kurd.: Kürtçe

Lat.: Latince

Ma.: Mançuca(Manchu)

Mk.: Modern Korece (Modern Korean)

Mo.: Klasik Moğolca (Classical Mongolian)

Neg.: Negidalca(Negidal)

OMo.: Orta Moğolca (Middle Mongolian)

Orç.: Oroçça (Oroch)

Prs.: Farsça (Persian)

Sol.: Solonca (Solon)

TS.: Türkçe Sözlük

Udh.: Udehece (Udehe)

Kaynakça

- Aalto, P. (1955). On the Altaic initial *p-. (E. Yılmaz, Çev.). *Central Asiatic Journal CAJ*, I, 9-16.
- Barbera, G. (2022). Child, chicken, and sparrow: A lexicological essay in modern Iranian dialectology. *The Handbook of Persian Dialects and Dialectology*, 1-24.
- Choi, H.W. (2019). *Türkçe, Korece, Moğolca ve Mançu Tunguzcanın karşılaştırmalı ses ve biçim bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Doerfer, G. (1995). Eski Türkçe ı~ y1- hakkında. *Türk Dilleri Araştırmaları* 5, 5-11.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu Z. (2018). *Kaşgarlı Mahmud Divanü Lugati't Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, H. (1999). *Türk Dilinin etimolojik sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Gemalalmaz, E. (1995). *Erzurum ili ağızları* (III. cilt). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gökçe, F. (2015). *Genetik dilbilime giriş Altay dilleri sorunu*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık.
- Karahan, L. (2022). *Anadolu ağızlarının sınıflandırılması*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz Z. (2007). Anadolu ve Rumeli ağızlarının dayandığı temeller. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 87-110.
- Özönder B. S. (1989). Altaycada kelime başı /p/. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 3, 1-40.
- Sağır, M. (1995). Anadolu ağızlarında ünlüler. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 377-390.
- Starostin, S., Dybo, A. ve Mudrak, O. (2003). *Etymological dictionary of the Altaic languages I, II, III*. Leiden-Boston: Brill.
- Steingass, F. J. (1892). *A comprehensive Persian-English dictionary*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ramstedt, G.J. (1916). Ein anlautender stimmloser labial in der Mongolisch-Türkischen Ursprache, *JSFOu*.
- Rezaei, M. (2013). Avrasyatik dil teorisi bağlamında Türkçe ve Farsçanın konumu. *Türkbilig*, 25, 27-38.
- Tietze, A. (2002). *Tarihî ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugatı*. Ankara: TÜBA.
- Tor, G. (2011). Anadolu ağızlarında yavru adları. 38. *ICANAS, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları. C.IV: 1749- 1829*.
- Tuna, O. N. (1992). Altay dilleri teorisi. *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara: TKAE Yay.

Tuncer G. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü I-XII, (1993) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Korkmaz Z. (2017). *Türkiye Türkçesi grameri şekil bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

[https://starlingdb.org/cgi-](https://starlingdb.org/cgi-bin/response.cgi?root=config&morpho=0&basename=%5Cdata%5Calt%5Calt&first=1&off=&text_proto=&method_proto=substring&ic_proto=on&text_meaning=&method_meaning=substring&ic_meaning=on&text_rusmean=&method_rusmean=substring&ic_rusmean=on&text_turc=&method_turc=substring&ic_turc=on&text_mong=&method_mong=substring&ic_mong=on&text_tung=&method_tung=substring&ic_tung=on&text_kor=&method_kor=substring&ic_kor=on&text_jap=&method_jap=substring&ic_jap=on&text_reference=&method_reference=substring&ic_reference=on&text_any=Lamb&method_any=substring&ic_any=on&sort=proto)

[bin/response.cgi?root=config&morpho=0&basename=%5Cdata%5Calt%5Calt&first=1&off=&text_proto=&method_proto=substring&ic_proto=on&text_meaning=&method_meaning=substring&ic_meaning=on&text_rusmean=&method_rusmean=substring&ic_rusmean=on&text_turc=&method_turc=substring&ic_turc=on&text_mong=&method_mong=substring&ic_mong=on&text_tung=&method_tung=substring&ic_tung=on&text_kor=&method_kor=substring&ic_kor=on&text_jap=&method_jap=substring&ic_jap=on&text_reference=&method_reference=substring&ic_reference=on&text_any=Lamb&method_any=substring&ic_any=on&sort=proto](https://starlingdb.org/cgi-bin/response.cgi?root=config&morpho=0&basename=%5Cdata%5Calt%5Calt&first=1&off=&text_proto=&method_proto=substring&ic_proto=on&text_meaning=&method_meaning=substring&ic_meaning=on&text_rusmean=&method_rusmean=substring&ic_rusmean=on&text_turc=&method_turc=substring&ic_turc=on&text_mong=&method_mong=substring&ic_mong=on&text_tung=&method_tung=substring&ic_tung=on&text_kor=&method_kor=substring&ic_kor=on&text_jap=&method_jap=substring&ic_jap=on&text_reference=&method_reference=substring&ic_reference=on&text_any=Lamb&method_any=substring&ic_any=on&sort=proto) Alıntılama Tarihi: (28.09.2023)

<https://sozluk.gov.tr/> Alıntılama Tarihi: (28.09.2023)

Die „Vorstellung des Hässlichen“ (Skt. *aśubhasaṃjñā*) als Mittel gegen die Leidenschaft in der alttürkischen *Daśakarmapathāvadānamālā*

Siglinde DIETZ*

Arzu KAYGUSUZ**

Eski Türkçe Daśakarmapathāvadānamālā'da Tutkuya Karşı Bir Araç Olarak “Çirkinin Tasavvuru” (Skt. aśubhasaṃjñā)

Öz: Budizm'de kadının konumuna dair değerli çalışmalar mevcuttur: ancak Eski Türkçe metinlerde kadının konumuna dair çok az çalışma mevcuttur. Bu çalışmalardan Budizm'de kadının konumuna başlangıçta olumlu bakılmadığı anlaşılmaktadır. Buddha, kadınların rahibe olması durumunda Budizm'in beş yüz yıl önce sona ereceğini ilan etmiştir. Bunun nedeni ise kadınların tüm kötülüklerin temeli olmasıdır. Bu bağlamda, on faydalı ve faydasız davranış biçimini ele alan Eski Türkçe metin *Daśakarmapathāvadānamālā'da* (= DKPAM) kadın cesedinin temsili ve “çirkin tasavvuru” birlikte ele alınır. Dört tür “tutku” (Skt. *rāga*) ve dokuz tür “çirkin tasavvuru” (Skt. *aśubhasaṃjñā*) bu eserde önemli bir rol oynamaktadır. Bu çalışmanın amacı, DKPAM'daki “dokuz çirkinlik tasavvurunun” farklı kategorilerinin sırasını belirlemek ve karşılarında işledikleri “tutkuları” daha ayrıntılı olarak analiz etmektir.

Anahtar Sözcükler: Eski Türkçe, DKPAM, Budizm, kadın, *aśubhasaṃjñā*.

*The “Imagination of the Ugly” (Skt. aśubhasaṃjñā) as a Means Against Passion in the Old Turkic *Daśakarmapathāvadānamālā**

Abstract: There are valuable studies on the position of women in Buddhism, however very few studies on the position of women in Old Turkic texts. It is understood from these studies that the position of women in Buddhism was not initially viewed positively. The Buddha proclaimed that Buddhism would end five hundred years earlier if women became nuns. The reason for this is that women are the basis of all evil. In this context, in the Old Turkic text *Daśakarmapathāvadānamālā* (= DKPAM), which deals with the ten

* Emekli Dr., Göttingen / Almanya, e-posta: dietz-siglinde@t-online.de, ORCID: 00000003-2558-4404

** Dr. Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Eskişehir / Türkiye, e-posta: arzu.kaygusuz@ogu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8465-1200.

wholesome and unwholesome ways of acting, the representation of the female corpse and the "conception of the ugly" are treated together. The four types of "passion" (Skt. rāga) and the nine types of "conception of the ugly" (Skt. aśubhasaṃjñā) play an essential role. The purpose of this research is to establish the order of the different categories of the "nine conceptions of ugliness" in the DKPAM and to analyze in more detail the "passions" against which they work.

Keywords: Old Turkic, DKPAM, Buddhism, woman, aśubhasaṃjñā.

Es gibt wertvolle Studien über die Stellung der Frau im Buddhismus, (vgl. Findly, 2000; Horner, 1930; Pitzer-Reyl, 1984; Roesler, 2000; Schreiber, 1903) aber nur sehr wenige Studien über die Stellung der Frauen in alttürkischen Texten (vgl. Uluscu, 2022a, s. 413-421; Uluscu, 2022b, s. 191-213).¹ Aus diesen Studien ist ersichtlich, dass die Stellung der Frauen im Buddhismus zu Anfang nicht positiv beurteilt wurde. Der Buddha verkündete, dass der Buddhismus fünfhundert Jahre früher zu Ende gehen würde, wenn Frauen Nonnen würden. Der Grund dafür ist, dass Frauen die Grundlage allen Übels sind (vgl. Paul, 1981, s. 52). In diesem Zusammenhang werden im alttürkischen Text *Daśakarmaphāvadānamālā* (= DKPAM), in der die zehn heilvollen und unheilvollen Handlungsweisen thematisiert werden (vgl. Wilkens, 2016, s. 9-10), die Darstellung des weiblichen Leichnams und die „Vorstellung des Hässlichen“ zusammen behandelt. Dabei spielen die vier Arten von „Leidenschaft“ (Skt. *rāga*) sowie die neun Arten von „Vorstellung des Hässlichen“ (Skt. *aśubhasaṃjñā*) eine wesentliche Rolle.²

Im *Abhiharmakośabhāṣya* „Kommentar zum Abhidharmakośa“ lehrt Vasubandhu (5. Jh.) neun Arten von „Vorstellung des Hässlichen“ (Skt. *aśubhasaṃjñā*)³ (Lamotte, 1970, s. 1311-1313 und s. 1314-1326; Dietz, 1984, s. 164-173 und s. 540-541) gegen die vier Arten von „Leidenschaft“ (Skt. *rāga*):

Abhidh-k-bh(P) 337.15-19:

Tatra punaś ca caturvidho rāgaḥ varṇarāgaḥ saṃsthānarāgaḥ sparśarāga upacārārāgaś ca | prathamasya pratipakṣeṇa vinīlakādyālambanām aśubhāṃ varjayanti | dvitīyasya vikhāditakavikṣiptālambanām tṛtīyasya vipaṭumnā pūyanibaddhāsthyālambanām caturthasya niśceṣṭamṛtakayālambanām |

„Dabei ist wiederum die Leidenschaft vierfach: Die Leidenschaft für Farbe, die Leidenschaft für schöne Gestalt, die Leidenschaft für Berührung und die Leidenschaft für Ehrung. Als Gegenmittel gegen die erste (Leidenschaft) wenden sie (d.h. die von Leidenschaft Ergriffenen) sich der (Vorstellung) des Hässlichen zu, deren Objekt der dunkelblau usw. gewordene (Leichnam) ist, gegen die zweite der (Vorstellung), deren Objekt (der von Würmern) zerfressene, zerstückelte (Leichnam) ist, gegen die dritte der (Vorstellung), deren Objekt der von Würmern zerfressene, aus mit stinkendem Ausfluss

¹ Über die Stellung der Frauen im alttürkischen Buddhismus verfasst Dr. Arzu Kaygusuz ihre Habilitation, die bald veröffentlicht wird.

² Den Entwurf haben Prof. Dr. Jens Peter Laut (Göttingen) und Dr. Jens Wilkens (Göttingen) gelesen. Dafür sei herzlich gedankt. Die Verantwortung liegt natürlich bei den Verfasserinnen.

³ Eine andere Bezeichnung dafür ist *aśubhabhāvanā* „Entfaltung des Hässlichen“, Vgl. an dieser Stelle zu den verschiedenen Traditionen.

zusammengehaltenen Knochen bestehende (Leichnam) ist, gegen die vierte der (Vorstellung), deren Objekt der regungslose tote Körper ist.“⁴

In *BhīKaVā* S. 265: 27a2-3 sind in einer Liste von „Vorstellungen“ (Skt. *saṃjñā*), deren eine Nonne teilhaftig wird, folgende neun Arten von „Vorstellung des Hässlichen“ belegt:

1. *vinīlakasaṃjñā* „Vorstellung eines *dunkelblau* [gewordenen] Leichnams“
2. *vipūyakasaṃjñā* „Vorstellung eines *verwesten* Leichnams“
3. *vipaṭumakasaṃjñā* „Vorstellung eines *von Würmern zerfressenen* [Leichnams]“
4. *vyādhmātakasaṃjñā* „[Vorstellung] eines *aufgedunsenen* [Leichnams]“
5. *vikhāditakasaṃjñā* „Vorstellung eines *zerfleischten* [Leichnams]“
6. *vilohitakasaṃjñā* „Vorstellung eines *rot* [gewordenen Leichnams]“
7. *vikṣiptakasaṃjñā* „Vorstellung eines *zerstückelten* [Leichnams]“
8. *asthisamjñā* „Vorstellung von den Knochen [des Skeletts]“⁵ (vgl. dagegen Dietz, 1984, s. 541).
9. *sūnyatāpratyavekṣaṇasaṃjñā* „Vorstellung von der auf die Leerheit gerichteten Aufmerksamkeit“⁶ (Dietz, 1984, s. 540-541).

Das Ziel dieser Studie ist es, die Reihenfolge der verschiedenen Kategorien der „neun Vorstellungen des Hässlichen“ in der *DKPAM* festzustellen und die „Leidenschaften“, gegen die sie wirken, genauer zu analysieren.

I

Hier muss jedoch betont werden, dass die Reihenfolge der einzelnen Kategorien des Hässlichen nicht immer übereinstimmt. Im dritten Abschnitt des *Cittaratnaviśodhanakramalekha*⁷ „Lehrbrief über den ‚Stufenweg zur Reinigung des Geistesjuwels‘“ des Jitāri (10./11. Jh.) (Dietz, 1984, s. 166-173) wird die „Reinigung von Leidenschaft“ behandelt. Dabei werden in den Abschnitten 3.3.1 und 3.3.2 bezüglich der vier „Leidenschaften“ unterschiedliche Wirkungen der einzelnen Kategorien gelehrt, wie die folgende Tabelle zeigt. Im *BhīKaVā* wird nur die oben zitierte Liste aufgezählt (vgl. Dietz, 1984, s. 171, Anm. 72):

<i>BhīKaVā</i>	Cittaratnaviśodhanakramalekha des Jitāri <i>Reinigung von Leidenschaft</i> 3.3.1	Cittaratnaviśodhanakramalekha des Jitāri <i>Reinigung von Leidenschaft</i> 3.3.2
Die neun Hässlichen	Mittel gegen das Verlangen	Mittel gegen das Verlangen
<i>vinīlakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines dunkelblau	Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einen <i>dunkelblau gewordenen</i> ,	Einer, der Verlangen nach Farbe hat, die <i>tiefschwarz</i> usw. ist, muss

⁴ Leider ist dieser Teil des *Abhidharmakośa* nicht in der alttürkischen Version enthalten. Wir bedanken uns bei Herrn Dr. Wilkens für seinen Hinweis.

⁵ *snāyunibaddhāsthisamjñā* „Vorstellung eines [nur noch] *durch Sehnen zusammengehaltenen Knochengerüsts*“.

⁶ Vgl. die etwas unterschiedliche Reihenfolge.

⁷ Der *Cittaratnaviśodhanakramalekha* ist nur in tibetischer Übersetzung erhalten.

[gewordenen] Leichnams“	auf einen <i>rot gewordenen</i> und auf einen <i>verbrannten</i> [Leichnam richtet,] beseitigt man das Verlangen nach Farbe .	seine Aufmerksamkeit auf einen tiefschwarz gewordenen [Leichnam] richten.
<i>vilohitakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines rot [gewordenen Leichnams]“	Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einen <i>dunkelblau gewordenen</i> , auf einen rot gewordenen und auf einen <i>verbrannten</i> [Leichnam richtet,] beseitigt man das Verlangen nach Farbe .	Einer, der Verlangen nach einem durch Schmuck schönen Körper hat, muss seine Aufmerksamkeit auf einen rot gewordenen [Leichnam] richten.
<i>vidagdhakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines verbrannten [Leichnams]“ ⁸	Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einen <i>dunkelblau gewordenen</i> , auf einen <i>rot gewordenen</i> und auf einen verbrannten [Leichnam richtet,] beseitigt man das Verlangen nach Farbe .	Einer, der nach Vollkommenheit des Teints und der Figur verlangt, muss seine Aufmerksamkeit auf einen verbrannten [Leichnam] richten.
<i>vipūyakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines verwesten Leichnams“	Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einen verwesten , auf einen [von Tieren] zerfleischten und auf einen zerstückelten [Leichnam richtet,] beseitigt man das Verlangen nach schöner Gestalt .	Einer, der Verlangen nach einem Körper hat, der mit Gerüchen von Sandel, Kampfer usw. parfümiert ist , muss seine Aufmerksamkeit auf einen <i>verwesten</i> [Leichnam] richten.
<i>vikhādikasaṃjñā</i> „Vorstellung eines zerfleischten [Leichnams]“	Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einen verwesten, auf einen [von Tieren] zerfleischten und auf einen zerstückelten [Leichnam richtet,] beseitigt man das Verlangen nach schöner Gestalt .	Einer, der Verlangen nach einem korpulenten Körper hat, muss seine Aufmerksamkeit auf einen [von Tieren] zerfleischten [Leichnam] richten.
<i>vikṣiptakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines zerstückelten [Leichnams]“	Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einen verwesten, auf einen [von Tieren] zerfleischten und auf einen zerstückelten [Leichnam richtet,]	Einer, der Verlangen nach Liebespielen wie Umarmen, Küssen usw. hat, muss seine Aufmerksamkeit auf einen

⁸ Diese „Vorstellung“ fehlt im *BhīKaVā*.

	beseitigt man das Verlangen nach schöner Gestalt.	zerstückelten Leichnam richten.
<i>vipaḍumakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines von Würmern zerfressenen [Leichnams]“	Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einen von Würmern zerfressenen [Leichnam] und auf ein [nur noch] durch Sehnen zusammengehaltenes Knochengerüst [richtet,] beseitigt man das Verlangen nach angenehmem Berührbaren.	Einer, der Verlangen nach sexuellem Kontakt hat, muss seine Aufmerksamkeit auf einen von Würmern zerfressenen [Leichnam] richten.
<i>snāyunibaddhāsthisaṃjñā</i> „Vorstellung eines [nur noch] durch Sehnen zusammengehaltenen Knochengerüsts“	Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einen von Würmern zerfressenen [Leichnam] und auf [nur noch] durch Sehnen zusammengehaltenes Knochengerüst [richtet,] beseitigt man das Verlangen nach angenehmem Berührbaren.	Einer, der Verlangen nach weißen Zähnen hat, wird [dies] durch die Aufmerksamkeit auf ein Skelett beruhigen.
<i>vyādhmātakakāyasaṃjñā</i> „Vorstellung eines aufgedunsenen Leichnams“	Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einen aufgedunsenen Leichnam [richtet], der gleichsam regungslos, bewusstlos, leer und aufgeblasen ist und wie ein Stein des Ehrfurchtgebietenden ermangelt, beseitigt man das Verlangen nach Ehrung wie Fußwaschung usw.	Einer, der Verlangen nach einer vollkommenen Gestalt beobachtet, muss seine Aufmerksamkeit auf einen aufgedunsenen [Leichnam] richten.

Die Ergebnisse aus der Tabelle deuten darauf hin, dass im Text 3.3.1 die neun Hässlichen als Gegenmittel gegen die vier „Leidenschaften“ Farbe, schöne Gestalt, Berührung und Ehrung wie im *Abhiharmakośabhāṣya* vorkommen. Im Gegensatz dazu sind im Text 3.3.2 noch genauer definierte „Leidenschaften“ zu finden. Sie können wie im Folgenden aufgelistet werden:

1. Verlangen nach **Farbe**
2. Verlangen nach einem **durch Schmuck schönen Körper**

3. Verlangen nach **Vollkommenheit des Teints und der Figur**
4. Verlangen nach **einem Körper, der mit Gerüchen von Sandel, Kampfer usw. parfümiert ist**
5. Verlangen nach **einem korpulenten Körper**
6. Verlangen nach **Liebespielen wie Umarmen, Küssen usw.**
7. Verlangen nach **sexuellem Kontakt**
8. Verlangen nach **weißen Zähnen**
9. Verlangen nach **einer vollkommenen Gestalt.**

II

An dieser Stelle muss besonders hervorgehoben werden, dass in der buddhistischen Literatur vor allem „der tote Körper, Leichnam“ im Fokus steht (vgl. Laut, 2017, s. 84-86). Im Allgemeinen wird kein Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Leichen zum Ausdruck gebracht. Auch in der alttürkischen *DKPAM* werden sowohl weibliche als auch männliche Leichen erwähnt. Man muss jedoch unterstreichen, dass weibliche Leichen ausführlicher beschrieben werden als männliche Leichen (vgl. Wilkens, 2016, s. 18).

Durch die „Vorstellung des Hässlichen“ gegen die „Leidenschaften“ wird hier vor allem die „Vergänglichkeit“ (Skt. *anityatā*) der Schönheit einer Frau betont. Im folgenden Beispiel wird die Vergänglichkeit ausführlich beschrieben. Hier findet sich eine Beschreibung gegen die vierte Leidenschaft: „Leidenschaft nach Ehrung“ (Skt. *upacārarāga*) (Ansehen):

• *kimniḡ ärsär idi yüzin körü täginmüz täg nä yanlıg y(a)vlak täginür bo : anityat atl(i)g ölüm törö [...]* „[Das Gesetz ‚Tod‘] scheint absolut nicht auf das Ansehen irgendeiner Person zu achten. Wie schlimm ist (doch) dieses Gesetz, ‚Tod‘ namens *anityatā* [...].“ (BT XXXVII, 222³⁶⁹⁻³⁷¹: 223).

Im ersten Karmapatha „Tötung eines Lebewesens“ (Skt. *prāṇātipāta*) finden wir als Mittel gegen „Leidenschaften“ folgende Beschreibung:

• *öjrä munuḡ töpösintäki m[ä]käh täg k(a)ra saçı tügöklüg turur ärdi : kunçuyılarnıḡ çısın ärig barıg üzä üküš ärän[lärniḡ] köñüllärin [...]* *täprättür ärti* „Früher pflegte ihr tintengleich schwarzes Haar auf ihrem Haupt geknotet zu sein. Sie pflegte die Herzen [der] Männer durch das (kokette) Verhalten von Frauen und durch ihren Charakter₂ [...] zum Zittern zu bringen.“ (BT XXXVII, 216²⁴⁵⁻²⁵¹: 217).

III

In diesem Teil der Studie kommt das erste Hässliche, nämlich die Vorstellung eines dunkelblau gewordenen Leichnams, vor. Im Alttürkischen taucht nicht dunkelblau auf, sondern schwarz wie im Text 3.3.2. An diesen drei Stellen ist das Verlangen nach einer schönen Gestalt (Skt. *saṃsthānarāga*), zu finden. Die ehemals schönen Zähne und Lippen der Frauen sehen schwarz und schmutzig aus. Hier wird wieder die Vergänglichkeit der schönen Gestalt betont.

Im zweiten Beispiel werden die Brüste einer weiblichen Leiche dargestellt. Im Gegensatz zur Schönheit der Brüste in der Welt zeigt sich hier ihre schreckliche Beschreibung.

Eine weitere Belegstelle für die „Vorstellung des Hässlichen“ findet sich in der im sechsten Karmapatha „grobe Rede“ (Skt. *pāruṣyavāda*) überlieferten Geschichte: An der letzten Stelle liegen die tiefschwarzen Haare der weiblichen Leiche auf dem Erdboden:

<i>vinīlakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines dunkelblau [gewordenen] Leichnams“
<p>1. <i>b(ā)k ābirā čokrayu t(ā)šilü ünmiš kap kara boksıg yıdıg kanı üzä ürtülüp kara kagač bolup ärtiñü artak yavız bolup {;} yatur</i> „Sie liegt da, von ihren beständig₂ brodelnden, überfließenden pechschwarzen Exkrementen und stinkendem₂ Blut bedeckt, schwarz, schmutzig, überaus verfault und scheußlich.“ (BT XXXVII, 216-218₂₆₆₋₂₇₀: 219).</p>
<p>2. <i>ātlāri kırtısları togrulup yarılıp : kap kara boksıg yıdıg kanları täš[il]ür</i> „Ihr Fleisch und ihre Haut platzen und reißen auf und ihr pechschwarzes stinkendes₂ Blut fließt au[s].“ (BT XXXVII, 218₂₇₆₋₂₇₈: 219).</p>
<p>3. <i>bo ok sın arakı kamulmuş kunčuyılarınıñ sını süñöki kolı butı t(ā)ñridäm hwa čäčäk täg säviglig ärmöz mü ärdi : içi içägüsi täšilmäkiñä bütin bağırıntın ağızıntın [barča] yıdıg sasıg yavız yıd ünär : amarıları[nıñ karın]ları yarılıp kap k(a)ra [sačlar]ı tuprakta inaru bärü [tälgänip] yatur</i> „Die Leichname und Knochen der auf eben diesem Friedhof herumliegenden Frauen, waren ihre Arme und Beine nicht einmal lieblich wie göttliche Blumen₂? Dadurch dass ihre Eingeweide₂ ausgeflossen sind, steigt überall von ihrem Bauch bis zu ihrem Mund ein stinkender₂ übler Geruch auf. Die [Bäuch]e [von] einigen sind aufgeplatzt und ihre tiefschwarzen [Haare] liegen auf dem Erdboden [verstreut] umher.“ (BT XXXVII, 504-506₅₃₇₄₋₅₃₈₃: 507).</p>

An der folgenden Stelle taucht nicht die Farbe schwarz auf, sondern die Frauenleiche sieht grau aus. Auf diese Weise werden die „Leidenschaften“ für Farbe (Skt. *varṇarāga*) im atü. Buddhismus in der *DKPAM* dargestellt:

- [...] *bozarıp yavız yavgan sävigsiz taplagsız bolup turur* „[...] (die Frauenleiche) wird grau und (schließlich) scheußlich₂ und unansehnlich₂.“ (BT XXXVII, 216₂₅₈₋₂₆₀: 217).

IV

Die zweite der Vorstellungen des Hässlichen, nämlich *vipūyakasaṃjñā* „die Vorstellung eines verwesten Leichnams“ taucht an drei Stellen der *DKPAM* auf:

<i>vipūyakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines verwesten Leichnams“
<p>1. <i>ābirā čokrayu t(ā)šilü ünmiš kap kara boksıg yıdıg kanı üzä ürtülüp kara kagač bolup ärtiñü artak yavız bolup {;} yatur</i> „Sie liegt da, von ihren beständig₂ brodelnden, überfließenden pechschwarzen Exkrementen und stinkendem₂ Blut bedeckt, schwarz, schmutzig, überaus verfault und scheußlich.“ (BT XXXVII, 218₂₆₇₋₂₇₀: 219).</p>
<p>2. <i>yıd[ım]ıš sasımıš boksıg yıdıg kan[ları] yi[ri]ñläri iç içägüläri bura bürkirä [yıdyu] s[ası]yu ünä kältilär</i> „ihr säuerlich₂ stinkendes₂ und übelriechendes₂ Blut, ihr [Eiter] und ihre Eingeweide dampften₂ aus und [stinke]nd[ı] drangen sie nach außen.“ (BT XXXVII, 218₃₀₇₋₃₀₉: 219).</p>
<p>3. <i>yıdıg ätözın kurt koñuz kayına alkuka yarsıgıuluk täg bolup yatur</i> „Dann liegt sie mit ihrem stinkenden Körper da und ist allen widerwärtig, während Würmer und Käfer (in ihr) brodeln.“ (BT XXXVII, 396-398₃₄₈₁₋₃₄₈₄: 397).</p>

V

Im Folgenden wird die dritte Vorstellung behandelt: Im ersten Beispiel geht es um die „Leidenschaft“ sowohl für die schöne Gestalt (Skt. *saṃsthānarāga*) als auch für das (sexuell konnotierte) Berühren (Skt. *sparśarāga*). Zuerst wird die Schönheit der Brüste beschrieben. Danach werden zwei Vorstellungen des Hässlichen verwendet, nämlich „pechschwarz“ und „Würmer“.

Wegen sexueller Handlungen mit weiblichen Wesen im Kloster werden die Lebewesen in der Hölle mit Würmern bestraft. Diese zweite Stelle stammt aus den Höllen-Kapiteln der atü. *Maitrisimit*.

Die Bestrafung durch Würmer aufgrund der Sexualität mit naher Verwandtschaft findet sich im 20. Kapitel der *Maitrisimit* wie folgt wieder (Beispiel 2 und 3).

Eine weitere Belegstelle für die „Vorstellung des Hässlichen“ finden wir im dritten Karmapatha, dem „falschen sexuellen Verhalten“ (Skt. *kāmamithyācāra*), das in der *DKPAM* im Begehren der Frau eines anderen (Skt. *pāradārikārāga*) besteht. Es wird in diesem Fall vor allem die „Leidenschaft“ für schöne Gestalt (Skt. *saṃsthānarāga*) angeführt:

<i>vipaḍumakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines von Würmern zerfressenen [Leichnams]“
<p>1. [...] <i>arısız {.} içintä kurtlar kovšašu közüni[r :] yäp yäşil yıdıg yiriñlär</i> /// []/ <i>turur</i> „[...] In den Exkrementen sind wimmelnde Würmer zu sehen. [...]ständig [fließt] grasgrüner und stinkender Eiter.“⁹ (BT XXXVII, 218²⁷⁸⁻²⁸¹: 219).</p>
<p>2 [<i>kurt ko]všap arısızlıg barıg [oyd]akı täg yarsınçıg yavlak yıd[lar yı]dıyur kurtlar birlä t(a)nçu [ta]nçu ätimiz salına turur</i> „[Würmer höh]len (ihre Körper) aus, und ekelhafte, üble Gerüch[e st]inken, wie in einer Grube für Exkremente und Unrat. Zusammen mit den Würmern hängt das Fleisch fetzchenweise (von den Körpern der Sünder) herab.“ (Laut, 2001, s. 144-145).</p>
<p>3. <i>uvut yinimiztä kurt kovšap iriñ tav akar barın-</i> „und in ihren Genitalien₂ wühlen Würmer; (dabei) fließen Eiter und Sekret und kommen heraus.“ (Laut, 2001, s. 147).</p>
<p>4. <i>k(a)ltı bo [kiş]ilärniñ yañı tugmiş üç [ya]ñıdaki ay t(ä)ñri täg [arto]k[rak]säviglig körki mänizi [] äti yini togrulup yarısar [] bolup amranmak köñül yügärü b[o]l[up] [o]l ok kunçuyılarınñ keñ yetiz köküzintä topık täg çöp çö[gsig] öñlüg iki ämigläri et[iglig] közüniüp sını süñöki yaraşı turur : kaçan birök bo ok süñökläri adrılıp içi içägüsi täşilsär arısızı aka sıñiri tamırı üzülüp yıdıg ätözün kurt koñuz kayına alkuka yarsıguluk täg bolup yatur</i> „Wie nämlich die (jetzt noch) [auße]r[ordentlich] liebliche Gestalt₂ dieser [Mensch]en, die wie der Mond am Dritten (des Monats) ist, [vergänglich] ist, und wenn ihr Fleisch und ihre Haut (bei ihrem Tod irgendwann) aufplatzen₂, und [...] wird, so entsteht (dennoch) Lüsternheit (Skt. <i>rāga</i>) und die ganz ro[si]gen, wie Bälle (geformten) Brüste auf dem weiten₂ Busen eben [jener] Frauen erscheinen ge[schmückt] und ihr Körper und ihre Knochen [...]. [...] ist angemessen. Wenn eben diese ihre Knochen zerfallen und ihre Eingeweide austreten, ihre Exkremente ausfließen und Nerven und Adern voneinander getrennt werden, dann liegt sie mit ihrem stinkenden</p>

⁹ Übersetzung leicht modifiziert.

Körper da und ist allen widerwärtig, während **Würmer und Käfer** (in ihr) brodeln.“ (BT XXXVII, 396-398³⁴⁶⁸⁻³⁴⁸⁴: 397).

VI

Die vierte der Vorstellungen des Hässlichen, nämlich *vyādhmātakasamjñā* „Vorstellung eines aufgedunsenen Leichnams“, ist in der *DKPAM* wie folgt belegt. Im dritten Beleg handelt es sich um die „Leidenschaft“ für Berührung (Skt. *sparsāraḡa*):

<i>vyādhmātakasamjñā</i> „[Vorstellung] eines aufgedunsenen [Leichnams]“
1. <i>ōtrü ol kunçuy lar ölüginiñ karni ürişip kebärip täñizip yarılıp bardı</i> „Da schwoll ₂ der Bauch jener Frauenleiche an, blähte sich auf und platzte endgültig auf.“ (BT XXXVII, 218 ³⁰²⁻³⁰⁴ : 219).
2. (BT XXXVII, 396 ³⁴⁶⁸⁻³⁴⁷⁷ : 397) S. oben V.4
3. <i>ol ok {bo ok} munuñ belin amtu körgil : karni içinÿ isig kirip ürişip kebärip [...]</i> „Doch sieh dir jetzt nur ihre Hüften an! Sie sind heiß in das Innere ihres Bauches eingegangen, (der dadurch) aufgequollen und angeschwollen ist [...]“ (BT XXXVII, 218 ²⁹⁰⁻²⁹³ : 219).

VII

Für die fünfte Vorstellung, nämlich *vikhādütakasamjñā* „Vorstellung eines zerfleischten [Leichnams]“, finden wir keine Belegstelle. Aber man kann auch die siebte der Neun Hässlichen vergleichen.

Für die Beschreibung der Schönheit der Frauenlippen wurde die Farbe *rot* verwendet, aber wir finden keine Beschreibung für die sechste Vorstellung des Hässlichen mit der Farbe *rot* in der *DKPAM*:

<i>vilohitakasamjñā</i> „Vorstellung eines <i>rot</i> [gewordenen Leichnams]“
1. <i>bo ok munuñ erni ärti : kıp kızıl sıtaka oğsatu ärtä körklä</i> „Das waren (einmal) ihre Lippen! Leuchtend rot und außerordentlich schön wie eine Koralle.“ (BT XXXVII, 216 ²⁶³⁻²⁶⁵ : 217).

VIII

Für die siebte der Neun Hässlichen kommen mehrere Beispiele in der *DKPAM* vor. Hier sind üble Lebewesen / Tiere wie Eule, Kauz, Rabe, Geier und Wolf zu finden. An der ersten Stelle wird hervorgehoben, wie man an der Gestalt der schönen und jungen Frauen haften kann. Sie sieht in der Welt begehrenswert aus, ist jedoch als Leiche von üblen Tieren zerstückelt.

An der zweiten Stelle ist gleichfalls ein Verlangen nach schöner Frauengestalt belegt. Als Leiche ist sie verabscheuungswürdig. Warum muss man mit Lüsterheit an der Frau hängen. Das Ziel dieser Stelle ist, den *kle[ša]* ‚Begierde‘ (Skt. *rāḡa*) mit Hilfe dieser Beschreibung zu entfernen:

<p><i>vikṣiptakasaṃjñā</i> „Vorstellung eines zerstückelten [Leichnams]“</p>
<p>1. <i>kečmādin ara bo ok kunčuylarınıñ ätözi sin suburgan ara [ya]tmišta ügi koburga kuzgun [ka]ra kušta ulati yavız tnl(i)glar[ka amrag]uluk ilinčülägülük [bolgay]</i> „In Kürze wird der Körper eben jener Frauen inmitten von Grabstätten₂ liegen und (nur noch) üblen Tieren wie Eulen, Käuzen, Raben und [Ge]iern [lieben]swert und erfreulich [sein].“ (BT XXXVII, 398³⁴⁸⁸⁻³⁴⁹³: 399).</p>
<p>2. <i>tilkü börtä ulati yavız tnl(i)glar butarlayu tartıp : uçugma kuşlar bagursukın öpkäsin bagırın tumşıklarında tuta : kök kalık yolınča oynayu uçup barırlar</i> „Üble Lebewesen wie Schakale und Wölfe reißen₂ sie entzwei und Vögel (wörtl. fliegende Vögel) ergreifen mit ihren Schnäbeln ihre Eingeweide, Lunge und Leber und fliegen wie im Spiel am Himmel davon.“ (BT XXXVII, 398³⁵⁰⁵⁻³⁵¹¹: 399).</p>

Außerdem kommt die Vorstellung eines zerstückelten [Leichnams]“ (Skt. *vikṣiptakasaṃjñā*) in der *Maitrisimit* vor: S. oben V.3.

IX

Eine Belegstelle für die achte „Vorstellung des Hässlichen“ findet sich in der im sechsten Karmapatha „grobe Rede“ (Skt. *pāruṣyavāda*) überlieferten Geschichte:

<p><i>snāyunibaddhāsthisaṃjñā</i> „Vorstellung eines [nur noch] durch Sehnen zusammengehaltenen Knochengerüsts“</p>
<p>1. <i>bo ok sin arakı kamılmış kunčuylarınıñ sını süñöki kolı butı t(ä)ñridäm hwa čäčäk täg sävıglıg ärmäz mü ärdi : içi içägüsi täşilmäkiñä bütün bagırıntın ağızıntın [barča] yıdıg sasıg yavız yıd ünär</i> „Die Leichname und Knochen der auf eben diesem Friedhof herumliegenden Frauen, waren ihre Arme und Beine nicht einmal lieblich wie göttliche Blumen₂? Dadurch dass ihre Eingeweide₂ ausgeflossen sind, steigt überall von ihrem Bauch bis zu ihrem Mund ein stinkender₂ übler Geruch auf.“ (BT XXXVII, 504-506⁵³⁷⁴⁻⁵³⁸⁰: 507).</p>
<p>2. <i>kačan birök bo ok süñökläri adrılp içi içägüsi täşilsär arıgsızı aka sıñiri tamırı üzülüp</i> „Wenn eben diese ihre Knochen zerfallen und ihre Eingeweide austreten, ihre Exkrememente ausfließen und Nerven und Adern voneinander getrennt werden.“ (BT XXXVII, 396³⁴⁷⁸⁻³⁴⁸¹: 397).</p>

X

Wie aus den oben angeführten Belegstellen für die vier „Leidenschaften“ hervorgeht, werden auch in der *DKPAM* an all diesen Stellen die „Vorstellungen des Hässlichen“ als Gegenmittel gegen die jeweilige „Leidenschaft“ angeführt und noch besonders drastisch und ausführlich beschrieben. Die sehr ausführlichen Beschreibungen lassen jedenfalls ein überaus plastisches Bild der jeweiligen schrecklichen Szenerie entstehen. Im Vergleich zum Sanskrit/Tibetischen kann man im Alt türkischen die Vorstellungen des Hässlichen nicht immer klar definierbar unterscheiden.

Einige Vorstellungen treten im Werk öfter als andere auf. Beispielsweise treten die erste, zweite und vierte Vorstellung drei Mal in der *DKPAM* auf, während die siebte und achte Vorstellung zwei Mal vorkommen. Einige Vorstellungen, wie die sechste, sind nicht im Werk zu belegen. Die neunte Vorstellung, „Vorstellung von der auf die Leerheit gerichteten Aufmerksamkeit“ wird im Alt türkischen nicht erwähnt, spielt aber an allen

Stellen eine bedeutende Rolle. Aufgrund dieser auf die Leerheit gerichteten Aufmerksamkeit sehen wir die Vorstellungen des Hässlichen.

Auch werden die vier „Leidenschaften“ nicht immer direkt erwähnt. Aus den Beschreibungen kann man auf sie schließen.

Abschließend lassen sich folgende Ergebnisse für diese Studie nennen: Erstens treten in der *DKPAM* nicht alle Vorstellungen des Hässlichen der Reihe nach regelmäßig auf. Infolgedessen kann man diese Vorstellungen nicht einfach auflisten. Zweitens gibt es auch andere schlechte Vorstellungen, die in der *DKPAM* auftauchen: Z.B. spielen nicht nur Knochen im Altürkischen eine Rolle, sondern auch Haut und Fleisch.

Abkürzungen und Siglen

Abhidh-k-bh(P)	Vasubandhu, <i>Abhidharmakośabhāṣyam</i>
<i>Apokalypse</i>	Geng Shimin, Hans-Joachim Klimkeit & Jens Peter Laut 1998
<i>BhīKaVā</i>	Schmidt 1993
BT	Berliner Turfantexte
BT XXXVII	Wilkens 2016
Jh.	Jahrhundert
Skt.	Sanskrit
LautSünden	Laut 2001

Bibliographie

- Dietz, S. (1984). *Die buddhistische Briefliteratur Indiens. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben, übersetzt und erläutert.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Findly, E. B. (2000). *Women's Buddhism, Buddhism's women: tradition, revision, renewal.* Boston: Wisdom Publications.
- Geng S., Klimkeit H. J. & Laut J. P. (1998). *Eine buddhistische Apokalypse. Die Höllkapitel (20-25) und die Schlußkapitel (26-27) der Hani-Handschrift der alttürkischen Maitrisimit. Unter Einbeziehung von Manuskriptteilen des Textes aus Sāṅim und Murtuk. Einleitung, Transkription und Übersetzung.* Opladen / Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Horner, I. B. (1930). *Women under Primitive Buddhism: laywomen and almswomen.* London: Routledge.
- Lamotte, É. (1970). *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra).* Tome III. Chapitres XXXI-XLII. Louvain: Institut Orientaliste.
- Laut, J. P. (2017). Tod im Buddhismus. Eine systemimmanente Zwischenstation. *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hrsg.), Leben und Tod içinde* (s. 69-90). Göttingen: Universitätsverlag.
- Laut, J. P. (2001). Uigurische Sünden. Louis Bazin und Peter Zieme (Hrsgg.), *De Dunhuang à Istanbul. Hommage à James Russell Hamilton içinde* (s. 127-148). Turnhout: Brepols.
- Paul, D. (1981). *Die Frau im Buddhismus: Das Bild des Weiblichen in Geschichten und Legenden.* Hamburg: Papyrus Verlag.
- Pitzer-Reyl, R. (1984). *Die Frau im frühen Buddhismus.* Berlin: Reimer.

- Roesler, U. (2000). *Aspekte des Weiblichen in der indischen Kultur*. Swisttal-Odendorf: Indica-et-Tibetica-Verlag.
- Schmidt, M. (1993). Bhikṣuṇī-Karmavācānā. Die Handschrift Sansk. C. 25(R) der Bodleian Library Oxford. R. Grünendahl/ J. Hartmann, / P. Kieffer-Pülz (Hrsg.), *Studien zur Indologie und Buddhismuskunde. Festgabe des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert zum 60. Geburtstag am 26. Juni 1992* içinde (s. 239-288). Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- Schreiber, M. (1903). *Buddha und die Frauen*. Tübingen: Mohr Verlag.
- Shaw, M. E. (1994). *Passionate Enlightenment: women in Tantric Buddhism*. 3. printing, with corrections. Princeton: Princeton University Press.
- Uluscu, G. (2022a). Eski Türkçe “kisi/kişi” sözcükleri üzerine. *RumeliDE*, 31, 413-421. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1221866>
- Uluscu, G. (2022b). Eski Türk yazıtlarında sözlüksel cinsiyet kategorisi. *Gazi Türkiyat*, 30, 191-213. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2423364>
- Vasubandhu Abhidharmakośabhāṣyam (1975). Ed. By P. Pradhan. Revised Second Edition by Aruna Haldar. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Wilkens, J. (2016). *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien. Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā. 1-3*. Turnhout: Brepols.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch – Deutsch – Türkisch. Eski Uyğurcanın el sözlüğü. Eski Uyğurca – Almanca – Türkçe*. Göttingen: Universitätsverlag.

SÂFÎ'NİN TENKİTLİ NEŞİRDE YER ALMAYAN ŞİİRLERİ VE DÎVÂN'ININ YENİ BİR NÜSHASI

Enes İLHAN*

Öz: Klasik Türk şiirinin önemli simalarından Cezerî Kâsım Paşa (öl. ?), Fatih ve II. Bâyezîd devirlerinde sürdürdüğü bürokratik görevlerinin yanı sıra şairliğiyle de dikkat çekmektedir. Şiirlerinde Sâfi mahlasını kullanan Cezerî Kâsım Paşa, XV. yüzyıl şairleri arasında şiirde deyim ve atasözlerine yer verme noktasında Necâtî ile birlikte ismi zikredilen ikinci şair olma payesine sahiptir. Sade dil ve yerel unsurlardan müteşekkil şiir üslubu tezkire yazarlarınca övgüyle karşılanır. Sâfi Dîvânı'nun tespit edilen üç adet nüshası bulunmaktadır. İlk nüsha İsmail E. Erünsal tarafından XIV. Türk Tarih Kongresi'nde tanıtılmış ve ikinci nüsha yayımlanan Sâfi Dîvânı neşrinin temelini oluşturmuştur. Makalemizin de konusu üçüncü nüsha Mısır Milli Kütüphanesinde 18 arşiv numarasıyla kayıtlı olup Necâtî, Ahmed Paşa ve Karamanlı Nizâmî divanlarının bulunduğu bir divan mecmuasında yer almaktadır. Sâfi Dîvânı'nın nüsha sayısının azlığı göz önünde bulundurulduğunda Mısır nüshasının kıymetli bir nüsha olduğu söylenebilir. Ayrıca bünyesinde yer alan ve yayımlanmış Dîvân neşrinde bulunmayan şiirlerin varlığı ile bu şiirlerin Sâfi'nin üslubunu pekiştirici veya üslubuna yönelik yeni verilerin ortaya çıkmasına vesile olucu yapısı Mısır nüshasının önemini artıran etmenlerdendir. Çalışmamızda Mısır nüshasında bulunan yeni şiirlerin dökümü yapılmış, bu şiirler Sâfi'ye olan aidiyeti açısından tanık ve üslup temelli birtakım tarama ve karşılaştırmalara tabi tutulmuştur. Şiirler vasıtasıyla Sâfi üslubunun temel şubelerine atıfta bulunularak bazı üslup özellikleri ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Sâfi, Cezerî Kâsım Paşa, tenkitli neşir, Mısır nüshası

Sâfi's Poems not Included in Critical Publication and a New Copy of His Divan

Abstract: Cezerî Kâsım Pasha, one of the important figures of classical Turkish poetry, draws attention with his poetry as well as his bureaucratic duties during the Fatih and II. Bayezid periods. Cezerî Kâsım Pasha, who used the pseudonym Sâfi in his poems, is the second poet whose name is mentioned together with Necâtî in terms of including idioms and proverbs in poetry among the poets of the fifteenth century. His poetic style consisting of simple language and local elements is praised by the writers of collections of biographies. There are three

* Arş. Gör. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ/TÜRKİYE, E-posta: enesilhan@nku.edu.tr, ORCID No: 0000-0003-4452-5717.

identified copies of his Dîvân. The first copy was introduced by İsmail E. Erünsal at the XIV Turkish History Congress, and the second copy formed the basis of the Dîvân publication. The third copy, which is the subject of our article, is registered in the Egyptian National Library with archive number 18 and is included in a collection of divans that includes the divans of Necâtî, Ahmed Pasha and Karamanlı Nizâmî. Considering the limited number of copies of the Divan, it can be said that the Egyptian copy is a valuable copy. In addition, the presence of poems that are not included in the published Divan publication and the fact that these poems reinforce Safi's style or lead to the emergence of new data about his style are among the factors that increase the importance of the Egyptian copy. In our study, the new poems in the Egyptian copy were listed and these poems were subjected to some screening and comparisons based on evidence and style in terms of their belonging to Safi. By touching upon the basic features of the Safi style through the poems, some stylistic features have been revealed.

Keywords: *Sâfi, Cezerî Kâsım Pasha, critical publication, Egyptian copy.*

Giriş

Klasik Türk şiirine mensup şairlerin yaşarken tertip ettikleri veya vefatlarından sonra derlenen divanlarının yüzyıllar içerisinde müstensihlerce kopyalanması ile oluşan nüsha çeşitliliği şairden şaire değişiklik gösterir. Şairlerin beğenilme düzeyleri ile müstensih ve istinsah faaliyetlerindeki gelişmeler bu değişikliklerin temel sebeplerindedir. Bâkî, Fuzûlî, Necâtî, Nefî ve Nâbî gibi klasik Türk şiirinin etki sahası geniş olan şairlerinin divanlarının nüsha adetleri yüzlerle ifade edilmekte iken Şevkî, Sehî, Emrî, Fasih vb. şairlerin divan nüshalarının daha az sayıda olması bu minvaldedir. Figânî (öl. 938/1531-32) örneğinde olduğu üzere bazı şairlerin çeşitli sebeplerle divan tertibinde bulunamamaları durumunda ise devreye şiir mecmualarının girdiği görülür (bk. Karahan, 1966). Sâfi de Dîvân'ının az sayıya nüshasının bulunduğu şairlerdendir.

Klasik edebiyata dair yapılan çalışmalar içerisinde metin neşirleri, önemli bir kısmı oluşturmaktadır. Neşrin sıhhati ile tam ve tekmlil bir metnin temini, her şeyden önce müellif hattı bir nüshanın bulunmasına; müellif hattı nüshanın bulunmadığı durumlarda da nüshalar arası ilişkiler sonucu belirlenen güvenilir nüshaların varlığına bağlıdır.¹ Birden fazla nüshanın temel alındığı tenkitli metin çalışmalarında bir nüshanın eksikliğini/yanlışını diğer nüsha veya nüshalarla giderebilme durumu her zaman mümkündür. Ancak tek bir nüshaya dayalı neşir çalışmalarında nüshanın ortaya koyduğu metinle yetinilir veya Sâfi Dîvânı neşrinde olduğu gibi başta nazire mecmuaları olmak üzere şiir

¹ Sadece bir nüshası olan bir metnin neşri ile birden fazla nüshası olan metinlerin neşri arasında belirli farklar bulunmaktadır. Bir metne bağlı kalınıp ihtilaf durumlarında başkaca bir metne müracaat etme imkânı bulunmayan neşirlerde araştırmacının hataya düşme ihtimali daha çok olacaktır. Burada ifade ettiğimiz sıhhat kelimesi, birden fazla nüshanın içerisinde olduğu, varyant tercihlerinde nüshalar arası ilişkilerin de gözetildiği bir metodolojik düzlemin temel alındığı neşir sürecini ifade etmektedir. Benzer durum müellif hattının tespit edildiği neşir çalışmaları için de geçerlidir. Henri Quentin, yazarın elinden çıkmış olan "emsal" nüshada dahi hataların olabileceğini ifade ederek Lachmann ve Paul Maas tarafından şekillendirilen ve nüshalar arası ilişkilerin belirlenmesinde nüshalarda görülen hataların esas alındığı "şecere" sistemini eleştirmektedir (Bordalejo, 2011, s. 49). Şu hâlde müellif hattı bir nüsha dahi olsa tenkitli neşir esnasında eserin diğer nüshaları da belirli görevler ve işlevler çerçevesinde neşre dâhil edilebilir.

mecmualarından da istifade edilir. Neşre dâhil olmayıp sonradan tespit edilen her nüsha, bulundurduğu bazı yeni veriler nedeniyle her koşulda kıymetli iken müellif hattı nüshaya ulaşılamayıp sadece bir nüshasının tespit edilebildiği divanlarda kıymet durumu daha da artmaktadır. Bu bağlamda şu ana dek iki nüshası ortaya çıkarılan ve tek bir nüsha temelinde neşri yapılan Sâfi Divânı'nın tespit edilen Mısır nüshası önem arz etmektedir.

1. Cezerî Kâsım Paşa (Sâfi) ve *Dîvân*'ı

Fâtih (öl. 886/ 1481) ve II. Bâyezîd (öl. 918/ 1512) dönemi önemli devlet adamlarından olmasına rağmen başta XVI. yüzyıl tezkireleri olmak üzere bibliyografik ve tarihî metinlerde Kâsım Paşa ile ilgili sınırlı sayıda bilgi aktarımında bulunulduğu görülmektedir. Doğum yeri ve tarihi ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamakla beraber Şehî Bey'in Kâsım Paşa'yı "Edirneli yaşlı bir kadının kölesi" olarak takdim etmesinden Paşa'nın çocukluk yıllarını geçirdiği muhit hakkında çıkarımda bulunulabilmektedir (İpekten vd., 2017, s. 37). "Edirneli yaşlı bir kadının kölesi" ifadesi XVI. yüzyıl tezkirelerinde Necâfî (öl. 914/ 1509) ve Şevkî (öl. ?) gibi başka şairler için de kullanılmaktadır. Devşirme sisteminin gereği olarak düşünülse de bu sözün, tezkirecilerin soyunu bilmediği şairler için kullandıkları kalıp bir ifade olması da ihtimal dâhilindedir. Kâsım Paşa'nın Mısır'dan Anadolu'ya göç eden kıraat âlimi İmam Muhammed Cezerî (öl. 832/ 1429)'nin torunu ve Fâtih devri nişancılarından Cezerîzâde Mehmed Çelebi'nin (öl. ?) oğlu olduğu yönünde görüş bildiren kaynakların yanı sıra bilhassa tezkirelerde Cezerî ailesinin mensubu bir köle olduğu ifade edilmektedir (Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 12). İsmail E. Erünsal, "evâyil-i Ramazan 907/ 1502" tarihli bir vakfiyesinde isminin Kâsım Paşa b. Abdullah olarak geçmesinden hareketle şairin devşirme olup Cezerî ailesinin kölesi olduğu yönündeki iddiaların daha kuvvetli olduğunu bildirir (Erünsal, 2016, s. 411).

Kâsım Paşa bir süre *Dîvân-ı Hümâyûn*'da çalıştıktan sonra Fâtih devrinde Amasya'da sancak beyi olan Şehzâde Bâyezîd'e lala ve defterdar olur. II. Bâyezîd'in tahta çıkışına müteakip (886/ 1481) nişancılık görevine getirilir ve kısa bir süre sonra vezirlik payesine tayin edilir. Ancak henüz bir yılını doldurmadan bu görevden azledilerek Kefe'ye sancak beyliğine gönderilir. Kefe'de Kâsım Paşa'ya ait bazı vakfiyelerin olması, Paşa'nın Kefe'deki yıllarını doğrular niteliktedir (Erünsal, 2016, s. 412). Kasım Paşa'nın ölüm tarihi ile ilgili bilgilerde de karışıklıklar vardır. XVI. yüzyıl tezkirecilerinden Şehî Bey (öl. 955/ 1548/49), Âşık Çelebi (öl. 979/ 1572), Kınalızâde Hasan Çelebi (öl. 1012/ 1604) ve Gelibolulu Mustafa Âlî (öl. 1008/ 1600) Kâsım Paşa'nın emeklilik için Selanik'e gönderildiğini ve orada vefat ettiğini belirtir (İpekten vd., 2017, s. 31; Kılıç, 2018, s. 553; Sungurhan Eydurhan, 2009, s. 449; İsen, 1994, s.139). Tahrir defterlerinden Selanik'te bulunan Kasımiyye Camii, Mescid-i Hazret-i Kasım Paşa, Cami-i Kasım Paşa vb. yapılarla ve Cami-i Kasım Paşa, Cami-i Kasımiyye ve Koca Kasım Paşa adlarında mahallelere dair bazı kayıtlara rastlanması Paşa'nın Selanik'teki hayatına delil olarak tespit edilmektedir² (Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 15). Bazı vakıf ve tamir kayıtlarından hareketle Kasım Paşa'nın 939/ 1533 tarihinden önce vefat ettiği belirlenmektedir (bk. Erünsal, 2001, s. 546; Erünsal, 2016, s. 413-414).

² *Sâfi Divânı*'nın üç adet tespit edilen muntazam nüshalarından İstanbul Araştırmaları Enstitüsü'nde kayıtlı olan nüshanın –*Sâfi Divânı* neşrinin kurulduğu nüsha- fereâğ kaydında eserin 1540 yılında Selanik'in Temurhisâr kazasının Katunçe karyesinde istinsah edildiği belirtilir. Bu bilginin de Paşa'nın Selanik'te yaşamış ve orada vefat etmiş olması yönündeki iddiaları destekler mahiyette olduğu ifade edilmektedir (Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 15).

Cezerî Kasım Paşa, devlet adamlığının yanı sıra XVI. yüzyıl tezkire yazarlarının üslubundan övgüyle bahsettikleri önemli şairlerdendir. Sehî Bey'in (öl. 955/ 1548-49) "Rum şairlerinin itibar sahibi olanlarındandır." dediği Kâsım Paşa, Latîfî'ye (öl. 990/ 1582) göre devrin son çeyreğinde meşhur olan ve XVI. yüzyıl şairleri üzerinde ciddi tesirlere yol açan Necâtî'nin (öl. 914/ 1509) habercisi hüviyetindedir³ (İpekten, vd., 2017, s. 31; Canım, 2018, s. 321). Şiirde mana ve hayalin çıkış noktası olarak gelenek, görenek, inanış vb. kültürel değerler ile doğaya ve gözleme dayalı verileri kullanma ve bunu yaparken de deyim, atasözü ve yerel tabirleri içeren konuşma dilini esas alma Necâtî'den önce Sâfî'de de görülmektedir. Nitekim şiirde deyim ve atasözü kullanım oranları hususunda devrin diğer şairlerinden çok önde olan Sâfî ile Necâtî arasında çok az bir fark bulunmaktadır (bk. İlhan, 2023a, s. 185, 207). Muhtelif şairlere ait divan metinlerinde rastlanılan bazı beyitlerde Necâtî ile Sâfî'nin birlikte anılması üslup ortaklıkları nedeniyledir.⁴ Yazdığı nazirelerden şiirde Ahmed Paşa'yı örnek aldığı tespitinde bulunulan Sâfî, Türkçe söyleyişi şiire hâkim kılma, konuşma dilinin samimiyetini ve canlılığını temel alma vb. hususiyetlerle Necâtî'nin şiire getirdiği söylenen birçok yeniliği ondan önce şiirine dâhil etmiştir (Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 21).

Sâfî'nin *Dîvân*'ını nerede ve ne zaman derlediğine dair net bilgiler mevcut değildir. Sadece *Sehi Bey Tezkiresi*'nde *Dîvân*'ının insanlar arasında meşhur olduğu zikredilerek hayatta iken şiirlerini bir araya getirdiği ifade edilmektedir (İpekten, vd., 2017, s. 31). Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Dîvân*'ın üç adet nüshası bulunmaktadır.⁵ İlk nüsha İsmail E. Erünsal'ın şahsî kütüphanesindedir. Erünsal, tüm şiirleri içermediğini, divan tertibinde mutat olarak teşkil edilen tevhit ve naat gibi bölümlerin olmadığını belirterek nüshanın Kâsım Paşa'nın hayatının erken bir devrinde kaleme alınmış olma ihtimali üzerinde durur. Ayrıca çoğu yerde sesli harflerin yazılmamasından ve hareke ile gösterilmesinden nüshanın XV. yüzyıl imla özelliklerini taşıdığını ifade eder. Toplam 62 varak olan bu nüsha, 3 adet kasideyi (1b-6a), üçü Farsça ve üçü Çağatayca olmak üzere 148 adet gazeli (6b- 61a) ve bir adet murabbai (61b-62a) içermektedir (Erünsal, 2016, s. 416-417). *Dîvân*'ın ikinci nüshası İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesinde Şevket Rado Yazmaları, ŞR_000052/ 1 arşiv kaydıyla yer almaktadır. 49 varaktan oluşan bu nüsha içerisinde İvaz Paşazâde Atâyî (50b-83b) ve Mahmûd Paşa (Adnî) (84b-111a)

³ Latîfî'nin Sâfî'den bahisle kullandığı "Şu'arâ-yı Rûmda mesel-güylük evvel andan şâdir u zâhir olmuş ve merhûm Necâtî Begde kemâlin bulmuşdur." değerlendirmesi bu kabildendir (bk. Canım, 2018, s. 321).

⁴ Üsküplü İshak Çelebi ve Keşfî'nin aşağıdaki beyitleri bu hususa örnek teşkil etmektedir:

Nazmuñ dilerseñ okına maqbûl-i halk ola
Sâfî Necâtî şî'ri gibi pür-meşel gerek (Keklik, 2014, s. 232)

Miskîn Necâtî-yile ma'nasını Sâfî'nün
Bir sûret-ile dağlı halka şatarsın aylak (Erünsal, 2016, s. 417)

⁵ Millet Kütüphanesinde Ali Emiri Manzum Eserler No. 1001/ 1'de yer alan ve *Sâfî Dîvânı* olarak bildirilen kaydın *Hasbihal-i Sâfî* adında bir eser olduğu tespit edilmiş; eserin Kasım Paşa'ya ait olamayacağı Üzeyir Arslan tarafından ortaya konmuştur. Konu ile ilgili detaylı değerlendirmeler için (bk. Erünsal, 2016, s. 416). Ayrıca Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmaları 281 arşiv numarasında kayıtlı bir *Sâfî Dîvânı* bulunmaktadır. 42 varaktan müteşekkil bu eseri temin ettiğimizde bünyesinde yer alan tarih metinlerinden ve her şiirin sonuna eklenen tarihlere şairin 1289-1306/ 1872-1889 yılları arasında şiirlerini derlediği tespit edilmektedir. Dolayısıyla burada geçen Sâfî'nin Cezerî Kasım Paşa'nın olması imkân dâhilinde değildir. Detaylı bilgi için (bk. *Sâfî Dîvânı*, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Arşiv No. 281).

divanlarının da bulunduğu bir divan mecmuasındadır. Nüsha Mustafa b. İbrahim (öl.?) tarafından 1-17 Cemâziye'l-âhîr 947/ 3-19 Ekim 1540 tarihinde tamamlanır. 3 kaside, üçü Farsça ve üçü Çağatayca olmak üzere 171 gazel nüshada yer alan nazım şekli sayılarıdır. Nüsha temel alınarak bazı nazire ve şiir mecmuaları da taranmak suretiyle bir neşir çalışması gerçekleştirilmiş ve nüshanın tıpkıbasımı da neşir sonuna eklenmiştir.⁶ Nüshaya dair detaylı bilgiler bu neşir çalışmasından temin edilmiştir (bk. Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 96).

2. *Sâfi Divânı*'nın Mısır Nüshası

Sâfi Divânı'nın üçüncü nüshası olan Mısır nüshası, Mısır Milli Kütüphanesinde 18 arşiv numarası ile kayıtlıdır. Nüsha, Necâtî Bey, Ahmed Paşa ve Karamanlı Nizâmî divanlarının olduğu bir divan mecmuasının “derkenar”ında bulunmaktadır. Toplam 344 varaktan müteşekkil olan mecmuada orta kısımda *Necâtî Bey Divânı* yer alırken Ahmed Paşa (3a-199b), Cezerî Kasım Paşa (Sâfi) (200a-286a) ve Karamanlı Nizâmî (286a-344a) divanları “derkenar”dadır. Her bir divan başlangıcında serlevhalar bulunmaktadır. Zahriye kısmında “Musavver Dîvân-ı Necâtî” başlığı, Sarıkcızâde İbrahim Râzî (öl.?) adına bir temellük kaydı -1217/ 1802 tarihli- çeşitli mühürler ve mecmuada yer alan divanların listesini içeren fihrist bulunmaktadır. Ferağ kaydında nüshanın Şüca Şîrâzî (öl.?) tarafından 988/1580 Cemâziye'l-evvel’inde tamamlandığı ifade edilmektedir. Talik hattın kullanıldığı nüshada ana metin ile “derkenar”lardaki şiirler arasında herhangi bir hat değişikliği görülmemekte ve bu durum “derkenar”larda yer alan şiirlerin sonradan eklenmiş olabileceğine dair kuşku en aza indirgemektedir. Nüshada 3 kaside, 232 gazel, 1 murabba, 2 kıt’a ve 2 müfred bulunmaktadır. 1 murabba, 1’i Çağatayca olmak üzere 35 gazel, 2 kıt’a ve 2 müfred *Sâfi Divânı* neşrinde bulunmamaktadır. Ayrıca Mısır nüshası ile *Sâfi Divânı* neşrindeki ortak manzumeler kontrol edilmiş, muhtelif manzumelerde 9 adet beytin yer almadığı tespit edilmiştir. *Sâfi Divânı* neşrindeki 4, 12, 16, 20, 21, 41, 49, 52, 60, 73, 81, 106, 113, 137, 203, 205, 210, 214 ve 216 no.lu gazeller de Mısır nüshasında yer almamaktadır.⁷

“Derkenar”, “Genellikle el yazması kitapların sayfalarının kenarlarındaki boşluklara, unutulmuş veya izaha gerek duyulan bir meseleyle ilgili olarak yazılan açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren ya da sonradan eserle ilgili ilgisiz düşülen notlar (Karataş, 2014, s. 130)” “yazma nüshalarda metni çevreleyen, sayfa kenarlarındaki boş kısımlar (Açıl, Yazar, Turgut, ve Kavak, 2022, s. 89)” anlamlarına gelmektedir. Çeşitli şairlere ait manzumeler, düzeltme kayıtları ve şairlerle ilgili bazı anekdotlar divanın yer aldığı bir yazma eserin derkenarlarında rastlanabilecek metinlerdendir. Birçok divanın bir arada bulunduğu divan mecmuası türünden eserlerde orta kısımda veya ana metinde divan metinleri yer aldığı gibi “derkenar”larda da çeşitli divan metinleriyle karşılaşılır. Söz gelimi 96 adet *Necâtî Divânı* nüshalarından 3 adedi divan mecmuası yazmalarında tespit edilmiştir. *Necâtî Divânı*'nın merkezde yer aldığı bu yazma eserlerde “derkenarlar”ın da divan kaydı için kullanıldığı görülür (İlhan, 2023a, s. 361, 397). *Ahmed Paşa Divânı*, 41 adet nüshaya sahip olup bu nüshalardan 4 adedi divan mecmualarında bulunmaktadır

⁶ Bu çalışmadan evvel Sâfi'nin şiir mecmualarından temin edilen şiirlerinin neşrine yönelik Yaşar Akdoğan ve Özlem Demirel'in bir makalesi de zikredilmelidir (bk. Akdoğan ve Demirel, 2007). İlgili çalışmada araştırmacılar Sâfi'nin 3 adet kasidesini ve 80 adet şiirini neşretmiştir. Ahmet Sevgi ve Hakan Sevindik'in hazırladıkları neşir çalışmasında bu makale de kontrol edilmiş ve makalede yer alan manzumelerin tamamının neşir için ele alınan nüshalarda da mevcut olduğu tespitinde bulunulmuştur (Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 48).

⁷ Bu gazellerden 20, 21, 60, 73, 81, 106, 137, 205 ve 214 no.lu olanları İstanbul Araştırmaları Enstitüsü nüshasında da bulunmamakta olup neşre şiir mecmuaları aracılığıyla dâhil edilmiştir.

(Kadaş, 2022, s. 100, 119, 120, 122). Nüshalardan 3'ünde *Dîvân* metni merkezde iken yalnızca birinde –Mısır Nüshası- derkenarda yer almaktadır. *Karamanlı Nizâmî Divânî* nüshalarında ise durum biraz farklıdır. İpekten neşrinde kullanılan 6 nüshadan 2'si çeşitli divan metinleri ile bir arada merkezde bulunmaktadır (İpekten, 1974, s. 65). İpekten neşrinde yer almayan 7 nüshadan 4'ü divan mecmualarında bulunmakta olup bu 4 nüshadan 3'ünde metin, “derkenar”larda konumlandırılmıştır.⁸ Sâfi'nin tespit edilen üç *Dîvân* nüshasından ikisi divan mecmualarında olup bir nüshanın merkezde yer aldığı ve diğer nüshanın ise derkenara yazıldığı görülmektedir. Tüm bu verilerden hareketle bir divan metninin divan mecmualarında yer alması şairden şaire değişen oranlarla gerçekleştiği söylenebilir. Necâtî ve Ahmed Paşa'nın divan nüshalarının divan mecmualarında yer alma oranları, Karamanlı Nizâmî ve Sâfi'nin divan nüshalarının divan mecmualarında yer alma oranlarından daha düşüktür. Ayrıca divan mecmualarında Necâtî ve Ahmed Paşa gibi klasik şiirde etki alanı geniş olan şairlerin daha çok merkezde yer aldığı; Karamanlı Nizâmî ve Sâfi özelinde etki alanı daha dar olan şairlerin daha çok derkenarlarda kendilerine yer buldukları yapılabilecek çıkarımlar arasındadır.

Mısır nüshası diğer iki nüshaya göre daha geç bir dönemde istinsah edilmiş olmasına rağmen daha muntazam bir görünüme sahiptir. Gazel sayısı bakımından erken dönem nüshalarından olduğu söylenen Erünsal nüshası ile İstanbul Araştırmaları Enstitüsü'nde kayıtlı nüshanın çok ilerisindedir. Nüshanın kıt'a ve müfredler ile bitmesi, kaside ile başlayıp gazel ile devam eden ve kıt'a ve müfredler ile noktalanın klasik divan tertibine uygundur. Diğer iki nüshada bulunmayan bu durum bu nüshaların eksik olabileceğini düşündürmektedir. Üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da “ى” ve “و” harflerinde kaleme alınan toplam gazel sayısıdır. İstanbul Araştırmaları Enstitüsü nüshasında “ى” harfinde 8 adet şiir bulunur. Aynı nüshada “و” harfinde ise 37 adet şiir tespit edilmektedir. Mısır nüshasında ise “و” harfinde 42 ve “ى” harfinde 18 şiir yer almaktadır. Ayrıca Mısır nüshasında tespit edilen yeni gazellerin önemli bir kısmı da “ى” harfindedir. İstanbul Araştırmaları Enstitüsü nüshasında iki harf arasındaki bu orantısız durum “ى” harfinin belirli bir kısmından itibaren nüsha istinsahının yarım bırakıldığı izlenimini doğurmaktadır. Sonuç olarak muahhar da olsa içerdiği toplam şiir/ yeni şiir sayıları, muntazam ve kâmil görünümü ile Mısır nüshasının kıymetli bir nüsha olduğu ifade edilebilir.

3. Tenkitli Neşirde Yer Almayan Şiirlere Dair Aidiyet Sorgulamaları

Bir divan nüshasından temin edilen şiirlerin atfedildikleri şairlerin tenkitli neşri yapılan divanlarında yer almaması çeşitli nedenlere bağlanabilir. Müstensihler bazen birden fazla nüshadan hareketle istinsah sürecini yürütebilmekte ve bu durum bir nüshada yer almayan şiirin başka bir nüshada bulunmasına yol açabilmektedir. Metin ekleme, metin çıkarma, imla ve kelime değişikliklerinde bulunma müstensihlerin kopya metin üzerindeki tasarruf sınırlarını göstermektedir.⁹ Diğer taraftan araştırmacılar tenkitli

⁸ İpekten neşrinde kullanılmayan 7 *Karamanlı Nizâmî Divânî* nüshası ile ilgili katalog bilgileri şunlardır: Millî Kütüphane Yazmalar Kolesiyonu, 6 Mil Yz A 6312/1; Sadberk Hanım Müzesi Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları; Manchester Üniversitesi; John Ryland Kütüphanesi, MS 62; Mısır Millî Kütüphanesi, 161; Mısır Millî Kütüphanesi, 18; Michigan Üniversitesi Kütüphanesi, İsl. Ms. 850; Ahmet Atilla Şentürk nüshası. Nüshalardan Ahmet Atilla Şentürk nüshası üzerine bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (bk. Turpcu, 2016).

⁹ Müstensihin birden fazla metni esas aldığı, imla düzeltmelerinde, metin ekleme ve çıkarma işlemlerinde bulunduğu istinsah süreci için “bulaştırma”; süreç sonunda ortaya çıkan nüshalara ise “bulaştırılmış nüsha” veya “karşık metinler” tabiri kullanılmaktadır (Maas, 2011, s. 18; Polat, 2015, s. 268).

neşir esnasında, teknik ve mali yetersizliklerle –bazen bunların ikisi de mevcut olmasına rağmen- metnin tüm nüshalarına ulaşmak yerine örneklem bir nüsha grubunu esas alabilmekte; gözden kaçırdıkları her bir nüshanın tenkitli neşirde bulunmayan şiirleri ihtiva edebileceği ihtimalini göz ardı edilmektedir. Ayrıca *Sâfi Divânı* örneğinde olduğu gibi az sayıda nüshaya sahip metinler, sonradan başka bir eserin bir bölümünde veya “derkenar”ında keşfedilebilmekte, bu durum yeni şiirlerin teminine yol açmaktadır.

Bir şairin tenkitli neşri yapılan divanında bulunmayan şiirlerin tespiti, geçmişten günümüze klasik edebiyata dair kaleme alınan akademik çalışmaların önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Tespit edilen ve “yeni şiirleri, bilinmeyen gazelleri, bulunmayan şiirleri” adlandırmalarla takdim edilen manzumelerin, atfedildikleri şairin hayatına, edebî kişiliğine ve şiir muhitine yönelik bazı veçheleri barındırması ve nihayetinde yapılmış olan tenkitli neşri ikame etmesi itibarıyla kıymetli oldukları malumdur. Ancak tüm bu kıymet hükümlerinin geçerliliği, öne çıkarılan şiirlerin atfedildikleri şairlere olan aidiyetine dair üslup veya tanık temelli herhangi bir sorgulama işleminin yapıp yapılmadığına bağlıdır.¹⁰ Buradan hareketle Mısır nüshasından temin edilen şiirler üzerinde tarama ve üslup temelli bazı karşılaştırmalarda bulunulmuştur.

3.1. Tarama ve Tanıklama

Bir metnin ulaşılabilen tüm metinlerle benzerlik açısından karşılaştırılması esasına dayalı yapılan işlem türüne tarama denilebilir. Günümüzde bilgisayar ve internet teknolojilerinin geldiği durum, bir metnin kısa bir süre içerisinde sayıları binleri bulan başka metinlerle, benzer ifadelerin ortaya çıkarılması amacıyla kontrol edilmesini mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda “Tarama ve Tanıklama” olarak isimlendirilen bir yöntem geliştirilmiş, şiir mecmualarından temin edilip Necâfî Bey’e atfedilen şiirlere uygulanmış ve bu şiirlerin yarıdan fazlasının muhtelif metinlerde başka şairlere de atfedildikleri belirlenmiştir (bk. İlhan, 2023b). Yöntem, içerisinde intihal yazılım ve dosya karşılaştırma programlarının olduğu ve yer yer manuel taramaların da yapılabildiği fonksiyonel bir sürece dayanmaktadır. Tarama ve Tanıklama, üslup incelemelerine gelinceye değin, şiirlerin başka şairlere atfedilmesi ihtimalini en aza indirmeye ve şüpheli şiirleri ayırma doğrultusunda ara bir işlem aşaması olarak tarif edilebilir. Bu doğrultuda gerçekleştirilen eylem basamakları şöyle sıralanabilir:

¹⁰ Bir araştırmada, bu minvalde kaleme alınan çalışmaların % 71’inde aidiyet sorgulamalarına yer verilmediğine ulaşılmaktadır (İlhan, 2023b, s. 202). Bu durum araştırmacıların yazma metne gereğinden fazla güven attiklerinin göstergesidir. Divan nüshaların yer alıyor olması şiirlerin şairine aidiyeti hususunda önemli bir delildir. Ancak divan nüshalarında olup da farklı şairlere atfedilen şiirlerin varlığı, divan nüshası da olsa metne şüphe nazarıyla yaklaşılmamasını gerektirmektedir. Bu kanaate ulaşmamıza zemin hazırlayan bazı çalışmaları şöyle zikredebiliriz: Köksal, M. F. (1997). Bir kaside iki şair: Nef’î-Cevrî. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 4, 191-202; Aksoyak, İ. H. (2005). Gelibolulu Mustafa ‘Âlî ve Bâkî’nin münasebetleri (Künhü’l-ahbâr ve Divanlarına göre). *Osmanlı Araştırmaları Prof. Dr. Mehmed Çavuşoğlu’na Armağan-1*, 25, 69-82; Tanyıldız, A. (2015). Necâfî ve Revânî divânlarındaki mükerrer gazeller üzerine. *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi*, (1), 10-24; Macit, M. (2017). Şah İsmail Ahmet Paşa Divanı’nı okudu mu?. *Bilig*, 80, 265-278; Kaplan, H. (2018). İki şair bir şiir II. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 63, 19-33; Kaplan, H. (2018). Bâkî’nin basılı divanlarında yer almayan şiirleri ve divanın bir nüshası üzerine bazı notlar. *International Journal of Language Academy*, 6(2), 223-253. Tılfarlıoğlu, M. (2022). Bu şiirler kimin I?. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (27), 442-461; Tılfarlıoğlu, M. (2022). Bu şiirler kimin II?. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (31), 813-835; Kaplan, H. (2023). Kalmadı Redifli Bir Şiir ve Üç Şair: Askerî, Bâkî, Ruhsatî. *M. A. Yekta Saraç Armağanı* içinde (s. 203-250). İstanbul: DBY Yayınları.

- Mısır nüshasında Sâfi'ye atfedilen tüm şiirler -1 murabba, 35 gazel, 2 kıt'a ve 2 müfred- bir word dosyasında bir araya getirilmiş ve bu dosya İthenticate, Turnitin ve İntihal.net programlarında taranmıştır. Sistemlerine yüklenen metni internet ortamında yayımlanan tüm metinlerle benzerlik noktasında kıyasa tabi tutan bu programlar vasıtasıyla atfedilen şiirler, herhangi bir çalışmada başka bir şaire veya Sâfi lehine tanıklanıyorsa kolaylıkla tespit edilebilmektedir.

- XV. yüzyılın benzer mahlaslı diğer bir şairi olan Nakkaş Sâfi (öl. 890/1485/86)'nin şiirleri ile yeni şiirler mukayese edilmiştir.¹¹

- İthenticate programının bünyesinde bulunan "Doc-to-Doc Comparison" uygulaması ile yüklenen iki metin benzerlik açısından karşılaştırılabilmektedir. Program vasıtasıyla toplamı bine yaklaşan mecmua ve divan metni atfedilen şiirler ile karşılaştırılmıştır.

- LEHÇEDİZ (Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamalı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü) programı dâhilinde yer alan "tarama" uygulaması ile anahtar kelimeler aracılığıyla şiirler, programa yüklü yüzlerce metin içerisinde taranmıştır.

- Şiirlerin başka bir şairin nazire şiirleri arasında gösterilmesi ihtimaline karşın belli başlı nazire mecmualarında da taramalarda bulunulmuştur.

Tüm bu tarama işlemleri sonucunda atfedilen bazı şiirlerin Sâfi lehine veya aleyhine bazı tanıklarının olduğu tespit edilmiştir. Tarama işlemi sonucu elde edilen veriler şunlardır:¹²

- Murabba (ilk manzume, 204b), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde H-1073 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında Sâfi adına yer almaktadır. Ayrıca Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâi Efendi Koleksiyonu 1313 numaralı şiir mecmuasında murabbanın ilk bendi verilmekte; herhangi bir şair ismi zikredilmemektedir.

- 5 no.lu gazel, Süleymaniye Kütüphanesinde 5879 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında Sâfi adına bulunmaktadır.

- 13, 25 ve 33 no.lu gazellerin Sermet Çifter Yazma Eserler Kütüphanesinde Y-280 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında Sâfi adına yer aldığı tespit edilmiştir.

- 20 no.lu gazel, Fransa Milli Kütüphanesinde 386 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında Sâfi adına yer almaktadır.

- 27 no.lu gazel, Süleymaniye Kütüphanesinde 34 SÜ Tarlan 80/ 5 arşiv numaralı şiir mecmuasında Sâfi adına bulunmaktadır.

- "Hastedür yârumuz şarâb özler" mısrası ile başlayan gazel *Necâti Bey Dîvânî*'nin 53 adet nüshasında görülmektedir.

- 8 no.lu gazelin matla beyti ile Milli Kütüphane 06 MİL YZ A 2552 numarada kayıtlı şiir mecmuasında Latîfi'ye ait benzer redifli bir gazelin matla beyti arasında bazı ortaklıklar görülmüştür.

Bu manzumeler haricindekiler için herhangi bir tanıklanma durumu ile karşılaşılmamıştır.

¹¹ Karşılaştırma esnasında Nakkaş Sâfi'nin şiirleri için Ömer Özkan'ın hazırladığı çalışma dikkate alınmıştır (bk. Özkan, 2015).

¹² Yeni şiirleri yayımladığımız bölümde kaynak metinlere atıfta bulunduğumuzdan bu kısımda ayrıca bir atıfta bulunmaya lüzum görülmemiştir.

3.2. Üsluba Dair Bazı Veriler

“Belirli bir edebî birikime sahip olan sanatçının, tecrübelerle edindiği ve belirlediği konuyu, biçime dair vasıtalar, yöntemler ve kendisine özgü kelime dizilişleri ile anlatmasından doğan edebî değer” (Çoban, 2004, s. 16) olarak tanımlanan üslup, şairlerin şiirlerine dair yapılan tespit ve değerlendirmelerde başvurulan temel hususlardandır. Yeni şiirler, kelime seçimi, mana düzlemi, dil zemini vb. olmak üzere Sâfi'nin üslubunun temel şubeleri açısından kıyasa tabi tutulmuş ve bazı benzerlikler tespit edilmiştir. Öncelikle Sâfi'nin şiirlerinde görülen Arapça ve Farsça tamlamalara fazla yer vermeme, konuşma dilinin açık ve anlaşılır yapısını şiire taşıma hususları yeni şiirlerde de müşahade edilir. “Nice bir cevri ide ‘aşıklara cânân nice bir- nice bir itmeye dil derdine dermân nice bir” (G/ 8: 1), “zülfün tağıdup gönlümü sevdāya düşürme- aşüfte vü ser-geşte kırup pāya düşürme” (G/ 25: 1), “seyr iderken dil-i miskînümi zülfünde bulup- gice gezdün diyü tutmuş anı hüsnün ‘asesi” (G/ 27: 3), “düşdün ey dil göz karasıyla çü zülfî ağına- kıl tahammül ağlama kim kendü düşen ağlamaz” (G/ 11: 4) vb. örnekler *Sâfi Divânı*'nda da çokça görülen sade dilli beyit örneklerindedir. Esasen XV. yüzyılın geneline bakıldığında Necâtî, Mesîhî, Mihri, Ahmed Paşa vb. şairlerin şiirlerinde de müşahade edildiği üzere yerlilik arzusunun ve buna bağlı olarak sade dil tercihinin en temel poetik hususlardan olduğu söylenebilir. Dolayısıyla yeni şiirlerin Sâfi'ye olan aidiyetinin tespitinde bu husus tek başına yeterli olmayıp başkaca üslup benzerliklerinin tespiti gerekmektedir.

Şiirde deyim ve atasözü kullanarak mana ve hayalin çıkış noktasını deyim ve atasözlerinin mecaz anlamlarına bağlama Sâfi üslubunun temel özelliklerindedir. Devrin diğer şairlerine kıyas edildiğinde Sâfi, Necâtî'den sonra şiirlerinde en çok deyim ve atasözünü kullanan şair olarak belirlenmektedir (bk. İlhan, 2023a, s. 185, 207). Yeni şiirlerde de % 29'luk deyim kullanım oranıyla bu üslup özelliğinin izleri tespit edilmektedir.¹³ Şiirlerde bulunan deyim ve atasözleri şöyle sıralanabilir:¹⁴

âdem âdemden biter (G/ 4: 2), ayağına yüz sür- (G/ 13: 4), ayakda kal- (MU/ 4), baş çat- (G/ 14: 2), çañına odlar tıka- (G/ 27: 5), boyun eg- (G/ 34: 2), cân at- (G/ 21: 3), cân terkin ur- (G/ 32: 7; G/ 34: 1), cân vir- (G/ 4: 5; G/ 16: 4; G/ 28: 3; G/ 30: 7; G/ 32: 6), cüşâ gel- (G/ 26: 3), dem ur- (G/ 7: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7; G/ 30: 6), dest ur- (G/ 16: 5), eksük olma- (G/ 21: 4; G/ 27: 4), el yu- (G/ 1: 4), elden kıoma- (G/ 28: 7), es- şavur- (G/ 34: 3), gavğaya düşür- (G/ 25: 2), germ ol- (G/ 26: 3; G/ 33: 4), **gidenün kimse yolun bağlamaz (G/ 11: 3)**, gönül vir- (G/ 19: 5), göz ucuyla nazar it- (G/ 19: 4), gözi çık- (G/ 8: 2), gözine çöpe gelme- (G/ 20: 2), göklere ir- (G/ 21: 2; G/ 27: 2), hâk it- (G/ 4: 6), harf at- (G/ 14: 3), h'oş geç- (G/ 4: 3), işi altun ol- (G/ 20: 6), kan yut- (G/ 3: 4), kan ağla- (G/ 11: 1), kırbân ol- (G/ 19: 2), **kendü düşen ağlamaz (G/ 11: 4)**, lâf ur- (G/ 34: 3), maķam idin- (G/ 14: 7), oda yan- (G/ 8: 4), oda yak- (G/ 32: 5), pāya düşür- (G/ 25: 1), rāhat ol- (G/ 30: 2), sevdāya düş- (G/ 25: 1), şeref vir- (G/ 13: 1), yan- yakıl- (G/ 23: 5, G/ 26: 2), yazup yañıl- (G/ 34: 7), yile vir- (G/ 30: 3), yoķ yire (G/ 25: 3), yoldan çıkar- (G/ 14: 2), yüz bul- (G/ 21: 3), yüz kızart- (G/ 27: 7), yüz tut- (G/ 10: 4)

¹³ Deyim kullanım oranı, tespit edilen toplam deyim sayısının toplam beyit sayısına bölünmesi ile ortaya çıkarılmıştır. Şu halde her üç beyitten birinde deyim kullanımının görülebileceğinin ihtimal dâhilinde olduğu söylenebilir.

¹⁴ Deyim ve atasözlerinin diziliminde harf sırası esas alınmıştır. Atasözleri koyu karakterle belirtilmiştir. Gazel için “G”, Murabba için “MU” rumuzları kullanılmıştır.

Sâfi Dîvânı'nda bugün artık kullanımdan düşmüş pek çok arkaik kelime ve ek ile karşılaşmaktadır.¹⁵ Aşağıda sıralandığı veçhile yeni şiirlerde de arkaik kelime ve ek tercihleri göze çarpmaktadır.¹⁶

ayağla- (G/ 25: 5), bus- (G/ 13: 5), **çm seher** (G/ 10: 2), **dün** (G/ 9: 2), düşkün (G/ 9: 3), görgeç (G/ 1: 4), **iñen** (MU/ 1), **iricek** (G/ 3: 2), irgür- (G/ 7: 4), **issi** (G/ 10: 4), iyese (G/ 32: 1), **şaluban** (G/ 3: 3), **sürevüz** (G/ 13: 4), **kanğı** (G/ 17: 3), koparven (G/ 17: 4), segür- (G/ 20: 1, 7), **şı-** (G/ 33: 1, 2, 3, 4, 5), sinle (G/ 17: 4), **tapu** (MU/ 3; G/ 2: 4), **ur-** (G/ 6: 3; G/ 18: 2; G/ 26: 4), **uş** (G/ 20: 4), **uşan-** (G/ 16: 5), yas- (G/ 13: 1)

Sâfi şiirinin bir başka karakteristik özelliği cinas kullanımlarıdır. *Dîvân*'da 2, 3, 146, 172 ve 205 no.lu gazellerin cinaslı kafiye örgüsüne sahip olduğu belirlenmektedir (Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 60). Özellikle matla beyitlerinde cinas kullanımı sık karşılaşılan hususlardandır. *Dîvân*'da 2, 5, 13, 36, 43, 100, 136, 139, 143, 149, 150, 157, 161, 163, 172, 175, 177, 182, 183, 185, 187, 188, 192, 200, 205 ve 214 no.lu gazeller matlalarında tam cinasa –basit ve mürekkep- örnek teşkil eden kullanımların görülmesi ile dikkat çekmektedir.¹⁷ Mısır nüshasından temin edilen yeni şiirlerde de benzeri bir durum ile karşılaşmaktadır. “şâhib-nazar/ ne zar (G/ 4); çâresine/ çâresi ne (G/ 19¹⁸); ayı günü/ ayı günü (G/ 29); gül-nâr gibi/ gül nâr gibi (G/ 30)” yeni şiirlerde görülen matla beytinde cinas kullanımlarıdır.

Sâfi Dîvânı'nda yer alan şiirlerin şekle ve ahenge dayalı bazı hususları ile yeni şiirler arasında da paralellikler görülmektedir. Gazellerde yer alan toplam beyit sayıları yedi ile beş arasında değişmektedir. Yeni temin edilen şiirlerden yalnızca ikisi sekiz beyitlik olup *Dîvân*'da da bu beyit sayısına sahip gazel sayısı yekûna göre çok azdır. Yalnızca 2, 4, 15 ve 18 no.lu gazellerde redif kullanılmamıştır. Redifler büyük oranda Türkçe kelimelerden seçilmiş olup eklerden ziyade kelimeler aracılığıyla veya hem ek hem de kelime olmak suretiyle redif tercihlerinde bulunulmuştur. Kafiye kullanımları da *Dîvân*'daki diğer şiirlerle benzerlikler gösterir. Nitekim yeni şiirlerde mürdef kafiye kullanımları ön plandadır. Mücerred kafiyeler ise sayı ve oran bakımından mürdef kafiyelerden sonra gelmektedir. *Dîvân*'da bulunan bazı gazellerde matla beytinin sonunda yer alan ve içerisinde kafiyeyi de barındıran kelimenin ikinci veya son mısırda tekrar edildiği tespitinde bulunulmaktadır (Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 62). Yeni şiirlerden 7 (şafâdan kelimesi), 9 (pür-hûn kelimesi), 11 (ağlamaz kelimesi) ve 14 (tuğrâ kelimesi) no.lu gazellerde de benzer bir durumla karşılaşmaktadır.

Dîvân'da kullanılan “Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün” harici diğer tüm vezinler yeni şiirlerde de karşımıza çıkmaktadır. *Dîvân*'da en çok tercih edilen iki vezin olan “Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün” ile “Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün”

¹⁵ Devrin önde gelen şairlerinden Necâti ve Ahmed Paşa'da da benzer bir durumun görülmesi arkaik kelime ve ek kullanımının devrin geneline hâkim bir üslup özelliği olduğunu düşündürmektedir. *Sâfi Dîvânı*'ndaki arkaik kelimeler için (bk. Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 77-88).

¹⁶ Arkaik kelime ve eklerin diziliminde harf sırası esas alınmıştır. Ekler ile *Sâfi Dîvânı*'nda da örneğine rastlanan arkaik kelimeler koyu karakterle gösterilmiştir.

¹⁷ Matlalardaki cinas kullanımlarının tespitinde kelimenin birebir aynısı olması veya bir kelimeye karşı benzer iki kelimenin denk getirilmesi esasına dayalı basit ve mürekkep cinas türlerine odaklanılmıştır. Zira cinas ile ilgili asıl belirlemenin bu iki cinas türü ile tam manasıyla ortaya çıkarılabileceği; harf ekşiğine, fazlasına ve değişikliklerine dayalı tam olmayan cinas türleri kafiye zorunluluğu faktörüyle de izah edilebileceğinden sonucun temininde tek başına yeterli olamayacağı düşünülmektedir. Tam olmayan cinas kullanımlarının da hesaba katılmasıyla bu sayı daha da artacaktır.

¹⁸ Bu gazelde tüm beyitlerde cinas kullanılmıştır.

vezinleri yeni şiirlerde de çokça tercih edilen vezinler arasındadır.¹⁹ “Mef’ûlü Mefâ’îlü Mefâ’îlü Fe’ûlün” vezni *Dîvân*’da olduğu gibi “Mefû’lü Fâ’ilâtü Mefâ’îlü Fâ’ilün” veznine göre çok daha fazla tercih edilmiştir. Sâfi’nin aruza olan dikkati ve aruz kusurlarına en az mahal verme noktasında geliştirdiği gayreti yeni şiirlerinde de görülür. Medlere dikkat etme ve ulamalara mümkün merteye ayak uydurma yeni şiirlerde de karşılaşılan bazı hususlardır. Yeni şiirlerin hesaba katılmasıyla Sâfi’nin şiirlerinde vezin kullanımını ile ilgili bazı sayısal ve oransal veriler de değişmektedir. Söz gelimi *Dîvân*’da “Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün” vezni “Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilün” veznine göre daha çok tercih edilmekte iken yeni şiirlerin eklenmesi ile beraber “Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilün” vezni öne geçmektedir. Yeni şiirler dikkate alındığında *Dîvân*’da en çok kullanılan “Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün” veznine “Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilün” vezni biraz daha yaklaşmaktadır.

4. Sâfi’nin Yeni Şiirlerle Ortaya Çıkan Bazı Dil ve Üslup Özellikleri

Önceki bölümlerde de işaret edildiği üzere tespiti yapılan her şiir, şairin üslubuna, şiir muhitine ve tenkitli neşre doğrudan tesir edecek bazı bilgileri ihtiva edebilir. Mısır nüshasında bulunan yeni şiirler, metin neşirini desteklediği gibi şairin üslubuna yönelik bazı yeni verileri sunması bakımından da dikkat çekicidir.

Gazelde matla beytinin ilk veya ikinci mısrasının, makta beytinin ikinci mısrası olarak tekrarlanması durumuna redd-i matla adı verilir (Karataş, 2014, s. 479). Redd-i matla, şiirde ahengi artırıcı bir unsur olarak tercih edilen uygulamalardandır. *Sâfi Dîvânı*’nda örneğine rastlanmayan redd-i matlalar yeni şiirlerde görülmektedir. “Süz-ı âhumdur beni ney gibi her dem inleden” (G/ 17) ve “Gözlerüm seğrür ‘acebdür yâri görmezsem yine” (G/ 20) gazellerde tespit edilen tekrarlı mısralardır.

Klasik Türk şiirinde karşılıklı söyleşme tarzında yazılan manzumelere “mürâca’a şiir” adı verilmektedir (Alicı, 2002, s. 1). Halk edebiyatında “dedim dedili şiir” olarak bilinen mürâca’a şiir, XIV. yüzyılda Kadı Burhaneddin, Nesîmî ve Ahmedî’nin şiirlerinde ilk örneklerini bulur.²⁰ Sevgili ile aşğın karşılıklı konuşmalarına dayalı bu şiir formunda genelde âşık soruyu soran, sevgili ise cevap veren konumundadır. Sevgilinin güzellik unsurlarının methi, aşkın getirdiği haller ve vuslat talebi şiirlerde satır aralarına işlenmiş mevzulardandır (Alicı, 2002, s. 2, 3). *Sâfi Dîvânı*’nda yer yer beyit düzeyinde örneklere rastlansa da tüm beyitlerin “dedim-dedi” biçiminde tanzim edildiği bir manzume bulunmamaktadır. Yeni şiirlerden 32 no.lu gazel, mürâca’a şiir olarak tespit edilmektedir. Şiirde âşık, sevgiliye çeşitli sorular yöneltmekte, verilen cevaplar ile sevgilinin güzellik unsurları ve aşğın ahı övülerek vuslat talebi ifade edilmektedir.

“Mısralarda kafiyeyi oluşturan seslerden sonra gelen şekil ve anlam bakımından birbirlerine benzeyen ses veya seslere redif” denilmektedir (Karataş, 2014, s. 480). Şiirde ahengi temin eden ve destekleyen, ritme katkıda bulunan ve mana ve hayalin çıkış noktasını kendisine bağlayan yönü ile redif, şiirin yörüngesini belirleyen temel faktörlerdendir (Macit, 1996, s. 88). Yeni şiirlerin temini ile beraber *Sâfi Dîvânı*’nda yer almayan yeni redifler de ortaya çıkarılmıştır. “bar imiş (G/ 1), geçer (G/ 3), benzer (G/ 5), yiter (G/ 6), dem urur (G/ 7), nice bir (G/ 8), görünür (G/ 9), ağlamaz (G/ 11), şeref

¹⁹ *Dîvân*’da “Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün” vezni daha çok tercih edilirken yeni şiirlerde eğilim “Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilün” vezninden yanadır.

²⁰ “Fuzûlî, Şeyhî, Necâtî, Şeyh Gâlib gibi büyük şairler dahi bu söyleyişi kullanmış, bu ifadeler ile şiirlerini zenginleştirmişlerdir. Mihri Hatun, Gelibolulu Ali, Edirmeli Nazmî, Cem Sultan gibi şairler ise bu husustan birden fazla şiirinde istifade etmişlerdir. En çok mürâca’a gazel yazan şair ise Ahmedî olarak tespit edilmiştir” (Taşkesenlioğlu, 2019, s. 123).

(G/ 13), kaşuñ (G/ 14), görmezsem yine (G/ 20), her gice (G/ 21), yirinde (G/ 23), akıda (G/ 24), düşürme (G/ 25), şıdı (G/ 33)” yeni olarak tespit edilen rediflerdir.

Nazım şekilleri bağlamında bakıldığında murabba, kıt’a ve müfredler neşredilmiş *Dîvân* metninde görülmemektedir. Sâfi’nin nazım şekli kullanımlarına dair yapılacak değerlendirmelerde yeni şiirlerin sağlamış olduğu verilerden de faydalanılması gerekmektedir. Ayrıca *Dîvân*’da yer alan üç adet Çağatayca gazele bir yenisi daha eklenmektedir. Bu gazel -1 no.lu- şairin Çağatay şairleri ile olan edebî temaslarını desteklemektedir.

Sonuç

Ceziri Kâsım Paşa (Sâfi) XV. yüzyıl klasik Türk şiirinde deyim ve atasözlerine çokça müracaat eden şairlerin öncüsü olarak zikredilir. Sâfi’nin *Dîvân*’ının tespit edilen üç adet nüshası bulunmaktadır. İsmail E. Erünsal’ın şahsî kütüphanesi ile İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesinde bulunan nüshaların yanı sıra *Dîvân*’ın Mısır Milli Kütüphanesinde 18 arşiv numarasında kayıtlı bir nüshası daha tespit edilmiştir. Diğer nüshalara kıyasla daha geç bir dönemde kaleme alınmış olmasına rağmen barındırdığı manzume sayısı ve kaside, gazel, kıt’a ve müfred sıralamasının takip edildiği mürettep divan görünümü ile nüshanın, daha muntazam olduğu söylenebilir. Nüsha, neşri yapılan *Sâfi Dîvânı*’nda bulunmayan 1 murabba, 1’i Çağatayca olmak üzere 35 gazel, 2 kıt’a ve 2 müfredi içermektedir. Ayrıca nüsha ile metin neşri karşılaştırılmış ve neşirde muhtelif gazelerde bulunmayan –biri matla beyti olmak üzere- 9 adet beyit tespit edilmiştir. Tüm bunlar *Sâfi Dîvânı* neşirini tamamlama adına Mısır nüshasından temin edilen verilerdir.

Ortaya çıkarılan yeni şiirlerin Sâfi’ye aidiyeti adına bazı işlemler takip edilmiştir. İlk işlem basamağında şiirler, divan ve şiir mecmualarında Sâfi lehine veya aleyhine yer alma durumları açısından çeşitli programlar vasıtasıyla kontrol edilmiş ve sonuçta 7 adet manzumenin çeşitli kaynak metinlerde Sâfi lehine tanıklandığı; bir manzumenin ise Necâti Bey’e ait olduğu tespit edilmiştir. İkinci işlem basamağı olarak şiirler, deyim-atasözü, arkaik kelime kullanımları, sade dil yapısı, kafiye, vezin ve redif tercihleri hususlarıyla Sâfi şiirleri ile karşılaştırılmış ve benzerlikler ortaya konmuştur.

Neşri yapılan yeni şiirlerle beraber Sâfi’nin dil ve üslup özelliklerine dair yeni bulgulara da ulaşılmıştır. Gazelde ilk veya ikinci mısranın son mısradaki tekrar edilmesi olarak tanımlanan “redd-i matla” uygulamalarına, Sâfi’nin neşri yapılan *Dîvân*’ında rastlanmazken yeni şiirlerle beraber Sâfi üslubunun yeni bir şubesi görünür olmuştur. Klasik şiirde “mürâca’a şiir” olarak adlandırılan ve karşılıklı konuşma biçiminde dedimdedi söyleyişleri ile kaleme alınan 32 no.lu gazel, Sâfi üslubunun bir başka yönü olarak dikkat çekicidir. Mürâca’a gazel, Sâfi’nin sade dile ve yerel söyleyişlere verdiği önemi de delillendirmektedir. Şiirde mana ve hayali kendisine bağlayan, ahenk ve ritme katkıda bulunan redifler, şairin dil ve üslubunun yansıma mahalidir. Yeni rediflerin keşfi, şairin şiir yazarken temel aldığı mana ve hayal düzleminin yeni yönlerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Neşri yapılan şiirlerle tamamı Türkçe kelimelerden oluşan toplam 16 adet yeni redif ortaya çıkarılmıştır. Yeni şiirlerde karşılaşılan murabba, kıt’alar ve müfredler, Sâfi’nin neşri yapılan *Dîvân*’ında bulunmayan nazım şekilleridir. Ayrıca Çağatayca kaleme aldığı gazeli, neşirde yer alan diğer üç Çağatayca gazelle beraber Sâfi’nin bu doğrultudaki kullanım ve tercihlerini desteklemektedir. Şiirlerde tespit edilen deyim, arkaik kelime ve ekler ile atasözleri, Sâfi’nin kalıp sözler ekseninde şekillendirdiği şiir dilini örneklendirmektedir.

Sâfi Dîvânı’nın Mısır nüshasından hareketle ortaya konan şiir ve beyit neşirleri ile şiirler üzerinde yapılan aidiyete, dil ve üsluba yönelik işlemler, öncelikli olarak tenkitli

Dîvân neşrinin eksiklerini giderme amacını taşımaktadır. Sâfî'nin şiirleri üzerine kaleme alınacak olan akademik çalışmalar tenkitli *Dîvân* neşrine dayanacağından, neşirde yer almayan şiirlerin ortaya çıkarılması doğru değerlendirmelerde bulunulması adına kıymetlidir. Sâfî şiirlerinde deyim, atasözü, arkaik kelime/ ek kullanımlarına ve Sâfî'nin vezin, nazım şekli ve redif tercihlerine dair ulaşılan yeni bilgiler de alan yazında bu doğrultuda hazırlanacak benzer çalışmalara katkı sağlayacaktır.

Mısır Nüshasında Bulunan Yeni Şiirler

Murabba²¹

Mef'ülü Mefâ'lı Mefâ'lı Fe'ülün

- 1 Ey saçları sünbül yüzi gül zülfî semen-sây
Mestâne gözün itdi beni 'âleme rüsvây
Çokdur şanemâ bencileyin bî-ser ü bî-pây
Uzatma inen zulm elini hây begüm hây
- 2 Açılmadı gülşende cemâlün gibi bir gül
Bülbül ne gam ağlarsa şehâ gül gibi sen gül
Ayağuna döküldi_ise reyhân-ıla sünbül
Uzatma inen zulm elini hây begüm hây
- 3 Tutduñ dil ü cân memleketin hüsnün-ile çün
Tapuñdan ırak niçün ola gündüzümüz dün
Her bir günü 'ömrün dileseñ kim ola biñ gün
Uzatma inen zulm elini hây begüm hây
- 4 Sâkî ki turur şem' gibi her bir ayakda
Nüş itmege virmez bize cânâ bir ayak da
Ey hüsn ilinün pâdişehi kalduğ ayakda
Uzatma inen zulm elini hây begüm hây
- 5 Cân meclisidür şem'-i ruhuñ dilde қо yansun
Yiter uyudu tãli'-i şürîde uyansun
Şâfî nice bir la'lün-içün kıana boyansun
Uzatma inen zulm elini hây begüm hây

Gazeller

1.²²

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

- 1 Kel-gil ey cân kim bilem rûh-ı revânım bar imiş

²¹ 204b.

Murabba, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde H-1073 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında Sâfî adına yer almaktadır (Özdaş, 2022, s. 239). Ayrıca Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi Koleksiyonu 1313 numaralı şiir mecmuasında murabbain ilk bendi verilmekte; herhangi bir şair ismi zikredilmemektedir (bk. Çelik, 2020, s. 135).

²² 206b.

1 Kıl teraḥḥum kim mining̃ şāh-ı cihānım bar imiş
 2 Kün yüzing̃din burka'-i zülfiḡ köter tā bileler
 Kim mining̃ bir mäh-peyker mihribānım bar imiş
 3 Tıg̃-i ğamdın ney bigi bağrım tilindi āh kim
 Ni tükenmez nāle vü āh u fiğānım bar imiş
 4 Mın özümdin il yumıştım ey büt-i sīmīn-beden
 Sini körgeç tā nidim kim daḡı cānım bar imiş
 5 Cām-ı la'ling̃din çü mest oldu dil-i Şāfi şehā
 Şādem ol demdin ki 'ömr-i cāvidānım bar imiş
 2.²³

Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün

1 Rüm ilinde bugün ey reşk-i 'Arab
 Leb-i şīrīnūñ-imiş tāze ruṭab
 2 Lebūñe cān nice meyl itmeye kim
 Meysüz olmaz şanemā 'ıṣ ü ṭarab
 3 Sāye şalduqça şaçūñ gün yüzüñe
 Gündüze ğālib olur zulmet-i şeb
 4 Harem-i vaşla qarīb olma raḡīb
 Ki ṭapuñda ne ḡayā var ne edeb
 5 Sākiyā kūt-ı revān olmağın āh
 Cür'a-i la'lüñ ider Şāfi ṭaleb
 3.²⁴

Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün

1 Ṭurmaz ol şūḡ-ı cihān nāz u 'itāb-ile geçer
 Nāzenīn 'ömrü görüñ nice şitāb-ile geçer
 2 Utanurken yüzine_öykündüğü_içün mäh-ı felek
 İricek kūyuna biñ dürlü hicāb-ile geçer
 3 Ruḡ-ı zībāsına zülfin şaluban geçdüğü bu
 Yūsuf-ı Mıṣr-ı cemāl oldu niḡāb-ile geçer
 4 Qan yudarsa ne 'aceb la'l-i lebūñ yādına dil
 İremez bezmūñe lābūd mey-i nāb-ile geçer
 5 Şāfi hierüñde nice āh u fiğān itmeye kim
 Bülbülüñ gülden ırāḡ 'ömrü 'azāb-ile geçer
 4.²⁵

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

1 Her dem(i) çeşmüñ gibi şāḡīb-nazar
 Hāl-i 'uşşāka nazar itse ne zar

²³ 210a.

²⁴ 218b.

²⁵ 220a.

- 2 Luţfuñ-ıla perveriş bulsam n'ola
Bu meşeldür ki_ âdem âdemden biter
- 3 Çok şükür ki_ âb-ı revânı çeşmümün
Serv-i kıddün sâyesinde h' oş geçer
- 4 Gülşen-i cennetden ey hürî-sirişt
Haţt-ı ser-sebzün virür taze haber
- 5 Cân virtürdi dil şeb-i hieründe âh
Şubh-ı vaşluñdan belürmese eşer
- 6 Hâk iderdi cismümi nâr-ı hevâ
İrmeseydi dem-be-dem bu eşk-i ter
- 7 Gül yüzün vaşında Şâfi sözlerin
İşidüp cân bülbülü taḥsîn ider

5.²⁶

Mefâ 'ilün Mefâ 'ilün Fe 'ülün

- 1 Yüzün berg-i gül-i sîr-âba beñzer
Lebün 'aksi şarâb-ı nâba beñzer
- 2 Cemâlün pertevî düşmiş saçuña
Karañu gicede mehtâba beñzer
- 3 Kamer devrindeki aşub u fitne
Bugün ol turra-i pür-tâba beñzer
- 4 Ümîd-i Ka'be-i vaşluñla cânâ
Muğaylân dikenî sincâba beñzer
- 5 Vefâ kıl 'aşıkâ kim hüsn çağı
Geçer kalmaz bu çağlar âba beñzer
- 6 Ğurûr-ıla geçen bîdârlıklar
Haķîkat göz iseñ bir h' âba beñzer
- 7 Ne söz kim söyleye Şâfi lebün'çün
Ter ü şîrîn durur cülâba beñzer

6.²⁷

Fe 'ilâtün Fe 'ilâtün Fe 'ilâtün Fe 'ilün

- 1 Sâkiyâ küt-ı revân la'l-i leb-i yâr yiter
Dil ü cân ḥastesine şerbet-i güftâr yiter
- 2 Bu gönül murğı için dâm-ı cefâlar kırup
Benî yarlardan uçurmañ baña ol yâr yiter
- 3 'Aşık öldürmede gamzeñ neyiçün böyle ur(ur)
H'od bilür kim sitem-i yâr-ı cefâkâr yiter

²⁶ 221a.

Gazel Süleymaniye Kütüphanesinde 5879 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında Sâfi adına yer almaktadır (bk. Gerçek, 2015, s. 92). Gazelin ilk beyti, *Bâki Divânı*'nda da 116. gazelin matla beyti olarak yer almaktadır (bk. Küçük, t.b., s. 127).

²⁷ 221b.

- 4 'Aşıkça cevr ü cefâ mihr ü vefâsından irer
 Tapuñ ey cān-ı cihān yār u hem aġyār yiter
 5 Tāzedür gül gibi sīnemde çü zaħm-ı müjesi
 Şāfi cān bülbüline bu gül ü gülzār yiter

7.²⁸*Fe 'ilātün Fe 'ilātün Fe 'ilātün Fe 'ilün*

- 1 Yine enfās-ı şabā şubḥ-ı şafādan dem urur
 Yine eṭrāf-ı çemen berg ü nevādan dem urur
 2 Yine çīn-ı ser-ı zülfüñden olup nāfe-küşā
 Nefes-ı bād-ı şabā müşk-ı Hıṭādan dem urur
 3 Açılıp gülşen-ı ḥüsnüñde gönül bülbül-vār
 Gül yüzüñ karşıısına medḥ ü şenādan dem urur
 4 Gönül āyīnesine irmeden irgürdi gubār
 Ḥaṭṭ-ı sebzüñ ki bugün mühr-ı giyādan dem urur
 5 Āteş-ı şevk-ı ruḥuñla dil-ı sevdā-zede āh
 Dem-be-dem lāle-şıfat dāġ-ı cefādan dem urur
 6 Murġ-ı dil ḥālūñ-içün zülfüñe tolaşdı yatar
 Ne 'aceb dāne içün dām-ı belādan dem urur
 7 Leblerüñ yādına Şāfi ser-ı kūyuñdan ırak
 Hün-ı dil nüş idüp uş zevk ü şafādan dem urur

8.²⁹*Fe 'ilātün Fe 'ilātün Fe 'ilātün Fe 'ilün*

- 1 Nice bir cevr ide 'aşıklara cānān nice bir
 Nice bir itmeye dil derdine dermān nice bir
 2 Çıkdı Ya 'küb-ı dil aġlamaġ-ıla iki gözün
 Nice bir şabr ide ey Yūsuf-ı Ken 'ān nice bir
 3 Tutuşup bezm-ı belāda yanaram şem ' gibi
 Nice bir sūz u ġam u nāle vü eġġān nice bir
 4 Fūrkatüñde şanemā āh-ı ciger-sūzumdan
 Nice bir oda yana külbe-ı aḥzān nice bir
 5 Gülşen-ı ḥüsn ü cemālūñden ırak bülbül-ı cān
 Nice bir çāk ide gül gibi girībān nice bir
 6 Dem-ı vaşl oldı gerek gün yüzüñi gösteresin
 Nice bir hicrūñ-ile miḥnet-ı devrān nice bir
 7 Raḥm idüp Şāfi-ı dil-ḥasteyi şorsañ demidür
 Nice bir bendesini añmaya sultān nice bir

²⁸ 224a.²⁹ 225a.

Gazelin matla beyti ile Millî Kütüphane 06 MİL YZ A 2552 numarada kayıtlı şiir mecmuasında Latîfî'ye ait benzer redifli bir gazelin matla beyti arasında bazı ortaklıklar tespit edilmiştir (bk. Yolgeçen, 2021, s. 43).

9.³⁰*Fe 'ilātün Fe 'ilātün Fe 'ilün*

- 1 Eşk-i çeşmüm yine pür-hün görünür
Dem olur Dicle vü Ceyhün görünür
- 2 Rūzigār-ı ğam-ı hicrānuñla āh
Günümüz gözümüze dün görünür
- 3 Gözlerümden yire bārān yağalı
Felegün yıldızı düşkün görünür
- 4 Fıtne-i çeşm-i siyehkārūñ-ıla
'Ālemün hāli diger-gün görünür
- 5 'Aks-i ruhsārūñ-ıla_ey serv-i sehī
Çemenün çehresi gül-gün görünür
- 6 Şanemā zūlf-i hümā-sāyeñ-ile
'Āşıkun bahtı hümāyün görünür
- 7 Leb-i la 'lūñ görelī sāğar-ı mey
Dil-i Şāfī gibi pür-hün görünür

10.³¹*Fe 'ilātün Mefā 'ilün Fe 'ilün*

- 1 Şubh-dem nūkhet-i bahār gelür
Beñzer ol yār-ı gül-'izār gelür
- 2 Çın şeherden nesīm-i nāfe-i dost
Cān meşāmına müşk-bār gelür
- 3 'Āşıka gülşen-i cemālinden
Gül-ile lāle yādigār gelür
- 4 Ğam-ı 'aşkı ki cāna yüz tıtdı
Şehre luţf ıssı şehriyār gelür
- 5 'Acebā cān ne resme dur dimedin
Göñlüme şüret-i nigār gelür
- 6 Dile 'azm itse ğuşşası şanuram
Yine ol yār-i ğam-kūsār gelür
- 7 Lebi devrinde bāde-i hamrā
Meclise Şāfī şermsār gelür

11.³²*Fā 'ilātün Fā 'ilātün Fā 'ilātün Fā 'ilün*

- 1 Dem mi var kim hicr elinden gözlerüm kan ağlamaz
Yā boyuñ servin añup seylāb-ı eşküm çağlamaz
- 2 Ben nice āh itmeyem kim lāle-veş şevk-i ruñuñ

³⁰ 232b.³¹ 236b.³² 237a.

SİNEMİ KOR KI ĀTEŞ-İ HASRETLE ANI DĀĞLAMAZ
 3 Cennet-i küyüñ koyup ‘azm-i caħīm itse raķīb
 Māni‘ olma kim gidenüñ kimse yolın bağlamaz
 4 Düşdüñ ey dil göz qarasıyla çü zülfi ağına
 Kıl taħammül ağlama kim kendü düşen ağlamaz
 5 Gülşen-i hüsñünde çokdur bülbülüñ lākīn bugün
 Gül yüzüñ vaşfında Şāfi hıç birinden ağlamaz

12.³³*Meřā ‘ilün Meřā ‘ilün Meřā ‘ilün Meřā ‘ilün*

1 Haťuñ leřker çeküp cānā diyār-ı hüsne_ayak bařmıř
 Gözüñ ser-mest-i ħ‘āb olmiş oķın atmiş yayın yaşmış
 2 Ğam-ı zülfi siyekāruñ niçe āřüfte miskīnüñ
 Yaķup vīrān idüp göñlin kimin aşmış kimin başmış
 3 Ne cādūdur gözüñ kim siħr oķın atmađ-ıçün her dem
 Kamer devrinde bir gezden iki müřkīn kemān aşmış
 4 Ķabā-yı ‘ömrin ađyāruñ ecel ħayyāťı luťf itmiř
 Uzunından biraz kesmiş enininden biraz kışmış
 5 Lebinden dil-berüñ Şāfi alurken nāgehān buse
 Ħarāmī gözlerin görmiş göñül miskīn hemān buşmış

13.³⁴*Fe ‘ilātün Fe ‘ilātün Fe ‘ilātün Fe ‘ilün*

1 řanemā mihr-i cemālūñden irür aya řeref
 Ŧal‘atuñdan görünür ğurre-i ğarrāya şeref
 2 Ğaražuñ cān u cihān naķdini seyr itmek-ise
 Yiter ey hüsni dil-ārā saña ‘ālemde şeref
 3 Ne revādur ki raķīb-ile Ŧurup ħařır olasın
 Kim görüpdür³⁵bir araya şeref
 4 Ķanı devlet ki urup ayağına yüz sürevüz
 Ķanı Ŧāli‘ ki gele encümen-ārāya şeref
 5 Dil-i Şāfi anı cān gibi nice sevmeye kim
 Gökden inmiş-durur ol Ŧal‘at-ı zībāya şeref

14.³⁶*Fā ‘ilātün Fā ‘ilātün Fā ‘ilātün Fā ‘ilün*

1 Çün berāt-ı hüsne çekdi luťf-ıla Ŧuđrā řařuñ

³³ 244b.

Nüşhada gazelin bitiminden itibaren ilk üç beyit tekrar yazılmıştır.

³⁴ 248b.

Gazel Sermet Çifter Yazma Eserler Kütüphanesinde Y-280 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında da Şāfi adına yer almaktadır (bk. Kadaş, 2023, s. 390).

³⁵ Bu kelime okunamamıştır.³⁶ 249b.

- 1 Tutdı ser-tâ-ser gönül mülkin cihân-ârâ kaşuñ
 2 Baş çatup devr-i kamerde fitne-i çeřmüñle âh
 'Âlemi yoldan çıkardı 'âkıbet kec-râ kaşuñ
 3 Ta'n ider tu'meyle şehd ü şekkere şîrîn sözüñ
 Harf atar nâzük aya vü âfitâba râ kaşuñ
 4 Devr-i hüsnüñde hař-ı 'anber-feşân göstermeden
 Kârbân-ı müşk-i Çîn'e aldurur tamğa kaşuñ
 5 Hüsn gülzârında cânâ nergis-i şehlân-içün
 Sâye-bân-ı 'anberîn kurmuş ten-i tenhâ kaşuñ
 6 Şol iki Türk-i cefakâr-ı cihân-âşubuña
 Mülk-i hüsnüñ kul şala virmiş gibi şâhâ kaşuñ
 7 Ka'be-i küyuñda Şâfi bir maķâm idindi kim
 Reşk ider tāk-ı mu'allâdan aña ra'nâ kaşuñ
 8 Gün gibi âfâkı tutup 'aleme hüküm itmege
 Şafha-i hürşide çekmiş 'anberîn tuğrâ kaşuñ

15.³⁷

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

- 1 Pâdişâhâ gün yüzüñe meh gulâm
 Devletüñde gerdiş-i gerdün bekâm
 2 Mařbađuñda kâse-gerdân nüh felek
 Ni'metüñde bir küliçe bedr-i tām
 3 Görmedi devr içre çeşm-i âfitâb
 Cennet-i küyuñ gibi 'âlî-maķâm
 4 Gözlerüñde(n) öpüp ey hürî felek
 Çok selâm ider saña dârü's-selâm
 5 Gün yüzüñle sâye-i zülfüñ-durur
 Ârzü-yı cân u dil ey şubh u şâm
 6 Ben ölürsem ğam degül olsun şehâ
 Devletüñ bâkî vü 'ömrüñ müstedâm
 7 Sen şeh-i hübâna Şâfi kuluñuñ
 Tuħfesi cân u cihândur ve's-selâm

16.³⁸

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün

- 1 Cân bülbüli ki_uçmağa turur ten kafesinden
 İncindi cihân gülşeninüñ hâr u hasından
 2 Firdevs-i berinden geçe vü küyuñuñ ey dost
 Geçmeye gönül murğı hevâ vü hevesinden
 3 Raħm it dil-i dermândeğe kim kâfile-i 'aşk

³⁷ 253b.

³⁸ 258a.

Her dem tıyulur āh u fiğānum ceresinden
 4 Cān virdi göñül ğamzeñe zülfüñ gicesinde
 Şeb-revlik iderse ne ğam anuñ ‘asesinden
 5 Dest urmaduğı zülf-i dil-āvīzüñe Şāfi
 Beñzer uşanur bād-ı şabānuñ nefesinden

17.³⁹

Fā ‘ilātün Fā ‘ilātün Fā ‘ilātün Fā ‘ilün

1 Süz-ı āhumdur beni ney gibi her dem inleden
 Perdeden rāz-ı derūñı hāş u ‘āma diñleden
 2 Bir nigār-ı serv-ğaddūñ hasretinden dem-be-dem
 Eşk-i çeşmüm cüy olup artar Fırāt u Dicle’den
 3 Kañğı ‘ābid kim kaşı mihrābına kılmaz sücüd
 Niyyeti hāliş degüldür yüzi dönsün kıbleden
 4 Günde biñ kez öldürürse bir dem andan dönmezem
 Derd-i yār ile kıparven ‘ākıbet ben sinleden
 5 Gerdiş-i gerdün elinden itme Şāfi sen fiğān
 Süz-ı āhumdur beni ney gibi her dem inleden

18.⁴⁰

Mefā ‘ilün Mefā ‘ilün Fe ‘ülün

1 Ne cādūdur ‘aceb şol çeşm ü ebrū
 Ki idinmişler kamer devrinde cādū
 2 Ne Hindūdur beñüñ kim dāyimü’d-dehr
 Urur mihr-i ruñuñ öñünde zānū
 3 Gözüñ şol pehlivān-ı Hind’dür kim
 Yanaşdurmuş meh ü hūrşide pehlū
 4 Şaçuñ fikrin yüzüñ mañv itse tañ mı
Kelāmü ‘l-leyli yemhühü ‘n-nehāru⁴¹
 5 ‘Amel defterlerin Şāfi yoluñdan
 Yuyu varma gözüñ yaşıyla var yu

19.⁴²

Mefā ‘ilün Mefā ‘ilün Fe ‘ülün

1 Ki rañm itmez gözi bī-çāresine
 Revān it cānuñı_ey dil çāresi ne
 2 Göñül ki_oldı kaşuñ yayına kırbān
 Atıldı tūr-i ğamzeñ pāresine
 3 Cigerden ğamzeñ oğın eksük itmez
 Ki oldur yine merhem yarasına

³⁹ 260a.

⁴⁰ 265a.

⁴¹ Gündüz gelince gecenin sözü ortadan kalkar.

⁴² 267b.

4 Nazar itse göz ucuyla 'aceb mi
Nişānedür çü tîr-i yāre sîne
5 Gönül nakkâşa vir aldanma Şâfi
Cihān nakşınıñ ağ u kıarasına
20.⁴³

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

1 Gözlerüm segrür 'acebdür yāri görmezsem yine
Şol perî-peyker melek-ruhsârı görmezsem yine
2 Revnağ-ı bāğ-ı behişt ü zînet-i huld-ı berîn
Çöpçe gelmez gözüme dildârı görmezsem yine
3 Büstānda n'eylerem servüñ kıurı şalınduğın
Bir nazar ol şîve-i refîarı görmezsem yine
4 Bülbül oldum gül yüzüñ şevkiyle uş işidesin
Nāle vü efgānumı gülzârı görmezsem yine
5 Rüşen olmaz göz gönül açılmaz ey ārām-ı cān
Şubh-ı vaşla irişüp dîdârı görmezsem yine
6 Hāk-i pāyuñda işim altun olısar düstum
Devletüm yāri kıalup ađyārı görmezsem yine
7 Turmayup Şâfi yine kıutlu nişānım depreşür
Gözlerüm segrür 'acebdür yāri görmezsem yine
21.⁴⁴

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

1 'Arz-ı ruhsār itmese 'uşşāka cānān her gice
Tañ degül bu kim görünmez mäh-ı tábān her gice
2 Ol meh-i nā-mihribān-içün yanar cān u cihān
Göklere irse 'aceb mi dūd-ı efgān her gice
3 Yüz bulaydı sen kıamer-peykerden ey ārām-ı dil
Cān atardı bezmüñe hürşîd-i rahşān her gice
4 Kārbān-ı ğam kıonağıdur gönül anda şehā
Eksük olmaz devlet-i 'aşkıñda mihmān her gice
5 Hicr odına kıutuşup Şâfi yanaldan şem'-vār
Kıalmaz ağlar şubha dek bu çeşm-i giryān her gice
22.⁴⁵

Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün

1 Sāye şalmış şanemā sünbül-i ra'nā gülüñe
Gül-i nesrîn döşemiş bād-ı şabā sünbülüñe

⁴³ 268b.

Gazel Fransa Milli Kütüphanesinde 386 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında da Sâfi adına yer almaktadır (bk. Karamuk, 2017, s. 24).

⁴⁴ 270b.

⁴⁵ 272a.

2 Yağdı yandurdu beni âteş-i hicrân demidür
 Gül gibi 'arz-ı cemâl eyleyesin bülbülüne
 3 Bezm-i 'uşşâkı koyup 'azm-i hicâz eyleseñ âh
 Dil ceres-vâr aşılır nâle-ile maħmilüne
 4 Tütüyâdur gözüme gerd-i rehûñ başuma tâc
 Bu sa'âdet yiter ey şâh-ı cihân ben kuluña
 5 Yâr işiginde ne h'ş menzil idindün ki bugün
 Reşk ider hür-ı cinân Şâfi senün mezilüne
 23.⁴⁶

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün

1 H'ş tâzedür ol sünbül-i pür-tâb yirinde
 H'ş ğunc ider ol ğonca-i sîr-âb yirinde
 2 Gül yanagunuñ hasret-ile dîde-i pür-nem
 Nîlüfere beñzer ki_ola garķ-âb yirinde
 3 Bustân-ı cemâlünden ırağ olmasa cānā
 Yaşlar döküp inler mi_idi dülâb yirinde
 4 Sen serv-i revân-ıla revân oldu ğöñül âh
 Ten kaldı çü hâşâk bu seyl-âb yirinde
 5 Şevķ-ı ruh-ı zibân-ıla pervâne-veş ey dost
 Yanar yakılır şem'-i cihân-tâb yirinde
 6 Biraz nefes-i bād-ı şabā irdi seher-ġâh
 Ki_âşüftedür ol zülf-i siyeh-tâb yirinde
 7 Şâfi ħam-ı ebrûsı yiter nâz u niyâza
 Mescid n'ola yıķıldı_ise miħrâb yirinde
 24.⁴⁷

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

1 Fürkatünde nice bir iki gözüm âb aķıda
 Demidür hasret-i la'lüne ki ħün-âb aķıda
 2 Şöyle çağlar gözümüñ yaşı kim ey serv-i revân
 'Âlemi ġarķa virür böyle ki seyl-âb aķıda
 3 Eşk-i çeşmümle ħaţuñ ħurrem olursa ne 'aceb
 Bitürür sebze çü gözyaşını dülâb aķıda
 4 Hem-dem olmağ-ıla her ħâr u ħasa bülbülinün
 Ne-y-içün kanlu yaşın ol gül-i sîr-âb aķıda
 5 Leb-i cān-baħşuñı vaşf eylese Şâfi dilden
 Ter ü şîrîn söz-ile şerbet-i cüllâb aķıda
 25.⁴⁸

⁴⁶ 273a.

⁴⁷ 273a.

⁴⁸ 275a.

Mef'ûlü Mefâ'îlü Mefâ'îlü Fe'ûlün

- 1 Zülfün tağıdup gönülümü sevdāya düşürme
Âşüfte vü ser-geşte kı lup pāya düşürme
- 2 Ağzuñla belün rāzını keşf itme hemīşe
Yok yire cihān halkını ğavgāya düşürme
- 3 Sünbül saçuñı lāle vü gül üzre tağıtma
Her dem zirih ol zülf-i semen-sāya düşürme
- 4 İzün tozını eyleme gözüm yaşına dām
Naqd-i dil ü cāndur anı deryāya düşürme
- 5 Şāfî leb-i la'lünden umar cām-ı muşaffā
Ayağla anı bāde-i hām rāya düşürme

26.⁴⁹

Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün

- 1 Şākiyā sāğar-ı mey şun bize mey
Ki_ide cān u dil-i pejmürdemi hay
- 2 Yağdı yandurdu beni āteş-i ğam
Kanı şol kan olası sāğar-ı mey
- 3 Germ olup bezm-i dil-efrūzuñda
Cūşa geldi yine çeng ü def ü ney
- 4 Ey tabīb-i dil ü cān 'ākıbet āh
Urdı sūz-ı ğam-ı 'aşkuñ dile key
- 5 Şāfî aldanma şağın alına kim
Bî-vefādur bu cihān *leyse bi-şey*⁵⁰

27.⁵¹

Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün

- 1 Dil ü cān murğınuñ olursa ne ğam ten kafesi
Ser-i kūyuñda uçar çünkü hevā vü hevesi
- 2 Nālemi göklere irgürse ne tañ zülfün-içün
Yirde kalmaz bilürem bād-ı şabānuñ nefesi
- 3 Seyr iderken dil-i miskinümi zülfünde bulup
Gice gezdün diyü tutmuş anı hüsünüñ 'asesi
- 4 Yār ışiginde rakıbi görüp incinme gönül
Eksük olmaz bu cihān gülşeninüñ hār u hāsı
- 5 Hem-reh-i kâfile-i 'aşk olalı her yirde

Gazel Sermet Çifter Yazma Eserler Kütüphanesinde Y-280 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında da Sâfî adına yer almaktadır (bk. Kadaş, 2023, s. 388).

⁴⁹ 275b.

⁵⁰ Hiçbir kıymeti yok.

⁵¹ 276a.

Gazel, Süleymaniye Kütüphanesinde 34 SÜ Tarlan 80/ 5 arşiv numaralı şiir mecmuasında da Sâfî adına yer almaktadır (bk. Yüksel, 2018, s. 240).

Feleküñ çañına odlar tıkar āhum ceresi
 6 Hâkpāyuñ haqı kim kuhl-ı cilādur gözüme
 Bulmadı dāmen-i vaşluña göñül dest-resi
 7 Yüz kızardup leb-i la'lüñden eyā gonca-dehen
 Şāfinüñ cür'a-i cān-bağşuñ-ı mış mültemesi
 28.⁵²

Mef'ülü Mefā'ilü Mefā'ilü Fe'ülün

1 Zāhid ki dilinden komaz ol bāde-i şāfi
 Hālvette ne h'oš nüş ider ol bāde-i⁵³
 2 Cām-ı meye niçün nazaruñ-ıla baqamaz
 Āyine-i cāmı degül ol şīşe-i şāfi
 3 Cān virmek ü derd almağ-ı mış mezheb-i 'aşık
 Gelsün berü vā'iz qanı şol lāf u güzāfi
 4 'Uşşāq-ıla yarı nice bir ceng ider ey dost
 İnşāfi qanı qosun aḥī ceng ü maşāfi
 5 Āfākı tutupdur bugün āvāze-i lebbeyk
 Gel gel ki şehā dilde durur Ka'be tavāfi
 6 Çāk itdi göñül perdesini gonca-veş āḥir
 Cān bülbülinüñ zemzeme-i Zühre-şikāfi
 7 Şāfi şaқın elden qoma sen cām-ı şarābı
 Şüfi ne bilür kim nice olur meşreb-i şāfi
 29.⁵⁴

Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün

1 Şanemā devr-i ruḥuñda kim añar ayı günü
 Seni bu ḥüsn-ile kim görse unudur ayı günü
 2 Rüz-nāme getüreldeñ ḥaṭuñ iqlīm-i dile
 Köhne taqvıme dönüpdür felegüñ ay u günü
 3 Dil-i dīvāne şaқuñdan ḥazer itdügi bu kim
 Ser-i zülfüñ gibi zencire çeker irdüğini
 4 Rüzigār-ı gam-ı hicrūñse kıyāmet günü āh
 Bize gösterme ilāhī bu kıyāmet günini
 5 Şāfi şabr eyle kim ol yār-ı vefā-dārumuz āh
 Sitem ü cevri ü cefā-y-ile sever sevdüğini
 30.⁵⁵

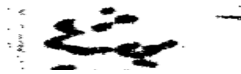
Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün

⁵² 277b.

⁵³ Bu kelime okunamamıştır.

⁵⁴ 282b.

⁵⁵ 283a.



- 1 Tâzedür gül yañağuş lâle vü gül-nâr gibi
Görinür gözlerüme lâkin o gül nâr gibi
2 Nice râhat ola cân gülşen-i hüsünüden ırak
Ki batupdur tenine her ser-i mü hâr gibi
3 Yile virse şanemâ zülfüñi 'ömrüm gibi kim
Bağlanur kâfir-i 'aşkuñ anı zünnâr gibi
4 Beni men' eyleme zâhid ser-i küyuñdan anuñ
Ki_olmaya bülbül-içün küşe-i gülzâr gibi
5 Halka halka olup ol kâkül-i pür-çin ne 'aceb
Genc-i hüsñ üzre yatur şâm u seher mâr gibi
6 Her kaçan kim dem ura nâfe şaçuñ hüsñinden
Cân dimâğı pür olur külbe-i 'attâr gibi
7 Ārzü-yı leb-i cân-bağşuñ-ıla Şâfi'nüñ
Cân virüp cân alur uş derd-ile bîmâr gibi

31.⁵⁶

Fe 'ilâtün Mefâ 'ilün Fe 'ilün

- 1 Kuruban kaşlarını yay gibi
Görinür yâr yeñi ay gibi
2 Görelî gün yüzini mâh-ı felek
Şalınur şehr içinde bay gibi
3 Her dem ol 'işret ü şafâda ben âh
İñlerüm bezm-i ğamda nây gibi
4 Ğam-ı 'aşkla cân-e-i külbe-i ten
Görinür pür-şafâ sarây gibi
5 Şâfiyâ rüşen oldı tal'at-ı dost
Yine cām-ı cihân-nümây gibi

32.⁵⁷

Fe 'ilâtün Fe 'ilâtün Fe 'ilâtün Fe 'ilün

- 1 Didüm ey hüsñ iyesi büse h'od ihsānuñ-idi
Didi nâz-ıla ki umarduñ ola cânuñ-idi
2 Didüm uyğuda şaçuñ silsilesi düşdi dile
Didi miskîn senüñ ol h'âb-ı perîşānuñ-idi
3 Didüm ey cân ğam-ı zülfüñdi gönülümde konan
Didi sen bilme misin her gice mihmân gibi
4 Didüm ayâ kim-idi gün gibi tenhâca geçen
Didi nâzüklük-ile_ol cânuñ u cânānuñ-idi
5 Didüm odlara yağan 'ālemi cânā neyidi
Didi ey sūhte-dil nāle vü efgānuñ-idi

⁵⁶ 283b.

⁵⁷ 283b.

- 6 Didüm āhîr ğam-ı ‘aşkuñla gönül cân viriser
Didi şād ol ki_arada perde ten ü cānuñ-idi
7 Didi Şāfî kim-idi yoluma cân terkin uran
Didüm ey şāh-ı cihān kuluñ u kurbānuñ-idi
33.⁵⁸

Fe ‘ilātün Fe ‘ilātün Fe ‘ilātün Fe ‘ilün

- 1 Yine ol şüh-ı cihān hātır-ı ğam-ı ħ’arı şıdı
Dil ü cân gevherini la’l-i dürer-bārı şıdı
2 Çeşm-i pür-ı şısmı ‘aceb tîr ü kemān alup ele
Bir hadeng-ile hezārān dil-i efkārı şıdı
3 Şaçı sünbüllerini berg-i gül üzre tağıdup
Ĥacl itdi gülî vü revnağ-ı gülzārı şıdı
4 Ĥüsn bāzārına germ olmasun inende degül
Ki zamāne niçe ārāste bāzārı şıdı
5 İrdi çünkim dem-i gül Şāfî-i şürîde yine
Düşdi mey-hānelere tevbe-i bî-‘arı şıdı
34.⁵⁹

Mef‘ülü Mefā‘ilü Mefā‘ilü Fe ‘ülün

- 1 Nergis ki çemende gözin açup seni gördi
Gül yüzüñ-içün cân u cihān terkini urdı
2 Yüz bulmadı ‘āşık gibi ‘ahdüñde benefşe
Niteki gelüp karşıña boynın ege gördi
3 ‘Āşıklaruñ irmiş-idi gerd-i reh(i)ne_āhîr
Şunca ki şabā lāf uruban esdi şavurdı
4 İncinme rakîbüñ şanemā karşı sözine
Āhûlar-içün şimdi mi ‘ālemde it ürdi
5 Şîrin lebüñ üstündeki ĥāl-i siyeh ey dost
Şehd ü şekerüñ ağzına siñekler üşürdi
7 Yazup yañılup şevķümi şerĥ itmedi hāme
Oda yanası nāme gibi kāğıda burdı
8 Cān bülbüli cānāndan ırak dün gice Şāfî
Zārılığ-ıla illerüñ uyĥusın uçurdı

[Kıt’alar ve Müfredler]

1.⁶⁰

Fe ‘ilātün Mefā‘ilün Fe ‘ilün

⁵⁸ 284b.

Gazel Sermet Çifter Yazma Eserler Kütüphanesinde Y-280 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında da Sâfî adına yer almaktadır (bk. Kadaş, 2023, s. 387).

⁵⁹ 285a.

⁶⁰ 285b.

- 1 Yine bir oñmayası bitmeyesi
İlde toħm-ı nifāk eküp gitdi
2 Kānadı kıyruğı kırıldığ-ıçün
Uçamadı kuşuñ seküp gitdi
3 Ol ki devr-i kamer o mey yirine
Dün ü gün zehr-i mār içüp gitdi
4 Şora varursañ ey rakı̄b ol yār
.....⁶¹kāseye şaçup gitdi
2⁶²

Fā 'ilātün Fā 'ilātün Fā 'ilātün Fā 'ilün

- 1 Ol vefāsı çok güzel kim yok dimezdi kimseye
Virmek-ile gönlin almışdı kamu aħbābınuñ
2 Ol bu hüsn ü hulķ-ıla meşhūr-iken Edrine'de
Adı Şāfī yoğ-ıdı kendü dönen dülābınuñ
2⁶³

Mefā 'ilün Mefā 'ilün Fe 'ülün

- 1 Şarāb içdükçe ol serv-i semen-ber
Olurmuş gül gibi durmuş küşāde
3.⁶⁴

Mefā 'ilün Mefā 'ilün Fe 'ülün

- 1 Düşer mi_ol kāmetsi serv-i bülende
Ki_ola her bir levend öñinde_iki kat

[Neşirde Yer Almayan Beyitler]

- Fā 'ilātün Fā 'ilātün Fā 'ilātün Fā 'ilün
1. Yā Rab ol serv-i semen-ber nice nāzük yār-imiş
Hüşni gülzārını nesrīn hadd ü sünbül şaç-ıla (G/ 192; 278a)
- Mef 'ülü Mefā 'ilü Mefā 'ilü Fe 'ülün
2. Hāk-i siyeh ol gözüne gerd-i rehūñ ey dost
Yüz mertebe yig görmeye nūr-ı başarumdan (G/ 166; 259b)
- Mef 'ülü Mefā 'ilü Mefā 'ilü Fe 'ülün
3.⁶⁵ Zülfūñ gibi gönüm kararup hergiz açılmaz

⁶¹ Bu kısım okunamamıştır.

⁶² 285b.

⁶³ 285b.

⁶⁴ 286a.

⁶⁵ Bu beytin ilk mısrası neşirde bulunmakta olup ikinci mısrası nüshada bulunmadığı gerekçesiyle eksik bırakılmıştır (bk. Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 206).

- Āyīne-i ruḥsāruña olmasa nigāhum (G/ 140; 256a)
- Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilün
4. Dürr-i eşküm ḥāk-i pāyuña nişār olmağ- için
Kānlara batup bu dem deryā-yı 'ummāndan gelür (G/ 61; 235a)
- Mef' ülü Fā' ilātü Mefā' ilü Fe' ülün
5. Ten ḥaste cān za' if ü dil-ifgāruma ne ğam
Bîçāre ol ki derd-ile dermāndan ayrılır (G/ 36; 234a)
- Fe' ilātün Fe' ilātün Fe' ilātün Fe' ilün
6. Ne kıyāmet çoğ-ı mış va' de-i vaşlı yārüñ
Ki dükenmez dün ü gün niçe ki ferdāya şalar (G/ 86; 230a)
- Fe' ilātün Mefā' ilün Fe' ilün
7.⁶⁶ Sākiyā cām-ı mey devām olısar
Leb-i la' üñ gibi şifām olısar (G/ 50; 222a)
- Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilün
8. Eyle ḥidmet ser-i kūyuñda kim ey ḥür-ı behişt
Reşk ider bāğ-ı behişt ü ravza-i rıdvān aña (G/ 7; 208b)
- Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilün
9. Açsa ağız ḥoḳkasını dürr ü gevher saçılır
Yumsa la' līn dürcini dürr-ile mercān gizlenür (G/ 85; 224b)
- Şüpheli Şiir**
- 1.⁶⁷
- Fe' ilātün Mefā' ilün Fe' ilün*
1. Ḥastedür yārumuz şarāb özler
Ol ciger vaşlası kebāb özler
2. Gör ne zālīm durur ki ucdan uca
Bu gönül mülkini ḥarāb özler
3. Şeb-i zülfüñde ḥaddüñ özleyen āh
Karañu dünde māhtāb özler
4. Raḥm it ey dost cān ğarībine kim
Teşne-dildür lebüñden āb özler

⁶⁶ İlgili gazel, neşirde matla beyti olmaksızın verilmektedir (Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 146).

⁶⁷ 232a.

Gazel *Necâtî Bey Dîvânı*'nda 53 divan nüshası tanığı ile yer almaktadır (bk. İlhan, 2023a). Ayrıca Tayyazâde Atâ'nın *Târih-i Enderûn* isimli eserinde de gazel Necâtî adına yer almaktadır (bk. Arslan, 2010, s. 166).

- 5 Çok şükürler ki çeşm-i bîmâruñ
Gördi şihhat yüzini h'âb özler
- 6 Haste gönülüm lebûñ tabîbinden
Dil ü cân derdine cevâb özler
- 7 Bezm-i vaşluñda cām-ı la'lûñden
Dil-i Şâfî şarâb-ı nâb özler

Kaynakça

- Açıl, B., Yazar, S., Turgut, K., Kavak, Ö. (2022). *Tenkitle neşir kılavuzu (Osmanlı Türkçesi metinleri için)*. İstanbul: İSAM Yayınları
- Akdoğan, Y. ve Demirel, Ö. (2007). Cezerî Kasım (Sâfi) Paşa'nın hayatı ve eserleri. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 36(36), 1-40.
- Alıcı, L. (2002). Klasik Türk edebiyatında mürâca'a şiirler. *İlmi Araştırmalar Dergisi*, (14), 1-15.
- Arslan, M. (2010). *Tayyâr-zâde Atâ, Osmanlı saray tarihi, Târih-i Enderûn, IV-V*. İstanbul: Kitabevi.
- Bordalejo, B. (2011). Metin tenkidi yöntemlerinden stemmatik yaklaşımın tarihi. *Stemmatik Tenkitli Metin Neşirinde Soy-Ağacı Yaklaşımı* (M. Bedir, Çev.) içinde (s. 47-69). İstanbul: Küre
- Canım, R. (2018). *Latîfî tezkiretü's-şu'ara ve tabsiratü'n-nuzamâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-216998/latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzama.html>
- Çelik, E. (2020). *Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâi Efendi koleksiyonu 1313 numaralı şiir mecmuasının edebiyat tarihindeki yeri*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
- Çoban, A. (2004). *Edebiyatta üslub üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Erünsal, İ. E. (2001). Kasım Paşa, Cezerî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24, 545-546.
- Erünsal, İ. E. (2016). II. Bâyezîd dönemi vüzerâsından ve şuarâsından Cezerî Kâsım Paşa (Sâfi) ve yeni bulunan *Dîvân*'ı. *Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler* içinde (s. 408-426). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gerçek, İ. (2015). *Süleymaniye Kütüphanesi bağışlar bölümü 5879 numarada kayıtlı mecmû'a-i eş'âr (1b-97b)*. (Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- İlhan, E. (2023a). *Necati Bey Dîvânı: metin - bağlamli dizin-işlevsel sözlük*. (Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- İlhan, E. (2023b). Necâfî örnekleminde şiir mecmualarında yer alan bilinmeyen şiirlerin aidiyetine dair yöntem teklifi. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 8(1), 191-226.
- İpekten, H., Kut, G., İsen, M., Ayan, H. ve Karabey, T. (2017). *Heşt bihişt*. Kültür ve Turizm Bakanlığı. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78460/tezkireler.html>
- İsen, M. (1994). *Kühû'l-ahbâr'ın tezkire kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- Kadaş, S. (2022). *Ahmed Paşa Dîvânı: tenkitli metin-bağlamli dizin ve işlevsel sözlük*. (Doktora Tezi). Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Kadaş, S. (2023). Sâfi ve Vefâyî'nin yeni şiirlerini içeren bir şiir mecmuası. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (Ö12), 381-409.
- Karahan, A. (1966). *Kanunî Sultan Süleyman çağı şairlerinden Figanî ve Divançesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karamuk, C. (2017). *Bibliothèque Nationale France 386 numaralı şiir mecmuası*. (Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.
- Karataş, T. (2014). *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları.
- Keklik, M. (2014). *Üsküplü İshak Çelebi Divan [metin-çeviri-açıklamalar-dizin]*. (Doktora Tezi). Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi.
- Kılıç, F. (2018). *Meşâ'irü'ş-şu'arâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-210485/asik-celebi-mesairus-suara.html>
- Küçük, S. (t.b.). *Bâkî Dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78361/baki-divani.html>
- Maas, P. (2011). Metin tenkidi. *Stemmatik Tenkitli Metin Neşrinde Soy-Ağacı Yaklaşımı*. (M. Bedir, Çev.) içinde (s. 9-40). İstanbul: Küre Yayınları.
- Macit, M. (1996). *Divân şiirinde âhenk unsurları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özdaş, E. (2022). *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi "H 1073" numarada kayıtlı şiir mecmuasının transkripsiyonlu metni ve mecmuaların sistematik tasnifi projesine (MESTAP) göre tasnifi*. (Yüksek Lisans Tezi). Osmaniye: Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi.
- Özkan, Ö. (2015). *Bursalı Nakkaş Safî ve Dîvânı*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı.
- Polat, S. (2015). *Metin tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Sâfi Dîvânı*, Mısır Milli Kütüphanesi, Arşiv No. 18.
- Sâfi Dîvânı*, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe yazmaları, Arşiv No. 281.
- Sevgi, A. ve Sevindik, H. (2016). *Cezerî Kasım Paşa Sâfi Dîvânı*. Konya: Palet Yayınları.
- Sungurhan Eydurhan, A. (2009). *Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiretü'ş-şu'arâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194494/Kinalızâde-hasan-celebi-tezkiretus-s-uara.html>
- Taşkesenlioğlu, L. (2019). Divan şiirinde "dedim-dedi" söyleyişi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 103-126.
- Turpcu, F. (2016). *Karamanlı Nizâmî Divanı'nın yeni bir nüshası (metin - nesre çeviri - tıpkıbasım)*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi.
- Yüksel, M. (2018). *Süleymaniye Kütüphanesi 34 sü tarlan 80/5 numaralı şiir mecmuası (129b-203a)*. (Yüksek Lisans Tezi). Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Yolgeçen, G. S. (2021). *Millî Kütüphane 06 Mil YZ A 2552 numaraya kayıtlı şiir mecmuası (inceleme-metin- mestap'a göre tasnifi)*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.

HZ. ALİ-KAHKAHA SULTAN CENK-NÂMESİ'NDE RÜYA

Erdem SARIKAYA*

Öz: Hz. Ali'nin tarihî ve menkıbevi kişiliği etrafında teşekkül eden cenk-nâmeler, Anadolu sahası Türk edebiyatında 13-14. yüzyıllardan itibaren görülen edebî türlerdendir. Bu eserlerde, Anadolu insanının belleğinde Hz. Ali tasavvuru somutlaşır. Bugün müellifi belli Hz. Ali cenk-nâmelerinin yanı sıra müellifi belli olmayan pek çok cenk-nâmenin varlığı da bilinmektedir. Bu metinlerde rüyalar, edebî öge olarak kullanılmaktadır. 14. yüzyıla ait müellifi bilinmeyen mesnevilerden Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi'nde de bir edebî rüya metni tespit edilmiştir. Hz. Ali'nin askerlerinin gördüğü bu rüya, daha önce nitelikleri bakımından incelenmemiştir. Bu makalede tespit edilen bu rüyanın motif yapısı, masallarla benzerlik tarafları, tasnif gruplarındaki yeri, yapısı, edebî nitelikleri, sembolü, tabir-tabirci ilişkisi ve sonuçları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Sözcükler: klâsik Türk edebiyatı, cenk-nâme, rüya

Dream Vision in Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi

Abstract: The cenk-names formed around Hz. Ali's historical and legendary personality are visible in Anatolian Turkish literature in the 13th-14th centuries. It is one of the literary genres that have been seen since centuries. In these works, the image of Hz. Ali becomes concrete in the memory of the Anatolian people. Today, in addition to the Hz. Ali cenk-names whose authors are known, it is also known that there are many cenk-names whose authors are unknown. In these texts, dreams are used as literary elements. A literary dream text was also identified in Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi, one of the masnavis by an unknown author dating back to the 14th century. This dream seen by Hz. Ali's soldiers has not been examined before in terms of its qualities. This article will focus on the motif structure of this dream identified, its similarities with fairy tales, its place in classification groups, its structure, literary qualities, symbol, interpreter-interpreter relationship and its results.

Keywords: classical Turkish literature, cenk-nâme, dream vision

* Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, E-posta: dr.erdemsarikaya@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8402-5085.

Giriş

Rüya, uyku ya da yarı uyku yarı uyanıklık hâli sırasında vücuttaki kimyasal tepkimelere bağlı olarak meydana gelen, gündelik olayların yanı sıra beynin kurgularından da yararlanan, zaman içinde zaman ve mekân içinde mekân yönüyle zenginleşen ya da daralan sembolik görüntüler ve olaylardır. Klâsik Türk edebiyatı nazım şekillerinden mesnevilerde rüya, ana metin içerisinde anlatılan birtakım olayların başlamasını, devam etmesini ya da yön değiştirmesini sağlar. Küçük hikâye tarzına yakın bir yapıyla oluşturulmuş, dil ve anlatım özellikleri yönüyle masallara yaklaşmakla beraber klâsik Türk edebiyatının beslendiği tüm kaynaklardan da faydalanan bu metinler, edebî rüya metinleri olarak isimlendirilebilir (Sarıkaya, 2017, s. 39 ve 485). Edebiyat tarihimizdeki ilk edebî rüya örneği, *Kutadgu Bilig*'teki Odgurmuş'ın rüyasıdır (Sarıkaya, 2016, s. 345-370). Bu metinler; masallara benzerlik tarafları, kaynakları, rüya tasniflerindeki yeri, yapıları, edebî nitelikleri, sonuçları, sembolleri ve tabir-tabirci ilişkileri bakımından tahlil edilebilir.

Rüyaları öge olarak kullanan edebî türlerden bir tanesi de cenk-nâmelerdir. Anadolu sahasında gelişen Türk edebiyatında 13. yüzyıldan itibaren örnekleri görülen cenk-nâme türü, devrin yaşam üslubu ve toplum yapısına uygun şekilde tarihî gerçeklerin kurmaca öğelerle zenginleştirildiği, ideal insan tipine ait özelliklerin anlatıldığı savaş ve kahramanlık hikâyeleridir (Çetin, 1997, s. 31). Telif, tercüme ve adapte yoluyla edebiyat tarihimize kazandırılan bu eserlerde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki mücadeleler, İslami kabullere uygun olarak işlenir (Sarıkaya, 2019, s. 9-10). Bu nedenle cenk-nâme türü, İslam'ın yayılma efsaneleri olarak tanımlanabilir (Toprak, 2016, s. 8).

Cenk-nâmeler, klâsik Türk edebiyatı ile halk edebiyatının tamamen ayrılmadığı dönemin edebî kabullerini yansıtır (Köprülü, 1990, s. 28-32). Bu eserlerde tarihî gerçeklikler zemininde hayalî olaylar anlatılır. Belli bir mekânda ve geniş halk kitleleri önünde okunmaları, onları İslam öncesi Türk kültür kabullerinden kaynağını alan bir geleneğin devamı hâline getirir (Öztürk, 2003, s. 131-135). İslam'ı kabul eden halka dinin gereklerini özlü bir şekilde öğreten cenk-nâmeler, ayet ve hadis iktibaslarının yanı sıra okuyucu/ dinleyiciye ileticeği fikri örneklendirecek kıssa ve menkıbeleri de içerdiğinden 13-14. yüzyılların popüler eğilimlerini yansıtan menkıbe türünden de beslenir (Ocak, 1992, s. 30).

Halk ve yöneticiler, 13. yüzyılda kopuzla kahramanlık hikâyeleri söyleyen ozanlara rağbet gösterirler. Bu nedenle ozanlar, İslami geleneğe kaynağını alan kahramanlık hikâyelerini de anlatmaya başlarlar. 14. yüzyıldan itibaren halk arasında yayılan bu hikâyelerin merkezinde, zamanla menkıbevi özellikler de kazanan Hz. Ali'nin tarihî hayatı vardır. O, bu eserlerde mücadeleleriyle gazi tipini temsil ederken, manevi değerlere önem vermesi bakımından da veli tipinin özelliklerini taşır. Alp, gazi ve veli tiplerinin özelliklerini yansıtmaları nedeniyle Hz. Ali, Türk düşünce hayatındaki sürekliliği ve değişimleri de gösterir (Tanpınar, 1977, s. 95).

Hz. Ali cenk-nâmeleri, başlangıçta sözlü geleneğe anlatılıp daha sonra yazıya geçirilen anonim nitelikte veya bir yazara atfedilen eserlerdir (Çetin, 2013, s. 213-221). Onların destan, efsane, masal, halk hikâyesi ve menkıbe gibi edebî türlerle ilişkili olduğu görülür. Bununla beraber bu hikâyeler, bir olay ya da olay zincirini kişiye bağlı olarak anlatmaları, kurmaca öğelerle zenginleşmeleri, ideal insan tipine ait nitelikleri işlemeleri ve ahlaki davranış merkezli olmaları yönüyle kahramanlık anlatılarıyla da ciddi ortaklıklar taşır (Yıldırım, 2016, s. 423-442).

Edebiyatımızdaki cenk-nâme örnekleri arasında yer alan *Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi*; 14. yüzyıla ait, Sultan II. Murat devri öncesinde kaleme alınmış, müellifi ve istinsah tarihi belli olmayan mesnevilerdendir (Çelebioğlu, 1999, s. 101 ve Buluç, 2007, s. 56). Aruzun fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün kalıbıyla yazılmış 622 beyitten oluşan eserin olay örgüsünü şöyle özetleyebiliriz (Sarıkaya, 2019, s. 161-276):

Hz. Muhammed, İslam'ı bizzat kendisinden öğrenen dostlarıyla mescidinde otururken bir delikanlının ağlayıp inleyerek geldiğini görür. O delikanlı, ah edip Hz. Peygamber'den yardım ister. Tanrı'nın elçisi, ona içinde bulunduğu hâlin nedenini sorar. Bunun üzerine delikanlı, Benî Zâhir kabilesinden olduğunu söyler. Halkının tamamı, Müslüman olmuştur. Medine'ye iki gün uzaklıkta, Benî Alka (Alkame) kalesi vardır. Bu kalenin beyi, Kahkaha isminde bir gayrimüslimdir. Kahkaha, yüz bin askerden oluşan ordusunu toplar. Bir gece baskınıyla Benî Zâhir kabilesi halkının bir kısmını öldürür. Delikanlı, yaşadıkları zulmü anlatmak ve Kahkaha'dan şikâyetçi olmak için geldiğini söyleyerek sözlerini bitirir. Hz. Muhammed, delikanlının anlattıklarına üzülür. Dostlarına, bu zulmün cezasını kimin götüreceğini sorar. Mescitte hazır bulunanlardan Hâlid b. Velîd, Sa'd b. Vakkâs ve Hâlid b. Sa'îd, ayağa kalkarlar. Hz. Peygamber'in yardımıyla bu işi, başarabileceklerini söylerler. O gece evlerine gidip hazırlık yaparlar. Ertesi sabah Hz. Muhammed'in huzuruna gelirler. Tanrı'nın elçisi, her birine bin tane asker verir. Böylece üç sahabe ve askerler, yola çıkarlar. Kahkaha Sultan, yol üzerindeki karakolu sayesinde İslam elçilerinin geldiğini öğrenir. Bunun üzerine askerlerini onların yolu üzerinde pusuya koyar. Kalesinin surlarını ise savaş aletleriyle donatır. Üç sahabe, Kahkaha Sultan'ın kalesine ulaşırlar. Kahkaha, şiddetli çarpışma ve zorlu bir mücadelenin ardından üç sahabeyi esir eder. Gayrimüslim ordusunun zulmünden kurtulan askerler, Medine'ye gelirler. Hz. Muhammed'e ağlayarak olanları anlatırlar. Tanrı'nın elçisi duydukları nedeniyle kaygılı bir hâlde otururken içeriye Hz. Ali girer. O, İslam askerlerinin başına gelenleri öğrendiğinde öfkelenir. Hz. Peygamber'den izin alır. Daha sonra eşi Fâtıma'nın yanına gelir. Olayları ona anlatır. Fâtıma, önce razı olmasa da sonunda Hz. Ali'ye izin verir. Bunun üzerine hazırlık yapan Hz. Ali, yirmi savaşçısını silahları ve at takımlarıyla sandıklara koyar. Sandıkları develere yükleyip yola çıkar. Bir süre sonra Kahkaha Sultan'ın kalesine varır. Kalenin karşısında atından inip makamını kurar. Develerin yüklerini çözer. Halk, tanımadıkları bir kişinin develerindeki yükleri kalenin önünde indirdiğini Kahkaha'ya iletir. Mukâtil, sultanın emretmesi üzerine Hz. Ali'nin yanına gelip ona kim olduğunu ve yüklerindeki sorar. Hz. Ali, kendisini Nasr-ı Arab olarak tanıtır. Sandıklarındaki at takımı ve silahlarla şehirden şehre gezip askerlere savaş sanatının inceliklerini öğrettiğini ve hükümdarın adaletini işittiği için geldiğini söyler. Mukâtil, bu sözlere inanmaz. Onun Haydar-ı Kerrâr olduğunu ve bu durumu sultana iletceğini söylemesi üzerine Hz. Ali, hançerini çekerek onu atından indirir. Mukâtil, canını bağışlamasını ister. Hz. Ali'nin emretmesi üzerine kelime-i şahadet getirip Müslüman olur. Hz. Ali, İslam elçilerinin hayatta olduklarını ve zindanda esir olarak tutulduklarını Mukâtil'den öğrenir. Ondan kendisini sultanın huzuruna ulaştırmasını ister. Mukâtil, sarayın önünde yüklerini çözen savaşçının huzura gelme isteğini Kahkaha'ya ulaştırır. Sultanın da izin vermesi üzerine Hz. Ali, Mukâtil ile saraya gelir. Kahkaha Sultan, Hz. Ali'nin bir odaya yerleştirilmesini ve develerindeki yüklerin indirilmesini emreder. Daha sonra sofralar ve temiz elbiseler getirilir. Beraberce oturup eğlenirler. Yatsı vakti Kahkaha'nın emriyle hizmetkârlar, Hz. Ali'yi dinlenmesi için odasına götürürler. Hz. Ali, odada tek başına kaldığında ellerini vurarak sandıkların kapaklarını açar. Askerler, onun etrafında toplanırlar. Yemek yiyip ibadet ederler. Bir süre

uyurlar. Sabah namazı vaktinde tekrar sandıkların içerisine girerler. Sabah vakti beyleriyle kalenin dışına çıkıp bir süre etrafı seyreden Kahkaha Sultan, geri döndüğünde iki yüz askerle Hz. Ali'nin yanına gelir ve ondan bu kullarına askerlik sanatının inceliklerini öğretmesini ister. Hz. Ali, onları eğitir. Zamanla hüner sahibi olan bu askerler, bir gece rüyalarında Hz. Muhammed'i görürler. Onun yönlendirmesiyle İslam'ı kabul eden bu askerler, uyandıklarında Hz. Ali'nin huzuruna gelip ondan kelime-i şahadeti öğrenirler. Bunun üzerine Hz. Ali, Mukâtil'in de Müslüman olduğunu onlara açıklar. Kahkaha, günün birinde askerlerinin hünerlerini görmek ister. Hz. Ali, askerleriyle huzura gelir. Meydana çıkıp kılıç, mızrak ve ok ile bazı oyunlar gösterir. Kahkaha Sultan, ona kullarının da bu hünerleri öğrenip öğrenmediklerini sorar. Hz. Ali, ondan birkaç gün beklemesini ister. Daha sonra askerlerin hünerlerini görebileceğini de sözlerine ekler. Bunun üzerine Kahkaha, Hz. Ali'nin Kara Zengî isimli yiğitle savaşmasını emreder. Hz. Ali, zorlu bir mücadelenin ardından Kara Zengî'yi öldürür. Kahkaha, savaşçısının öldürülmesine son derece üzüldür. Hz. Ali, Kahkaha'ya bu durumun telafisi olmadığını, ancak düşmanlarını üzerine göndermesi hâlinde onları da öldüreceğini ve bu sayede kendisini bağışlayacağını söyler. Kahkaha, benzeri olmayan üç şöhretli İslam savaşçısının elinde esir olduğunu söyleyip Hz. Ali'den onları öldürmesini ister. Hz. Ali, Kahkaha'nın isteğini kabul eder. Üç sahabe zindandan geldiklerinde Hz. Ali, onların bağlarının çözülmesini ve ellerine kılıç verilmesini ister. Hizmetkârlar, üç sahabeye kılıç verirler. Ancak savaş meydanında bir mücadele olmaz. Bu sırada Hz. Ali, kendisini Kahkaha'ya tanıtır. Onu ve yanındakileri İslam'a davet eder. Davetinin geri çevrilmesi üzerine Hz. Ali, üç sahabe, iki yüz asker ve sandıklar içerisinde gizlenen yirmi yiğit, Kahkaha Sultan'ın ordusuyla savaşmaya başlarlar. Eserin son kısmında Hz. Ali, Kahkaha'yı öldürür. Mukâtil'i onun yerine sultan ilan eder. Hz. Ali, üç sahabe ve şehrin hazineleriyle Medine'ye dönüp Hz. Peygamber'e başından geçen olayları anlatır.

Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi'nde, askerlerin gördüğü bir rüya anlatılır. Bu çalışmada, söz konusu edebî rüya metni; edebî, sosyal ve dinî açıdan tahlil edilecektir.

1. İnceleme

Çalışmanın bu kısmında rüya; olay örgüsü, motif ve masalla benzerlik tarafları, kaynakları, sınıflandırma grupları, tahlil, tabir-tabirci ilişkisi ve sonuçları olmak üzere altı alt başlıkta incelenecektir.

1.1. Rüyanın Olay Örgüsü

Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi'nde, askerlerin gördüğü rüyanın olay örgüsü kısaca şöyledir:

Kahkaha Sultan, beyleriyle beraber ata binip kale kapısından bir süre etrafı seyreder. Daha sonra tamamı, tekrar kaleye dönerler. Kahkaha, iki yüz askerini alıp Hz. Ali'nin yanına gelir. Hz. Ali, sultanın geldiğini görüp yerinden kalkar. Ona doğru dua ederek yürür. Kahkaha, Hz. Ali'ye yanında getirdiği kullarına sanatından ve bildiği hünerlerinden öğretmesini istediğini söyler. Sevdiği ve kendilerini bin ere vuran bu kullarına askerlik sanatının inceliklerini öğretmesiyle Tanrı'nın elçisinin ordusuna hücum edebilecektir. Sünnileri öldürmek, Ali'nin ise başını kesmek istemektedir. Bu askerlerin orada kendisi için savaşmasını ve Sünni ordusunu mağlup etmesini beklemektedir. Yanında getirdiği askerler, yiğit savaşçılardır. Askerlik becerilerini gerektiği gibi öğrendiklerini gördüğünde ona yüz bin akçeyle yiyecek, hayvan ve hazine vereceğini sözlerine ekler. Hz. Ali, sultanın söylediklerini yapacağını, bütün becerilerini onlara öğreteceğini; ok, yay ve kılıç oyunlarını bilmelerini ve her birinin dünyayı emri

altına alan bir hükümdar gibi savaş kahramanı olmalarını istediğini söyleyerek cevap verir. Kahkaha, Hz. Ali'ye dua edip sarayına gider.

Hz. Ali, yanında kalan iki yüz askere ok, yay ve kılıç oyunlarını gösterir. Onlara her gün eğitim verir. Böylece askerler, cömertlikle iyilik gördükleri için bir an bile yanından ayrılmayı istemeyecek şekilde Hz. Ali'yi severler. Onun hizmetkârı olurlar. Onlar, iyi birer asker hâline geldiklerinde bir gece rüyalarında Hz. Muhammed'i görürler. Askerlerin tamamı, Hz. Muhammed'in önünde işaret parmaklarını yukarıya doğru kaldırıp kendi istekleriyle Müslüman olurlar. Tanrı'nın elçisi, askerlerden ayağa kalkmalarını ve tan ağardığında Hz. Ali'nin yanına gitmelerini ister. O, askerliği öğrettiği gibi doğru yolu da gösterecek, cennete girmeleri ve Tanrı'nın yüzünü görmeleri için yardım edecektir. Kendisi de onlara şefaathçi olacaktır. Hz. Muhammed, askerlerden Hz. Ali'yle gaza etmelerini ve her yere yanında gitmelerini ister. Askerler, canlarının yoluna feda olacağı cevabını verirler. Bu sırada, bir saray içerisinde dopdolu ışık görüp pek çok kez salavat getirirler.

Askerler, Hz. Ali'nin yanına gidip önünde saygıyla yere eğilirler. Ondan din inancıyla şehitliğin nasıl olacağını öğretmesini isterler. Hz. Ali, kendisini kimin söylediğini sorar. Askerlerin tamamı, Hz. Muhammed'in söylediği cevabını verirler ve gördükleri rüyayı anlatırlar. Hz. Ali, onlara kelime-i şahadeti öğretir. Böylece tekrar Müslüman olurlar. Vezir Mukâtil'in de Müslüman olduğunu açıklayan Hz. Ali, dostların tamamını kurtarabilmek için gayrimüslimlerle mücadele edeceklerini söyler. Beraberce hazırlık yaparlar.

1.2. Rüyanın Motif ve Masalla Benzerlik Tarafları

Edebî rüya metinleri, mesnevilerin içerisinde küçük hikâye tarzına benzer şekilde kaleme alınmış, bütünlüklü ve kendine özgü yapıda oluşturulmuş anlatı ögeleridir. Bu metinler, içerdikleri ögeler ve anlatı nitelikleri bakımından daha çok masallara yaklaşır. Rüyalarda olduğu gibi edebî rüya metinlerinde de rüya sahiplerinin zaman ve mekânın bağlayıcılığından kurtularak kuvvetlerinin yetmeyeceği işler yaptıkları, olağanüstü bir şekilde olaylardan haberdar oldukları, çeşitli zorlukların çözüm yollarını öğrendikleri ve karşılaştıkları zıtlıklar nedeniyle hayrete düştükleri görülür. Edebî rüya metinlerinin bu özellikleri, onları aynı zamanda masallara da yaklaştıır.

Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi'ndeki askerlerin rüyasının motif yapısı şöyledir:

a. Hazırlık

Kahkaha Sultan'ın Hz. Ali'ye eğitmesi için verdiği iki yüz asker, gerektiği gibi silah kullanan birer yiğit olduktan sonra bir gece yatarken rüya görürler.

b. Rüya

Askerler, rüyalarında Hz. Muhammed'in geldiğini görüp Müslüman olurlar.

c. Uyanış ve Rüyanın Anlatılması

Askerler, uyanıklarında Hz. Ali'nin yanına gelirler.

d. Sonuç

Hz. Ali'nin önünde tekrar kelime-i şahadet getiren askerler, Kahkaha Sultan'ın yanında esir olan İslam elçilerini kurtarmaya karar verirler.

Eserdeki edebî rüya metni, rüya sahipleriyle ilgili hazırlık aşaması içeren rüyalandır. Askerler, uyanmalarının ardından Hz. Ali'nin yanına gidip gördükleri rüyayı ona anlatırlar. Daha sonra rüya, iki farklı sonuca bağlanır. Gayrimüslim olan bu

kişilerin, rüyalarında olağanüstü bir şekilde Hz. Muhammed'i görmeleri ve Müslüman olmaları ise edebî rüya metnini masallara yaklaştırır.

1.3. Rüyanın Sınıflandırılması

Bu başlıkta edebî rüya metni; İslami kabullere, kaynaklarına ve yapısına göre ayrı alt başlıklarda sınıflandırılacaktır.

1.3.1. İslami Kabullere Göre Rüyanın Sınıflandırılması

İslami kabullere göre rüyalar; rahmanî-sadık, nefsanî-fizyolojik ve şeytanî-kâzib olmak üzere üç başlık altında sınıflandırılabilir. Rahmanî-sadık rüyalar; ilahî kaynaklı, görüldüğü gibi gerçekleşen ve tam anlamıyla doğru rüyalar. Salih kişiler için ilhamın gerçekleşme vasıtası olan ve vahyin özellikleriyle benzeşen bu tür rüyaların, peygamberliğin kırk, kırk altı ya da yetmiş parçasından biri olduğu kabul edilir (Er-Rudâni, 2009, s. 80 ve Kocaer, 2005, s. 282). Nefsanî-fizyolojik rüyalar, nefsin telkinleriyle meydana gelen, canlılığın gereklerinden kaynağını alan, ruh-madde ilişkisinin sonucu olan deneyimlerdir (Türkoğlu, 2001, s. 75 ve Yücesoy, 2001, s. 51-52). Şeytanî-kâzib rüyalar ise şeytanın telkinleriyle görülen ya da dış etkenlerden kaynağını alan korku, fitne, aldatma ve kıskançlığa sevk eden rüyalar (Özarslan, 2009, s. 96-101 ve Akot, 2011, s. 95).

Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi'ndeki edebî rüya, İslami kabullere göre rahmanî-sadık rüyalar arasında sınıflandırılabilir. Askerler, rüyalarında Hz. Muhammed; gerçek hayatta ise Hz. Ali'nin yönlendirmesiyle Müslüman olurlar. Bununla beraber rüyada Hz. Muhammed'in, askerlere Hz. Ali'den eğitim almalarının cennette Tanrı'nın cemalini görmeleri için yardım edeceğini, kendisinin ise onlara şefaathçi olacağını ve Hz. Ali ile hareket edip İslam elçilerini kurtarmalarıyla cennete ulaşacaklarını söylemesi dikkat çeker. Bu, okuyucunun doğrudan bilgisine sahip olabileceği bir ifade değildir. Rüyanın rahmanî-sadık olması, metnin alt yapısında Âli İmrân suresinin "Allah yolunda öldürülmüş olanları ölümler sanma sakın. Hayır! Onlar diridirler. Rablerinin katında rızıklandırılıyorlar" mealindeki 169. ayetine yapılan telmihle desteklenir (Öztürk, 2018, s. 76).

348. Ol size ta'lim iden-durur 'Alî/ Hem size ol gösterür togrı yolu

349. Delîl ola cennete girmeklige / Size Tanrı didârın görmeklige

350. Ben dahî size şefâ'at eyleyem/ İki cihânda sizünle bileyem (Sarıkaya, 2019, s. 226)

1.3.2. Kaynağına Göre Rüyanın Sınıflandırılması

Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi'nde anlatılan askerlerin rüyası kaynağını İslam tarihinden alır ve figüratif özellikler gösterir. Rüya, konusu itibariyle değerlendirildiğinde dinî-tasavvufi konulu eserlerde görülen örneklerine yaklaşıp. Bu nedenle rüyanın kaynağını tam olarak belirleyebilmek imkânsızdır.

1.3.3. Yapısına Göre Rüyanın Sınıflandırılması

Edebî rüya metinleri, rüya sahibiyle ilgili hazırlık bölümünün bulunup bulunmamasına göre yapı bakımından iki grupta sınıflandırılabilir (Sarıkaya, 2017, s. 235).

Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi'ndeki askerlerin rüyası, yapı bakımından hazırlık aşaması içeren rüyalardandır. Rüya, hazırlık→rüya→uyanış ve rüyanın anlatılması→sonuç bölümlerinden oluşur.

1.4. Rüyanın Tahlili

Askerlerin rüyası, edebiyatımızda örnekleri görülen din değiştirme deneyimlerinden biridir. Mesnevi kahramanlarının Hz. Muhammed'i rüyada görmelerinin ardından

kendilerine yapılan daveti geri çevirerek inançlarını sürdürmeleri ya da din değiştirmelerine dair örneklere sıklıkla rastlanır. Örneğin 14. yüzyıl sanatkârlarından Fahrî'nin *Husrev ü Şîrîn* isimli mesnevisindeki üçüncü rüyasında Husrev, aydınlık bir gecede Hz. Muhammed'in geldiğini görür. Hz. Muhammed, onu yavaş bir sesle İslam dinine davet eder. Ancak Husrev, bu isteği geri çevirir.

4587. Ki dünlerde bir aydın gice nâ-gâh / Düşinde Mustafâ'yı gördi ol şâh

4588. Binüp bir tâziye yortup gelürdi / Yüzi nûrı şehün gözin alurdi

4589. Didi arkuncak ana iy yigâne / Dut İslâm'ı bırak küfri yabana

4590. Cevâbın didi olmayınca başsuz / Dînümden sanmagıl kim döndürem yüz (Güneş, 2010, s. 698-701)

Bununla beraber dinî-tasavvufî mesnevilerde gayrimüslim kahramanlar, Hz. Peygamber'in davetine icabet ederler ve din değiştirirler. Mevlidlerde anlatı ögesi olarak kullanılan Yahudi kadın ve eşinin rüyaları, Hz. Muhammed'in daveti üzerine rüya sahibinin din değiştirdiği deneyimlere örnek verilebilir (Sarıkaya, 2022, s. 1156-1230). *Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi*'nde askerler, rüyalarının ardından Müslüman olurlar. Rüyanın aynı anda pek çok kişi tarafından görülmesi, bu deneyimi telepatik rüyalardan ayırır.

362. İki yüz kul çünkü Müselmân olur / İşt imdi 'Alî anda ne kılır (Sarıkaya, 2019, s. 229)

Kahkaha Sultan'ın etrafı seyredip kaleye dönmesi, askerleri yanına alıp Hz. Ali'ye gelmesi ve onları niyetini de açıklayarak savaşçılık hünerlerini öğretmesi için Hz. Ali'ye emanet etmesi edebî rüya metninin hazırlık aşamasını oluşturur. Rüya, uyanış, rüyada görülenlerin anlatılması ve sonuç aşamaları da kronolojik olarak birbirini izler.

Metnin tamamı, üçüncü tekil şahıs tanrıbilici anlatıcıyla anlatılır.

344. Düşde gördiler ki Muhammed gelür / İki cihân halkına rahmet gelür (Sarıkaya, 2019, s. 225)

Anlatıcı, rüyanın hazırlık aşamasında diyaloglara yer verir. Tahkiyeye dayalı eserlerde okuyucu, diyalog parçalarıyla olay, duygu ve düşüncelere aracı olmadan tanık olur. Ayrıca diyaloglar, anlatının ritmini hızlandırır (Tekin, 2002, s. 194 ve 255). Eserde, Hz. Ali ile Kahkaha Sultan arasındaki diyaloglarla anlatının ritmi hızlanır. Okuyucu, Kahkaha Sultan'ın Sünni orduları ve Hz. Ali hakkındaki isteklerine de doğrudan bu diyaloglarla tanık olur. Anlatı tekniği olarak diyalog, askerlerin uyanmalarının ardından Hz. Ali'ye gittikleri ve rüyalarını anlattıkları bölümde de karşımıza çıkar. Hz. Ali ile askerler arasındaki bu kısa diyalogla Hz. Muhammed'in rüyadaki yönlendiricilik fonksiyonu belirginleşir.

358. Didiler kim yâ Emîre'l-mü'minîn/ Bize öğret şehadet îmân-ı dîn

359. Sen 'Alî'sin seni bildük bî-gümân / Bize öğretgil getürelüm îmân

360. 'Alî eydür beni kim didi size / Bunlar eydür Mustafâ didi bize

361. Didiler düşi nice kim gördiler / 'Alî öğretti îmâna geldiler

362. İki yüz kul çünkü Müselmân olur / İşt imdi 'Alî anda ne kılır (Sarıkaya, 2019, s. 228-229)

Edebî rüya metninin hazırlık aşamasındaki mekân, Kahkaha Sultan'ın sarayıdır. Rüyanın da sarayda geçtiği metinden anlaşılır. Edebî rüya metnindeki diğer mekânlar ise dekoratif nitelikler taşır. Bu mekânların olayların gelişmesine katkısı yoktur.

Zaman, masallarda olduğu gibi belirsizdir. Rüya anının ne kadar sürede gerçekleştiğine dair bir ifade de metinde bulunmamaktadır.

Askerler, rüyanın ardından Müslüman olup savaş için hazırlık yapmaya başlarlar. Bu durum, açıkça belirtilmemekle beraber onların yaşam üsluplarında ve kabullerinde belli ölçüde değişim geçirdiklerini gösterir.

366. Bunlar işitti yaragını ider / İşt imdi Kakhaha mel'ûn n'ider (Sarıkaya, 2019, s. 225-229)

1.5. Tabir ve Tabirci İlişkisi

Askerlerin rüyasının asli sembolü, Hz. Muhammed'dir. Askerler, Hz. Muhammed'in davetiyle Müslüman olurlar. Klâsik dönem Türkçe rüya tabir-nâmelerinde Hz. Muhammed'i rüyada görmek uğurludur. Örneğin Ahmed-i Dâ'î, Farsçadan tercüme olarak dilimize kazandırdığı *Kitâbü't-Ta'bir-nâme Tercümesi* isimli eserinde Hz. Muhammed'i rüyasında gören kişinin berekete, bolluğa kavuşacağını, hâlinin iyileşeceğini, dünya ve ahiret hayatı için isteklerine kavuşacağını, Tanrı'nın merhametle ona muamele edeceğini kaydeder. Onun görüldüğü rüyalar, hayırlıdır. Gören kişi, iman etmiştir. Hz. Muhammed'in vücudundaki eksiklikler ise uğursuzluktur. (Ahmed-i Dâ'î, 2020, s. 114-115). Rüyanın ikinci dereceden sembolü ise sarayın içerisinde görülen nurdur. Bu ışık, askerlerin Müslüman olmaları ve Hz. Muhammed'in şefaatine kavuşmalarının yanı sıra rüyalarının uğurlu olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Mesnevîde, rüyanın doğrudan bir tabiri yoktur. Rüyanın görüldüğü zaman dilimi belirsizdir. Askerler, uyandıklarında Hz. Ali'nin yanına gelirler. Ona gece gördükleri rüyayı anlatırlar. Onun yönlendirmesiyle Müslüman olurlar.

1.6. Rüyanın Sonuçları Bakımından Değerlendirilmesi

Hz. Ali-Kakhaha Sultan Cenk-nâmesi'ndeki bu deneyim, duygu hâli belli olmayan ancak rüya gören kişide değişim ve harekete neden olan rüyalardandır. Bu tür rüyalarda, rüya sahibinin hissettiği duygu açıkça belirtilmez. Bununla beraber rüyanın görülmesinin ardından muhatabın davranışlarında ve kabullerinde değişiklikler görülür. Örneğin 14. yüzyıl sanatkârlarından Tursun Fakih'in *Gazavat-ı Bahr-ı Ummân ve Sandûk* mesnevisinde Melik Anikâ, Hz. Ali'nin kılıcını çekip kendisini İslam dinine davet ettiğini rüyasında görür. Eserde, Melik Anikâ'nın duygu hâli açıkça belirtilmez.

143. Ben gice düşümde gördüm Ahmed'i / İki cihân güneşi Muhammed'i

144. Benüm adım durur bil ki Anikâ / 'Âşıkam Mustafâ ile Sâdika

145. Bilesince geldi gördüm Haydâr'ı / Zülfikâr'ı çekdi gördüm dîn eri

146. Zülfikâr'ı çekdi bana ol gâzî / İmân 'arz itdi bana kendü özi

147. Ol zamânda ben Müslümân olmuşam / İnanuban ehl-i imân olmuşam (Çetin, 2002, s. 146)

Askerlerin uyanma anında hissettikleri duygu hâli, metinde açıkça belirtilmez. Bununla beraber askerler, Hz. Ali'ye gelip rüyalarını anlatırlar ve çeşitli konuşmaların ardından Müslüman olurlar.

361. Didiler düşi nice kim gördiler / 'Alî öğretti imâna geldiler (Sarıkaya, 2019, s. 228)

Sonuç

Hz. Ali-Kakhaha Sultan Cenk-nâmesi, 14. yüzyıla ait müellifi ve istinsah tarihi bilinmeyen mesnevîlerdendir. Edebiyatımızdaki diğer cenk-nâmeler gibi Hz. Ali'nin tarihi kişiliği etrafında şekillenen ve hayali unsurların da eklenerek anlatıldığı bu eserde yer alan tek rüya, Kakhaha Sultan'ın eğitmesi için Hz. Ali'ye verdiği askerlere aittir. Elli sekiz beyitten oluşan edebî rüya metninin 308-342. beyitleri hazırlık kısmıdır. Otuz dört beyitten oluşan bu kısım, daha çok Kakhaha ile Hz. Ali arasındaki diyaloglarla şekillenir. Bu diyaloglarla okuyucu, Kakhaha'nın planlarını doğrudan onun ifadelerinden öğrenir.

Aynı zamanda Hz. Ali'nin şahsında; akılcı olma ve duruma göre hızlıca karar verme gibi ideal insana ait özellikler de böylece somutlaşır. 343-354. beyitlerde rüyaya yer verilir. 355-361. beyitlerde askerler, uyanmalarının ardından Hz. Ali'ye gidip rüyalarını anlatırlar. 362-366. beyitler ise sonuç kısmını oluşturur. Bölümler ve beyit sayıları değerlendirildiğinde edebî rüya metninin ayrıntılı bir hazırlık aşaması içerdiği, rüya kısmının ise sembole ve muhatapta beklenen değişikliğe odaklanarak anlatıldığı görülür. Tabirciye yöneliş, rüyanın anlatılması ve sonuç kısımları ise diğer bölümlere göre kısadır. Bu nedenle müellifin daha çok hazırlık ve rüya aşamalarına önem verdiği söylenebilir.

Edebî rüya metni, anlatı özellikleri, dili, üslubu ve motifleri bakımından masallara yaklaşır. Bununla beraber bu rüya, edebiyat tarihimizde örnekleri sıklıkla görülen din değiştirme deneyimlerinden biridir. Rüyanın bir kişiye ait olmaması ve askerlerin bu deneyimi aynı anda yaşamaları onu telepatik rüyalardan ayırır.

Rüyanın asli sembolü Hz. Muhammed'dir. Son kısımda görülen nur ise ikinci dereceden sembol olarak değerlendirilebilir. Uğurlu olan bu sembolün esas fonksiyonu, rüya sahiplerinin duygu hâlini pekiştirmek ve rüyanın sonuçlarını anlamsal olarak desteklemektir.

Askerlerin rüyası, Hz. Ali-Kahkaha Sultan Cenk-nâmesi'nin olay örgüsünde yön değiştirmeye neden olur. Askerler, gördükleri rüya neticesinde Müslüman olurlar. Hz. Ali'nin yanında Sünni ordularıyla savaşmak için eğitilen bu askerler, eserin ilerleyen kısımlarında gayrimüslim askerlerle mücadele ederler. Böylece Hz. Ali'nin sahip olduğu askeri güç de artar.

Kadim bir geleneğe sahip olan cenk-nâmelerde, rüyanın kullanımıyla ilgili yapılacak çalışmalarla konunun farklı yönleri de ilim âleminin istifadesine sunulabilecektir.

Kaynakça

- Ahmed-i Dâ'î. (2020). *Kitâbü 'î-ta 'bîr-nâme tercümesi vefât-ı Mûsâ peygambar 'aleyhi's-selâm el-benâtü 'î-tâsî 'aşerâ ve hazâ kitâb-ı ihtilâc-nâme* (E. Sarıkaya Haz.). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Akot, B. (2011). Tasavvufî terbiyede rüyanın değeri. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (19), 93-113.
- Buluç, S. (2007). XIII-XIV. asır Anadolu Türkçesine giriş. (Z. Korkmaz Haz.). *Makaleler* içinde (s. 52-56). Ankara: TDK Yayınları.
- Çelebioğlu, Â. (1999). *Türk edebiyatında mesnevi (XV. yy'a kadar)*. İstanbul: Kitabevi.
- Çetin, İ. (1997). *Türk edebiyatında Hz. Ali cenk-nâmeleri*. Ankara: KTB Yayınları.
- Çetin, İ. (2002). *Tursun Fakih hayatı-edebî şahsiyeti-mesnevileri*. Ankara: İlesam Yayınları.
- Çetin, İ. (2013). Türk tarih yazıcılığı: cenk-nâme/ gazâvât-nâme türü eser yazıcıları. (B. Gül-F. Ağca-F. Gökçe Ed.), *Bengü Bitig: Dursun Yıldırım Armağanı* içinde (s. 213-221). Ankara: Öncü Kitap.
- Er-Rudânî. (2009). *Cemi' u'l-fevâid min câmi' i'l-usûl ve mecmâ' i'z-zevâid: büyük hadis külliyyatı*. (2. baskı). (N. Erdoğan, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Güneş, Ö. (2010). *Fahrî'nin Husrev ü Şîrîn'i (metin ve tahlil), Nizâmî ve Şeyhî'nin eserleriyle karşılaştırılması*. (Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Kocaer, A. F. (2005). *Sahih-i Müslim muhtasarı*. Konya: Hüner Yayınevi.
- Köprülü, F. (1990). *Köprülü'den seçmeler* (O. F. Köprülü Haz.). İstanbul: MEB Basımevi.

- Ocak, A. Y. (1992). *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler*. Ankara: TTK Basımevi.
- Özarslan, S. (2009). İslami kaynaklar ışığında rüya konusuna kelamî bir bakış. *Diyanet İlmî Dergi*, 45 (4), 89-108.
- Öztürk, Y. N. (2018). *Kur'ân-ı Kerim meali (Türkçe çeviri)*. (146. baskı). İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık.
- Öztürk, Z. (2003). Eğitim tarihimizde okuma toplantılarının yeri ve okunan kitaplar. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 131-155.
- Sarikaya, E. (2016). Eski Türk edebiyatında ilk rüya: Odgurmuş'ın rüyası. *Türkiyat Mecmuası*, 26 (2), 345-370.
- Sarikaya, E. (2017). *Eski Türk edebiyatında rüya (başlangıçtan XV. asra kadar)*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Sarikaya, E. (2019). *Hz. Ali-Kahkaha sultan cenk-nâmesi*. Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Sarikaya, E. (2022). XV. asır mevlidlerinde rüya. *Divan Edebiyatı Vakfı Dergisi*, (29), 1156-1230.
- Tanpınar, A. H. (1977). *Edebiyat üzerine makaleler*. (2. baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tekin, M. (2002). *Roman sanatı I (romanın unsurları)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Toprak, İ. (2016). *Hazret-i Ali cenkleri*. (2. baskı). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Türkoğlu, B. (2001). *Rüyaların gizli dili*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- Yıldırım, N. (2016). Kahramanlık anlatıları, efsane ve mitoloji. *İran kültürü (Zerdüşt'ten Fırdevsî'ye Sadi'den Şamlu'ya İran'ın sözlü ve yazılı kaynakları içinde* (s. 423-442). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Yücesoy, S. (2001). *Uykudaki bilgelik rüyalar*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

Ek: Metin

fâ‘ilâtün/fâ‘ilâtün/fâ‘ilün

308. Geldi begler kamu ata bindiler / Açdılar kal‘a kapusın indiler
309. Bir zamân seyrân iderler ol yiri / Yine kal‘aya varur kamu varı
310. Turdı sultân iki yüz kulın alur / ‘Azm idüben ‘Alî katına gelür
311. Gördi sultânı gelür şîr-i Hudâ / Turdı yirinden ‘Alîyyü‘l-Murtazâ
312. Karşu vardı şâha du‘â eyledi / Gör ki sultân ‘Alî‘ye ne söyledi
313. Eydür iy Nasr-ı ‘Arab bu kulları / Dilerem ta‘lîm idesin bunları
314. Öğredesin san‘atundan bunlara / Her ne hüner bilür-isen iy yârâ
315. Zîra bunlar sevgülü kullar turur / Her biri kendüyi bin ere urur
316. Bunlara öğret hünerün dilerem / Çerisine Resûl‘ün diş bilirem
317. Kim varup Sünnîleri cümle kıram / ‘Alî başın kesüben kanın dökem
318. Anda bu kullar benümçün dürişe / Kıra Sünnîleri kamu urışa
319. Zîra bunlar key bahâdurlar-durur / Erlikî yürek bularda var-durur
320. Sen dahı san‘atın öğret bulara / Ta‘lîm eyle hüneründen kullara
321. Öğrenenler müstehakında görem / Cânuma hükm eyley olar yük virem
322. Sana virem rûzî tavar gencümi / Zâyî‘ itmeyem yolunda rencümi
323. Kerem eyle bunlara öğret usûl/ Döndi yine söyledi Zevcü‘l-Betûl
324. Eytdi şâhâ ne kim dir-isen idem / Kamu hünerüm bulara öğredem
325. Zîra çok ihsânun görmişem senün / Şöyle kılam sevine cânun senün
326. Ne kadar kim san‘atum var öğredem / Bunların öğrendüğünü isterem

327. Şöyle kim her biri hüner-bend ola / Oynayalar göresin saga sola
328. Bu kadar leşker ki sende var-durur / Bir kez eydesin eger bunlara ur
329. Çekeler kılıçlarını uralar / Ne ki düşmânun var-ısa kıralar
330. Sencileyin pehlevân-ı harb-ıla / En kiçisi aktara bir darb-ıla
331. Ok u yay kılıç oyunun bileler / Her birisi bir cihângîr olalar
332. Kılıç uran çaldugın kıla pâre / Ok atanı bir kılı iki pâre
333. Kullaruna ta'limi şöyle idem / Göresin ben bunlar-ıla ne idem
334. Kahkahâ 'Alî'ye hôş du'â ider / Yine döndi kendü tahtına gider
335. İki yüz kul 'Alî katında kalur / 'Alî başlar bunlara ta'lim kılar
336. Ok [u] yay kılıç oyunun gösterür / Her birine ta'lime her gün varur
337. Erlik oyunun kamsın bildiler / 'Alî'ye her birisi kul oldılar
338. Şöyle sevdiler 'Alî'yi cân-ıla / Zîra kerem gördiler ihsân-ıla
339. Dilemezler 'Alî'yi terk ideler / Yâhûd bir sâ'at katından gideler
340. Râzı oldu cümlesi kul olmaga / Gice gündüz tapusunda turmaga
341. Bir zamân bunlar 'Alî'yle kalur / Her biri bir işde hüner-bend olur
342. Her kimün kim 'Alî ola üstadı / Tan mıdur 'âlemde çıkarsa adı
343. Çünkü bunlar silâhşôr olur h'âce/ Yatur-iken düş görürler bir gice
344. Düşde gördiler ki Muhammed gelür / İki cihân halkına rahmet gelür
345. Çünkü bu kullar görürler Seyyîd'i / Karşu varup bunları gör n'eyledi
346. Kamsı barmak yukarı götürür / Mustafâ öninde îmân getirür
347. Döndi Resûl bunlara eydür turun/ Tan olıcak 'Alî katına varun

348. Ol size ta'lim iden-durur 'Alî/ Hem size ol gösterür togrı yolu
349. Delil ola cennete girmeklige / Size Tanrı didârın görmeklige
350. Ben dahı size şefâ'at eyleyem/ İki cihânda sizünle bileyem
351. Siz dahı 'Alî-y-ile gazâ idün/ Nire gider-ise siz bile gidün
352. Hem anun yârânlarun kurtarunuz/ Cennete bile giresiz kamunuz
353. Bunlar işitdi Resûl'den bu sözi / Ayagına tobrak itdiler yüzi
354. Didiler kim fidâ olsun cânumuz / Yoluna senün eyâ sultânımız
355. Düş içinde çünkü bular turdılar / Sarây için toptolu nûr gördiler
356. Çok salavât virdiler Muhammed'e / İşi[t] imdi bunları ne iş ide
357. Turdılar 'Alî katına geldiler / Kamu yüzlerini yire urdılar
358. Didiler kim yâ Emîre'l-mü'minîn/ Bize öğret şehadet îmân-ı dîn
359. Sen 'Alî'sin seni bildük bî-gümân / Bize öğretgil getürelüm îmân
360. 'Alî eydür beni kim didi size / Bunlar eydür Mustafâ didi bize
361. Didiler düşi nice kim gördiler / 'Alî öğretti îmâna geldiler
362. İki yüz kul çünkü Müselmân olur / İşit imdi 'Alî anda ne kılır
363. İşitdi bunlar vezîrün döndüğün / 'Alî önünde îmân getürdüğün
364. Didi ol dahı Müselmân'dur arı / Siz dahı dîn yolına eylen yarı
365. Kim yârânları kamu kurtaravuz / Hem bu kâfirlere kılıç salavuz
366. Bunlar işitdi yaragımı ider / İşit imdi Kahkaha mel'ûn n'ider (Sarıkaya, 2019, s. 225-229)

TÜRK HALK MÜZİĞİ VE MEDYA İLİŞKİSİ İÇERİSİNDE ŞEKİLLENEN ARABULUCU BİR TÜR: BAĞLAMA ETÜTLERİ

Serdar ERKAN*

Öz: Türk halk müziğinin toplumsal icra alanları, medya araçlarının çeşitlenmesi ve kültürel içeriğin yaygınlaştırılmasıyla paralel bir şekilde genişlemiştir. Birincil sözlü kültür ortamı olan yerel kültür sahalarından basılı nota, ses kaydı; radyo yayımları, plak-kaset kayıtları, televizyon yayımları ve internet medya platformları aracılığıyla bağlamsızlaştırılarak ayrılan müzik yeni dolayım (mediation) süreçlerinde topluluklar tarafından öğelerine ayrılmış, yeniden birleştirilmiş ve yeni tanımlara, sınırlamalara, biçimlere, türlere, anlamlara ve yeni bağlamlara kavuşmuştur. Halk müziğini görece sabit toplumsal yapılar ve yalnızca "sözlü kültür" üzerine kurgulanmış klasik kültür, tür, anlam, topluluk ve bağlam tanımları ile ele almak günümüzde onu özgün bir ifade aracı olarak tanımlamak için yeterli değildir. Dolayısıyla halk müziği ortak paydasında ortaya çıkan bu yeni icra pratiklerini toplum bilimsel olarak ele almamızı sağlayan kavram ve teoriler önem kazanmaktadır.

Bu çalışmanın konusu, sözlü iletişimden internet çağına kadar kullanılan medya biçimlerinin sağladığı iletişim kanalları aracılığıyla şekillenen, Türk halk müziğinin temel çalgılarından bağlamanın eğitiminde kullanılan etütlerin dönemsel görünümünü incelemektir. Diğer bir deyişle, bu çalışma, bağlama çalgısı eğitiminin dönemsel olarak değişen medya araçlarına göre nasıl şekil aldığı; öğretmenlerin, öğrencilere ne aktardığıyla ilgilenmektedir ki genel anlamda bu aktarılan bilgiyi çalışmanın sınırları içinde "etüt" olarak adlandıracaktır.

Anahtar Sözcükler: Bağlama eğitimi, müzikal icra, müzik topluluğu, medya, kültürel kurumsallaşma

A Mediating Musical Genre Shaped in the Relationship between Turkish Folk Music and Media: Bağlama Etudes

Abstract: The social performance spaces of Turkish folk music have expanded parallel to the diversification of media tools and the dissemination of cultural content. Decontextualized and separated from local cultural sites, which are the primary oral culture media, through printed scores, sound recordings, radio broadcasts, recordings, television broadcasts and internet media platforms, music has been deconstructed and reassembled by communities in new mediation

* Doç. Dr., Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi Müzik Bilimleri ve Teknolojileri Fakültesi. E-Posta: serdarerkan@mgu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-7229-5835

processes and has acquired new definitions, limitations, forms, genres, meanings and new contexts. Today, it is not enough to define folk music as a unique means of expression by considering it with classical definitions of culture, genre, meaning, community and context based on relatively fixed social structures and "oral culture" only. Therefore, concepts and theories that emerge with folk music enabling us to discuss these novel performances sociologically gain importance. The subject of this study is to examine the periodical appearances of the etudes used in the education of the bağlama, one of the basic instruments of Turkish folk music, shaped through the communication channels provided by the media forms used from oral communication to the internet age. In other words, this study is interested in how bağlama instrument education is shaped according to periodically changing media tools and what teachers convey to their students, which we will call "etudes" within the limits of this study.

Keywords: Bağlama education, musical performance, music community, media, cultural institutionalization

Giriş

Fransızca "étude" (etüt) kelimesi, "temel amacı icra tekniğinin belirli bir yönünün geliştirilmesi veya kullanılması olan, oldukça kısa parçalar" (Oxford Music Online, 2001) anlamına gelmektedir. "Etüt" kelimesinin ve benzer şekilde "çalışma" anlamını karşılayan, dilimize yine Fransızcadan geçen "egzersiz" kelimesinin Türkiye'de bağlama çalmayı öğrenmek ve icrayı geliştirmek için kullanılan parçalar için anlamsal bir fark gözetmeksizin kullanıldığını görmek mümkündür. Etüt kelimesinin yukarıda verilen sözlük anlamını bağlamanın uzun öğrenim tarihi süreci içerisinde kelimesi kelimesine kabul etmek mümkün görünmemektedir. Biz çalışmamızda etüt kavramını, mevcut medya araçları ile dolayım imkânlarının sınırlarını belirlediği dönemlerde, müzisyenlerin kendilerinden sonra gelenlere aktardıkları "bağlama çalma fikirleri" anlamında kullanacağız.

Türkiye'de "bağlamada teknik ilerlemeyi sağlayan aracı tür" anlamında etüt kavramının ortaya çıkışı, öncelikle halk müziğinin "geleneksel" eserlerini teknik yeterlilik için kullanmanın doyuruculuktan ve ihtiyacı karşılamaktan uzak hale gelmesi dolayısıyla. Etüt kültürü, dinamiğini uluslaşmanın ve teknolojik ilerlemenin belirlediği "ilerlemeci" bir sanat dünyası ortamı içerisinde gelişmiştir.

Elinizdeki çalışma, gelişen medya araçlarıyla bu araçların toplumsal yüzeyde meydana getirdiği değişimlerin izinde etüt kültürünün gelişimini incelemeyi amaçlamaktadır. "Medyatik dolayım" kavramı çalışmamızda etüt kültürünün temel aktarım dinamiğini anlamak üzere kullanacağımız temel kavram olmakla birlikte "sanat eserinin medya araçları aracılığıyla toplumsal dolayımında olmasını" ifade etmektedir. Örneklememiz, Andreas Hepp'in "baskın olan medya aracı değiştiğinde kültürün ve toplumsal biçimin değişeceği" (2014, s. 46) yönündeki savı doğrultusunda etüt kültürünün gelişiminin toplumsal-iletişimsel tabanını anlamak için kullanılacaktır. Bu bakış açısı, bağlama etütlerini performatif olarak "bağlama icracılığı" zemininde medya araçları, medya araçları üzerinde kurulan tahakküm, medya araçlarının artan kapsayıcılığı, genişlemesi ve dolayım imkânlarına bağlı olarak ortaya çıkan iletişimsel üretimler olarak konumlandırmaktadır.

Çalışmanın sorusu, değişen medya araçlarının halk müziği icra çerçevesinin içerisinde ve onun yapısal unsurlarını kullanarak nasıl yeni bir “aracı tür” doğurduğudur. Böylece medya ve müzik arasında bulunan ilişkinin toplumsal bir resmi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şimdi, iletişim araçlarının ortaya çıkardığı görünümlere bağlı olarak etüt kültürünü söz, yazı, kayıtlı ses ve internet dolayımı olarak dört medya aracı üzerinden ele alacağız. Ancak, günümüzde bağlama icracılarının etütle olan ilişkisinin mevcut medya ortamlarının her biri üzerinden aktif ve bütüncül bir şekilde devam ettiğini belirtmek mümkündür. Bunun anlamı, etüt kültürünün yazılı, işitsel ve görsel çıktılarının birbirinden farklı medya türlerinin gelişimiyle doğru orantılı şekilde ilerlediğini iddia etmenin mümkün olmasına karşın, günümüz icracılarının etütle olan ilişkilerinin tüm bu medya araçları vasıtasıyla ve toplumsal bağlama göre şekillendiğidir.

1. Sözlü Kültürde Etüt Toplumsal Performansa Dahildir

Etüt kültürünün günümüzdeki dinamik görünümlerini anlayabilmek için öncelikle onun ortaya çıkmasını sağlayan medyatik gelişim tarihini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu gelişim çizgisinin başlangıcı olmasa da geçtiğimiz yüzyılın başında nota ve ses kayıt teknolojilerinin bayrağı devraldıkları nokta, sözlü kültür toplumlarının müzikal üretim biçimleridir. Bağlama çalgısının ve dolayısıyla günümüzde ele aldığımız anlamıyla bağlama etütlerinin farklı toplumsal bağlamlarda görünürlük kazanması görece günümüze yakın tarihlerde gerçekleşse de bu ihtiyacın ortaya çıkması, müzikal yazının kullanımını ve sanatsal üretim için yazılı iletişimde bulunan kurumsal yapılar içinde (örn. radyo, plak şirketleri vd.) şekillenmiş bir icra topluluğunun ortaya çıkmasını bekleyecektir. Sözlü kültür döneminde, eğer varsa bile, böyle bir topluluğun yukarıda kullanılan anlamda müzikal etüt ile olan alakasını tespit etmek ve bağlantısını kurmak, Türk halk müziği özelinde, güçtür.

Halk müziğinin geleneksel icra ortamlarında aktarım dinamiklerini ele almamızı sağlayan sözlü kültür teorileri, bu tarz bir kültürel iletişim ortamında geçerli öğrenme yönteminin toplumsal performansa dayalı yüz yüze öğrenim-aktarım olduğunu belirtirler. Sözün, anlık performansın bileşenlerinden başka bir aktarım aracı olmadığını; müziğin düşünsel olarak üzerinde değiştirmeler/geliştirmeler yapılabilecek¹ bir meta olmasının yazılı yahut kayıtlı ses dönemindeki kadar olası olduğunu düşünmek pek mümkün görülmemektedir.² Bir ses olarak etüdü oluşturmak, sesin üzerine düşünmek ve yeniden yapılandırmak, yazı benzeri bir araçla onu dışsallaştırmayı yahut ekonomik rekabete dayalı bir toplulukta karşılıklı müzikal aktarımı gerektirebilir. Anadolu âşıklık geleneklerinde görülen ezgi-söz atışmalarını ve benzer şekilde “tercih edilen müzisyen” olmanın ekonomik gerçekliği oluşturduğu Romanlar, Abdallar benzeri bir toplumsal sınıf yapısı içinde yaşamak gibi örnekler bu çerçevede ele alınabilir.

20. yüzyılında başlarından itibaren gerçekleştirilen halk müziği derlemelerinin ortaya koyduğu yazılı görünüm de yöresel tekrarlar ve kalıplaşmalar dışında etüt benzeri bir veri sağlamadığı için savımızı doğrular niteliktedir. Bunun anlamı, sözlü kültür döneminde bireysel icracının toplumsal olamı tekrarladığıdır. Bilginin coğrafya ve dil bariyerleriyle sınırlı olması, farklı müzikleri duymanın günümüz medya iletişimi araçlarına nazaran görece yavaş olmasını; dolayısıyla bu sınırlı performans ortamında “bireysel girişimler” olarak adlandırılabilir denemelerin toplumsal çerçeveye dahil edilmemiş veya geleneksel eserlere entegre olmuş şekilde dahil edilmiş olabileceğini; daha da önemlisi “müzikal gelişim” gibi bir kavramın odaklarında bulunduğu bir icracı

¹ İletişim araçlarında bilgiyi saklamanın maliyeti açısından “sözün ekonomisi” konusunda bkz. Poe, 2019.

² Bkz. Ong, 1995; Poe, 2019.

grubunu görmenin zor olabileceği kanısını doğrulamaktadır. Dan Ben-Amos'un "doğal bağlam" (1976) kavramını kullanarak, geleneksel ürünlerin kendi bağlamlarında ve kültürlenmenin epey yavaş etki ettiği bir çerçevede karşımıza çıktığını düşünebileceğimiz bu üretim çerçevesi, uluslaşma döneminde gerçekleştirilen derleme çalışmaları aracılığıyla kurumsal anlamda ilk "medyalaşma" döneminin temel içeriğini oluşturmaktadır.

2. Yazılı Nota ve Radyo

Sözlü kültür toplumlarında müziğin söz aracılığıyla aktarılmasının onu bir yere sabitleme ve üzerinde düşünme imkânını zorlaştırdığını; geleneksel müziklerden ayrı etüt üretimi yapabilecek bir topluluğu görebilmenin zor olduğunu belirtmiştik. Yöresel müziği yazıyla sabitlemenin de etüt üretimini yahut ihtiyacı tek başına ortaya çıkardığını söylemek mümkün değildir. Bu kısımda odağımız müziğin yeni toplulukların, diğer bir deyişle ulus-devlet olma amacı peşinde halk kültürüne dikkat kesilmiş olan devlet kurumlarında müzik üretimi amacıyla bir araya getirilen müzisyenlerin iletişim aracı haline gelmesidir. Pierre Bourdieu'nun (2023) benzetmesini kullanarak, 20. yüzyılda halk müziğinin icra edilebilmek için önce icracıları icat ettiğini söylemek mümkündür. Türkiye'de nota yazısının ve eş zamanlı olarak ses kayıtlarının kültürel bir ifadeyi kayıt altına almak için kullanılışı 20. yüzyılın başlarına işaret etmektedir. Ulus-devletin kültürel politikaları doğrultusunda halk kültürüne yöneltilen dikkatlerin keskinleştiği bu dönemde medya araçları (nota, plak, radyo yayını gibi) kullanımını:

- Kültürel içeriğin derlenmesi ve ulusal ölçekte yayınlanmasını amaçlayan ulus-devlet kurumlarının misyonlarını gerçekleştirebilmelerinin,
- Kültür endüstrisinin ortaya çıkışının ve
- Kitle kültürünün oluşumunun

temel araçları olarak, çok yönlü bir şekilde görmek mümkündür. Bu toplumsal dönüşümler ve medya araçlarının söz konusu dönemdeki etkisi, bütüncül olarak halk müziğinin yeni toplumsal manzarasını oluşturmalarıdır. Halk müziği önce, nota ile kayıt altına alınmış; sonrasında bu derlemelerin yayımlanması için mevcut radyo kurumlarının yayınlarında, halk müziği korusu kurularak yeniden icra edilmiştir. Halk müziği özelinde, ele alabileceğimiz koro biçimli ilk oluşum, Ankara Radyosu sanatçısı Muzaffer Sarısözen'in "Yurttan Sesler" ismini verdiği icra topluluğunu kurması ile hayata geçmiştir. Mehtap Demir, Yurttan Sesler'in icra dinamiklerini dört icracı kuşağı üzerinden şu şekilde ele almaktadır:

"...Yurttan Sesler icra silsilesindeki fikirler bazında karakter değişimi, temel olarak dört kuşak olarak ele alınmaktadır. Bu noktada, yolun başlangıcını 1942 yılı olarak ele aldığım Yurttan Sesler mevhumu, 1960 yılına dek sık aralıklarla yetiştirilmek üzere ses ve saz icracıları olarak ilk nesli oluşturmuştur. 1966-80 döneminde kurumda görev alanları, ikinci kuşak olarak düşünmek gerekmektedir. Onlar, ilk kuşağın kurumsal eğitim sisteminde eğittiği gruptur. Ayrıca bu dönem yetiştirilmek üzere Yurttan Sesler kadrolarına yerleşen sanatçılar televizyon yayınlarının yoğunlaşmasıyla ekran tecrübesini ilk yaşayan gruptur. 1980 sonrası kurumsal yapıya konservatuvar mezunları yerleşmiştir, bu kuşak okullu icracılar olarak kurumlarda yer alan dönemi temsil etmektedir. 2000'li yıllardan sonra kurum kadrolarına yerleşen icracılar ise dördüncü kuşak halk müzikçiler olarak değerlendirilmektedir" (2017, s. 216).

Demir'in ortaya koyduğu bu kronolojik tablo, halk müziğinin bir koronun icra süreçleri içinde yeniden icadını aşama aşama ele alması bakımından önemlidir. Kurulduğu andan itibaren toplu şekilde halk müziği icra etmekle görevli olan ve kuruma kabulleri "yetiştirilmek üzere saz sanatçısı alınacaktır" (Gürler, 2023) ilanıyla

ikonikleşen bir koronun kendilerine notalar halinde teslim edilen; nota ile yöresel tınıyı yakalayamadıkları zaman arşivde kendilerine yeniden dinletilen (Alpyıldız, 2012, s. 88) halk müziğiyle “ne yapacakları” yahut günümüzden geriye dönüp soracak olursak “ne yaptıkları” bu kronolojik çizgi üzerinde belirgin takip noktaları oluşturmaktadır. Demir’in araştırmasının bu soruya cevabı;

“Halk müziği için uygun görülen nota yazım biçimi, tavır özellikleri, terminoloji hususunda çalışmalar, aynen öğretmek ve sürdürmek olarak var olmuştur. Anadolu kaynağında müzik öğrenme biçimi olan usta-çırak ilişkisi, kurumsal alana sirayet etmiş, zamanın modern olan Yurttan Sesler’in ilk kuşak icraları kayıtsız ve şartsız norm olarak kabul görmüştür. Standartlaşma ve statikleşme, yapı içerisinde ‘geleneksel icraya’ dönüşmüştür...” (Demir, 2017, s. 217)

şeklinde. Bağlama icracıları için mevcut olduğu ileri sürülebilecek icra çerçevesinin de böylece, “yöresel olanı birebir tekrar etmek” ve kaynak olarak diğer icracıları kullanmak olduğunu söylemek mümkündür. Talip Özkan’ın radyoda görevli olduğu yıllar üzerine anlattıkları da bu doğrultudadır:

“...Radyoda benden eski ustalar ağabeylerimiz vardı. Onları bol bol dinleyerek, bireysel çalışmalar yaparak, radyoya misafir sanatçı olarak gelmiş mahalli âşıkları dinleyerek kendimi geliştirmeye devam ettim. Konservatuardaki gibi bir bağlama eğitimi yoktu. Kulaktan kulağa, göz göre göre ustalardan bir şeyler öğrendiniz öğrendiniz. Öğrenemezseniz başka bir imkân yoktu” (Özdemir Ö. , 2008, s. 5).

Bu başlangıç döneminde Radyo’nun halk müziğinin icrasıyla ve konumuzla doğrudan ilgili olarak bağlamanın çalımı ve etütlerin gelişimiyle ilgili konumu, arkasında geleneğin tekrarını ifade eden bir iz bıraktığı için “kanonik” olarak değerlendirilebilir. İcralar, değişmemesi gerektiğini “öğrendikleri” halk müziğini, yeni aktarım aracı olan radyo yayınlarına “aktarmakta”; değişime karşı durmasalar da bağlamanın yeni icra ortamında gerçekleşen değişimleri bu yayın ve kayıt aşamalarında icralarına yansıtamamaktadırlar.

Bu gelenekçi icracı çizgisinin devam etmesinde birçok neden öne sürmek mümkündür. Bunların başında, o dönemde sanatçılarla yapılan görüşmelerde ortaya çıkan temel kavram olarak “otantizm algısının” geldiğini söylemek mümkündür. Öncelikle, Muzaffer Sarısözen’in, kurduğu Yurttan Sesler ekibinin temelde sanat müziği alanından gelmelerinden kaynaklanan halk müziği tavır ve üslup eksikliklerini Ankara Devlet Konservatuvarı arşivinde yer alan halk müziği kayıtlarını dinleterek kapatmaya çalışması ve bu amaçla mahalli sanatçıları Radyo’ya davet etmesi (Alpyıldız, 2012, s. 88) bu durumun ilk göstergesi olarak ele alınabilir. Ele aldığımız başlangıç tarihlerinden oldukça uzak bir tarihte olsa da halk müziğinin “anlamını” ulusal olarak kodlayan kurucu isimlerden Nida Tüfekçi’nin:

“...Tehlikesiz gibi görünen; fakat halk müziğimizi öbür unsurlar ölçüsünde tehdit eden üçüncü gurupta ise, halk edebiyatı biliminin kabul ettiği anlamda “aşık” kimliği taşımayan veya anonim ürünlerimizin doğuş alanı dışında yaşayan okumuş, yazmış bazı kimselerin halk çalgılarımızla; bilhassa bağlamayla yaptıkları halk türkülerimize benzer besteler yer almaktadır” (Özarlan, 1998, s. 55)

şeklindeki beyanı otantizm algısının, bağlamanın çalım teknikleri açısından ne kadar uzun soluklu olduğunu onaylamaktadır. Dışarıdan bir gözlemci olarak Martin Stokes 90’lı yıllara kadar uzanan otantizm algısını Radyo sanatçılarının tek eğitim kaynağı olarak nota kullanmaları üzerinden şu şekilde dile getirmektedir:

“...Notasyonun, genelde pek ayırmsanmasa da kentli müzisyenler açısından önemli olan iki temel işlevi vardır: birincisi, derleyicilerin kullandıkları düşük kaliteli teyplerle kıyaslandığında, derlenen müziklerin korunması açısından çok

TÜRK HALK MÜZİĞİ VE MEDYA İLİŞKİSİ İÇERİSİNDE ŞEKİLLENEN ARABULUCU BİR
TÜR: BAĞLAMA ETÜTLERİ

daha uzun ömürlü bir yöntemdir. İkincisi, parçaların ezberlenmesi ve icra edilmek üzere öğrenilmesi için en uygun aktarım yöntemidir” (1996, s. 118).

Halk müziğinin, Radyo ile olan ilişkisinden ortaya çıkan bu kapalı sistemin, yöresel icralardan ayrı bir şekilde dışarıdaki topluluğa ulaşabilecek bilgiyi de şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, radyoda bir topluluk haline gelen ve doğal olarak icracıların kendi aralarında gelişmiş olabileceği düşünülen, bağlama eğitimine yönelik girişimler yayınlanmamış, yine sistemin kendi içerisinde kalmıştır denilebilir.

Diğer taraftan, bu katı kurumsal yapının duvarları içerisinde bağlama çalgısı için belirgin bir etüt türünün, kurumun dışını da kapsayacak şekilde, yaygın etüt olarak kabul gördüğünü belirtmek mümkündür ki bu etüt türü, repertuardaki hızlı veya bilek tekniği açısından diğer eserlere nazaran daha teknik ayrıntılar içeren yöresel parçalardır. Talip Özkan’ın hayat hikayesinde bu durum:

“...Jürideki isimleri hatırlamıyorum ama Adnan Saygun vardı. “Çal bakalım evlat” dedi Muzaffer Bey [Sarısözen]. Bir şeyler çaldım. Çok beğendiklerini hissettim. “Sen Egelisin, Ege yöresi türkülerini biliyorsun çalıyorsun. Peki diğer yöreleri de biliyor musun” dediler. Bildiğim kadarıyla radyoda kulağında ne kalmışsa bir şeyler örneklemeye çalıştım (Özdemir Ö. , 2008, s. 4).

sözleriyle yer almaktadır.

Bağlama metot kitaplarının da bu dönemin icra algısını yansıtacak şekilde 1960’lı yılların sonuna doğru ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Sami Emrah Gerekten, bu ilk dönem [1965-1983] metotların notasız, sonraki metotların ise notalı olarak yayınlandığını belirtir. Metotların yalnızca küçük bir kısmı akademik düzeyde ve bilimsel ilkelere uygun olarak üretilmiştir ve birçoğu repertuar kitabı olmanın ötesine geçememiştir (Kınık, 2010, s. 44-46). Bu dönem üretilen metotlarda “etüt” olmadığını, yine, Gerekten belirtir. Ancak, çalışmanın sınırları içerisinde etüt kavramını belirgin bir tür olarak sınırlandırmadığımız için, bu dönemin metotlarında yer alan “repertuarın” doğrudan dönemin etüt algısını yansıttığını söylemek mümkündür.

Tamamen Radyo kurumu üzerine devam eden bu tartışmanın bir kısmını ise halk müziği eğitiminin Radyo kurumu dışında örgün eğitim olarak yapılandırılmasına ayırmak gerekecektir ancak, çalışmanın kısıtlılığı buna mâni olmaktadır. Yine de Radyo modelinin konservatuarlarda kurulan Türk müziği bölümlerindeki eğitime uzun dönem öncülük ettiğini söylemek mümkündür. 1974 gibi oldukça geç bir tarihte kurulan İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarının bağlama eğitmeni ve kural koyucusunun Radyo sanatçısı Nida Tüfekçi olması bu noktada yeterince aydınlatıcıdır. Ancak elbette okullarda nota odaklı verilen eğitimin bir süre sonra bu otantizm anlatısının önüne geçtiğini ve çalışmanın başında yer verdiğimiz anlamında etüt ihtiyacını karşılamaya yönelik çalışmaların günümüzde çoğaldığını görmek mümkündür. Dolayısıyla bağlama etütleri için bu dönemi, halk müziğinin Radyo kurumu içerisinde edindiği yeni görünümün tekrarlanması adına “tekrarcı” olarak görmek mümkündür.

3. Kayıt Endüstrisi (1960-80)

Radyo kurumu bünyesinde geliştiğini gördüğümüz bağlama sanatçılığının bu tekdüze manzarası, kayıt endüstrisinin özellikle 80’li yıllarda kazandığı ekonomik ivme neticesinde niteliksel bir icra farkının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Türkiye’de ses kayıt endüstrisi, uluslararası şirketlerin girişimleriyle hem ses kayıtlarının yapılması ve hem

de kaydedilen plakların ve onları çalacak donanımların satılması amacıyla 20. Yüzyılın başında faaliyet göstermeye başlamıştır³. Demirkıran, dönemi şu şekilde özetlemektedir:

“...Unkapanı Plakçılar Çarşısı’nın altı çizilmesi gereken bir başka özelliği de Türkiye’deki kaset üretiminin ve dağıtımının yapıldığı bir merkez olmasıydı. Fabrikadan çıkan bandrollü kasetler Unkapanı’ndan yüklenerek Anadolu’ya dağıtılıyordu. Özellikle Özallı yıllarda ithalat yasağının kalkmasıyla büyük bir teknolojik değişim yaşanmıştı. Bunun yansımalarından biri plak formatından kaset formatına geçişi” (Demirkıran, 2013).

Bu bölümün odağında ses kaydının Radyo kurumuna göre otantığı yansıtması gereken varlığı karşısında kayıt endüstrisinin ekonomik kâr odaklı faaliyetlerinin bağlama icracılığını nasıl yeniden şartladığı ve bu dönemde ortaya çıkan isimlerin bağlamada etüt kültürünü nasıl şekillendirdiği vardır. Yukarıda Radyo sanatçılığı başlığı altında kendine yer bulan icracıların çoğunun yolu, “piyasa” olarak adlandırılan, radyo dışında gerçekleştirilen canlı icralarla ve bunun yanında giderek daha önemli hale gelen “kayıt piyasasıyla” kesişmiştir. Piyasadaki icracı ihtiyacının repertuar genişliklerine, yöresel niteliklerine ve icra kabiliyetlerine bağlı olarak öncelikle Radyo sanatçılarından karşılandığını görmek mümkündür. Özdemir, bu minvalde, medya ve kayıtlı müzik sektörlerinin başlangıçta gelenek belleğinden beslenmeye devam ettiklerini (Özdemir N. , 2021, s. 108) belirtmektedir. Bu noktada, Bourdieu’nun “...yazınsal olan her şey... ancak yazınsal sistemin önceki koşulları tarafından belirle[nir] (1995, s. 65) savını “müzikal olan her şeyin müzikal sistemin önceki koşulları tarafından belirlendiği” şeklinde uyarlamak mümkündür.

Kayıt piyasasıyla bağlama icracılarının buluşmasının ilk kıvılcımları, icracıların yeni bir medya aracına ve Radyo dışında bir dinleyici kitleye ulaşması nedeniyle. Bu durumda TRT’nin türkü ve halk arasında kurduğu uzun soluklu otantizm anlatısının ve dolayısıyla bağlama icracılığı algısının da değişmeye başladığını görmek mümkün olacaktır. Bu çözülmenin öncesinde, Radyo icracıları içerisinde bağlamacıların yerel tavırlar üzerine doldurdukları albümler bulunmaktadır. Bu albümler, uzun dönem kurumsal yapı içerisinde şekillenen bağlama icracılığının meyvelerinin piyasada birer ürün haline dönüşmeleri anlamına gelmektedir ve bu çalışmalar dışarıdaki alıcılar için uzun dönem etüt vazifesi üstlenerek kurumsal standartları devam ettirmişlerdir. Bu albümlere örnek olarak, Talip Özkan, Mehmet Erenler, Ali Ekber Çiçek, Özyay Gönülüm vd. isimlerin çalışmalarını vermek mümkündür. Bu isimlerle aynı dönemde ele alınabilecek Yılmaz İpek ise, yerel icradan çok bağlamayla İspanyol Pasadoblesi⁴ ve Arap Oyun Havası⁵ gibi ilk yabancı müzik denemelerini yaptığını ve bunları albümleştirdiğini gördüğümüz isim olması bakımından özel bir yere sahiptir.

Otantizm anlatısının çözülmesi, elbette, bağlama icracılığının TRT içerisinde kazandığı anlamın da değiştiğine işaret etmektedir. Stokes, buna neden olarak görülebilecek şekilde, icracıların hem Radyo ve hem de kayıt piyasasında çalışmalarını “...devlet konservatuarı ve TRT tarafından eğitilen müzisyenlerin neredeyse tamamı ticari piyasada şu ya da bu şekilde para kazanmaktadır, çünkü işleri gelirlerini bu şekilde desteklemelerine izin vermektedir... (Stokes, 1992, s. 91, 99) şeklinde özetlemektedir.

Bu dönem, başta TRT sanatçısı olup sonra kayıt endüstrisinde faaliyet göstererek bağlamanın kurumsallaşmış icra anlayışının dışına çıkabilenlerin faaliyetlerine şahitlik etmektedir ki dönemin öne çıkan ve bağlama icracılığının yeni yönünü belirleyenler

³ Türkiye’de müzik endüstrisinin tarihi için bkz. Ünlü, 2016.

⁴ https://www.youtube.com/watch?v=n63dGRV6JSk&ab_channel=Co%C5%9FkunPlak

⁵ https://www.youtube.com/watch?v=AaPfaLgQmNk&ab_channel=Y%C4%B1lmaz%C4%B0pe
k-Topic

Orhan Gencebay, Musa Eroğlu ve Arif Sağ bilinen üçlü ismiyle ele alınmaktadır. Yücedağ, bu üç ismin, altmışlı yılların sonunda modern teknikleriyle kendilerinden söz ettirdiklerini belirtir. Arif Sağ [ve elbette Musa Eroğlu] Türk halk müziğinin daha ustaca [ve belli ki daha özgürce] icra edilmesini temsil ederlerken Gencebay daha çok Arap motiflerinden beslenip bu figürleri eserlerine yansıtmıştır (Yücedağ, 2021, s. 201).

Bu isimlerin yanında kendi dönemlerinin virtüözleri olarak anılan, TRT sanatçılarından/TRT ile yolu kesilmiş sanatçılardan oluşan epey geniş bir isim listesi mevcuttur. Yılmaz İpek, Talip Özkan, Ali Ekber Çiçek, Mehmet Erenler gibi isimler de bu dönemde piyasada ürüne dönüşen üretimleriyle ön plana çıkmış; bağlamanın geleneksel icrasının yanında bireysel yorumlarla çerçevelenmiş icrayı geliştirmiş, medyada ve dolayısıyla halk müziğini alıcı toplulukta genişletmiş ve yaygınlaştırmışlardır. Bu geçiş aşamasında bağlama icracılığının Radyo ve piyasa müzisyenliği içindeki durumunu Yavuz Top'un aşağıdaki ifadeleri özetler niteliktedir:

"...O yıllarda radyoda Yurttan Sesler alışkanlığı vardı. Tabii ki bunu yermek anlamında söylemiyorum. Ben de seviyorum bu çalışmayı. Ancak zamanla bir tınıya, bir şekle girdi bu çalışma ve giderek homojenleşti. Bu çalışmanın durağanlaşmasıyla birlikte iki-üç arkadaş (Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top) bir araya gelip, stüdyo teknolojisini de işin içerisine karatarak özverili bir şekilde çalıştık. Farklı bir tını yakaladık. Bu çalışmalarımız halkın beğenisine mazhar oldu. O dönemde radyolardaki arkadaşlarımız altı-sekiz ayda bir bağlamanın tellerini ancak değiştiriyorlardı, çalışmıyorlardı, durağanlaşmışlardı" (Doğan & Çakır, 2021, s. 155).

Benzer şekilde Talip Özkan da Radyo çerçevesi içinde icrada bulunmanın nasıl bir medyatik sınır yarattığını:

"...Bağlamaya o kadar katkılarda bulunmama rağmen bunu anlayacak insan bile bulmak mümkün olmuyordu. Amaç bağlama sanatını göstermek ise burada da [Fransa] o misyonumu sürdürdüm. Burada omuzlarda tutuldum. İtalya'ya gittim. Fransız gazeteciler arkamdan geldi. Sanki ben Fransızmışım gibi. İrlanda'da Fransız kültür ataşesi geldi. Bizimkilerden kimse yok" (Özdemir Ö. , 2008, s. 8-9).

sözleriyle ifade etmiştir. Bu noktada medyatikleşmenin yalnızca dolayına sokulan içerikleri değil bu içeriklerin üretilmesini sağlayan teknik araçlar olarak enstrümanları da bağlamsızlaştırdığını ve bağlamsızlaşan çalgıların diğer müzik türlerinin yeniden üretiminde de kullanılmaya başladığını söylemek mümkündür. Bağlamayı, yerel ötesi müziklerin icrası için kullanmak, bu dönemde etüt kültürünü besleyen en önemli damarlardan biri olmuştur. Halk müziği parçalarının arasında, uzun süren plak ve radyo dönemlerinin ardından metinlerarasılığın başladığını ve dolayısıyla bağlama icracılığının "pazarlanabilir" temalara doğru dönüşümünü simgeleyen nokta olarak bu dönüşümü görmek mümkündür.

Stokes bu gelişimi, arabesk müzik üretimi sürecinin bağlama sanatçılarına dayattığı "keriz" kavramı üzerinden, "...keriz, figürasyonların kuru ve temiz bir tarzda hızı ve teslimidir. Vurgu, küçük bir grupta düzenleme ve koordinasyon üzerinedir - müzisyenler ve şarkıcılar sıklıkla denese de, bu bağlam dışında tekrarlanamayan, kayıt stüdyosu için geliştirilmiş bir tekniktir" (1992, s. 98) şeklinde ele almaktadır. Dinleyiciye ve dolayısıyla hevesli grubuna neyin aktarılacağını piyasa koşulları şartlandırmaktadır.

Bu dönemde öne çıkan isimler arasında Orhan Gencebay, kendinden sonra gelecek isimleri de temsil edecek şekilde bağlama icracılığını ve dolayısıyla bağlama etütlerini bir üst noktaya taşıyan isimlerden olmuştur. Kınık, Gencebay'ın bağlama sanatçılığını "Türkiye'de bağlama icrasına farklı bir soluk getiren sanatçı geleneksel çalgı olan bağlamanın uluslararası niteliklere sahip olabileceğini eserleri ve icrası ile

göstermektedir... Bağlama icrasında ileri düzey icra tekniğine sahip olan Orhan Gencebay'ın bağlamayı farklı pozisyonlarda ve tonlarda çalması bu özelliğe sahip olmasında önemli etkenlerden biridir..." (2013, s. 130) şeklinde yorumlamaktadır

Kınık (2013), aynı zamanda, Gencebay'ı önemli kılan özelliklerinden birinin bağlama icrası açısından ileri düzey icra tekniği gerektiren eserlerini, Türkiye'de bağlama icrasının çalgı tekniği açısından günümüzdeki kadar gelişmiş olmadığı dönemlerde, 1960'lı yıllardan itibaren sergilemiş olması olduğunu; Gencebay'ın çalışmalarının birçok sanatçıyı ve bağlama icracısını etkilediğini; bunun sonucunda özellikle popüler müzik bünyesindeki bağlama icrasında ciddi gelişmeler görülmeye başladığını da belirtir.

En nihayetinde etüt kavramının bu dönemdeki görünümünü, bağlamanın yegâne icra nesnesi olarak geleneksel müzik dışında türlere odaklanmaya başlamasıyla çerçeve değiştirdiğini görmek mümkündür. Artık bağlamada etüt arayışına yanıt veren farklı müzikal türler de mevcuttur. Ancak, bir önceki dönemin etkisi ve medya araçlarının yalnızca devlet tekeli olmasa da piyasa tekeli aracılığıyla şartlanması dolayısıyla yine eserlerin "bütünü" etüt olarak görülmektedir. Talip Özkan'ın "...çok iyi bağlama çalanlar bilirim. Bir eserin başından başlayıp sonlandırdıkları görülmez. Yarısında kesip başka parçaya geçerler. Çünkü maymun iştahı vardır. Ben hiç öyle olmadım..." (Özdemir Ö. , 2008, s. 16) şeklindeki beyanı dönemin algısını yansıtmaya bakımından ilgi çekicidir;

Mehtap Demir'in Yurttan Sesler Korosu icracılarını sınıflandırdığı tasnifinin üçüncü dönemini, konservatuvar mezunu sanatçıların bağlama icrasını geliştirdikleri dönem olarak bu noktada ele almak mümkündür. Bu icracıların bir önceki dönemin sanatçılarından farkını, önceki dönem icracılarının [örneğin Talip Özkan] kültür taşıyıcısı olarak görülmelerine rağmen sonrakilerin [örneğin Çetin Akdeniz] stüdyo müzisyenliğini ve icrada farklı gelişim çizgilerini vurgulayacak şekilde "virtüöz" olarak adlandırılmaları şeklinde belirlemek mümkündür. Çetin Akdeniz'in "bağlamayı hızlı çalınca her şeyin bittiğini düşünürdüm" (Özdemir Ö. , 2008, s. 22-23) ifadelerinde bunu görmek mümkündür.

Bu dolaylı etkileşim ortamında bağlama sanatçılarının virtüözlük eserlerinin medya aracılığıyla paylaşımının ancak kaset döneminin sonuna doğru mümkün hale geldiğini görmekteyiz. Bu dönemde özel birkaç albüm ve albümlerin arasına bu "hızlı" parçaları koyan birçok çalışma ortaya çıkmıştır. Yine ana akım icra mercii olarak TRT ile yolları kesişen ve bir dönem kurumda icrada bulunduktan sonra kurumdan ayrılan Yavuz Top, Çetin Akdeniz, Arif Sağ, Ahmet Koç, Erdal Erzincan, Coşkun Güla, Okan Murat Öztürk gibi isimleri bu çerçevede bağlamadaki ustalıklarını "bağımsız" albümlerle halka duyuran isimler olarak ele alabilmek mümkün iken Zeki Atagür, Savaş Ekici gibi isimleri de albüm yerine "metot" yazmayı tercih eden bağlama sanatçıları olarak ele almak mümkündür.

4. İnternet: Yüz Yüze İletişime En Yakın Dolayım Mecrası

Bu dönemi, bireysel içerik üretimi imkanlarının artması neticesinde icracıların, ağ toplumu üyelerine seçici bir şekilde alımlayabilecekleri içerikleri aktarabildikleri ilk dönem olarak adlandıracağız. Ancak öncelikle, belirli teçhizatlara sahip olmanın, bireysel kayıt yapmayı ve paylaşmayı mümkün kılmasının ötesinde, ağ toplumunun paylaşımcı yapısının şekillenmiş olmasının müziğin üretim ve tüketimi için kurucu unsur olduğunu vurgulamak gerekir. Bu paylaşımcı yapı, yalnızca tek taraflı, analog bir "paylaşma" veyahut "arşivleme" mantığı üzerine kurulu değildir; bu etkileşim ortamını ele almak için "katılımcı kültür" kavramını kullanmak uygun olacaktır.

Etüt kültürü için bu dönemin önemi, bağlama icracıları ve öğrencileri için artık kurumların yahut sermaye sahiplerinin içeriğe yönelik yaptırımlar olmadan bağlama çalımında önemli gördükleri noktaları, bağlamadaki ustalıklarını, eser çeşitlemelerini ve etüt olarak değerlendirilebilecek diğer türden işitsel ve görsel-işitsel içerikleri paylaşabilmeleri ve benzeri içeriklere ulaşabilmeleri olmuştur. Bu başlangıç dönemi, web 1.0 olarak nitelenen, dolayimsız etkileşimi vurgulayacak şekilde ve kaset-radyo-video döneminin devamı şeklinde analog müzik paylaşımının yapıldığı dönemdir. Bu dönemde etkileşimli paylaşım forumları ortaya çıkmıştır ki bu platformların amacı giderek artan sayıdaki içeriği, kullanıcıları için etiketleyerek onları aynı platform üzerinde buluşan sanal topluluklar haline getirmeleridir. Bağlama özelinde bu forumlar internet döneminin başında epey yaygın iken bugün yalnızca bünyesinde birçok farklı konu barındıran forumlarda başlık olarak ele alınmaktadır⁶. Geçmişte başlı başına bağlama icracılığı için kurulmuş internet forumlarına örnek olarak, günümüzde işlevsel olmayan www.sazci.net web sitesi⁷ verilebilir.

Katılımcı kültür teorisi bize, daha önceki medya biçimlerinde katılımcılığın önemi hakkında geniş bakış açıları sunmaktadır. Halihazırda çalışmanın başından bu yana katılımcılığın önemi üzerine durduk. Schafer'in vurguladığı üzere katılımcı kültür “eserleri üretme, değiştirme ve dağıtma süreçlerinde kullanıcıları ve üreticileri birleştirir (Schäfer, 2011, s. 167). Henry Jenkins'in:

“...Dijital kültürle birlikte daha fazla insan medya yapıyor ve yaptıklarını birbirleriyle paylaşıyor. Tabandan ve amatör ifade biçimleri çok daha fazla görünürlük kazandı... Ağa bağlı kültürün doğası gereği, geçmişte çok sınırlı bir izleyici kitlesine sahip olabilecek ifade biçimleri bile artık ağlar aracılığıyla yayılıyor ve bu nedenle daha büyük sosyal sonuçlara yol açıyor...” (Jenkins, Ito, & boyd, 2016, s. 8-10)

ifadesinde yer alan “çok sınırlı izleyici kitlesi”ni, ele aldığımız bağlama icracıları için kullanabiliriz. Ağa bağlı kültürün doğası gereği, icracıların tek medya aracına (kaset vs.) dayalı müzikal üretimin dışına çıkıp önceki dönemlerde dolayımına sokmakta zorlandıkları bireysel etüt üretimlerini paylaşabilir hale geldiğini belirtmek mümkündür. Jenkins'in,

“...Katılımcı bir kültür, sanatsal ifade ve sivil katılımın önündeki engellerin nispeten düşük olduğu, kişinin yarattıklarını yaratması ve paylaşması için güçlü desteği ve en deneyimliler tarafından bilinenlerin acemilere aktarıldığı bir tür gayri resmi akıl hocalığı olan bir kültürdür. Katılımcı bir kültür aynı zamanda üyelerin katkılarının önemli olduğuna inandıkları ve birbirleriyle bir dereceye kadar sosyal bağ hissettikleri (en azından diğer insanların yarattıkları hakkında ne düşündüklerini önemsedikleri) bir kültürdür” (Jenkins, Ito, & Boyd, 2016, s. 4)

tanımını, olguları açıklama kuvveti nedeniyle çalışmaya dahil etmek mümkündür.

Bu dönemde bağlama icracılığıyla ağ toplumu tarafından bilinen önemli isimlerden biri, Hasan Hüseyin Genç'tir. Genç, hikayesinde, kaset kültürüyle olan yakınlığını, yüz yüze icralarda bulunmasını, video kamera döneminde kendisinden bağlama icrası için

⁶ Örn. “Donanım Haber” isimli internet forumu kullanıcılarının forum sayfası üzerinde oluşturdukları “DH Bağlama Severleri ve İrcacıları Klübü” buna örnek olarak verilebilir. Bkz. <https://forum.donanimhaber.com/dh-baglama-severleri-ve-ircacilari-klubu-61-kisi-olduk--47349625-19#65283334>

⁷ Sayfa bilgilerine internet arşivi www.archive.org'un 28 Şubat 2007 tarihli kaydı üzerinden erişilmiştir.

Kayıt adresi: <https://web.archive.org/web/20070228100307/http://www.sazci.net/sazci/>

etüt isteyenlerin çekim yaptıklarını ve sonrasında bu etüt videolarının internet ortamına yüklenmesiyle birlikte isminin nasıl devasalaştığını anlatır (Türkü Life Dergi, 2020). Hasan Hüseyin Genç özelinde, sanatın kullanılan medyaya göre farklılaşan tüketici gruplarına nasıl hitap ettiğini görebilmek mümkündür. Hasan Hüseyin Genç bugün kendisine ait Youtube kanalı aracılığıyla bağlama çalımı hakkında videolar paylaşmaktadır⁸. Yukarıda ele aldığımız forum kültürünün aksine bu dolayimli paylaşım ortamında içerik, kendisine faydalı olabilecek alıcı kişilerin beğenileriyle uyuşan şeyler olmaktadır.

Bugün, aralarında kurumsal yahut eğitime dayalı ortak bir bağ aramaya gerek kalmadan Gökhan Karakaya, Hasan Hüseyin Genç, Oğuzhan Açıkgöz, Tolgahan Tıktaş gibi deneyimli isimler bağlama çalımında etüt olarak gördükleri içerikleri diğer kullanıcıların erişebilmesi için yayınlamaktadırlar. Burada onlar için elde edilebilecek kâr, izlenme sayısı ve yapılan reklamın ekonomik-toplumsal geri dönüşüyle belirlenirken izleyiciler de doğrudan ödeme yapmak zorunda olmadıkları dersler almaktadırlar.

Bu dönemde deneyimli icracıların, kaset döneminden farklı olarak, bir sanat eserinin bütünüdürün icrası olmasa da bağlama icralarını geliştirirken kullandıkları ve bireysel olarak geliştirdikleri etütleri, bir eserin kendilerine ait yorumlarını ve “acemilerin” onlardan istedikleri özellikli kayıtları paylaşmaya başladıklarını yani gayri resmi akıl hocalığı yaptıklarını görmekteyiz ki bu nitelikler onları sanal topluluk olarak adlandırmak için yeterlidir.

Katılımcı kültür içerisinde bağlama icracılığına yönelen dikkatlerin kullanıcılar arasında benzer eğilimleri ortaya çıkardığını da söylemek mümkündür. “Bağlama etüdü” anahtar kelimeleriyle Youtube internet platformu üzerinden yapılan bir arama, etüdün yukarıda verilen anlamını karşılayan ve bağlamada belirli bir pozisyonun, belirli parmakların gelişimini hedefleyen kısa parçaların yanında bağlama öğrenme yolculuğunda geçtiğimiz medya dönemlerinde karşımıza çıkan yöresel tavrılı parçaları ve arabesk müzik üretimi çevresinde etüt olarak algılanmış eserler gibi binlerce farklı içeriğin etüt olarak karşımıza çıkmasını sağlamaktadır. Bu noktada alıcıların ilgilerinin hangi içeriği yahut hangi kişinin çalışmalarını etüt olarak kabul edeceklerini belirlediği söylenebilir. Böylece, toplumsal çevrelerinin, bireylerin alımlama davranışlarında onlara bir bağlam sağlayarak (dil, etnisite, beğeni, inanç, toplumsal aidiyet vd.) milyonlarca içerik arasından neye yöneceklerini belirleyebilecekleri bir çerçeve sunduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Çalışmamızda halk müziği üzerinden gelişen etüt iletişiminin medya araçlarına bağlı olarak ortaya çıkan görünümünü ele almaya çalıştık. Bu geniş evrendeki örneklerin seçiminde, çalışmanın sınırları bakımından, niteliği göz önünde bulundurduğumuzu; bahsi geçen dönemlerde icracılık yapmış tüm isimleri çalışmaya dahil etmediğimizi belirtmek gerekir. Medya araçları çerçevesinde ele almaya çalıştığımız müzisyenleri, kendi dönemlerinde yaygın olan medya araçlarının ve dolayım havuzuna ulaşım imkanlarının belirlediği topluluklarda etki sahibi olan bireysel örnekler olarak kabul etmek mümkündür. Ayrıca bu toplulukların, kültürel anlamda bir topluluk olarak ele alınmalarını sağlayacak biçimde etüt kültürünün katılımcı üyeleri olduğunu söyleyebiliriz.

⁸ <https://www.youtube.com/@HasanGenc>

Geleneksel müzik örneklemelerinin klasik aktaran-alıcı denkleminin aksine etüt kültürünün alımlayıcıları bu arabulucu kavramı kendi müzikal yolculuklarında estetik ve eğlendirici bir uğraş olarak görebilecekleri gibi bağlama icracılığının öğrenim kısmında bir araç olarak da kullanabilmektedirler. Bu katılımcı kültürün gönüllü üyeleri ifade biçiminin gelişimine doğrudan katkı sağlamaktadırlar. Burada, gönüllülük kavramı etüt kültürüne katılımın isteğe bağlı olduğunu vurgularken diğer taraftan müzikal performans dünyasına icracı olarak kabulün çetin olabilecek şartlarının üzerini örtüyor gibi gözükmemektedir. Örgün eğitim kurumlarında eğitim görmek ve icracı çevrelere kabul edilmek dahil olmak üzere müzik piyasasında, müzik icrası belirli bir standartın üstünde olan müzisyenlerin ekonomik mücadele alanına dahil olmak, bu rekabetin bir kısmını teşkil etmektedir. Bu noktada etüt kültürüne katılımın gönüllülüğünden çok bir zorunluluk haline dönüştüğünü belirtmek gerekir. Ancak bu olgu da geneli kapsamaktan uzaktır. Bazı müzikal türlerde ve bazı ortak dinleme alışkanlığına sahip topluluklarda ve müzikal anlamın başarılı görülen sanatçılarla baskın bir şekilde özdeşleştiği bazı müzik kültürlerinde müziğe eklenmiş etüdün hoş karşılanmadığını gözlemlemek mümkündür.⁹ Netice olarak, tekrarlamak gerekirse, neyin etüt olarak alınacağını toplumsal çevrenin, kişisel hedeflerin, belirli bir icraya yönelik talebin ve dönemsel etüt algılarının belirlediğini ileri sürmek mümkündür.

Kaynakça

- Alpyıldız, E. (2012). Yerelden ulusala taşınan müzik belleği ve yurttan sesler. *Millî Folklor*, 24(96), 84-93.
- Ben-Amos, D. (1976). Analytical categories and ethnic genres. In D. Ben-Amos, *Folklore Genres* (pp. 215-242). Austin&London: University of Texas Press.
- Bourdieu, P. (1995). *Pratik nedenler eylem kuramı üzerine*. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2023). *Kültür üretimi sembolik ürünler sembolik sermaye*. (S. Yardımcı, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, M. (2017). Gelenek ve modernite bağlamında bir halk müziği topluluğu olarak "yurttan sesler". *Turkish Studies*, 12(21), 207-224.
- Demirkıran, G. K. (2013). İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'ndan Unkapamı Plakçılar Çarşısı'na: Mekânsal örgütlenmeye dair tarihsel bir değerlendirme. *Sosyologca*, (6), 253-260.
- Dijk, J. V. (2016). *Ağ toplumu*. İstanbul: Kafka.
- Doğan, U., & Çakır, M. S. (2021). Türkiye'deki popüler müziklerde bağlamanın kullanımı. *Akademik Sanat*, (14), 141-161.
- Fosler-Lussier, D. (2020). *Music on the move*. USA: University of Michigan Press.
- Gürler, E. Ş. (2023, Şubat 11). *2:19 / 3:05 Off bağlama takımı oyun havaları Geyve zeybeği TRT İzmir radyosu saz sanatçıları*. Erişim adresi: https://www.youtube.com/watch?v=mh9Fs6TrAco&ab_channel=Engin%C5%9EafakG%C3%BCrlerT%C3%9CRK%C3%9CLER%C4%B0M%C4%B0Z%26.
- Hepp, A. (2014). *Medyatikleşen kültürler*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- İlgar, K., & Doğan, C. (2022). Emektar bir Türk halk müziği sanatçısı: Emin Aldemir. *Karadeniz Araştırmaları*, XIX(76), 1273-1292.

⁹ Bu duruma örnek olarak, uzun yıllardır Alevi müziğinin bağlamayla icrasında öncü rolü üstlenmiş Erdal Erzincan'ın ne Arif Sağ'la birlikte yazdıkları bağlama metodunda ne de müzikal kayıtlarında piyasada dolaşımında bulunan etütlere yer vermemelerini vermek mümkündür.

- Jenkins, H., Ito, M., & Boyd, D. (2016). *Participatory culture in a networked era: a conversation on youth, learning, commerce, and*. UK & USA: Polity Press.
- Kınık, M. (2010). *Güzel sanatlar fakülteleri müzik bölümlerinde bağlama dersi başlangıç düzeyine yönelik öğretim programı önerisi*. (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya.
- Kınık, M. (2013). Bağlama eğitiminde popüler müzik eserlerinden yararlanma: Orhan Gencebay örneği. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 4(7), 128-136.
- Özarslan, M. (1998). Türk halk müziğinin meseleleri üzerine Dr. Turgut Günay'ın Nida Tüfekçi ile yaptığı bir sohbet. *Milli Folklor*, (39), 53-56.
- Özdemir, N. (2021). *Kültür bilimi araştırmaları*. Ankara: Akademi Kültür.
- Özdemir, Ö. (2008). *Talip Özkan'ın sanatçı kişiliği ve Ege bölgesine kazandırdığı zeybek eserlerin müzikal analizi*. (Yüksek Lisans Tezi). Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Schäfer, M. T. (2011). *Bastard culture! How user participation transforms cultural production*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Search Results for Etude (2001). In *Oxford Music online*. Erişim adresi: <https://www.oxfordmusiconline.com/search?q=etude&searchBtn=Search&isQuickSearch=true>
- Stokes, M. (1992). The media and reform: the saz and elektrosaz in urban Turkish folk music. *British Journal of Ethnomusicology*, 1, 89-102.
- Stokes, M. (1996). Kural, sistem ve teknik: "Türk halk müziği"nin yeniden inşası. *Dans Müzik Kültür Folkloru Doğru*, (62), 111-144.
- Türkü Life Dergi. (2020, Şubat 04). *Hasan Genç Türkü Life Dergisi Röportajı*. Erişim adresi: https://www.youtube.com/watch?v=TiQsr9ayAHA&ab_channel=TurkuLifeDergi.
- Yücedağ, B. (2021). *Türk halk müziğinde gelenek ve geleneğin dönüşümü*. (Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

ABSÜRDE BAŞKALDIRAN BİR UYUMSUZ: DELİ DUMRUL

Uyumsuz, vaiz istemez.
(Albert Camus, *Sisifos Söyleni*)

Berat Samet KAHRAMAN*

Öz: İnsan, varlığı itibarıyla sonludur. Her zaman ölüme doğru bir varlıktır. Yaşamı içinde ölüm fenomeniyle karşılaşan insan, ölümden kaçır. Öleceğini bilir ancak bunu unutarak yaşır. İnsan, "fırlatıldığı" bu dünyada seçeneksiz kılınışı karşısında, dünya ve kendisi arasında anlamlı bir ilişki kuramaz. Çalışma, insanın içine düşürüldüğü bu durumu "absürt" kavramıyla ortaya koyan Albert Camus'nun felsefi görüşünü temel almaktadır. Camus, absürt duygusuyla yaşayan insanı, "uyumsuzu" yaratır. "Duha Koca Oğlu Delü Dumrul" da absürde başkaldıran bir delidir/uyumsuzdur. İnşa ettiğı köprüsü üzerinden insanlığın "ölüm" karşısındaki trajedisini öyküler. Deli Dumrul anlatısı Albert Camus'nun felsefi bir kavram haline getirdiğı ve sınırlarını belirlediğı "absürt felsefe" noktasında ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Absürt Felsefe, Deli Dumrul, Uyumsuz, Başkaldırı, Absürt

A Misfit Rebelling Against the Absurd: Deli Dumrul

A misfit does not want a discourse.
(Albert Camus *The Myth of Sisyphus*)

Abstract: Man is mortal. He always faces death. Man who encounters the phenomenon of death in his life runs away from death. He knows that he will die, but he lives forgetting about it. Man cannot establish a meaningful relationship between the world and himself in the face of his lack of options in this world that he is "thrown" into. The study is based on the philosophical view of Albert Camus, who reveals the situation of human beings with the concept of "absurd". Camus creates the person who lives with the sense of the absurd, the "misfit". "Duha Koca Oğlu Delü Dumrul" is a madman / misfit who rebels against the absurd. He narrates the tragedy of humanity in the face of "death" through the bridge he builds. The narrative of Deli Dumrul is analyzed from the point of the

* Dr., YÖK 100/2000 Somut Olmayan Kültürel Miras Proje Asistanı, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Muğla/ TÜRKİYE, E-posta: beratsametkahraman@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4676-6928.

"philosophy of the absurd", which Albert Camus turned into a philosophical concept and defined its boundaries.

Key Words: *Philosophy of Absurdity, Deli Dumrul, Misfit, Rebellion, Absurd*

Giriş

İnsanın yaşamı, doğduğu andan itibaren dış dünyanın gerçekliğini algılama, anlama ve kavrama mücadelesiyle geçer. İnsan, çıplak doğduğu bu dünyanın yabancısıdır. Bütün bir yaşamını bu çıplaklığı örtmek için sürdürür. Erdemli, en büyük çıplaklığı ise bilgisizlik olarak tanımlar (2017, s. 17). Bilgisizlik, insanın bu dünyaya olan yabancılığının temelinde yatar. İnsan ne kendi varlığına ne de içine doğduğu evrene ilişkin herhangi bir bilgiyle gelmez. Bu çıplak ve yabancı varlık ancak bilebildiği müddetçe bu dünyaya aittir

Bilme eylemi, ben ve dış dünyanın etkileşiminden doğar. Bu etkileşimle kişi "bilinçli ben'e" sahip olur. "Ben" kavrayışını "Cogito ergo sum" (Düşünüyorum öyleyse varım) diyerek ortaya koyan Descartes, bu ifadesiyle bilinçli ben'in düşünme fonksiyonunu vurgular. Esas olan "düşünme eylemi" içinde bulunmaktır. Böylece bilinç, bilinçli bir ben'in, "düşünen ben" in (ego cogito) varlığıyla mümkün olacaktır (Tura, 2021, s. 48). İnsan, kendisinin dışındaki gerçekliği ancak üzerine düşünerek kavramaya çalışabilir ve var olmanın temelinde de bu vardır.

İnsan, yabancısı olduğu bu dünyayı apaçık ve upuygun bir şekilde kavrayamaz. Göbekten bağlı olmadığı ancak bir çıkış yolunun da bulunmadığı bu dünyada var olmanın sancısını çeker. Bu sancının şiddeti herkeste farklı olsa da pek çok insan hayatında bir kez olsun bu duyguyu yaşar. Benatar'ın da ifade ettiği üzere insanlığın ortak kanısı bu dünyaya hiç gelmemiş olmanın, var olmaktan daha iyi olacağı yönündedir (2023, s. 18).

Albert Camus, insanın dünyayla olan bu kavgasını "absürt felsefe" yaklaşımıyla ortaya koyar. Absürt kelimesi; "anlamdan yoksun, saçma, akıldışı, akla aykırı, anlamsız, akıl almaz, akla sığmaz" gibi anlamlara gelir (Gündoğan, 2018, s. 61). Türkçe Sözlük'te, "absürt" kelimesiyle "saçma" kelimesi eşanlamlı gösterilmiştir (1998: 1879; 5). Absürt felsefesine ilişkin pek çok çalışmada "saçma" kelimesi tercih edilmektedir ancak her iki kelime anlam bakımından tam anlamıyla birbirine eşit değildir. Latincesi "absurdus" tür ve "sağır, dilsiz" anlamına gelen "surdus" kelimesinde türemiştir. Absürt geniş anlamda felsefi bir terim olarak "anlamı olmayan her şey"i ifade eden bir kelimedir. Bu anlamıyla XX. yüzyıl edebiyatı ve felsefesinde kendisine önemli bir yer edinmiştir (Akış, 2007, s. 35). Saçma kelimesi ise öznel bir yargı ifadesi içerir ve olumsuzu yakın bir anlamı vardır. *Türkçe Sözlük*'e göre yaygın kullanımda "yersiz bulunan", "saçma sapan" (1998, s. 5) gibi anlamlara gelmektedir. Bundan dolayı felsefi bir terim olarak çalışmada absürt kelimesi tercih edilmiştir.

Absürt felsefenin temelinde "uyumsuz" insan yatar. Uyumsuz, kendisiyle dünya arasında anlamlı bir ilişki kuramayan insandır. Dünya karşısında yabancılığın, dünyaya olan yabancılığın ve bu yabancılıktan doğan çıplak duygusunun verdiği histir. Tıpkı Sartre'nin *Bulantı* (2019) adlı romanında Roquentin'in varlığın boşluğuna karşı hissettiği "bulantı duygusu" gibi Camus da "uyumsuz duygusunu" inşa eder. Camus, *Yabancı* adlı romanında (2021) uyumsuz insanın tipolojisini edebi bir şekilde ortaya koyar. *Sisifos Söyleni* (2022a) adlı denemesinde ise sistematik ve felsefi temellerle uyumsuz duygusunu uyumsuz kavramına taşır. Çerçevesini belirlediği uyumsuz insan, kendisini tercihsiz ve seçeneksiz kılan bu varoluşa karşı absürdü yaratır (Gündoğan, 2018, s. 71).

Absürdü ortaya çıkaran veya çıkmasına zemin hazırlayan dört temel durum vardır. Birincisi, “hayatın monoton ve mekanik” oluşudur. İkincisi, “zamanın geçmesi/geçiciliği, onun öldürücü bir unsur olarak algılanması, geleceğin değiştirilemez oluşunun farkına varılması”dır. Üçüncüsü, “insanın bu dünyada yalnız ve tek başına olması, dünya ve başkalarına karşı yabancı oluşu, başkalarıyla ayrılığının kesin bir şekilde farkına varışı”dır. Dördüncüsü ise “ölümün kesin ve kaçınılmaz bir son oluşu, ölümle birlikte her şeyin sona ereceğinin anlaşılması”dır (Gündoğan, 2018, s. 71-72). Absürt, her şey gibi ölümle birlikte biter (Camus, 2022a, s. 47).

Uyumsuz, aşama aşama bu adımları geçer ve esaslı bir bilinçle dünyanın karşısında bir tavır almaya mecbur kalır. Camus, absürt karşısında üç cevap üzerine durur. Bunlar; “umut”, “intihtar” ve “başkaldırma”. Camus’un umut yaklaşımı, onun tanrı görüşüyle paraleldir. O, geleceğe veya zamana aşana, insanî dünyanın dışında olana bel bağlamaz. Uyumsuz insan, kendi sınırları içinde, kendini aşana güvenmeden ve başvurmadan yaşayan insandır. Böyle bir kişi “ölümsüz olanı” kabul etmez. Bu noktada Camus’un ateizmi ortaya çıkar. Ona göre Tanrı bir anlam ifade etmez. Bu dünyanın irrasyonel oluşundan duyulan korkudan ötürü sığınılan bir yer olarak görür. Camus, Tanrı fikri ile mücadele eder, onun varlığıyla bir sorunu yoktur. Tanrı fikrinin bir umut olarak görüldüğü ama bu umudun bir çözüm olmadığını ifade eder (Gündoğan, 2018, s. 92-95). *Tersi Yüzü* adlı kitabının “Alay” başlığı altında anlattığı öyküde yaşlı bir kadının ölüme yaklaştığı için dini benimseyişini anlatır. Kadının durumu, ölümden dolayı ortaya çıkan umutsuzluğun neden olduğu durumdur (Camus, 2022b, s. 29-38). Camus’ya göre ölüm karşısında hiçbir seçeneği olmayan insan için umut yersiz bir aldanıştır. Ancak “intihtar” da sonuç değildir hatta kaçınılması gereken bir durumdur (2022a, s. 68). İntihtar, kişinin bireysel özgürlüğü içinde karar verebileceği bir durumdur ancak kişi, Tanrı karşısında özgür değildir. İntihtar etmek suçtur. Oysaki yaşamak ve ölmeye mahkûm edilmek de “kötülük”tür. Kişinin inisiyatifine bırakılmayan “yaşama/ölme kararı” karşısında Camus, Tanrı’yı “kötülük” yapmakla itham eder. Camus, bu durumu şu şekilde vurgular: “Ya biz özgür değiliz ya da gücü yeten Tanrı kötülükten sorumlu. Ya biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değil” (2022a, s. 70). O halde uyumsuz için absürde karşı tek bir seçenek vardır, o da “başkaldırma”dır.

Başkaldırma, absürt yaşama, absürde doğru çevrilmiş, absürde doğru bakmaktır. Başkaldırmanın temelinde yatan şey “haklı olma” durumudur (Gündoğan, 2018, s. 138-141). Kendi haklarını savunma, kendi meşru sınırlarına başkalarının müdahalesini engelleme, başkaldırmaya nedendir. Başkaldırma, sadece kişinin kendi hakları noktasında değil başkalarının haklarını savunma noktasında da gösterilebilir. Başkaldırma, yüce bir değer uğruna gerçekleştirilir.

Camus, Tanrı’ya karşı olan başkaldırma’yı “Metafizik Başkaldırma” olarak değerlendirir. İnsana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada eli kolu bağlı bırakan Tanrı’ya karşı insanın başkaldırmasıdır. Metafizik başkaldırma, Tanrı’yı hesaba çeker, Tanrı’yı yargılar. İnsan, adaletsizliği, kötülüğü hatta ölümü Tanrı’nın engelleyebileceğini düşünür ancak böyle bir Tanrı düşüncesi dahi Tanrı ile bağdaşmaz (Akış, 2007, s.58). Bu da absürdün ta kendisidir.

Çalışma, Camus’un absürt felsefesi çerçevesinde “Duha Koca Oğlu Delü Dumrul” anlatısı üzerine bir incelemedir. Bu anlatı diğer Dede Korkut boylarından farklıdır. Deli Dumrul’un Oğuzname kahramanlarıyla hiçbir alakası yoktur. Şölenlerde, savaşlarda, sosyal etkinliklerde adı geçmez. Deli Dumrul, şahsına münhasır seçkin bir kahramandır (Bayat, 2018, s. 70). O hâlde bu anlatının Dede Korkut boyları içinde müstakil bir şekilde

yer almasının önemli bir nedeni olmalıdır. Bu neden, metin içi izleklerden hareketle absürt felsefe çerçevesinde açıklanacaktır.

1. Dumrul'un Deliliği

Delilik, “akıllılık” ile paydaş bir tarihe sahiptir ancak hiçbir toplum tarihi içinde deliliğine yer veremeyecek kadar da akıllıdır. Uygarlığın temelinde ancak aklın var olduğunu önceleyen bir görüş, deliliği elbette bu uygarlığın dışında bırakacaktır. Birliktelikler esasına dayanan toplum yapısı içinde belli bir kesimi dışarıda bırakmak da basit olamayacaktır. Delilik bir paradoks olarak toplumun içinde varlığını farklı boyutlarda sürdüren “özel” bir kesimdir. Delilik önemli açılardan uygarlığın kalıcı bir parçasıdır ve asla toplumun dışında tutulamaz. Deliliğin tanımlanma biçiminde de akılcı görüş esas alındığı için birtakım sorunlar ortaya çıkmaktadır.

Deli kelimesi Türkçe Sözlük'te “aklını yitirmiş”, “akli dengesi bozulmuş olan” ve “mecnun” gibi anlamlara gelmektedir (1998, s. 545). Bu verilmiş olan anlam, batı terminolojisinden alınmıştır. Batı, sanayi devriminin ardından “ekonomik faydası olmayan” kişileri toplulardan tecrit etmiştir. Tecrit edilenlerin çoğunluğunu ise deliler oluşturmuştur. On sekizinci yüzyıl itibarıyla “akıl hastaneleri” inşa edilmiş ve deliler “sistematik” olarak buraya kapatılmıştır. Psikiyatri branşının ortaya çıktığı bu dönemde delilere suçlu gibi davranılmış ve “hasta” olarak tanımlanmışlardır (Foucault, 2020c, s. 77).

Bu noktada deliliği kendi kültürü içinde organik bağlarıyla değerlendirmek uygun olacaktır. Her toplum, her kültür deliliğe özel bir yer verir. Avrupa'da 17. yüzyıla kadar delilik, kıyamet ve cehennem görsellerinde, gayya kuyusuna atılmak üzere olan günahkarların yer aldığı çaresiz sahnelerde ve tarif edilemez acıların tasvirlerinde kullanılmıştır (Scull, 2022, s. 106). Avrupa toplumu, Orta Çağ döneminde deliliği tecrit ederken doğu toplumlari sanatsal yaratım ve edebiyatlarında deliliği bir karakter vermiştir. Edebi metinlerde yer alan deli karakteri, herkese kendi gerçekliğini hatırlatmıştır. Deli, aldatanı aldatan, komedinin düğümünü komik bir şekilde çözen, bilgece hatta filozofça sözler eden birisidir (Foucault, 2017, s.40).

Türk kültüründe sözlü/yazılı edebiyat ürünlerinde de deli ağırlıklı olarak alp yapısıyla ortaya çıkar. Osmanlı İmparatorluğu zamanından askeri bir terim haline dahi gelmiş olan delilik, edebi metinlerde yerini lakap olarak almıştır. Dede Korkut anlatıları içinde yer alan Deli Dumrul, Deli Karçar ve Deli Dünder'in deliliği anlatı geleneği içinde güçlü, kuvvetli, gözünü budaktan esirgemeyen bir yiğidi ifade etmek için kullanılmıştır (Kocakaplan, 2004, s. 20). Karagöz'ün Tuzsuz Deli Bekir'i de aşırı davranışları ve taşkınlığıyla deliliğini ortaya koyar ancak Karagöz onu ne kadar kızdırırsa kızdırın en sonunda bağışlayan Tuzsuz Deli Bekir'dir (Koçak, 2014, s. 125). Bu durum Türk toplumu içinde deliliğin ayrıcalıklı bir yanını olduğunu gösterir. Türk kültüründe deli, kendisine gülünmeyen, saygı duyulan ve hürmet gösterilen bir kişidir. Yakın zamana kadar her köyün ve her mahallenin bilinen delileri olmasına rağmen sayıları azalmasa da toplum içinde giderek seyrekleşmektedirler. Bunun esas nedeni de kültürel bağlarından kopartılmış bir deli tanımı içinde “hasta” olarak değerlendirilmeleridir (Önal, 2018, s. 33).

Avrupa'da deliler, edebiyatı inşa eden figürler haline gelmiştir. Erasmus'un *Deliliğe Övgüsü* (2019), Miguel de Cervantes'in *Don Kişot'u* (2019) ve pek çok tiyatro oyunu on altıncı yüzyıl Avrupa'sında deliliği öncül haline getirmiştir. Batı açısından bir delinin öyküsünü dinlemek, okumak veya izlemek her zaman deliliğin güllünç bulunmasıyla

ilişkilendirilmiştir. Burada amaç deliliğin hakikatini anlamak değil deli üzerinden komik unsurunun yaratılmasıdır. Deliliğin komikle olan ilişkisi toplumsal psikolojide yatar.

Foucault'ya göre, psikoloji (bilimi) hiçbir zaman deliliğe ilişkin hakikate sahip olamaz. Tam tersine delilik, psikoloji ile ilgili hakikate sahiptir (2020a, s. 93). Deliliğin bilinçdışı olduğunu savunur. “Ben deli olabilirim, deli miyim bilmiyorum? Başka herkes de deliyse, deli olup olmadığımı bulabilmek için elimde bir nirengi noktası yoktur” diyerek deliliğe özsel bir bakış getirir (Foucault, 2020b, s. 32). Bu noktada Foucault, deliliğin toplumsal boyutuna anlam kazandırır. Deli münferittir, bu dünyadan - hakikatten- bağı kopmuştur yaklaşımını yıkar. Tam da bu sorunu Deli Dumrul şiddetle ortaya atar. Bir deli, Tanrı'nın hakikatini bizzat Tanrı'ya sorar. Gülünç değildir ve gülünmek gibi bir gayesi de yoktur. Dumrul'un deliliği, deli olmanın özgürlüğü içinde en uç sınırların örneğidir.

Dumrul, trajik bir deliliğin eşsiz bir örneğidir. Anlatının trajedisi, karakterin her şeyin tam da karşısında duran deliliğindedir. Bir trajedi sorgusu yapar. Deliliğe ilişkin toplumsal bir deneyim sunar. Dumrul'un deliliği, toplumundan tecrit edilmiş bir delilik değil bizzat toplumun da deneyimlediği bir olgudur. Metinde Dumrul'un deliliği ve ne kadar deli olduğu okura/dinleyiciye “Bir kuru çayun üzerine bir köprü yapdurmış-idi. Kiçeninden otuz üç akça alur idi. Kiçmeyeninden döge döge kırk akça alur-idi.” (Ergin, 2018, s. 177) örneklemeyle verilir. Okura/dinleyiciye Dumrul'un deliliği kabul ettirilmiştir ve bir daha da sorgulanmaz.

Deli Dumrul, uyumsuz bir kişidir. İçinde hissettiği uyumsuzluk duygusunu, kuru bir çayın üzerine köprü inşa ederek “uyumsuz kavramına” dönüştürür. Dumrul'un inşa ettiği köprü, uyumsuz duygusunu dışavurumudur. Ayrıca toplumunu bu köprüden geçmeye zorlayarak toplumsal bir deneyim sunar. Ontolojik bir duruş sergiler. Metin, okurun gözünden Dumrul'a genel bir soru yönlendirir: “Bunu niçün böyle ider-idi?” Oysaki Dumrul bir deli olduğu için böylesi bir sorunun sorulmaması gerekmektedir çünkü bunun mantıklı bir izahının olmadığı veya bir izah gerektirmediği de bilinmektedir. Ancak aslolan burada Dumrul'un deliliği üzerinden kendi varlığını temellendirdiştir. “Bunu niçün böyle ider-idi?” sorusu, Dumrul'un eylemlerinden ziyade onu anlamaya yönelik bir sorudur.

Bilgin Saydam da bu soru üzerine özellikle eğilir. Dumrul'un kişiliğini tanımlayan önemli bir soru olarak ele alır. Metinde bu sorunun akabinde Deli Dumrul: “Anuñ-içünki menden delü menden güçlü er var-mıdır çıka menüm ile savaşa dir-idi, menüm erligüm bahadırlıgüm cılasunlıgüm yigitligüm Ruma Şama gide çavlına dir-idi” (Ergin, 2018, s. 177) diyerek kendisini över. Saydam, gücünü, cesaretini, deliliğini övmesini, değerini abartılı bir çabayla bütün dünyaya kanıtlama girişimini “narsistik kişilik bozukluğu” olarak tanımlar (2017, s. 158). Saydam, bu tespitiyle Dumrul'un uyumsuzluğunun sebebine psikolojik bir gerekçe getirir. Gonca Kuzay Demir ise Deli Dumrul'un uyumsuzluğuyla başlayan ve “ilahi iradeyle sınanış” olarak ifade ettiği değişimi anti-kahramanlık çerçevesinde tartışır (2021, s. 30).

Dumrul'un amacı anlam arayışıdır. Bu paradokstan (köprü) onu çıkartacak bir arayıştır. Böylece Dumrul, kendi benine dönecek, deliliğinin kökenine inecektir. İnsanın, bu uyumsuz duygusundan doğan kendisine ve dünyaya yabancılaşma biçimini “homo psychologicus” (Foucault, 2020a, s. 93) haline gelişini, deliliğin psikolojisinin temelinde yatan nedeni sorgulayacaktır.

2. Dumrul'un Köprüsü

“Dumrul, köprüyle ne kastetmiş olabilir?” sorusuyla Dumrul’un kendi iç dünyasına yolculuk yapıldığı gibi kendisine de bu köprüden geçerek ulaşılabilir. Dumrul’un inşa ettiği tek eseri olan bu köprü, duygu dünyasının bir sembolüdür. Köprü, hayatın monotonluğu ve mekanikliğini sembolize eden bir ifade aracıdır. Absürt duygusunun ilk belirtisi budur. Deli Dumrul, bu köprü aracılığıyla hayatın monotonluğunu paradoksal bir şekilde ortaya koyar. Dumrul’un köprüsü, uyumsuz duygusunun paradoksal dışavurumudur. Dumrul, Tanrı’nın insana biçtiği kaçınılmaz son olan “ölüm” gerçeğiyle, inşa ettiği köprüyle tam da absürt olanı kasteder. Bu köprü onun henüz hissettiği fakat anlamlandıramadığı, adını koymadığı “şeyin” ifadesidir. Bundan dolayı bir paradoks inşa eder. Kuru bir çayın üzerindeki köprü, üzerinden geçeni yine aynı yere götürür. Köprü bir engelin üzerine inşa edilmesi gerekirken burada bir engel yok gibi görülmektedir. Oysaki “kuru çay” “ölümü” ifade etmektedir. Engel ise ölümün ta kendisidir. Dumrul, anlam arayışı içinde paradoksunu ölümün üzerine inşa eder. Zaten herkes bu köprüden geçmek zorundadır ancak bu köprüden geçmeyen tek kişi Dumrul’un kendisidir.

Dumrul’un köprüsü, en az Dumrul kadar güçlü bir metafora sahiptir. Bu köprüünün sembolik bir yapı olduğu ortadadır. Bilgin Saydam, Dumrul’un köprüsünü, “anacil eylemlilik ile ata erki arasında” bir geçiş olarak değerlendirir. “Beri” ve “Öte” arasındaki geçiş yolu olarak yorumlar. Bu yorumunu bilinçlenme sürecindeki Dumrul’un doğumu ve ölümü şeklinde değerlendirir (Saydam, 2017, s. 167). Saffet Murat Tura, Bilgin Saydam’ın görüşünü referans alarak kuru çayın zamanın, sürenin bittiğini, bir zamanlar akan, canlı olanın artık mevcut olmadığını, öldüğünü simgelediğini ifade eder. Dumrul’un, köprü üzerinden insanları geçmeye zorlamasının ölümü inkâr ve ölüme isyan ediş olduğunu söyler. Deli Dumrul Boyu’nun ölümle mücadele öyküsü olduğunu köprü metaforu üzerinden ortaya koyar (Tura, 2022, s. 100).

Dumrul, inşa ettiği yüksekçe köprüsünde durarak bir tür üst bakış elde eder. Toplumuna “tepeden” bakar. Bu bakış “panoptikon” bir bakıştır. Panoptikon, denetim, cezalandırma/ödüllendirme ve ıslah esasına dayanan, bireyin bazı kurallara göre dönüştürülmesi ve şekillendirilmesini amaçlayan bir iktidar biçimidir (Foucault, 2020c, s. 231). Dumrul, tıpkı “Tanrı gibi” ölümün üzerinde durarak insanları denetler. Köprüden geçene de geçmeyene de kasteder. Dumrul, toplumu hissettiği uyumsuz duygusuna karşı haklı sebeplerle ve akılcı argümanlarla ikna etme girişiminde bulunmaz. Çünkü Dumrul’un ölüm hakkında pek derin bir kavrayışı yoktur. O hiçbir zaman ölüm üzerine düşünmez. Ölüm onun karşısında dolaylı bir olgu olarak durur. Ancak köprüsünün üstünde tıpkı Tanrı gibi yaparak bir kavrayış umar. Bu durumu metinde Tanrı: “Bak bak mere delü kavat menüm birliğüm bilmez, birliğüme şükür kılmaz, menüm ulu dergahumda geze “menlik eyleye” (Ergin, 2018, s. 177-178) sözlerinin içinde yer alan “menlik eyleye” ifadesiyle ortaya koyar.

Tanrı, Dumrul’un uyumsuz duygusundan ve ileride varacağı bilinçten rahatsızdır. İnşa ettiği köprüyle tıpkı Tanrı gibi insanları seçeneksiz bırakarak toplumunu bu durumu sorgulamaya iter. Dumrul, ortaya koyduğu apaçıklık karşısında yapayalnızdır. Dumrul’un yalnızlığı uyumsuzun yalnızlığıdır. Absürt duygusu, tamamen kişisel bir duygudur (Akış, 2007, s.36). Camus’un absürt insanın yalnızlığını vurguladığı “beyinleri akraba yapan şey birbirinin aynı olan çelişikleridir” (2022a, s. 113) ifadesinde olduğu gibi toplum bu çelişkiyi görmemiştir. Fuzuli Bayat, Deli Dumrul’u toplumunun dışladığı bir deli olarak kabul eder ve yalnızlığını buna bağlar. Diğer Oğuz-name kahramanlarından farklı oluşu ve onların içinde yer almayışına dayanarak bu kaniya varır (Bayat, 2018, s.70). Dumrul, toplumun içinde gündelik hayatın tam da ortasında bir

kişidir. Köprüsünün yanında bir bölük oba, yiyip içtiği kırk yiğitlik cemiyeti ve daha da önemlisi bir ailesi vardır. Ontoloji mücadelesinde yalnız olan Dumrul, toplumun dışında değil bizzat içindedir.

Dumrul, toplumunda ölümlü yaşamın “absürtlüğü” kavrayan ve Tanrı’nın, insanı ölmeye mahkûm kılan Tanrısallığıyla bağdaşmayan yapısını çözecek olan tek kişidir. Bundan dolayı tek başına vereceği bu mücadele, onun absürde karşı verdiği varoluş mücadelesi olacaktır.

3. Dumrul’un Başkaldırısı

Başkaldırının temelinde yatan “haklı olma” durumudur. Uyumsuzun muhatabı yetke (otorite) sahibi olan Tanrı’dır. Kişinin Tanrı’yı sorgulama veya eleştirme hakkı hiçbir zaman yoktur. Tanrı’ya gösterilen saygı, beraberinde onu sorgulama yasağını da getirir. Bu noktada ona boyun eğme (itaat) en büyük lütuf, başkaldırı ise en büyük suç kabul edilir (Fromm, 2022, s. 171).

Deli Dumrul anlatısı, bir başkaldırı haliyle başlar: “Bir kuru çayun üzerine bir köpri yapdurmış-idi. Kiçeninden otuz üç akça alur idi. Kiçmeyeninden döge döge kırk akça alur-idi.” (Ergin, 2018, s. 177) ifadesi, özünde bir şeye/şeylere tepkinin eylemsel boyutunu ortaya koyar. Metin içinde anlatıcı da Deli Dumrul’un bu haline ilişkin “Bunu niçün böyle ider-idi?” diye sorar ve Deli Dumrul: “Anuñ-içün-ki menden delü menden güçlü er var-mıdır çıka menüm ile savaşa...” (Ergin, 2018, s. 177) diyerek başkaldırısını açıkça ilan eder.

Absürt karşısında tek yol başkaldırıdır. Başkaldırının dışındaki her şey (umut, intihar) birer kaçış yoludur. Başkaldırı, absürdün dünyasında bilincini sürdüren ve ondan bütün kaçış yollarını reddeden insanın davranışdır (Akış, 2007, s. 55). Başkaldırı aynı zamanda absürde karşı protest bir tavidir. Tanrı’nın ulu dergahında gezip Tanrılık eylemektir.

Deli Dumrul, monoton ve mekanik olan paradoks dünyasından onu ani bir bilince taşıyacak olan “genç ölümü” ile çıkar. “Ol yiğit öldi” (Ergin, 2018, s. 177) ifadesi karşısında Deli Dumrul “Neden öldü?” sorusu yerine “Kim öldürdü?” diye sorarak absürdü sorgular. Çünkü o an neden öldüğünün bir önemi yoktur “öldürülmüş olmak” yeterince “haksızlıktır.” Ölen kişinin “yahşı hub yiğit” (Ergin, 2018, s. 177) olması önemlidir. Burada ölüm-zaman ilişkisine dikkat çekilir. Metinde absürdün ilk belirtisi olan hayatın monotonluğunun ve mekanikliğinin (köprü) ardından ikinci belirti olan “zamanın geçmekte olduğu” yahşı hub yiğidin ölümüyle verilir. Ölenin yahşı hub bir yiğit olması ölüm kavramını ters düz eder. Ölüm, sadece yaşlıların değil her insanın üzerindeki bir gerçekliktir. O ana kadar Deli Dumrul için bir olgu olarak ölüm çok uzak bir zamandadır. Geleceğe dair ümitleri, planları, hayalleri ona yaşama gücü verirken şimdi hayattaki tek gerçeklik olan “ölümün geleceğin ta kendisi” (Akış, 2007, s. 37) olduğunun farkına varır. Deli Dumrul, zamanın geçmekte olduğunu korku verici bir şekilde duyumsar. Absürtle yüzleşir ve içinde hissettiği huzursuzluğun kaynağını keşfetmiş olur.

Camus, absürdü bir olgu ile belirli bir gerçek arasındaki bir eylemle o eylemi aşan bir karşılaşmadan fıskırdığını söyler. Absürdün özü gereği bir kopuş olduğunu belirten Camus, onun karşılaşmanın ne birinde ne de diğerinde olduğunu belirtir. “Absürt, unsurların karşılaşmasından doğar” der (2022a, s.46). Deli Dumrul’un ölümle karşılaşmasında absürt ne ölümden ne de Deli Dumrul’un kendisindedir. Absürt bu ikisinin karşılaşmasıdır. O andan itibaren Deli Dumrul’un bir tür “homo absurdus”e dönüştüğü söylenebilir.

Dumrul, ölüm karşısında “yabancılık” duyar. Bu duygu, yabancı bir dünyada tek başına bırakılmış olmaktan veya bilinmez bir güç tarafından dünyaya fırlatılmışlıktan doğar. Ölen yiğidi Dumrul tanımaz. Ölen yiğide olduğu kadar ölüme yabancılaşır. “Kimi oğul deyü, kimi kardaş deyü” iken Dumrul ölümü aşan bir gerçekliğe ulaşır. “Mere yigidüñüzi kim öldürdi?” sorusuna “Vallah big yiğit Allah Ta’aladan buyruk oldı, al kanatlu ‘Azra’il ol yigidüñ canın aldı” (Ergin, 2018, s. 177) cevabıyla absürdün kaynağına cevap bulur. Yiğidi öldüren Tanrı’nın ta kendisidir ve absürt olan da budur. Deli Dumrul’un bu “haksızlık” karşısında başkaldırmaktan başka seçeneği kalmamıştır.

Hakkını savunma, kendi meşru sınırlarına başkalarının müdahale etmesini engelleme, başkaldırının temelidir. İnsan, başka insanların da ezilmişliğine tanıklık eden bir varlık olduğundan dolayı yalnızca kendisi için başkaldırmaz. Bireysel başkaldırıyla birlikte evrensel başkaldırımı da mümkün kılar. Uyumsuz, Descartes’in Cogito’suna eşdeğer, “Başkaldırıyorum öyleyse varız” diyerek çabasının evrenselliğini ortaya koyar (Akış, 2007, s. 57).

Uyumsuz, acıların bireysel olmadığını bütün acıların ortak yaşadığını bilir. Başkaldırımı bilinçsiz saldırganlık olan anarşizmden ayırmak gerekir. Başkaldırı, yüce bir değer uğruna gerçekleştirilir (Gündoğan, 2018, s.126). Deli Dumrul’un, Tanrı karşısında gencin hakkını savunması son derece değerlidir ve yüce bir davranıştır. Deli Dumrul, başkaldırısının bilinçli bir mücadele olduğunu, anarşik bir saldırganlık olmadığını “bir dahı yahşı yigidüñ canın almaya” (Ergin, 2018, s. 177) söylemiyle ortaya koyar. Haklı mücadelesini ifade eder.

Deli Dumrul’un Azrail’le karşılaştığı sahne, başkaldırı sahnesidir. Dumrul, ölümü henüz Azrail’den bilir. Bundan dolayı ölüm üzerinden Azrail’e başkaldırır. Dumrul’un haklı sebepleri karşısında, Tanrı’nın akılcı argümanlarla ikna etme girişimi yoktur. Tanrı da Azrail üzerinden uslandırıcı bir çabaya girişir. Tanrı cephesinde salt bir öfke ve direktme vardır. Tanrı, bir deliyle güç mücadelesine başlar. Bu absürt trajedinin maneviyatçı bir yanı da yoktur. Bayat, bu durumu Tanrı’nın bütünlüğünü sarsacak bir eylem olarak değerlendirmez (2018, s. 80) fakat bu başkaldırı, Tanrı’nın bütünlüğünü kökten sarsıcı bir eylemdir (Saydam, 2017, s. 52). Deli Dumrul ve Tanrı arasında kalan Azrail’de bir zorunluluk hali görülür. Azrail, Tanrı’nın emrindeki bir görevliden aracı bir kişi haline dönüşmüştür. Azrail Tanrı’nın açıkça verdiği: “Azra’il var dahı ol delü kavatuñ gözine görüngil, beñzini saratgıl, didi, canını hırlatgıl, algıl” (Ergin, 2018, s. 178) emre uymaz, Deli Dumrul’u öldürmez. Azrail’in “gögerçin” olup uçması Deli Dumrul’u öldürmek istememesindedir. Çünkü Deli Dumrul, Azrail’le mücadele etmek zorundadır. Tanrı’nın kendisi, bizzat Deli Dumrul’la mücadele edemez çünkü “can alan Tanrı” görüntüsü hoş karşılanmayacaktır. Bundan dolayı Azrail zorunlu aracıdır. Tanrı Azrail’le kendi üstünden sorumluluğu atmıştır.

Bu durum metinde Azrail’in, Deli Dumrul’un “ağ göksinüñ üzerine basup hırlamağa” başladığı sahnede açıkça ifade edilir. Yalvaran Deli Dumrul’a Azrail: “Mere delü kavat maña ne yalvarursın, Allah Ta’alaya yalvar, menüm-de elümde ne var men dahı bir yumuş oğlanıyam” (Ergin, 2018, s. 179) diyerek aracılığını ortaya koyar. Azrail Deli Dumrul’a karşı mahcubiyet duyar. Deli Dumrul’un “ya pes can viren can alan Allah Ta’ala mıdır?” (Ergin, 2018, s. 179) sorusuna aldığı cevap, insanı seçeneksiz kılan, absürdün kaynağı olan Tanrı’dır. Azrail için bile yaşanan durumların absürt olduğu ortadadır. Can viren can alan Allah Ta’ala’nın (Ergin, 2018, s. 179) ta kendisidir.

Deli Dumrul yüzünü Tanrı’ya çevirir. “Menüm canum alur olsañ sen algıl. ‘Azrail’ile almağa komagıl” (Ergin, 2018, s. 180) diyerek insanı ölüm karşısında çaresiz bırakan

Tanrı'yı, kendi ölümü üzerinden yargılamak ister. Eğer Tanrı, Deli Dumrul'un canını kendisi alacak olsa "katil Tanrı" olacağını bilmektedir. Bu ana kadar ölüm insanın sorunuyken şimdi Tanrı'nın sorunu haline gelmiştir.

Camus'nun absürt felsefesinde olduğu gibi Deli Dumrul için de Tanrı bir derinlikli bir anlam ifade etmez. Camus, Tanrı'nın bu dünyanın irrasyonel oluşundan duyulan korkudan ötürü sığımlan bir yer olduğunu söyler ve bu fikirle mücadele eder. Tanrının varlığıyla bir sorunu yoktur. Tanrı fikrinin bir umut olarak görüldüğünü ancak bu umudun bir çözüm olmadığını vurgular. Umut, boyun eğme anlamına gelir ve Tanrı'yı kabul edenler kendisini yutan Tanrı'yı kucaklayanlardır (Gündoğan, 2018, s.95). Deli Dumrul'un da metnin başından beri doğrudan Tanrı'nın "bir şey" olarak varlığıyla ilgili bir sorunu olmadığı görülür. Dumrul ve Tanrı, "ölümün kötülüğü" ve "absürdün" kaynağı noktasında karşı karşıya gelir.

Deli Dumrul'un Tanrı'yı bildiği gerçeği, genci öldürenin kim olduğunu sormak için "Allah birliğün varlığına hakkı-y-içün" ifadesini kullanmasından anlaşılır. Deli Dumrul, Tanrı'nın ölümü var etmesi üzerinden "kötülüğü" tartışmaya açar. Aslında bu tartışma yeni değildir. David Hume da Tanrı-kötülük ilişkisini bağdaştıramayanlardandır. Buna yönelik Hume birtakım sorular sorar ve cevaplar arar: "Kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O hâlde erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor? (2019, s.231). Camus'nun Tanrı-kötülük ilişkisine yönelik yaklaşımı Hume'a oldukça benzemektedir. Camus'nun da ifade ettiği şekliyle: "Ya biz özgür değiliz ya da gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur. Ya biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı gücü yeten değildir." Kötülük, Tanrı fikriyle bağdaşmaz. Tanrısal bir düzende, Tanrı'nın yarattığı ve sürekli müdahale edip yönettiği bir dünyada kötülüğün olması akıl alacak bir şey değildir (Camus, 2022, s. 70; Gündoğan, 2018, s. 96).

Tanrı'nın: "can yirine can bulsun anuñ canı azad olsun" (Ergin, 2018, s. 180) yaklaşımı, Tanrısal kurguya aykırıdır. Tanrısallıkla hiçbir şekilde bağdaşmaz. "Can viren can alan Allah Ta'ala" kanonunu yıkar. "Ötekinin" ölümünün Tanrı için hiçbir şey ifade etmemesi anlamına gelir. Tanrı'nın kötülüğü, mantıksal intiharla ortaya çıkarır. Söz konusu Tanrılık, tümüyle dünyalı bir hâle gelmiştir.

Can yerine can bulma, hayatın monotonluğundan sonra absürt duygusunu ortaya çıkartan ikinci etmendir. Deli Dumrul, can yerine can ararken zamanın geçişini, onun ölümcül bir unsur oluşunu algılar. Geleceği değiştiremez oluşunun farkına varır. Tanrı, Deli Dumrul'u bir çeşit trajedinin içine sokar. Dumrul'un, kendi canına karşılık can bulması, dolaylı olarak birini öldürmesi veya ölümüne razı olması anlamına gelecektir. Eğer Dumrul'un annesi veya babası can vermeyi kabul etmiş olsalardı, Dumrul "katil" olacak ve Tanrı'nın "ölüm" günahını bölüşecekti.

Deli Dumrul'un can bulamayışı, anne ve babasının can vermeyi reddedişi absürt duygusunun üçüncü etmenidir. İnsanın bu dünyada yalnız ve tek başına oluşunun, dünyaya ve ötekilerine karşı yabancılığının, başkalarıyla ayrılığının kesin biçimde farkına varışıdır.

"Dünya şirin can aziz" ifadesi de göstermektedir ki ölüm insanın hak etmediği trajik bir sondur. Dumrul'un durumunun anlaşılabilir olması, ahlâken kabul edilebileceği anlamına gelmemektedir. Dumrul'un anası ve babasının can vermesi beklenen bir şey olmamalıdır. Neticede bu mücadele Deli Dumrul ve Tanrı arasındadır. Ayrıca Dumrul'un yalnızlığı, uyumsuzun yalnızlığıdır.

Dumrul'un yad kızı "halalu" eşinin Dumrul'a canını vermeye razı olması, anlatıyı romantikleştirme girişimidir. Bu olay üzerinden Dumrul ikinci kez Tanrı'yı Tanrısallığı noktasında sorgular "Alur-iseñ ikimizüñ canın bile algıl, Kor-iseñ ikimizüñ canın bile kogıl" (Ergin, 2018, s. 184) diyerek Tanrı'yı ölüm karşısında çaresiz bırakır. Dumrul için birisinin can verebilecek olması Tanrı tarafından beklenmez. Bu absürt durum Tanrı tarafından dahi sürdürülebilir değildir. İkisinin birden canını alması, Tanrı'nın kötülüğünün onaylanması anlamına gelecektir ancak Tanrı "oryantalist romantik" yaklaşıma sığır ve anne-babasının canını alır. Kendi üzerinden kötülüğü Dumrul'un anne-babasına yansıtır. Okuyucunun/dinleyicinin bilinçdışında "çocukları için canlarını vermeyi kabul etmeyen anne-babanın ölümü hak edeceği" algısını yaratır. Bundan dolayı okuyucu/dinleyici anne-babanın ölümünden rahatsızlık duymaz bilakis mutlu dahi olur.

Tanrı kendi yarattığı trajediden beslenir. Bu trajedi ölümdür. Schopenhauer, trajediyi büyük bir talihsizliğin masalı olarak tanımlar (Aktaran Eagleton, 2021, s. 40). "Ol iki halala yüz kırk yıl 'ömür virdüm" (Ergin, 2018, s. 184) ifadesiyle Tanrı trajik sonu erteleyerek masalsı bir son yaratır. Bu son, absürt duygusunun dördüncü etmenidir. Ölümün zorunlu ve kaçınılmaz bir son oluşunun, ölümle birlikte her şeyin sona ereceğinin anlaşıldığı bölümdür. Ayrıca, Tanrı burada ölümün "bireyselleştiriciliği" üzerine önemli bir vurgu yapar. Ölüm, insanı toplumsal varoluşun anonimliğinden ayırır ve insanı bireyselleştirir. İnsanlar hayattayken birbirlerinin yerine geçebilirler ancak yalnızca ölümden hiç kimse hiçbir kimseni yerine geçemez. Ölüm biricik bir şekilde kişinin ölümüdür. Bu noktada eşsiz ve tektir. Kişinin bütün bir yaşamının, sorumluluğunun tekliğidir. Çünkü ölümün öznesi olan kişi, yaşamından sorumlu kişidir ve onun ölümü de yaşamı gibi biriciktir (Direk'ten aktaran Levinas, 2021, s. 35). Tıpkı Deli Dumrul'un bireysel başkaldırısı, yaşamı gibi ertelenmiş ölümü de kendisine özgü ve eşsizdir.

Dumrul, absürde karşı giriştiği başkaldırısında kendi yıkımını yaratmaz aksine kendisini mükafatlandırır. Bireysel hayatın ancak mücadeleyle önem kazanacağını gösterir. Ölümün zorunlu ve kaçınılmaz bir son oluşunun ölümle birlikte her şeyin sona ereceğini vurgular.

Tanrı, "ölüm" gerçeğinin sahibi olduğunu şiddetle hatırlatır. Oysa Tanrı, Deli Dumrul ve eşini ölümsüz kılabilirdi ancak bu Tanrı'nın ölümü, absürdün intiharı anlamına gelecektir. Ayrıca Tanrı'yı Tanrı olarak var eden de insana verilen bu umut duyulan/umutsuz cezadır. Ölüm, Tanrı'nın insanı Sisifos'a dönüştürmesidir. Sisifos'un varoluşu anlamsızdır ve bu korkunç cezanın bir gün sona ermesi umudu dahi yoktur (Aydınalp, 2020, s. 536). Bundan dolayı uyumsuz vaiz istemez (Camus, 2022a, s. 64). Dumrul, bu tehlikeli hakikatin farkına vararak yaşamın manasızlığı içinde yaşamaya çalışır.

Deli Dumrul, absürde karşı bir başkaldırı anlatısıdır. İnsan-dünya ilişkisinin anlamsızlığını, insanın seçeneksizliğini ve ölüm karşısındaki çaresizliğini sanatsal bir ifadeyle ortaya koyar. Absürdün bireysel, bir o kadar da evrensel bir duyuş olduğunu örnekler. Albert Camus, başkaldırını sadece batı toplumlarına has görür. Batı dışındaki toplumlarda, bilincin tamamen kutsal tarafından belirlendiğini düşünmektedir (Gündoğan, 2018, s. 143; Camus, 2022a, s.76). Oysaki Duha Koca Oğlu Delü Dumrul Boyu, Albert Camus'nun bu düşüncesinde yanıldığını ortaya koyar. Metin, gerçekliğin kendisinden kaçılarak aşılamayacağını, ancak başkaldırmanın mutlak bir varoluş olduğunu, kısacası absürt felsefeyi Camus'dan yıllarca önce sanatsal bir şekilde ortaya koymuştur.

Sonuç

Deli Dumrul bu dünyayla bir bağ kuramaz. İnsanın bu dünyaya ait olmayışını öyküler. Okurunu/dinleyicisini, dünya hakkında sorgulamaya iter. İnsan-dünya ilişkisinin olağandışılığına bir bakış getirir. İnşa ettiği paradoks köprüsü üzerinden hayatın monotonluğunu ve mekanikliğini insanların yüzüne “döge döge” vurur. Uyumsuz duygusu içinde “bulantı” yaşayan Deli Dumrul, “yahşi hub yiğidin” ölümü ile kopuş yaşar. Dumrul, insanı ölmeye mahkûm kılan Tanrı’ya karşı hümanist bir etik yaratır. Bir başkası için uyumsuzu yakışır şekilde absürt duygusuyla kahramanca mücadele eder. Deli Dumrul, kolektif bellekte yer ederek Dede Korkut anlatılarından birisi olarak bugüne kadar ulaşmıştır. Absürt karşısında başarısız olan, ölümü yenemeyen bu kahramana toplum nazarında ve kolektif bellekte hayranlık duyulmasının sebebi saf bir reddiye ve başkaldırıyla toplumunu temelinden sarsmasıdır.

Deli Dumrul, var olmanın absürtlüğünü Tanrı’yla yüzleşerek ortaya koyar. Var olmuş olmanın sancısını trajik bir şekilde öyküler. Tanrı’ya karşı ortak sağduyu yaratır ve absürt yaşamı muştular.

Dumrul Tanrı’yla olan kavgasında haklıdır. Ölüm, kavrayışı olan ve farkına varan bir canlı olarak insana yapılacak en kötü şeydir. İnsan, Tanrı tarafından öleceğini bile bile yaşamak zorunda bırakılmıştır. Bu durum, hiçbir suçun kefareti olarak kabul edilemeyecek bir kötülüktür. Deli Dumrul, insanı Sisifos’a dönüştüren Tanrı’ya rağmen Tanrı’ya karşı yaşamayı öyküler. Bu trajedinin kaybedeni insandır çünkü hiç kimse absürde karşı kazanamaz.

Deli Dumrul trajedinin seyircisine ilham verir. Okuyucuya/dinleyiciye absürde karşı başkaldırma cesareti vermek ister çünkü onurlu bir yaşam ancak absürtle mücadele hâlinde olmakla anlam kazanır.

Kaynakça

- Akış, Y. (2007). *Albert Camus ve Jean-Paul Sartre’da ‘saçma’nın karşılaştırılması* (Yüksek lisans tezi). Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.
- Aydınalp, E. B. (2020). Albert Camus’da saçma kavramı: Sisifos’u mutlu düşünmek. *Söylem Filoloji*, 5(2), 529-540.
- Bayat, F. (2018). *Türk kültüründe deli ve delilik*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Benatar, D. (2023). *Keşke hiç olmasaydık var olmanın kötülüğü*. (C. Ö. Özmen, Çev.). Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Camus, A. (2021). *Yabancı*. (A. Sezen, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2022a). *Sisifos söyleni*. (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2022b). *Tersi ve yüzü*. (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Eagleton, T. (2021). *Trajedi*. (C. Alpan, Çev.). İstanbul: Tellekt Yayınları.
- Erasmus, (2019). *Deliliğe övgü*. (Y. Sivri, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erdemli, A. (2017). *Mitostan felsefeye*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ergin, M. (2018). *Dede Korkut Kitabı I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Foucault, M. (2017). *Deliliğin tarihi*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2020a). *Akıl hastalığı ve psikoloji*. (E. Bayoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2020b). *Büyük yabancı dil, delilik ve edebiyat üstüne konuşmalar*. (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

- Foucault, M. (2020c). *Büyük kapatılma*. (I. Ergüden & F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fromm, E. (2022). *Kendini savunan insan insançı ahlak felsefesi üzerine*. (N. Arat, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (2018). *Albert Camus ve başkaldırma felsefesi*. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Hume, D. (2019). *Din üstüne*. (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Kocakaplan, İ. (2004). Dede Korkut'un delileri. *Millî Folklor*, 16, 18-24.
- Levinas, E. (2021). *Zaman ve başka*. (Ö. Gözel, Çev.). Anlara: Fol Yayınları.
- Koçak, A. (2014). Karagöz oyunlarındaki Tuzsuz Deli Bekir tipi üzerine bazı değerlendirmeler. *Millî Folklor*, 56, 121-129.
- Kuzay Demir, G. (2021). Deli Dumrul anti-kahraman olabilir mi?. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5(3), 15-30.
- Önal, M. N. (2018). Gündelik yaşam tarihinde delilik. O. M. Köprülü (Yay. haz.), *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu* içinde (s. 22-39). Nevşehir: E-kitap.
- Saavedra Cervantes de M. (2019). *Don Kişot*. (R. N. Güntekin, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sartre, J. P. (2019). *Bulantı*. (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Saydam, M. B. (2017). *Deli Dumrul'un bilinci "Türk-İslam ruhu" üzerine bir kültür psikolojisi denemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Scull, A. (2022). *Uygarlık ve delilik akıl hastalığının kültürel tarihi*. (N. Elhüseyni, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tura, S. M. (2022). *Şeyh ve arzu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (1998). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

SANATTA TAKLİT VE ÖZGÜNLÜK BAĞLAMINDA TEVFİK FİKRET'İN "HÂN-I YAĞMA" ADLI ŞİİRİ

Hülya BAYRAK AKYILDIZ*

Öz: Türk edebiyatında kimi eserlerin zaman zaman taklit ve intihal bağlamında tartışıldığını görülür. Bunlardan biri de Tevfik Fikret'in "Hân-ı Yağma" adlı şiiridir. Türk şiirinin önce İran edebiyatından Tanzimat'tan sonra da Batılı kaynaklardan etkilendiği gerçektir. Ancak bütün bu taklit-intihal-çalıntı tartışmaları, sanatta özgünlük tartışmasından bağımsız değildir. Sanatın bireysel ve özgün olması görece modern bir kavramdır çünkü sanat çoğunlukla bir gelenek içinde üretilir ve taklit, esinlenme, usta-çırak ilişkisi onun bir parçasıdır. Her sanatçı çevresindeki sanatçılardan, sanat eserlerinden, kendi çağının paradigmalarından etkilenir; önemli olan bu etkilerle daha önce var olmayan bir şey inşa etmesi ya da taklit ettiği şeyi kendine özgü hale getirebilmesidir.

"Hân-ı Yağma" şiiri, Joyeuse Vie'den ve Ruy Blas'ın tiradından esinlenirse de Tevfik Fikret'in bu malzemeyle kurduğu şiir Türk şiiri içinde yeni ve radikal bir tutumu ifade eder. Türk edebiyatında Hugo'nun, Baudelaire'in, Mallarmé'nin imgeleri sıkça kopyalanmıştır ancak bu malzeme içine girdiği yeni şiir geleneğinde yeni bir terkibe ulaşmıştır. Esinlenme zinciri hiçbir zaman nesnel olarak ortaya konamaz ve her eser az ya da çok metinlerarasıdır. Bu nedenle eserin kendisinden, yani etkileştiği, esinlendiği ya da yeniden yazdığı malzemeyle ne oluşturduğundan hareketle değer tayini yapılmalıdır. "Hân-ı Yağma", taklit ettiği öğeleri aşan bir değere sahiptir.

Anahtar Sözcükler: Taklit, özgünlük, metinlerarasılık, Türk şiiri, Fransız şiiri, Tevfik Fikret, Hân-ı Yağma, üslûp, sanatsal etkileşim

Tevfik Fikret's "Hân-ı Yağma" in the Context of Imitation and Originality in Art

Abstract: In Turkish literature, some works are sometimes discussed within the context of imitation and plagiarism. One of said poems is Tevfik Fikret's "Hân-ı Yağma". It is true that Turkish poetry was first influenced by Persian literature and then by Western sources after Tanzimat. However, all these debates on imitation-plagiarism-stolen works are not independent from the debate on originality in art. The individuality and originality of art is a relatively modern concept, because art is something that is mostly produced within a tradition, and

* Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-posta: hbayrak@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1382-4047

imitation, inspiration and master-apprentice relationships are part of it. Every artist is influenced by the things around them, by the artists and works of art they interact with, by the paradigms of their own age; however, the important thing is to use these influences to build something that did not exist before. Classical Turkish literature is full of examples of this, and tradition was built entirely on a common ideology and images. Likewise, humanist and neoclassical art was based on the imitation of antiquity, of the old masters, and this was even considered a sine qua non for "true art". Originality was a quest that became more prominent with modernism. Quoted or imitated qualities have different functions in different cultures and traditions.

Hân-ı Yağma is inspired by Joyeuse Vie and Ruy Blas's tirade, but the poem it constructs with this material expresses a new and radical attitude within Turkish poetry. Hugo's, Baudelaire's, Mallarmé's imagery is often imitated in Turkish literature, but these materials have reached a new composition in the new poetic tradition into which it has entered. The chain of inspiration cannot ever be presented objectively, and each text is more or less intertextual. For this reason, the text should be analysed in itself that is in light of what it has created with the materials of its interactions, inspirations or re-writings. "Hân-ı Yağma" has a value that transcends the imitated elements.

Keywords: *Imitation, originality, intertextuality, Turkish poetry, French poetry, Tevfik Fikret, "Hân-ı Yağma", style, artistic interaction*

Giriş

Türk edebiyatında kimi eserlerin zaman zaman taklit ve intihal bağlamında tartışıldığını görülür. Bazen bir romanın teması ya da kişileri, bir öykünün kurgusu, bir şiirin biçimi ya da imgeleri bu tartışmaya konu olur. Kimi zaman radikal bir çıkışla bu edebiyatın çalıntı olduğuna kimi zamansa esinlenmenin olabileceğine ilişkin görüşler öne sürülür. Türk şiirinin önce İran edebiyatından Tanzimat'tan sonra da Batılı kaynaklardan etkilendiği gerçektir. Ancak bütün bu taklit-intihal-çalıntı tartışmaları, sanatta özgünlük tartışmasından bağımsız değildir. Sanatta özgünlük mümkün müdür? Esinlenme ya da taklit tek başına sanat eserini değersizleştiren bir şey midir? Bu makalenin amacı sanatta özgünlük ve taklit kavramlarına ilişkin geniş bir bağlam sunarak tartışılmalı eserlerden biri olan "Hân-ı Yağma"yı özgünlük, yeniden-yazımın değeri, taklit edilen öğelerin yeni bağlamındaki işlevleri gibi ölçütlerle değerlendirmektir. Taklit eden taklit edilene ne eklemiştir? Farklı ve özgün bir yanı var mıdır? Eldeki sentez yeni bir şey midir ya da özgün değer taşımakta mıdır? Üslubun oluşmasındaki etkileşimler özgünlüğü gölgeler mi yoksa tersine onu kuran şey midir? Bu makalede bu soruların cevaplarını arayacağız.

1. Sanatta Taklit ve Özgünlük

Sanat eserinin ve üslubun özgünlüğü özellikle geçtiğimiz yüzyılda önemli bir tartışma konusuydu. Aslında sanatın bireysel ve özgün olması görece modern bir kavramdır, çünkü sanat çoğunlukla bir gelenek içinde üretilen bir şeydi ve taklit, esinlenme, usta çırak ilişkisi onun bir parçasıydı.

"Özgünlük sadece tespit edilmemiş intihaldir". Kaynağı tam olarak tespit edilemeyen ama Voltaire'e atfedilen bu söz, sanatta özgünlük ve taklit konusunda çokça tekrar edilmiştir.¹ Voltaire büyük yazarlar arasında bir "yaratıcı karşılıklı bağımlılık" olduğunu söylemiş ve "taklit" ve "ödünç alma" terimlerini kullanmıştır: "Neredeyse her şey bir taklittir. Farsça Mektuplar fikri *Türk Casusu*'nunkinden alınmıştır. Boiardo Pulci'yi, Arioste Boiardo'yu taklit etmiştir. En özgün zihinler birbirlerinden ödünç alırlar" (Voltaire, 1756, s.224). Ölümünden sonra yayımlanan ve Voltaire hakkındaki anekdotları ve hatıraları toplayan kitapta da özgünlüğü "mantıklı taklit" olarak nitelediğinden söz edilir (1786, s.290).

1825 yılında *The New Monthly Magazine*'de "Patentli Cep Sözlüğü Örnekleri" başlıklı bir makale yayınlanır ve bu makalede kelimelerin alfabetik listesi komik tanımlarla sunulur. "Özgünlük" için verilen anlam Voltaire'in tanımını anımsatır; ancak "mantıklı" yerine "tespit edilmemiş" kelimesi kullanılır. Horace Smith, özgünlüğü yine bu tanımlara benzer şekilde "bilinçsiz ya da fark edilmemiş taklit" olarak tanımlar (1836, s. 62). Herbert Paul "The Decay of Classical Quotation" (Klasik Alıntılamanın Çöküşü) başlıklı yazısında "Sonuçta özgünlük nedir ki? Tespit edilmemiş intihal" der (1896, s. 645) ve kendisinden önceki "tespit edilmemiş taklit" ifadesini "tespit edilmemiş intihal"le değiştirir. Byron günlüğüne, "Özgünlük konusundaki tüm iddialar gülünçtür; 'güneşin altında yeni bir şey yoktur'" diye yazar (akt. Saunders, 1856, s. 357). La Bruyere'in söylediği gibi "Her şey daha önce söylenmiştir", "Yedi bin yıldır insanlar vardılar ve düşünmektedirler." Edebiyat hep aynı içeriğin yinelenmesinden başka bir şey değildir. (akt. Aktulum, 1999, s.18).

Bu noktada metinlerarasılık kavramı açıklayıcı olabilir çünkü bu kavram, bütün edebi eserlerin geçmişteki edebi eserlerden bir şekilde etkilenmiş, türetilmiş ya da ödünç alınmış olduğunu ifade eder. Julia Kristeva'nın türettiği ve ilk olarak 1966 tarihli "Le mot, le dialogue et le roman" (Söz, diyalog ve roman) başlıklı makalesinde geçen bu terimle, metnin dışı kapalı ve kendi kendine yeten bir bütün olmadığı, dolayısıyla bir kapalı sistem mantığıyla çalışmadığı vurgulanır. Kristeva, Bakhtin'e dayandırdığı yatay eksen (özne-alıcı) ve dikey eksen (metin-bağlam) kavramlarının çakışarak önemli bir gerçeği ortaya çıkardığını söyler: Söz (metin), en az bir başka sözün (metnin) okunduğu sözlerin (metinlerin) kesişimidir. Her metin bir alıntılar mozaiki olarak inşa edilir, her metin başka bir metnin özümsemesi ve dönüştürülmesidir (1969, s.145). Buna göre her metin, önceki edebi metinlerle olan ilişkileri aracılığıyla var olur. İster kasıtlı ve açık ister kasıtsız ve örtük olsun bütün metinlerde metinlerarasılık vardır. Kristeva'nın kuramı hiçbir metnin gerçekten ve bütünüyle özgün olamayacağı düşüncesini destekler.

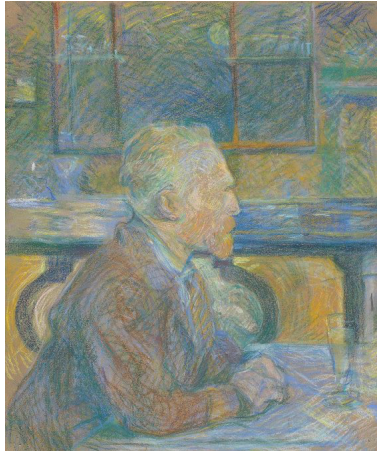
Aktulum, metinlerarasılığı, kabaca iki ya da daha çok metin arasında bir alışveriş, bir tür konuşma ya da söyleşim biçimi olarak tanımlar. Kavram "her şey daha önce söylenmiştir" sözlerinin benimsettiği düşünceden kaynaklanır ve bu düşüncüyü sürdürür (1999, s.17-18). Metinlerarasılık kuramında edebi metinler bir açık sistem olarak görülür. Her metin bir örgüdür ve başka metinlerin dokusuyla ilişkilidir. Genel anlamda metinlerarasılık bir "yeniden yazma" işlemidir. Compagnon'a göre "her yazı bir yapıştırma ve yorum, alıntı ve yeniden yazmadır" Yeniden-yazma önceki bir metnin, onu

¹ Bu konuda atıf yaptığım kaynaklara, söz konusu alıntının kaynağını araştıran quoteinvestigator.com adlı internet sitesinden ulaştım. Erişim tarihi: 9.3.2024

taklit eden, dönüştüren, açık ya da kapalı bir biçimde ona gönderen bir başka metinde yinelenmesidir (akt. Aktulum, 1999, s. 236).

Sanatta etkilenme, mevcut bir içeriği dönüştürme/yeniden yazma ya da bir usta çıkar ilişkisi içerisinde yetişerek geleneğin taşıyıcısı olmakla basit intihali birbirinden ayırmak mantıklıdır. Ancak sonuç olarak özgünlük tanımı yaparken hiçbir kaynaktan esinlenmemek kastediliyorsa, bunun başarılması imkânsızdır. Çünkü her sanatçı çevresindeki şeylerden, etkileştiği sanatçılardan ve sanat eserlerinden, kendi çağının paradigmalardan etkilenir ancak, bu etkilerle daha önce var olmayan bir şey inşa edebilirse buna “özgün” diyebiliriz. Bir şeyi taklit edip onu kendine özgü ya da başka bir kültürde geçerli hale getirebilirse burada da bir özgünlük vardır. Bir başka deyişle bir eser hem taklit hem özgün değere sahip olabilir. Klasik Türk edebiyatı bunun örnekleriyle doludur ve gelenek bütünüyle ortak bir ideoloji ve imgeler dünyası üzerine kurulmuştur. Keza hümanist ve neoklasik sanat da Antikite’nin, eski ustaların taklidine dayanır hatta bu “gerçek sanat” için olmazsa olmaz olarak görülürdü. Eskiler insana dair her şeyi en güzel şekilde, doğaya sadık kalarak anlatmışlardı, öyleyse evrensel ve kalıcı sanat için yapılması gereken onları taklit etmektir. Özgünlük, daha çok modernizmle öne çıkmış bir arayıştı. Modern felsefeyle güçlenen bireycilik ve bireysellik kavramı, insanı umutsuzca “herkesten başka” ve “kişiyeye özgü” olanı aramaya sürüklemişti. Ancak bütün özgünlük vurgusuna rağmen modernizmde de bağımsız ve özgün üsluplardan bahsetmek zordur.

Modernizmin en büyük sanatçılarından olan ve kendine özgü üslubuyla kolaylıkla ayırt edilebilen Van Gogh’u ele alalım. Onun üslubu ve eserleri, sanatın gelenek içinde üretilen ve taklide doğal olarak yer veren yapısına iyi bir örnek oluşturur. Onun resme başladığı dönem yaptığı resimlerle farklı etkiler sonucu oluşturduğu ve bugün aşına olduğumuz üslubuyla yaptığı resimler arasında çarpıcı farklar vardır. İlk başta karanlık tonları kullanan Van Gogh, Rubens’le tanışmasından sonra parlak renklere yönelmiştir. Realist ressam Anton Mauve’un öğrencisi olduğu 1880’li yılların başında gerçekçi, karanlık, biraz karamsar görünümlü resimler yapmıştır. 1886’da Antwerp Güzel Sanatlar Akademisi’ne giren Van Gogh, buradaki akademik sanat öğretimiyle uzlaşamayarak kısa sürede burayı bırakır ve kardeşinin yanına Paris’e gider. Empresyonist ve post-empresyonist çevrelerle yakın ilişki içinde olan kardeşi Theo Van Gogh, Vincent’ı onlarla tanıştırır. Ferdinand Cormon’un atölyesinde çalışırken tanıştığı Toulouse-Lautrec onun bir resmini yapar.



1. Resim : *Toulouse-Lautrec, Vincent van Gogh'un portresi, 1887*

Resimde Van Gogh'un stiline ilham veren geniş ve belirgin fırça vuruşları, renk kompozisyonları gibi detaylar hemen göze çarpar. Onu çok etkileyen bir başka ressam da Alphonse Monticelli'dir, Vincent da onun gibi çiçek resimleri yapmaya yönelmiştir. Paris'te geçirdiği iki yıl boyunca Van Gogh, modern sanatın öncüleri Paul Gauguin, Georges Seurat, Paul Signac, Émile Bernard, Paul Cézanne gibi ressamlarla ya birlikte çalışır ya da onlardan bir şeyler öğrenir. Pointilizm, post-empresyonizm gibi akımların etkisinde arkadaşlarının tarzını özümseyen Van Gogh ilk dönem resimlerinden hayli farklı, renkli, canlı resimler yapmaya başlar.²



2. Resim: *Van Gogh (üstte) Turba Yığınlarıyla Çiftlik (1883),
(altta) Cordeville'de Sazdan Kulübeler (1890)*

Modernizmin en önemli ressamlarından olan Van Gogh'un üslubu böylece sayısız etkiyle şekillenmiştir. Bu durum, Van Gogh'un etkilendiği kişiler için de geçerlidir. Yan yana olan, usta-çırak ilişkisi olan ya da o devirde egemen bir sanat anlayışına bağlı olan ya da gelenekteki üslup ve eserleri yeniden yorumlayan herkes birbirinden almış ve vermiş, Voltaire'in deyişiyle yaratıcı alışveriş içine girmiştir.

Taklit, etkilenme ve ödünçlemeler bütün sanat dallarının meselesidir. Örneğin klasik Batı müziğinde müzisyenler birçok parçayı kendilerine göre uyarlamış ve bu türden uyarlamalara "aranjman" adı verilmiştir. Aranjmanlar oldukça yaygındır. Çoğu genç müzisyen ve öğrenci kendilerinden önce gelmiş sanatçıların parçaları üzerinde doğaçlama yapmıştır. Igor Stravinsky'nin "İyi bestekârlar alıntı yapar, üstün müzisyenler ise aşırır" sözü bu etkilenmelere gönderme yapar. Bazen bestekârlar parçanın gerçek sahibini anmadan aranjman yapabilirler. Bunun bir örneği Wolfgang Amadeus Mozart'ın 37'nci senfonisidir. Müzik dünyasında Mozart müthiş bir yaratıcılık, orijinalite ve deha ile bilinir. Ancak bu büyük deha bile bir başka müzisyeni kopyalamıştır. 37'nci senfoni,

² Bilgiler https://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Vincent_Van_Gogh/148249 maddesinden alınmıştır. Erişim tarihi: 12.03.2024

1907 yılında Michael Haydn'a ait olduğu ortaya çıkana kadar Mozart'ın bir eseri olarak biliniyordu. Mozart'ın ölümünden ancak asırlar geçtikten sonra eserin Haydn'ın 25'inci senfonisinin üzerinde yapılan bazı doğaçlamalarla süslenmiş, yeniden yorumlanmış ve düzenlenmiş bir versiyonu olduğu ortaya çıktı. Wildridge (2020), bestecilerin çağlar boyunca diğer bestecilerin eserlerini ödünç aldıkları veya çaldıklarını; müzik tarihinin her döneminde bestecilerin kendi bestelerini oluşturmak için başkalarının eserlerini kullandıklarının görülebileceğini söyler. Ona göre bugün bu konuda yaşanan kafa karışıklığının nedeni, günümüzde bir bestenin ya da herhangi bir sanat eserinin 'yepyeni' veya 'orijinal' olduğu fikrine yönelmiş olmamızdır ve bu da yanlıştır. Bununla birlikte, başka bir kişinin eserinin aynen kopyalanması ile tamamen yeni bir kompozisyona dönüşen motiflerin, küçük pasajların veya temaların kullanılması arasında bir ayrım olması gerekir.

İşte bu ayrımın nasıl yapılacağı bir tartışma konusudur. Bu konuda farklı görüşler ve değişen ölçüler olduğu için esinlenme, taklit ve fikir hırsızlığı gibi kavramlar arasına sınır koyma çabası günümüze kadar uzanır.

2. Türk Edebiyatında Taklit

Türk edebiyatı Tanzimat'la birlikte modernleşme serüveninin en önemli adımlarından birini atmıştır. 1859'dan itibaren Batı etkisindeki Türk edebiyatı ilk ürünlerini vermeye başlar. Bu dönemde özellikle Fransız edebiyatından pek çok çeviri ve adaptasyon yapılır ve Türk edebiyatına ilk kez giren roman, tiyatro gibi türlerde ve yine Fransız şiirinden gelen yeni nazım biçimlerinde yeni bir dil, duyarlılık ve kapsam arayışı başlar.

Türk yazar ve şairleri bu kaynaklardan etkilenmişlerdi, çünkü değişen dünya ve toplumsal düzen karşısında kurmaya çalıştıkları yeni edebiyat için Divan edebiyatının kaynaklarını kullanmaya devam edemezlerdi. Bir geleneği takip ve taklit etmek yenileşme dönemine özgü değildi, zira klasik edebiyatta da ideoloji, anlam dünyası, mazmunlar, nazım biçimleri Fars edebiyatından geliyordu. Klasik dönemin şairleri taklit etmemek gerektiğini düşünmüyorlardı bile. Bütün bir divan edebiyatı geleneği katı bir taklit anlayışına dayanıyordu. Biçimler, hayaller, mazmunlar "ortak havuz"du ve şairler aynı malzemelerle değişik kompozisyonlar yapmaya, ince, rafine bir söyleyişe ulaşmaya çalışıyorlardı. Özgünlük değil dil ustalığı ve becerisi öne çıkıyordu. Bu ortak kaynaklar klasik Türk şiirinin temel kaynaklarıydı ve modernleşmeyle gelen yeni görüş biçimlerine ve toplumsal düzene artık uymuyorlardı. Yeni kaynak, modernleşmenin de kaynağı olan Batı'ydı.

Özellikle türlerin çok yeni olduğu Tanzimat dönemi başta olmak üzere o günden bugüne Türk edebiyatında verilmiş her eserde Batı, özellikle de Fransız etkisi belirgindir. Bu dönemde Batılı kavram, değer ve kurumlarla tanışan Türk toplumunda şiirinde esin kaynakları ve işlevi değişecektir. Örneğin öteden beri Türk şiirinin en güçlü yanı olan ve Aruz veznine bağlı olarak kurulan müzikal yapı, yerini başka türlü bir müzik arayışına bırakır. Fransız sembolizminin müzikal şiir anlayışı için arayışlar ve denemeler yapılacak, biçim, teknik, imgeler taklit edilecektir. Zaten bu durum yazar ve şairlerce de açıkça ortaya konmuştur. Tanzimat'tan itibaren Batı'dan etkilenme Türk edebiyatı araştırmacıları açısından aşıkardır. Bu konuda yazılmış makaleler, kitaplar mevcuttur

ancak konu sanatta özgünlük ve taklit bağlamında sanat eserinin değeri bakımından incelenmemiş ve bu yöndeki incelemeler değinmelerle sınırlı kalmıştır.³

Erdoğan Alkan *Şiir Sanatı* adlı kitabının ikinci bölümüne "Fransız Şiirinin Türk Şiirindeki Etkileri" başlığını atar ve Tevfik Fikret'ten Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Necip Fazıl Kısakürek'ten Orhan Veli'ye toplam on dört şair üzerinde Fransız şiirinin etkilerini gösterir. Bu kapsamlı çalışma örnek alınan, ödünçlenen ya da taklit edilen orijinal modeller ile Türk şiirindeki örnekleri karşılaştırır ve benzerlikleri gösterir (2005, s.442). Gül Mete Yuva (2011) da Paris VIII Üniversitesi'nde yaptığı doktora tezinde modern Türk edebiyatının Fransız kaynaklarını inceler ve özellikle Tevfik Fikret ve Halit Ziya'ya odaklanarak bu etkileri gösterir. Kemal Özmen, *Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri* adlı eserinde Tanzimat'tan itibaren Türk şiirinin etkisine girdiği Fransız edebiyatıyla ilişkilerini bazı yazar ve şairler üzerinden değerlendirir. Bunlardan biri olan Tevfik Fikret'i de Musset ve Coppée etkisi açısından inceler. Yazıya eklediği dipnotlardan birinde "Han-ı Yağma"nın "Neşeli Hayat"la benzerliğine değinir ve aradaki benzerliğin "şaşırtıcı" olduğunu yazar (2016, s. 81). Bu konuda yazılmış ve belli bir yazara ya da metne ve ondaki etkilere odaklanan çalışmalar da mevcuttur. Ancak bu benzerliklerin gösterilmesi ve taklidin ortaya konması sanat tarihi içindeki taklit, öykünme, geleneği taşıma bağlamından çoğunlukla kopuktur. Taklit Fransızca modellerin çevrilmesiyle ortaya konduktan sonra da taklidin sanat eseri içindeki yeri değerlendirilmeli ve eser tarihsel olarak konumlandırılmalı, değeri yorumlanmalıdır. Çünkü bir eserde taklit, öykünme, benzerlik eseri illa ki değersizleştiren bir etken değildir. Taklit, öykünme, esinlenme iddialarının yanı sıra bazı eserler için "çalıntı" oldukları iddiası öne sürülmüştür.

Özgünlük arayışı ve beklentisinin modernizmle ve kısmen romantizmle ilgili olduğu kadar millileşmeyle de ilgisi vardır. Millî kimlik arayışı, "başka edebiyatları taklit etmeyen özgün ve bize ait edebiyat" arayışını beraberinde getirmiştir. Millî edebiyat hareketi ve onun temelini atan "Yeni Lisan" makalesi bu bağlantıyı açıkça ortaya koyar. Makalede edebiyatımız dönemleriyle değerlendirilmiş eski edebiyatımız İran yeni edebiyatımızın Fransız edebiyatını taklit ettiği ortaya konmuştur. "Bize ait olan, bizim hislerimizi yansıtan" bir dil ve edebiyat arayışı söz konusudur. Ömer Seyfettin, "Fikret"le Cenab cidden güzel, fakat son derece milliyetimize, hissimize, zevkimize muhalif Fransızca şiirler vücuda getirmişler. (...) Halit Ziya, Fransız romanlarını, hasseten Rene Maizeroy'u okuyarak sayfa sayfa nakle başlamış, hasılı hiçbirisi esaslı ve mühim bir teceddüd gösterememişler, yalnız çalmışlar, çalmışlar, çalmışlar" diye yazar (1999, s. 76).

Özgünlük beklentisi ve arayışı nereden kaynaklanırsa kaynaklansın bir eserin değerlendirilme ölçütü olarak tek başına yetersizdir. Bir şiirin Fransızca benzerini keşfetmenin heyecan verici olduğunu itiraf etmeliyiz, ancak bu benzerliği ortaya

³ Örneğin Erdoğan Alkan *Şiir Sanatı*'nda Türk şiirindeki Fransız etkilerine bir bölüm ayırır ve on dört şairin bazı şiirlerini Fransız modelleriyle karşılaştırır (2005). Buradaki taklidin bu şiirlerin özgün olmayışını ima ettiği açıktır ancak özgünlüğün gerçekten sanatta var olup olmadığı ya da şiirlerin değeri hakkında bir yorum yapılmaz. Gül Mete Yuva (2011) Fransız edebiyatını kapsamlı bir şekilde bir doktora teziyle inceler ancak o da bu etkilenmiş eserlerin değerine ilişkin değerlendirmelerden kaçınır ya da çalışmasını benzerlikleri göstermeye odaklar. Murat Bardakçı (2015) yazısında bu şiirlerden "yürütülmüş" diye bahseder ve aslında başkasına ait olduklarını söyler.

koymakla yetinmek, yani etkilenenin değersiz olduğunu iddia etmek sanat tarihindeki etkileşimler göz önüne alındığında gerçekçi değildir.

3. “Hân-ı Yağma”daki Metinlerarası İlişkiler

Murat Bardakçı 6 Şubat 2015 tarihli “Yürütülmüş Şiirler Üzerine” başlıklı yazısında Yağmur Atsız’ın kendisine gönderdiği e-postada, bazı “çalıntı” şiirler gönderdiğini söyler, Atsız’ın verdiği örnekleri paylaşır. Bunlardan ilki Tevfik Fikret’e ait olan “Hân-ı Yağma”dır.

Cemil Meriç, *Bu Ülke*’de “Hân-ı Yağma”yı “başarılı bir tercüme, daha doğrusu pastiş” diye tanımlar (2005, s.68). Ayrıca kitabın sonundaki “Kanaviçe” başlıklı bir sözlükte şiire yer verir ve şunları yazar: “Fikret’in dilden dile dolaşan bu tanınmış hicvi Victor Hugo’nun “Joyeuse vie” adlı şiirinden ilham alınarak yazılmıştır” (2005, s. 183) diye yazar.

Tercüme doğrudan doğruya intihali, hatta doğrudan eserin çalıntı olmasını akla getirirken ilham alma sanat eserlerinde normal olan çok daha geniş ve belirsiz bir terimdir. Pastiş, “bir veya daha fazla sanatçının eserinin tarzını veya karakterini taklit eden görsel sanat, edebiyat, tiyatro, müzik veya mimari eseri” olarak tanımlanmıştır. Bir eserin pastiş olması, diğer bir sanatçının/sanatçıların çalışmalarının üslup unsurlarını içermesi demektir ve sanatta eklektizmin bir örneğidir (Greene vd. (2012, s.1005). “Hân-ı Yağma”ya orijinal eserin bir kısmının temasını ve “ton”unu ödünç alması bakımından pastiş olarak değerlendirilebilir ancak Tevfik Fikret ödünç aldıklarının üzerine kendi şiirinin, daha doğrusu hâlâ bir parçası olduğu şiir geleneğinin şekil ve içerik bakımından kendine özgü özelliklerini ekler.

“Joyeuse Vie” (Neşeli Hayat) Hugo’nun 1853’te yazdığı, beş bentten oluşan bir şiirdir (Poesie Francaise, t.y.).⁴ Bu bendin ilk altılık bölümünü Cemil Meriç şöyle çevirir: “Ha gayret yağmacılar, salaklar, sayın baylar, Hazların etrafına çöreklenin, şölen var... Koşun yeriniz hazır, Baylar, hayat kısadır, yiye, için eğlenin Sizlersiniz sahibi bu talihsiz ülkenin Bu millet malımızdır...” (2005:183)

Hugo bu şiirde 19. yüzyıl Fransa’sındaki yoksulluk ve toplumsal eşitsizlik sahnelerini tasvir eder. Şiirin tamamında yoksulluk, sefalet görüntüleri vardır ancak yapısal olarak “Hân-ı Yağma” ile ilişkilendirilen ilk ve üçüncü bentlerdir. İlgili kısımların çevirisini aşağıya alıyorum:

Neşeli Hayat

-I-

Haydi! Yağmacılar, entrikacılar, düzenbazlar, alçaklar, muktedirler!

Çabucak oturun zevklerin etrafında

Yol açın herkese, acele edin!

Efendiler, yiye için, çünkü hayat kısa.

Bütün bu zaptedilmiş insanlar, bütün bu aptal insanlar,

Bütün bu insanlar sizin!

Devleti satın! Ormanları kesin! Milleti soyun!

Depoları boşaltın ve kaynakları kurutun!

Vakit geldi.

Son kuruşu alın! Alın, neşeli ve rahat,

⁴ Fransızca tam metnine <https://www.poesie-francaise.fr/victor-hugo/poeme-joyeuse-vie.php> adresinden ulaştım. Erişim tarihi: 1.3.2024

Toprak işçilerinden, şehir işçilerinden!
Alın, gülün, yaşayın!

Haydi! Haydi! Pek âlâ! Yaşayın! Ziyafet çekin!
Yoksul adamın ailesi son nefesini veriyor samanlıkta,
Kapı ya da panjur olmadan.
Titreyen baba gölgelerde dileniyor;
Annenin artık ekmeği yok, kopkoyu yoksulluk,
Çocuğun sütü yok.

-III-

(...)

Saint-Cloud'da, yaseminler ve papatyalar açarken,
Çiçeklerin altında gözdeler eğlenirken,
Kollar çıplak ve boğazlar açık,
Bin dallı bir avizenin aydınlattığı bir ziyafette,
Her biri, güzel beyaz dişleriyle gülümseyerek
Bir çocuğu canlı canlı yiyorlar!

Ama kimin umurunda? Gülün! Durmadan şikâyet mi edilecek?
İmparator, piskopos, prens ve prenses mi olunmalı,
Eğlenmemek için?
Bu gözü yaşlı, üzgün ve açlıkla boğuşan halk
Memnun olmalı güldüğünüzü duymaktan
Ve dans ettiğinizi görmekten!

Önemli değil! Haydi, doldur kasanı, doldur cebini.
Kadehler elinizde, şarkılar söyleyin, Troplong, Sibour, Baroche!
Bu tabloyu özlemiştik.
İnsanlar açlığın pençesindeyken tıknın,
Ve bu muazzam sefaletin üzerinde çekin
Büyük bir ziyafet!⁵

Şiir ilk iki ve dört ve beşinci dizesi uzun, üç ve altıncı dizeleri kısa altılık bentler halinde yazılmıştır. Kafiye yapısı aa b cc b şeklindedir.

Hugo'nun yeni rejimi eleştirmek için kullandığı argümanın kökleri, 10 Şubat 1851'de Lille'in işçi sınıfı mahallelerine yaptığı bir geziye dayanmaktadır. Hugo, ünlü devrimci Auguste Blanqui'nin kardeşi ekonomist Jérôme-Adolphe Blanqui'den gelen bir ricaya yanıt vermiştir (Bacde Francais, t.y.). Bu insanların aşırı yoksulluğu, ülkede hüküm süren sosyal adaletsizliğin tam olarak farkına varmasına ve üst sınıfları ve imparatoru eleştirmesine yol açar. İronik olarak “Neşeli Hayat” başlığını koyduğu bu şiir, yoksulluğu ve onun yarattığı kasveti ve çaresizliği, şairin işçilerin yaşam koşulları karşısındaki acıma ve isyan duygularını, toplumdaki eşitsizliklerin sonuçlarını resmeder.

İlk dizede “Yağmacılar, entrikacılar, düzenbazlar, ahmaklar, muktedirler!” alt sınıfları sömürerek zenginleşen üst sınıfa ve imparator III. Napolyon'a bir tepkidir. İronik ve coşkulu bir dille yazılmıştır. Yoksullukla mücadele Hugo'nun zaten duyarlı olduğu bir konudur. 9 Temmuz 1849'da Ulusal Meclis'te “Sefaleti Yok Etmek” başlıklı bir konuşma yapmıştır (Assemblée Nationale, ty). Burada yoksulluğun “İrlanda'da değil,

⁵ Çeviri bana aittir. Şiirsel çevirilerdeki anlam kayıplarının önüne geçmek ve böylelikle etkilenmeleri net bir şekilde gösterebilmek için var olan çevirileri kullanmamayı uygun gördüm.

Orta Çağ'da değil" "bugün ve Paris'te" yaşandığını söyleyerek çeşitli örnekler verdikten sonra, bu tür meselelerin uygar bir ülkede toplumun vicdanını ilgilendirdiğini söyler. "Konuşan ben, suç ortağı olduğumu ve bu suçta payımı olduğunu hissediyorum ve bu tür şeyler sadece insana karşı yapılan yanlışlar değil, Tanrı'ya karşı işlenen suçlardır!" diyen Hugo, maddi düzen ahlaki bir temele dayandırılmadan hiçbir şeyin yapılamayacağını belirtir.

"Joyeuse Vie"nin de bulunduğu *Les Châtiments* kitabında yoksulluğu, sefaleti, eşitsizliği ve bunların doğurduğu acıları konu alan başka şiirler de vardır. Hugo'nun toplumsal adalet ve eşitlik konusuna, yoksulların çektiği zorluklara duyarlılığı, Fikret'i etkilemiştir. Etkilendiği bir başka şair olan François Coppée'nin de şiirlerinde bu konulara yer verdiği görülür. Yeni bir biçim ve içerik arayışı içinde olan Türk şiirinde çağdaşı pek çok şair gibi Tevfik Fikret de toplumsal konulara duyarlı romantik şiir anlayışından etkilenir. Kaldı ki Tevfik Fikret yoksulluk, adalet gibi konulara zaten yakınlık duyar ve şiirinde yer verir. "Balıkçılar", "Verin Zavallılara", "Ramazan Sadakası" yoksulluğa değinen şiirler arasında ilk akla gelen örneklerdir. Adalet ise "Sis", "Hân-ı Yağma" gibi birçok şiirinde öne çıkan bir temadır. Tevfik Fikret Hugo'nun, Coppée'nin bu duyarlılıklarla ördükleri şiiri kendine yakın buluyor ve kendi şiirini inşa etmek için bunlardan ilham alıyor, taklit ediyor, "iktibas" yapıyordu.⁶ Yuva, şiirin "kişisel bir yaratma ve ifade" olarak algılanmasının ona yepyeni bir özgürlük getirdiğini söyler. Tevfik Fikret'in "Biz şiiri 'lisan-ı rûh' olmak üzere kabul ediyoruz" sözünü alıntılıyarak bu anlayışın geçmişle önemli bir kopma noktası olduğunu tespit eder (2011, s. 171).

Büyükşahin (2022), Victor Hugo, devlet mülkünün imtiyazlı zümre tarafından yağma edilmesini ifade eden "sofra" eğretilemesine *Les Châtiments*'da (1853) yer alan diğer şiirlerinde de başvurmuş olduğunu söyler. Ancak *Les Châtiments*'ın yayımlanmasından on beş yıl önce yazdığı tiyatro oyunu *Ruy Blas*'ta oyuna adını veren karakterin 3. perdenin 2. sahnesinde bulunan tiradının Tevfik Fikret'in "Hân-ı Yağma"sına gerek ton gerekse sözcük ve dize bağlamında Joyeuse Vie'den daha çok yaklaştığını belirtir. *Ruy Blas*'ın tiradından ilgili bölümleri aşağıda alıntılıyorum⁷:

Faziletli nazırlar!
Müstakim müşavirler! Hizmet bu mu? İftihar
Edin, yağma ettiniz su ekmeğinizi.
Demek utanmanız yok; demek küçük bir sızı
Duymuyor yüreğiniz! Hem de tam zamanında.
Can çekişen şu yurdun en acıklı anında.
Burada güttüğünüz biricik gaye, demek,
Cebinizi doldurmak ve sonra kaçırvermek!
Su ölen memleketi kabrinde yakalayıp
Soyan nebbaş takımı, artık utanın, ayıp!
- Bakın da hicap duyun İspanya'nın haline,
Mazi olmuş fazilet ve cökmüş ikbaline.
(...)

⁶ Örneğin "Baharda" şiirinin başında "Kope'den muktebestir" yazar.

⁷ Çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

Kilisemiz çöküyor, içi yılanla dolu.

Büyüklerde gayret yok. Hepsi falanın oğlu!

Her iste entrika; masal olmuş doğruluk.

İspanya her milletin çirkefi akan oluk!

(...)

Şehrin yarısı öbür yarısını soyuyor.

Bütün hakimler halktan rüşvet alp doyuyor.

(...)

Kanını emdiğiniz su İspanyol milleti,

Bir ine hapsedilmiş çıplak bir iskeleti

Andırıyor. Tarihin kaparken bir faslı.(Hugo, 1962, s. 76-78)

Ruy Blas tiradında İspanya'nın yenilgilerinin ve uğradığı iç ve dış ihanetlerin bir değerlendirmesini yapar ve o günkü perişan halinden kralı ve diğer yöneticileri sorumlu tutar. Yoksul halk onların gösterişli hayat şeklini yıllarca finanse etmiş ama yine de bu sınıfı doyuramamıştır. Hugo onlardan "nebbaş (mezar soyguncusu)" diye bahseder. Halk aç, hasta, ölü olsun sömürülmeye devam eder. Hugo bu temayı sık sık tekrarlar. Devleti yönetenlerin yozlaşmış olması, adaletin olmaması, halkın yoksul ve çaresiz olması temalarına Tevfik Fikret de şiirinde geniş yer verir. Önce II. Abdülhamit'e yönelttiği bu eleştiriler, halkta güven telkin etmesi için II. Meşrutiyet'in ilanı öncesi kendisine şiir ısmarlayan⁸ İttihat ve Terakki yöneticilerine karşı da aynı şiddette sürmüştür.

Yuva, "Hugo'nun Jersey adasında sürgündeyken İkinci İmparatorluğun bozuk düzenine karşı öfkesini "Neşeli Hayat"la haykırdığını yazar ve "Hân-ı Yağma"nın bu şiire benzerliği konusunda "Fransız şairin sinirli tonu, tokat gibi inen dizeleri ve masa başına çökmüş fırsatçıları İstanbul'da tekrar sahnededir. Fikret kendi durumuna uyan bir biçim ve ton fark etmiştir" der (2011, s. 216). 1912'de yazılan "Hân-ı Yağma" bugün de okunan, sevilen bir şiir olarak Tevfik Fikret'in ödün vermez ahlâki duruşunun ve şairliğinin bir simgesi olmuştur ve şairin burada özgünlük gibi bir endişesi olmadığını görürüz. Hugo'nun imgeleri, sonu ünlemle biten dizelerde dile gelen ironik ve kızgın tonu "Hân-ı Yağma"da da görülür. Yuva (2011, s. 218), "Coppée'den muktebes" diye başlayan "Baharda" gibi bir nazirenin bile modeliyle bu derece sıkı bağlar kurmadığını; Tevfik Fikret'in orada, model aldığı şiirden onu bütünüyle farklılaştıran kökten bir çalışma yaptığını yazar. Bu tavır, şairin Fransız şiirine yaklaşımında çoğunlukla izlediği yoldur. Hugo, Musset, Coppée gibi şairlerden esinlenmekle birlikte yaratıcı, kişisel dünyasını ve bakış açısını açığa vuran, klasik şiirin biçim, ölçü ve zevklerinden de faydalanan şiirler yazar. "Hân-ı Yağma"da bu endişenin azalmasını tam da kendi ifade etmek istediği şeylere denk düşen bir biçim ve ton bulmasıyla açıklayabiliriz. "Hân-ı Yağma"nın model aldığı şiirden ayrılan yanları da vardır elbette. Öncelikle şiirin tam metnine bakalım:

Hân-ı Yağma

Bu sofracık, efendiler - ki iltikaama muntazır

⁸ Meclisin tekrar açılmasının hemen öncesinde yazdığı ve İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından ısmarlanan şiir "Millet Şarkısı"dır.

Huzurunuzda titriyor - bu milletin hayâtıdır;
Bu milletin ki mustarip, bu milletin ki muhtazır!
Fakat sakın çekinmeyin, yiyin, yutun hapır hapır...

Yiyin efendiler yiyin, bu hân-ı iştihâ sizin,
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin!

Efendiler pek açsınız, bu çehrenizde bellidir
Yiyin, yemezseniz bugün, yarın kalır mı kim bilir?
Bu nâdi-i niam, bakın kudûmunuzla müftehir!
Bu hakkıdır kazanızın, evet, o hak da elde bir...

Yiyin efendiler yiyin, bu hân-ı zî-safâ sizin,
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin!

Bütün bu nazlı beylerin ne varsa ortalıkta say
Haseb, neseb, şeref, oyun, düğün, konak, saray,
Bütün sizin, efendiler, konak, saray, gelin, alay;
Bütün sizin, bütün sizin, hazır hazır, kolay kolay...

Yiyin efendiler yiyin, bu hân-ı iştihâ sizin,
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin!

Büyükülüğün biraz ağır da olsa hazmı yok zarar
Gurûr-ı ihtişamı var, sürur-ı intikaamı var.
Bu sofrâ iltifâtınızdan işte âb u tâb umar.
Sizin bu baş, beyin, ciğer, bütün şu kanlı lokmalar...

Yiyin efendiler yiyin, bu hân-ı can-fezâ sizin,
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin!

Verir zavallı memleket, verir ne varsa, mâlini
Vücûdunu, hayâtını, ümidini, hayâlini
Bütün ferâğ-ı hâlini, olanca şevk-i bâlini.
Hemen yutun düşünmeyin harâmını, helâlini...

Yiyin efendiler yiyin, bu hân-ı iştihâ sizin,
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin!

Bu harmanın gelir sonu, kapıştırın giderayak!
Yarın bakarsınız söner bugün çitirdayan ocak!
Bugünkü mideler kavi, bugünkü çorbalar sıcak,
Atıştırın, tıktıştırın, kapış kapış, çanak çanak...

Yiyin efendiler yiyin, bu Hân-ı iştiha sizin,
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin! (Çeviker, 2021, s. 484)

İki şiir arasında tema, imge, ton bakımından benzerlikler açıktır. Örneğin “hân-ı yağma” kavramı anlam kaymasına uğratarak Hugo’daki anlamıyla, yöneticilerin halkı sömürmesi anlamında kullanılmıştır. İmgeler benzerdir, Hugo’nun “mezar soyguncuları” burada “kanlı lokmalar” yiyenlerdir, “zaptedilmiş insanlar” “neyi var neyi yoksa veren zavallı memleket”e dönüşür. Fikret’in isyanının hakikiliğine şüphe yok ancak Hugo’nun kurduğu tonu ve onun araçlarını adeta “çalıyorsa bozma” ilkesiyle pek bozmadan yeniden üretmiştir.

Bununla birlikte iki şiir arasında biçimsel farklar vardır. “Hân-ı Yağma” dörtlükler ve onları bağlayan nakarat beyitlerinden oluşmuştur. Aruzun mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün kalıbıyla yazılmıştır. Aruz ölçüsü üçüncü dörtlüğün ikinci dizesi hariç (buraya bir “maray” gelmelidir) kusursuz bir şekilde uygulanmıştır. Şiir yalnız anlamdan, temadan, imgeden ibaret görülemeyeceğinden dilin kullanımı ve ses aracılığıyla üretilen ritim de önemlidir. Tevfik Fikret şiirde bunun için Türkçeye özgü ikilemelere başvurmuş, bu yolla Hugo’nunkine benzer “aceleci, sabırsız, isyankâr” bir ton kurmuştur. Tamlamalar (gurur-ı ihtişam, sürur-ı intikaam, ferağ-ı hal, şevk-i bal gibi), iç ritim yaratan sıralı kelimeler (“Haseb, neseb, şeref, oyun, düğün, konak, saray”, “Vücûdunu, hayâtını, ümîdini, hayâlini”), kültüre özgü kavramlar (harâm, helâl) kullandığı dili akıcıdır ve “yapma” ya da taklit hissi uyandırmaz. Son dörtlükte “giderayak-ocak-sıcak-çanak” kelimeleriyle kafiye kurarak bu heyecanlı şiirin sonunda tonun giderek yükselişini sert, âdeta bir tokat gibi seslerle (-ak) desteklediği görülür. Şiirin dilsel bir düzenleme olduğu göz önüne alınacak olursa, şairin dile hakimiyeti ve onu dışavurumcu tarzda kullanışı etkileyicidir.

Sanat eseri esinlenmeyle, taklitte, geleneğin kurduğu ölçü ve standartlarla kurulabilir, bu metinlerarası ilişkilere sahip olmayan bir metin neredeyse yoktur, önemli olan bu yararlandıklarından sanatsal değer taşıyan bir şey üretilip üretilmediğidir. Şiirin Türk şiirinde kültleşmesi, modelin benzerliğine rağmen, bir taklidi aşmış, yaratıcı bir “yeniden yazım” olduğunu, şairinde olduğu kadar okuyucusunda da bir “dışavurumunu arayan bir duygu”ya karşılık geldiğini kanıtlamaktadır. Şiir açık esinlenme ve taklide rağmen yüzeysel ya da yapma hissi uyandırmaz. Tevfik Fikret benzer imgeler kullanmaktan, model şiirin tonunu yeniden üretmekten kaçınmaz ancak bu malzmeden zengin ritmi ve kendine özgü diliyle başarılı bir şiir üretmeyi başarır.

Tevfik Fikret, 26 Mart 1896 tarihinde *Servet-i Fünûn* dergisinde yayımlanan “Nazîre-perdazlık” başlıklı yazısında edebiyat tarihinde ve Osmanlı edebiyatında taklit üzerinde durur ve taklidi iktibas ve intihalden ayırır (1987, s. 12) Kişi için, toplum için, halk için taklit yoksa değişim ve gelişim de yoktur, der. Gündelik yaşamın alelade iş ve ilişkilerinden etkileyici sanat eserlerine kadar her şey taklitte oluşmuştur. Taklit çoğunlukla gayriihtiyaridir ve yararlıdır. Diğer sanatsal alanlarda olduğu gibi ilk edebî eserler de doğanın taklit edilmesiyle meydana getirilmiştir ve sonradan gelenler de bu ilkleri taklit etmişlerdir. Yazar taklit edebilir ama sınırlarını iyi belirlemelidir. Eski edebiyatımızdaki taklidin faydalı sayılamayacağını, şiiri aynılaştırdığını savunur. O, metinlerarası kaçınılmaz bağları göz ardı etmeksizin kişisel bir eser yaratmanın

gerekliliğini savunur.⁹ “Hân-ı Yağma”, bu yazıda tarifini yaptığı ve faydalı bulduğu taklidin başarılı bir uygulamasıdır.

Yahya Kemal, Tevfik Fikret’in şiirinin Türk şiirine getirdiği yenilikleri kabul etmekle birlikte, şairin Fransız referanslarını etkileyici bulmaz. Yahya Kemal, Coppée’nin şiiri “fukarâ menbâlarına” götürdüğünü, onun bu yeni tarz şiiri Fransa’da tamamıyla itibarını kaybetmişken Fikret’in bunu İstanbul’da yeniden canlandırıldığını söyler (1990, s. 161). Buna “iyilik şiiri” der, yani Tevfik Fikret gibi şairler burjuva oldukları halde sefaletin şiirini yazmışlardır. Fransızların meşhur sefalet şairi Jehan Rictus’un Tevfik Fikret’i fakrı ve fakirleri, altmış sene şiirinde ve nesrinde, en asil mevzu telakki eden Victor Hugo’yu bile burjuva olarak gördüğünü, Tevfik Fikret, Mehmed Akif gibi şairleri burjuva olarak göreceğini söyler (1990, s.161). Oysa Fikret bu üslûbuyla Türk şiirinde yeni bir söylem kurulmasının önünü açmıştır.

Bayramoğlu (2006, s.725) Yuva’nın Türk edebiyatındaki Fransız etkisi üzerine yazdığı doktora tezini incelediği yazısında Yahya Kemal’in bu yazısına gönderme yapar. Yuva gibi Bayramoğlu da Tevfik Fikret’in Coppée’yi takip etmekteki amacının Türk şiirini uyandırmak olduğunu düşünür. Farklı geleneklere sahip iki edebiyatta aynı niteliklerin oynayacağı rollerin farklı olacağını söyler. Tevfik Fikret, Coppée’ye yakınlık duymaya başladığı zaman Coppée’nin Fransa’da “kapıcıların şairi” olarak nitelendirildiğini ve genç nesil tarafından beğenilmediğini bilmektedir. Fakat Coppée’nin şiiri Komün ülkesinde cılız kalırken Türk şiiri için devrimci bir söylem oluşturmuştur. Bayramoğlu “Tevfik Fikret bugün ilerici bir şair olarak tanınıyorsa, bunda Coppée’nin şiirlerini örnek almasının rolü büyüktür” der. Yani bir şairin ya da bir tarzın kopyalanması/taklit edilmesi sonunda ortaya çıkan yeni eser, orijinaliyle aynı işleve, duyguya, tona sahip olmayabilir. Çoğunlukla olan da budur.

Tevfik Fikret şiirin içerik ve biçim olarak dönüştüğü bir dönemde şiirine yeni bir biçim ve dil arıyordu. Hugo, Musset, Coppée gibi şairler gibi o da şiirinde konuşuyor, heyecanını, duygusunu, isyanını dışavuran toplumcu bir şiire yöneliyordu. “Hân-ı Yağma”da da ifadesini bulan dil ve üslûp, etkilendiği ve esinlendiği kaynakların kendi mizacıyla, devrin ihtiyaç ve arayışlarıyla bir araya gelmesinden doğan bir terkipti.

Sonuç

Taklit sanatın içinde öteden beri var olmuş merkez bir kavramdır. Esinlenme ya da pastiş düzeyinde olsun taklidin olmadığı bir eser yoktur. Roma sanatı Yunan sanatının, neoklasik sanat Yunan-Roma geleneğinin oluşturduğu Antikitenin, Divan şiiri İran şiirinin bir taklididir. Bu dönemlerde sanatçılar özgün olmak için taklit etmemek gerektiğini düşünmüyorlardı bile. Bütün bir divan edebiyatı geleneği katı bir taklit anlayışına dayanıyordu. Yeni Türk edebiyatında da doğal olarak taklit çok fazladır.

⁹ Tevfik Fikret, bu yazısında taklit ve intihal arasında bir sınır çizer. Taklidin sanatın gelişmesi için zorunluluğuna vurgu yaparken “nazîre-perdâzlık” olarak adlandırdığı ve aşırıya kaçtığını düşündüğü şeyin gelişime değil aynılışmaya ve kısırlaşmaya yol açtığını şu sözlerle ifade eder: “Vâkıâ bir koca edebiyat âleminde öyle birkaç beyitin, birkaç gazelin, birkaç kasidenin az çok yekdiğerine benzemesi pek ehemmiyetle telâkkîye şâyân değildir; fakat bizim şiirlerde müşâbehet o derecede kalmamış, bu illet edebiyât âleminin hemen her cihetine müstevlî olmuş; o kadar ki edvâr-ı edebiyemizin aktâbı addolunan üç dört şâ’ir dahî aradan çıkarılınca, bu devirlerden her birine tesâdüf eden şu’arâmızın bakışları bir, görüşleri bir, düşünceleri bir, söyleyişleri bir..” (1987, s.15) Ancak eski şairlerin o kadar mahdut bir daire içinde hayret uyandıracak güzellik ve zarafette eserler ortaya koyduklarını da teslim eder. Yani bütün tekrarına ve aynılığına rağmen eski şiiri değersiz görmez.

Şairler her şeyden önce yeni bir biçim ve içerik arayışındadırlar ancak artık takip edecekleri bir model, bir gelenek kalmamıştır. Fransız şiirini tanıyanlar modern Türk şiirinde tanıdık pek çok imgeyle karşılaşacaktır. Aslına bakılırsa bu dönemde taklidi yadsayan da pek yoktur ancak bir yandan şairlerde özgünlük endişesi de başlamıştır. Bunda romantiklerin şairi çok özel bir konuma yerleştiren, hatta adeta tanrılaştıran tutumlarının etkisi vardır. Şair böylesine özel bir duyarlılığı ve bakış açısı olan biri olduğuna göre kuşkusuz imzası olan üslubu da kendine özgü olacaktır. Bugün, postmodern çağda her türlü sanat eserinin yeniden yapımı, alıntılanması, başka bir tarzda yeniden üretimi ön plandadır, ama bir adım geri giderek tarihsel süreci değerlendirdiğimizde bu pratiğin sadece son altmış yıla özgü olmadığı, sanatın öteden beri bir taklit ve yeniden üretim faaliyeti olduğu görülür.

Alıntılanan ya da taklit edilen nitelikler farklı kültür ve geleneklerde farklı işlevlere sahiptir. Aynı öğeler yeni bir bakış açısına kavuşabilir, kaynak kültürde normal, sıradan olan bir şey hedef kültürde çok yenilikçi ve avangard olabilir. “Hân-ı Yağma”, *Joyeuse Vie*'den ve *Ruy Blas*'ın tiradından esinlenir ama bu malzemeyle kurduğu şiir Türk şiiri içinde yeni ve radikal bir tutumu ifade eder. Türk şiirinde Hugo, Baudelaire, Mallarmé ve daha birçok şairin imgeleri kopyalanmıştır ancak bu malzeme içine girdiği yeni şiir geleneğinde, şairlerin mizacındaki farklılardan doğan farklı bakış açılarında yeni bir terkiye ulaşmıştır. Zaten model alınan eserler de başka eserlerden etkiler taşır, her metin bu etkilerle dokunmuş açık bir sistem olarak görülebilir. Şairlerin özgünlük ve yazınsallık konusunda düzeyleri vardır ve bunlar hemen hemen nesnel temellerle ortaya konabilir. Ancak esinlenme zinciri hiçbir zaman tam ve nesnel olarak ortaya konamaz ve her eser az ya da çok metinlerarasıdır. Bu nedenle eserin kendisinden, yani etkileştiği, esinlendiği ya da yeniden yazdığı malzemeyle ne oluşturduğundan hareketle değer tayini yapılmalıdır.

Bu bağlamda “Hân-ı Yağma”, şairin taklit ettiği öğeleri aşan bir değere sahiptir. Elbette her taklit bu sonucu vermeyecek ya da her eser salt taklidi aşarak bir değer yaratamayacaktır. Bunların tespiti için tekil eserler üzerinde üslup çalışması yapılabilir. Bu makalede taklidin eseri zorunlu olarak değersiz kılmadığını göstermeye çalıştım. Bu tarz çalışmalarla Türk edebiyatında etki kaynakları ve değer sorunu daha geniş kapsamda tartışılabilir.

Kaynakça

- Aksan, D. (1999). *Şiir dili ve Türk şiir dili*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Aktulum, K. (1999). *Metinlerarası ilişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Bardakçı, M. (6 Şubat 2015). Yürütülmüş şiirler üzerine. *Haberturk*. Erişim adresi: <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/1039667-yurutulmus-siirler-uzerine>
- Büyüksahin, E. (2022). Tevfik Fikret'in Hân-ı Yağma adlı şiirinde Victor Hugo etkileri. *Uluslararası Dünya Dilleri ve Edebiyatları Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı* (s. 53). Denizli: Pamukkale Üniversitesi Yayınları.
- Chatfield, P. (Horace Smith) (1836). *The Tin Trumpet; or, Heads and Tails, for the Wise and Waggish*. Cilt 2. Londra: Whittaker & Company.
- Chaudon, L.M. (1786). Anecdotes of Voltaire. *Historical and Critical Memoirs of the Life and Writings of M. de Voltaire*. s. 290, Londra: G. G. J. and J. Robinson,.
- Çeviker, Turgut (2021) *Tevfik Fikret*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

- Hugo, V. (1962). *Ruy Blas*. (S. E. Siyavuşgil, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Hugo, Victor (t.y.) “Joyeuse vie”. <https://www.poesie-francaise.fr/victor-hugo/poeme-joyeuse-vie.php> adresinden ulaştım. Erişim tarihi: 1.3.2024
- Kristeva, J. (1969). Le mot, le dialogue et le roman. *Semiotikè. Recherches pour une sémanalyse, Collection "Tel Quel"* p. 145-146. Paris: Éditions du Seuil.
- Meriç, C. (2005) *Bu ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mete Yuva, G. (2011). *Modern Türk edebiyatının Fransız kaynakları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Originality. (1 Ocak 1825) *The New Monthly Magazine*, Cilt 9, Specimens of a Patent Pocket Dictionary, (Sayı IV, s. 46). Boston: Cummings, Billiard and Company.
- Originality Is Undetected Plagiarism (2014, 15 Ağustos). Blog yazısı. Erişim adresi: <https://quoteinvestigator.com/2014/08/15/original/#f+9581+1+8>
- Ömer Seyfettin (1999), Yeni lisan. *Genç Kalemler Dergisi*. (İ. Parlatur, N. Çetin, Haz.) Ankara: TDK Yayınları.
- Özmen, K. (2016). *Modern Türk şiirinde Fransız etkileri*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Öztürk Bayramoğlu, B. (2006). Fransa’da Türk edebiyatı üzerine yapılmış tezler (La Présence française dans les débuts de la modernité littéraire turque) [Modern Türk Edebiyatı’nın Başlangıcında Fransız Varlığı] Adlı Doktora Tezi Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (7), 705-739.
- Paul, H. (1896). The Decay of Classical Quotation *The Nineteenth Century*, 39(645), Londra: Sampson, Low, Marston and Company.
- Princeton University, (2012). *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. R. Greene, S. Cushman, C. Cavanagh, J. Ramazani, P. Rouzer, H. Feinsod, D. Marno, A. Slessarev (Ed.). New Jersey: Princeton University Press. Erişim adresi: *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*.
- Saunders, F. (1856). The Larcenies of literature. *Salad for the social*. New York: De Witt and Davenport.
- Tevfik Fikret (1987). Nazîre-perdâzlık. *Tevfik Fikret, dil ve edebiyat yazıları*. (İ. Parlatur, Haz.). Ankara: TDK Yayınları.
- Wildridge, J. (2020). Good Composers Borrow, Great Composers Steal. Erişim adresi: <https://www.cmuse.org/good-composers-borrow-great-composers-steal/>
- “Vincent Van Gogh” (t.y.). *Encyclopédie Larousse*. Erişim adresi: https://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Vincent_Van_Gogh/148249. Erişim Tarihi: 12.03.2024.
- “Vincent Van Gogh” (t.y.). *Assemblée Nationale*. Erişim Adresi: <https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/victor-hugo-9-juillet-1849>. Erişim Tarihi: 12.03.2024.
- Voltaire (1756) *Collection Complète des Oeuvres de Mr. de Voltaire: Mélanges de Littérature, d’Histoire et de Philosophie by Voltaire*, 4. Erişim adresi: https://books.google.com.tr/books/about/Collection_Complète_Des_Oeuvres_De_Mr_d.html?id=u5NIAAAcAAJ&redir_esc=y. Erişim Tarihi: 12.03.2024.
- Yahya Kemal (1990). *Edebiyata dair*: (3. baskı). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- “Joyeuse vie – II” (t.y.) Erişim Adresi: <https://www.bacdefrancais.net/joyeuse-vie-hugo.php> internet sitesinden ulaşılmıştır. Erişim tarihi: 12.03.2024.

BİR OSMANLI AYDINININ TAŞRAYA BAKIŞI: AHMET İHSAN'IN SEYAHAT YAZILARINDA İÇ ORYANTALİZM

Veysel ÖZTÜRK*

Öz: On dokuzuncu yüzyıl sonunda Osmanlı yazın ve matbuat kültüründe seyahat yazıları büyük bir artış gösterir. Bu yazılar asır sonundaki teknolojik gelişmelerin Osmanlı başkenti ile Anadolu arasındaki iletişim ve ilişkileri nasıl yeniden şekillendirdiğini izlemek için benzersiz bir imkân sağlar. Dönemin seyahat yazınının en önemli yazarlarından birisi, Servet-i Fünûn'un imtiyaz sahibi ve müdürü Ahmet İhsan'dır. Onun 1892-1896 arasında yeni açılan demiryolu hatları boyunca çıktığı üç seyahatin ardından kaleme aldığı yazılarında hem maddi hem zihinsel bakımdan modernite belirleyici bir rol oynar. Bir seyahatin gerçekçi bir kaydı olmaktan çok tıpkı otobiyografi ve hatırat gibi bir "ben anlatısı" olarak seyahat yazını, öznel bir tecrübenin temsilidir. Nitekim, Ahmet İhsan'ın taşraya bakışı aracısız tezahür etmez; bu bakış, seyahati kolaylaştırarak seyahat yazınındaki artışa da neden olan demiryolu ve fotoğraf gibi teknolojilerin aracılığıyla ve onların etkileriyle şekillenir. Yazılarında anlatmaya değer gördüğü şeyler ve bunları anlatırken kullandığı üslup, Osmanlı idari yapısının merkezîyetçiliğinin Osmanlı aydınının zihninde ne denli büyük bir karşılık bulduğunu gösterir. Yerel gündelik hayatın önüne çıkan kimi manzaraları karşısında Ahmet İhsan'ın olanı olduğu gibi anlamak yerine, onu düzene sokucu bakışı devrededir. Bu haliyle Ahmet İhsan'ın Anadolu taşrasını alımlayış ve temsili, Oryantalist bir nitelik arz eder. Değişen dünyanın farkında olan okumuş sınıftan bir mensubu olarak Ahmet İhsan, Anadolu'ya modern dünyanın imkânları içerisinden bakarken her fırsatta imparatorluk taşrasını Batı taşrası ile kıyaslar. Anadolu coğrafyası ve insanını Batı'nın Doğu algısını ödünç alarak aktarır. Bu makale, Ahmet İhsan'ın üç seyahat yazısını İstanbul aydınının taşra ile karşılaşması bağlamında ele alarak yazarın özellikle Oryantalist bakışının taşrayı alımlayış ve temsiliğini nasıl şekillendirdiğine odaklanıyor.

Anahtar Kelimeler: Ahmet İhsan, Servet-i Fünûn, seyahat yazını, iç Oryantalizm, demiryolu, fotoğraf.

How an Ottoman Intellectual Views the Countryside: Internal Orientalism in Ahmet İhsan's Travel Writings

Abstract: At the end of the nineteenth century, Ottoman literary and print culture witnessed a surge in travel writing. These writings provide a unique opportunity to trace how technological developments at the end of the century reshaped communication and relations between the Ottoman capital and Anatolia. One of the most significant travel writers of the period was Ahmet İhsan, the publisher and manager of Servet-i Fünûn. In his three travel writings, published after his journeys along the newly opened railway lines in Anatolia

* Dr. Öğr. Üyesi. Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/TÜRKİYE. E-posta: veysel.ozturk@bogazici.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0783-3235

Makalenin Geliş Tarihi: 20.01.2024 - Makalenin Kabul Tarihi: 15.05.2024

between 1892 and 1896, modernity plays a decisive role both materially and intellectually. Rather than being a realistic record of a journey, travel writing, like autobiography and memoir, is a representation of a subjective experience. Indeed, Ahmet İhsan's view of the provinces is not unmediated; it is shaped by and through the effects of technologies such as the railway and photography, which eased travel and led to the rise of travel writing. The subjects he selects for narration in his writings and the style in which he describes them demonstrate the extent to which the centralism of the Ottoman administrative structure was reflected in the minds of Ottoman intellectuals. When Ahmet İhsan encounters some of the sights of local life, he does not recount them in their original form, but rather his regulatory view is at work. This results in the reception and representation of the Anatolian landscape with Orientalist tendencies. As a member of the educated class who is aware of the changing world, Ahmet İhsan frequently compares the provinces of the empire with those of the West, while looking at Anatolia through the possibilities of the modern world. He conveys Anatolian geography and people by borrowing the Western perception of the East. This article examines the manner in which the Orientalist gaze influences the reception and representation of the upcountry in the Istanbul intellectual's encounter with the Anatolian countryside, as evidenced by Ahmet İhsan's three travelogues.

Keywords: Ahmet İhsan, *Servet-i Fünûn*, travel writing, internal orientalism, railways, photography

Giriş

Servet-i Fünûn'un 11 Mart 1897 tarihli 313. sayısında derginin imtiyaz sahibi Ahmet İhsan'ın kaleminden derginin yedinci yılı vesilesiyle okurlara bir teşekkür notu ile birlikte dergi tirajı ile abonelerin dağılımını gösteren bir cetvel yayımlanır. İlk yılında 600 ile başlayan *Servet-i Fünûn*'un tirajı haftalık 2100 adete ulaşırken dergi okurunun önemli bir kısmını 1290 adetle “vilâyât-ı şâhâne” aboneleri oluşturmaktadır. 400 adedi İstanbul'da nüsha nüsha satılan *Servet-i Fünûn*'un İstanbul abonesi sayısı ise sadece 106'dır. Bu sayı, yurtdışı abone sayısından (144) ve koleksiyon nüshasından (160) da düşüktür. Bu sayılar derginin okunma miktarına karşılık gelmese bile taşra abonelinin diğer abonelerden bu raddede fazlalığı dikkat çekicidir. Nitekim, Ahmet İhsan bu rakamlarda rakip bazı gazete ve dergiler gibi bir şişirme yapmadıklarını, isteyen olursa rakamları Posta İdaresi'nden kontrol edilebileceğini söyledikten sonra sözü *Servet-i Fünûn*'a taşra okurlarının tevaccühlerine getirir. Dergi “rağbetin en büyük kısmını vilâyât-ı şâhâne erbâb-ı mütâlâası tarafından görmekte[dir]”. Üstelik bu, taşra okurunun salt alıcı olduğu tek taraflı bir ilişki değildir; yazar onlardan derginin içeriğine katkı vermelerini de beklemektedir. Taşraya ait şehir manzaraları, inşaat ve yerel kıyafet fotoğraflarının dergide yayımlandığını söyleyip taşra okurlarından “menâfi-i memleket ve münâsebet-i vakayi”ye dair fotoğraflar göndermelerini rica eder (Ahmet İhsan, 1897, s. 2).

Gerçekten de başlarda asıl hedef kitle İstanbul okuru olan dergi, taşra okurunun tevaccühü karşısında taşranın ağırlığının giderek arttığı bir içeriğe kavuşur. Ziraat ve ticarete ait malumat; vilayetlerden havadis; Anadolu, Suriye ve Rumeli demiryolları cetvelleri gibi taşradan gönderilen okur mektuplarında belirtilen yayın istekleri dergide sık sık yer bulur. Yine, daha önce adi kâğıda sarılıp postalanan dergi taşraya da yurtdışına

olduğu gibi ithal yırtılmaz kâğıtla gönderilmeye başlanır. Bu değişimin bir yansımasını, örneğin, 22 Ekim 1896 tarihli 293. sayının içeriğinde görmek mümkün: Kapağı Konya istasyon binasının bir fotoğrafı süsler, ilk yazı iki buçuk sayfa süren Ahmet İhsan'ın bu makaleye de konu olacak seyahat yazısıdır. Ardından, Cenab Şahabeddin'in edebiyatla ilgili bir buçuk sayfalık "Esâlib-i Ezmine" başlıklı makalesi gelir. Makaleyi içeren sayfalarda Konya seyahatinden üç fotoğraf paylaşılır. Bunları, Süleyman Nesib, Rezaizade Ekrem ve Tevfik Fikret'in birer şiiri ile Sami Paşazade Sezai'nin bir hikâyeye tefrikası takip eder. "Resimlerimiz" başlığı altında bir ölüm haberinden sonra yedi sayıdır devam eden "Bursa'da Bir Çiftçi" imzası taşıyan fenni ziraatla ilgili iki sayfalık bir yazı gelir. Son olarak iki sayfalık *Mai ve Siyah* tefrikası ile sayı son bulur. Kabaca bakıldığında 293. sayının on altı sayfasından altısı doğrudan veya dolaylı olarak taşrayla ilgilidir. Derginin diğer sayılarında taşranın tuttuğu yer de bundan daha az değildir. Daha çok imar ve kalkınma ile ilgili olmak üzere Trablusgarp'taki bir hastane açılışı, Akka iskelesinin açılışı veya Anadolu'dan bir şehirden okur tarafından gönderilen şehrin genel manzara fotoğrafı gibi taşra haberleri kapak ve iç sayfalarda sık sık yer bulur. Öte yandan, *Servet-i Fünûn*'un hitap ettiği kitlenin önemli bir kısmı taşrada yaşasa bile, derginin yazar kadrosu gibi, aslında Osmanlı toplumunun şehirli üst sınıf üyeleridir. Gerçekten de imparatorluğun Rumeli topraklarını, Anadolu'yu, Suriye-Irak havalisini ve bir kısım Kuzey Afrika topraklarını kapsayan "vilâyât-ı şâhâne"deki okurlarını Osmanlı-Türkçesinde okuma-yazma bilen ortalama bir okur olarak görmemek gerekir. *Servet-i Fünûn*'un taşradaki asıl izler kitlesinin çoğu üst tabaka memuründen olmak üzere İstanbul'la bağı olan bürokrat sınıf ve iyi eğitilmiş yerel eşraf olduğunu düşünmek daha makuldür. Nitekim Ahmet İhsan'ın vilâyattaki seyahatlerinde sık sık karşısına çıkan *Servet-i Fünûn* okuru büyük oranda bu yerel memur ve bürokratlar olacaktır.

Bu nitelikleriyle başta *Servet-i Fünûn* olmak üzere dönemin süreli yayınları, Osmanlı başkenti ile taşra arasındaki çift yönlü ilişkinin görünür olduğu mecralardır. Dolayısıyla, on dokuzuncu yüzyıl sonunda İstanbul'dan taşranın nasıl görüldüğünü izlemek için Osmanlı taşrasına yapılan seyahatler benzersiz bir imkân sağlıyor. On dokuzuncu yüzyılın yeni ulaşım teknolojilerinin dönüştürücü etkileri dünyanın pek çok yerinde tecrübe edilirken bu etkilerin özellikle seyahat yazılarının yaygın teması haline gelmesi şaşırtıcı değildir. Buharlı gemi ve balon, daha önce olmadığı biçimde geniş bir coğrafyayı kapsayan seyahatleri mümkün kılar. Bunların yanında yüzyılın ulaşımında asıl yaygın teknolojisi demiryoludur. On dokuzuncu yüzyılın demiryolu teknolojisi geleneksel zaman ve mekân kavrayışını bütün dünyada kökünden değiştiren bir buluştur. Osmanlı İmparatorluğu da Avrupa'daki vilayetleri ile Anadolu, Suriye ve Arap yarımadasındaki vilayetlerini birbirine bağlayan bir demiryolu ağı projesini adım adım inşa etmeye girişir. Demiryolları iç ve dış kargaşaların arttığı bir dönemde askerî birlikleri hızlı taşınmasından Avrupa ile sürekli ve güvenli bir iletişim hattı kaygısına kadar pek çok soruna köklü bir çözüm olarak düşünülür. Osmanlı idaresinin demiryollarına ilgisinin ardındaki en önemli neden ise ekonomik sıkıntılardır. Ekonomik sorunların çözümünü üretimi artırmakta gören yönetici sınıf, bu üretimin önündeki ulaşım engelini demiryollarıyla aşmanın planlarını yapar (Özyüksel, 2014, s. 10-38). 1883'te seferlere başlayan Orient Ekspres, 1889'dan itibaren kesintisiz bir hatla İstanbul'u Avrupa'ya bağlasa da imparatorluk sathında demiryolu ağının asıl inkişafı 1890'larla mümkün olacaktır. İmparatorluğu Avrupa'ya bağlayan bu demiryolu ağının ortasında İstanbul yer alır. Bu proje yüzyıl boyunca yapılan reformlarla giderek

merkezileşen imparatorlukta yeni ve modern bir mekân anlayışını kendiliğinden getirecektir. Demiryolları emperyal mekânı daraltarak dünyanın geri kalanıyla bir mekânsal eşzamanlılık duygusu telkin eder ve dış dünya ile yeni, küreselleşmiş bir ilişkilene imkânı sağlar.

Yeni açılan demiryolu hatları *Servet-i Fünûn*'un yayım politikasında başından beri önemli bir yer tutmuştur. Dergideki seyahat yazıları da bu yayım politikasıyla ilintili görülmelidir. Dergideki yazınsal üretimin çok önemli bir parçası olan bu yazılar, aslında *Servet-i Fünûn* edebiyatına dair kimi yerleşik algıların sorunlu taraflarını da gösteriyor. Edebiyat tarihi yazımı, Tevfik Fikret'in 7 Şubat 1896 tarihli 256. sayıdan itibaren dergi kadrosuna katılmasını *Servet-i Fünûn* edebiyatı için bir başlangıç olarak işaret eder. İşte dergide bu tarihten çok önce bolca örneklerini gördüğümüz seyahat yazıları; şiir, roman ve hikâye gibi kurmaca türleri ile sınırlandırılmayacak *Servet-i Fünûn* edebiyatının daha gerilere giden bir tarihçeye sahip olduğunu gösterir. *Servet-i Fünûn*'un kurucu sahibi Ahmet İhsan, Osmanlı demiryolu hattındaki seyahatlerinden önce de demiryolu teknolojisine yabancı değildir. 1891'de yazdığı *Demiryolları* kitabında bir ülkenin gelişimi için demiryollarının faydasını uzun uzadıya anlatan; demiryolları hatlarının nasıl inşa edildiğini, olası bilet fiyatlarını vererek detaylı kâr-zarar hesabı yapan Ahmet İhsan için tren “terakkîyât-ı medeniye”nin en temel göstergesidir (Ahmet İhsan, 1891). 1891'de matbaa teknolojisini yenilemek için çıktığı üç ay süren Avrupa seyahatinin farklı ayaklarında trenlerle seyahat eder. İstanbul'dan Marsilya'ya vapurla giden yazar, kıta içerisinde ve Tuna üzerinden geri dönüşünde sık sık trenle seyahat eder. Bu seyahati detaylı biçimde anlattığı ilk Osmanlı resimli Avrupa seyahatnamesi olan *Avrupa'da Ne Gördüm?*'de, yazarın Avrupa şehirlerini birbirine bağlayan demiryolu ağının getirdiği kolaylık ve rahatlığa hayranlık ve imrenişi dikkat çeker (Ahmet İhsan, 2007, 275-300).

Avrupa seyahatinin ardından 1892-1896 arasında Osmanlı demiryolu hattında Ahmet İhsan üç seyahate çıkar. Anadolu Demiryolu Kumpanyası tarafından yapılıp işletilen bu hat, 1892'de İstanbul'dan Eskişehir'e, 1893'te Eskişehir'den Ankara'ya, 1896'da da Eskişehir'den Konya'ya kadar uzatılır. Ahmet İhsan hattın yeni bağlantılarının tamamlanışının hemen ertesinde 1892, 1893 ve 1896'da sırasıyla Eskişehir, Ankara ve Konya seyahatlerine çıkar. Ahmet İhsan'ın ilk seyahatini anlattığı yazısı “Haydar Paşa'dan Alpu Köyü'ne Osmanlı Demir Yol Hattında Bir Seyahat” başlığıyla 18 Ağustos 1892 tarihli 75. sayıda yayımlanmaya başlar ve beş sayı boyunca devam eder. İkinci seyahat, Alpu Köyü ile Ankara arasındaki hattın tamamlanmasının ardından ertesi sene çıktığı Ankara seyahatidir. Bu seyahat, “Ankara Müşahedâtı” başlıklı yazı serisinde 122. sayıdan itibaren üç sayıda yayımlanır. Üç seyahatin en uzun süren ve en kapsamlı anlatılanı, Eskişehir-Konya arasındaki hattın tamamlanışının hemen ardından çıktığı 1896 Eylül'ündeki bir haftalık Konya seyahatidir. 1896 sonbaharında tamamlanan Eskişehir-Konya arasındaki hatla ilgili de *Servet-i Fünûn* sık sık okuru bilgilendirir. 292. sayıda başlayan Konya seyahatinden önce, 291. sayıda yine Ahmet İhsan'ın kaleminden demiryolu hattında görevli Fransız başmühendis ile ilgili uzun ve övgü dolu bir yazı çıkar (Ahmet İhsan, 1896a, s. 72-73). Hattın tamamlanmasının ardından da Konya seyahatine çıkar. Konya, Karahisar, Akşehir, Kütahya ve Eskişehir gibi yol üzerindeki şehirlerde geçirdiği birer ikişer günü anlattığı günlük şeklinde teşkil edilmiş “Osmanlı Demir Yol Hattında Haydarpaşa'dan Konya'ya Bir Cevelan” başlıklı yazı dizisi 15 Ekim-12 Kasım 1896 arasında beş sayıda yayımlanır. Ahmet İhsan her üç seyahate de *Servet-i Fünûn*'un da basıldığı matbaadan ortağı Asım Bey'le birlikte çıkar. Bu seyahatlere dair yazılar, seyahatte gününbirlik tuttuğu defterlerden ve Asım Bey'in tuttuğu

notlardan kısaltılarak hazırlanır. Bu yazılar, asır sonundaki teknolojik gelişmelerin Osmanlı başkenti ile Anadolu arasındaki iletişim ve ilişkileri belirgin biçimde nasıl yeniden şekillendirdiğini gösterir. Bunun yanında bu yazılar, bir İstanbul aydınının kimi zaman Batı'nın Doğu algısını ödünç alarak Anadolu coğrafyası ve insanına bakışını, onları modern bir zaman ve dünyanın içinde konumlandırma gayretini içeren metinlerdir.

1. Modern Bir “Cevelan”: Taşraya Panoramik Bakış

İlk seyahatin başında seyahatte olan bir adamın her şeyi unuttuğunu, yalnız “merâk-ı müşahede”nin uyanık olduğunu söyler. Ahmet İhsan'a göre seyahatin “en latif ciheti”, “enzârımıza hoş görünen mâvaka[nın] şahsımızla, menafimizle hiç rabitası olmaması”, yani, görülen şeyleri kişinin sadece izlemesi lüksüne sahip olmasıdır (Ahmet İhsan, 1892a, s. 354). Diğer taraftan yazarın seyahat yazıları hiç de her şeyi olduğu gibi dışarıdan izleyip bunları olduğu gibi aktaran metinler değildir. Seyahat yazını, bir seyahatin gerçekçi bir kaydı gibi gözükse de tıpkı otobiyografi ve hatırat gibi bir “ben anlatısı” olduğundan karşımızda kurmaca niteliği gösteren bir yazın türü vardır. Seyahat yazısı salt seyahat edilen yere dair somut olguların aktarımı değildir; bu aktarımın seyahat edenin algısı, izlenimi, seçiciliği ile şekillenen bir metindir (Korte, 2000, s. 6). Ahmet İhsan'ın seyahat yazıları da deneyimin kendisinden bu deneyimin aktarımına kadar baştan sona seyyahın özneliği ile şekillenen anlatılardır. Farklı tarihlerdeki seyahatlerini nesnel bir veri bütünü olarak sunmaya çalışsa bile yargı ve yorumlarında gözükten “kişisel persona”, daima merkezdedir. Dolayısıyla, Ahmet İhsan'ın seyahat yazıları öznel tavrının tarihselliğini, Batı modernleşmesi ve onun somut ürünleri dolayısıyla Anadolu'ya bakışını, bir asır sonu Osmanlı aydını olarak eğitimi, çevresi ve deneyimlerinin sonucu olan dünya görüşünün belli niteliklerinin bu bakışı biçimlendirdiğini hemen her aşamada görünür kılar. Osmanlı matbuat kamusunun en önemli isimlerinden biri olarak onun yetişme şartları ve şahsiyeti modernleşmeye karşı tavrını da belirler: Asır sonu Osmanlı yüksek eğitim sisteminin en prestijli ve modern okullarından Mülkiye mezunu bu genç müteşebbis, Batı modernleşmesinin ardında bütünlüklü bir düşünce gören ve hem bu düşünce biçiminin hem de onun somut ürünlerinin imparatorluğa mal edilmesinin gerekliliğine ikna olmuş bir neslin üyesidir. Ahmet İhsan, bu neslin üyelerinin çoğu gibi en sıradan günlük olay ve olgulara bile Batı toplumları ile Osmanlı toplumu arasındaki benzerlik ve farklara odaklanarak bakmadan edemez. Batılı yaşantının pratik taraflarının temellüküne hazır kimliği, örneğin, fazlasıyla “modern” seyahat alışkanlıklarında görünür. 1891'de çıktığı ve *Avrupa'da Ne Gördüm?*'de anlattığı Avrupa seyahatinden edindiği alışkanlıkla Anadolu seyahati baştan sona planlıdır. Ahmet İhsan'a ve arkadaşına hangi şehirde kimin rehberlik edeceği bellidir. Seyahat boyunca nereden ne zaman geçtiklerini veya nereye ne zaman vardıklarını anlatırken vakti dakikası dakikasına verir. Öyle ki Ahmet İhsan'ın bir gözü sanki daima saattedir; taşranın yavaş ilerleyen ve günün vaktine göre şekillenen zaman algısına karşı taşraya modern zamanın içerisinden bakar. Teknolojinin eski usule galip gelişinden duyulan memnuniyetle trenin hızı ve konforunu uzun uzadıya anlatır, trenin hareket ve varış saatleri, istasyondan otele mesafe, yemek saatleri hep dakikalarla verir. Bu dakik ve mekanik bakış, Konya seyahati yazı dizisinin alt başlığında da görünür: Konya-İstanbul arası demiryolu mesafesi her nüshada yazının başında “azimet ve avdet 1498 kilometre” olarak verilir. Anadolu taşrası onun için İstanbul'a ve “terakki-yi

medeniye”ye zamansal olarak yaklaştığı oranda kıymet arz eden imparatorluğun idari parçasıdır.

Ahmet İhsan’daki bu “modern dakiklik” kaygısı, daha genel olarak moderniteyle şekillenen bir zaman algısıdır. Bununla birlikte, bu algıda demiryolu teknolojisinin spesifik etkisini de gözden kaçırmamak gerekir. Seyahatleri boyunca demiryollarının işleyişine dair dikkatinde referansının Avrupa seyahatinde gördüğü demiryolu işletmelerindeki nizam olduğu her aşamada bellidir. Anadolu seyahatini dakika dakika anlatırken zihninin bir kenarında Avrupa seyahatinde faydalandığını hevesle anlattığı şehir rehberlerinin, varılacak yere ne zaman varılacağını dakikası dakikasına gösteren tablo ve listelerin olduğunu; elindeki Anadolu Demiryolu Kumpanyası’nın Fransızca istasyon ve saat tablosunun iç Anadolu’ya bu seyahatini bir önceki yıl yaptığı Avrupa seyahatini çağrıştırdığını ve bundan memnuniyet duyduğunu hissetmemek mümkün değildir. 1892’deki demiryolu hattındaki ilk seyahatini anlattığı “Haydar Paşa’dan Alpu Köyü’ne Osmanlı Demir Yol Hattında Bir Seyahat” yazısının başında, giydiği ve yanına aldığı kıyafetleri tek tek saydıktan sonra bir yıl önce Avrupa’daki demiryolu yolculuklarındaki “tecrübe neticesi olarak pek hafif ve sade giyin[diğinden]” söz eder (Ahmet İhsan, 1892a, s. 354). Avrupa’da gördüğü vagonlarla Osmanlı demiryolu hattında kullanılmaya başlayan yeni vagonları karşılaştırır. Ahmet İhsan şirketin ilkin Fransa’da kendisinin de içlerinde seyahat ettiği türden alçak tavanlı ve dar döşemeli vagonları kullandığını, bunlarla uzun yol seyahatinin güç olduğunu söyler. Almanlara ait yeni şirket ise kendisinin Almanya ve Avusturya’da gördüğü geniş vagonları kullanmaya başlamış, böylece Osmanlı demiryolu hattında seyahat, Avrupa’nın çoğu yerinden daha rahat hale gelmiştir. Tek eksiklik, vagonların döşemelerinin Anadolu gibi sıcak bir memlekete pek uygun olmayacak şekilde kadife ve çuha gibi kalın kumaşla kaplanmış olmasıdır.

Ahmet İhsan’ın yaptığı pratik karşılaştırma gündelik yaşantıyı kolaylaştırıcı yeni teknolojileri edinmenin gerekliliğine dair entelektüel bir fikrin sağlaması gibi durur. Diğer taraftan söz konusu olan salt fikir değildir; modern olana yönelik bir arzu da seyahat yazılarının satır aralarında yankılanır. 1896’daki Konya seyahatinde eski ulaşım biçimleriyle karşılaştırdığı demiryolu teknolojisinin anlatımı bunun bir örneğidir. Ahmet İhsan seyahatin hemen başında okura lokomotifin mekanik işleyişini betimler. “Medid bir düdük sadasını müteakip, dehşetli bir lokomotif ve ona merbut katarlar” hareket eder etmez Ahmet İhsan “garip bir teessüre giriftar” olur:

Dehşetli bir lokomotive merbut katar tam zamanında Erenköy istasyonuna girdi. İki arkadaş vagona yerleştik. Medid bir düdük sesini müteakip hareket ettik. İlk hatvede garip bir teessüre giriftar olduk. Dikkat isterim! Gaye-i seyahatimiz Konya’dır; oraya ferdası gün akşam üzeri dahil olacağız. Tamam 749 kilometre yol kat eyleyeceğiz. Daha üç beş sene akdem Konya’ya kadar yolculuk pek mühim ve güç telakki olunurdu. (...) Halbuki biz müteharrik odalar içinde iki gün tekerleneceğiz, kemal-i istirahatle –evvelleri on beş günde güç bela muvâsalat edilen- şehir-i şehire dahil olacağız. Terakkiyat-ı medeniyenin işitildikçe, gazetelerde okudukça hasıl ettiği teessürle, bilfiil istifade olundukça hissedilen teessürü pek farklıdır. Birisi kavlidir, nazaridir; diğeri amelidir, fiilidir. Amerika’yı bir baştan bir başa üç günde şimendiferle kat eyliyorlar diye işitiriz, seyyahların seyahatnamelerini okuruz, bu babdaki hissiyatımız o seyahati bilfiil icra ederken külliye başka türlü tecelli eyler. Hele oradaki müessesat-ı medeniyeye muadil bir eser-i himmeti insan memleketi, vatani dahilinde müşahede ile karar-ül ayn olursa o vakit büsbütün başka tahassüsât ile mütehassıs olur. (Ahmet İhsan, 1896b, 82)

Ahmet İhsan'ın sözleri yerel olanla Batı modernleşmesi arasında on dokuzuncu yüzyıl boyunca farklı şekillerde tezahür eden gerilimin bir veçhesini açık eder. Görünüşte yazar, soyut ve nazari “müessesât-ı medeniye”nin yerelde somutlaşmasının, demiryolu teknolojisinin ithal ve ihdasının getirdiği bir tahassüsü anlatır. 1892'deki ilk seyahatinde tren Anadolu'nun içlerine doğru ilerlerken “saatte elli kilometre süratle fevkalâde hızlı gidiyorduk” sözlerinde olduğu gibi bu tahassüsü Ahmet İhsan her seyahatin başında bir şekilde ifade etmekten geri durmaz. Gelgelelim bütün bunlarda, eski ulaşım biçimiyle yenisini karşılaştırarak yeni olanın arkasındaki Batılı teknolojisinin ülkeye ithalinin zorunluluğu fikri ve bunun gerçekleşmesine dair memnuniyetten fazlası sezilir. Gerekli olanı almayı öğütleyen soğukkanlı ve akılcı bir fikre, Batı teknolojisine karşı bir arzu ve onun karşısında bir büyülenme eşlik eder. Bu arzuya kapılma ve büyülenmeyi tüm on dokuzuncu yüzyıla ve Batı modernleşmesiyle karşılaşan Osmanlı toplumu ve spesifik olarak Osmanlı aydınına farklı derecelerde mal etmek de mümkün. Öte yandan Ahmet İhsan'ın durumunda bu arzu ve büyülenmeyi şiddetlendiren şey söz konusu teknolojinin nitelikleridir. Nasıl ki aşağıda değineceğim cepte taşınır Kodak makine küçüklüğü ve pratikliği ile Ahmet İhsan'ı şaşırtıyor ve heyecanlandırıyorsa tren de büyüklüğü, ihtişamı ve yarattığı kuvvetle yazarı etkiler. Kurmaca ve kurmaca dışı pek çok anlatı, asır sonunda “nev-ıcat” içten yanmalı motorlar, elektrikli motorlar veya buhar makinelerinin Osmanlı insanının muhayyilesini nasıl harekete geçirdiğinin örneklerini sunar.¹

Ahmet İhsan'ın treni anlatışı, mekanik hareketten etkilenen teknoloji odaklı bir bakışı gösterir. Bu bakış taşra algısını biçimlendirirken buna bir başka unsur, fotoğraf teknolojisi eşlik eder. Basım ve yayın sektöründe musavver yayınların arttığı 1890'larda diğer musavver yayınlar gibi *Servet-i Fünûn*'da da fotoğrafla yazılı metin, görsel ve söylemsel sistemlerin birlikte işlev gösterdiği birbirinden ayrılamaz bir bütündür. Nitekim, *Servet-i Fünûn*'un kuruluşunun arkasındaki fikir en başta yayının musavver oluşudur. Asır sonunda kolay taşınabilir fotoğraf makineleri, kuru levha ve filmleri kullanan fotoğraf teknolojisi, yakın ve uzak yerlere seyahatleri temelinden dönüştürür. Seyahat yazılarına eşlik eden fotoğraflar salt yazıdan ibaret seyahat yazılarına nazaran okurun muhayyilesini canlandırarak güçlü bir “oradalık” hissi yaratır. 1890'larda piyasaya sürülen Kodak No. 1 modeli ile fotoğraf makinesi tripodla bağımlılıktan kurtulup cebe sığacak kadar küçülür. Enstantane fotoğraf çeken taşınabilir makine, karmaşık ekipman ve teknik bilgi ihtiyacıyla sadece profesyonel fotoğrafçıların işi olan fotoğrafçılığı amatörler için bir merak haline getirir (Lemke, 2002, s. 240). *Servet-i Fünûn*'daki gezi yazıları üzerine kapsamlı çalışmasında Ahmet Ersoy da başta Ahmet İhsan olmak üzere dönem yazarlarının seyahatlerinde fotoğrafın seyahati şekillendiren fail oluşuna dikkat çeker. Bilhassa taşınabilir fotoğraf makinesi ile çekilen fotoğraflar

¹ Bunun en ilginç örneklerinden biri, *Mai ve Siyah*'ta Ahmet Cemil'in matbaa makinesi karşısında hissettikleridir. “Bir petrol muharririnin çarkı kayış kolanlara takılınca ayaklarının altında[kı] bina[ı] bir fabrikanın hayat gulgulesiyle gürl[tecek]” matbaa makinesine sahip olmayı karşı konulamaz biçimde arzulayan Ahmet Cemil, ayaklarının altında “bir irfan burkanı gibi gürl[tecek]” o makinelerin çeliktan zembemesiyle kulakları uyuşarak” yazıhanesinin başında yazı yazma hayaliyle mest olur (Uşaklıgil, 2014, s. 242-243). Zeynep Uysal, Halit Ziya üzerine kitabında mekanik işleyişin biyolojik olanla ilişkilendirildiği bu büyülenmeden söz eder (Uysal, 2014, s. 231).

seyyahların dışarıya bakışlarını, dışarıda ne gördüklerini ve gördükleri şeyin temsillerini belirleyen bir aktördür (Ersoy, 2016, s. 333).

Bir yandan da taşınabilir bir fotoğraf makinesi ile seyahat sınıfsal bir eylemdir: Bu küçük makine onunla seyahate çıkabilecek, Ahmet İhsan'ın deyişiyle “cevelan” edebilecek, boş zamanı ve maddi imkânı olan okumuş şehirli üst-orta sınıfın amblemi haline gelir. Ahmet İhsan bütün seyahatlerine fotoğraf makineleriyle çıkar ve çok sayıda fotoğraf çeker. Üç seyahat yazısı da basılan fotoğrafların hakikati temsili iddiası sayesinde okur üzerinde yazarın belli bir otorite kurmasını mümkün kılar. Bu yazılarda “fotoğrafi almak” ifadesi, seyahatin esas maksadı olduğunu düşündürecek biçimde geniş yer tutar. Öyle ki, anlattığı manzaranın fotoğrafı yoksa bile yazarın dışarıya bakışı fotografiktir: Ahmet İhsan'ın şehir betimlemeleri okurda fotografik bir gerçeklik algısı oluşturmaya yöneliktir; sanki yazar cebinde taşıdığı makinenin objektifinden bakıyor gibi anlattığı manzarayı fotografik bir şekilde betimler ve zımnen okurdan anlatılan manzarayı bir fotoğraf gibi zihninde canlandırması talep eder. Böyle bir anlatımı, Konya gezisinde Afyonkarahisar'ın genel manzarasını okurun zihninde canlandırmaya çalıştığında görürüz:

Evvelemerde dikine yüksek ve kayadan mürekkep bir dağ tasavvur ediniz ki dört tarafı da aynı şekilde kesme kayalardan müteşekkil olsun. Sonra bu seng-pareyi çıplak başka bir dağ eteğine vaz ediniz; teşkil eden boğazın içinde o dağın eteklerini, kayanın cevanib-ı erbaasını toprak damlı yek-renk evlerle fakat gayetle sık olarak doldurunuz. İşte size Karahisar. (Ahmet İhsan, 1896d, s. 130).

Okurun zihninde bu şekilde adım adım bir fotoğraf canlandırma çabası teknolojik ve yazarın anlatsal performansın gerçeği gösterdiğine yönelik inancından kaynaklanır. “Mekanik nesnellik” denebilecek bu temsil, okura taşırayı görünüşte objektif bir gerçeklikle tarif etmeyi amaçlar.² Böylesi bir anlatım, fotoğrafın nesnel gerçeği temsil iktidarına resim sanatının konvansiyonlarından ödünç aldığı güzellik ve kapsayıcılık değerini de ekler. Bu güzellik ve kapsayıcılık değeri, on dokuzuncu yüzyıl manzara resimlerinde sıkça karşımıza çıkan panoramik perspektiftir. Ahmet İhsan'ın gittiği her şehir ve kasabada gezintiye çıktığında ilk yaptığı şey, şehrin tamamını görebileceği en yüksek tepeyi aramak ve oradan bir panorama fotoğrafı almaktır. Bir bakıma taşra üzerine bir yazı dizisi, ancak her şehrin genel manzarasını kapsayan, onu tek bir görsel imaja hapseden panoramik fotoğraflarla tamam olabilir.³ Panoramik manzaraya yazıda diğer şehir enstantaneleri eşlik eder. Bu fotoğraflar arasında devlet binaları, demiryolları istasyonları, fenni ziraat numune çiftliği binası gibi yeni yapılan binaların çokluğu dikkat çekicidir. Ahmet İhsan fotoğrafını “aldığı” bu binaların mimarisini dikkatle anlatarak okuru taşranın modernleşmede aldığı yola ikna etmeye çalışır. Yine sıkça rastlanan fotoğraflar arasında tarihi yerler ve camiler gelir. Konya gezisinde bu bina fotoğrafları sırasıyla Mevlâna türbesi, Konya tren İstasyonu Binası, Nasreddin Hoca türbesi, Osmanlı Bankasının yeni yapılan şube binası, Kütahya Ulu Cami ve Tütüncüflük Cami olmak üzere yazı dizisinin yayımlandığı beş sayıyla birlikte yazı dizisinin bitişinin ardından gelen ilk sayıda kapakta tercih edilen görsellerdir. Bir fotoğrafı bir bağlamda

² On dokuzuncu yüzyılda mekanik nesnellik ile bilim ve fotoğraf arasındaki ilişki ile ilgili geniş bir araştırma için bkz. Daston ve Galison, 2007.

³ Sözü ettiğim panoramik bakışa dönem kurmacalarının girişlerinde de rastlarız. *İntibah*, *Zehra* ve *Araba Sevdası* gibi romanlar şehrin üçüncü şahıs anlatıcı tarafından kuş bakışı betimlemesi ile açılır; odak geniş açıdan dar açığa, yukarıdan aşağıya doğru yavaş yavaş kayar.

okumanın hiçbir zaman basitçe bir görme edimi olmadığı, fotoğrafın fotoğrafı çeken, çoğaltan, sunan ve onu çevreleyen sözel anlatı ile birlikte okuyan tarafından üretilen çoklu anlam ve değer katmanlarına sahip olduğu hesaba katıldığında, Ahmet İhsan'ın *Servet-i Fünûn* okurunda taşranın modernliği oranında var olan bir coğrafya ve mekân algısı yaratmayı hedeflediği anlaşılır.

2. İç Oryantalizm: Taşraya Dair Bir Ölçü Olarak “Terakki-i medeniye”

Değişen dünyanın fazlasıyla farkında olan eğitimli sınıfın bir üyesi olarak Ahmet İhsan'ın Anadolu'ya değişen dünyanın sundukları içerisinden bakışı görünüşte makul ve pratik bir karşılaştırmadır. Yazar her fırsatta imparatorluk taşrasını Batı ile kıyaslarken bu karşılaştırmada Batı daima bir kriter olarak belirleyicidir. Sapanca gölünün “asumanı rengi”nden, mısır tarlalarından, elma bahçelerinden uzun uzun söz ederken bu manzaraya eş güzelliği Avrupa'da sadece İsviçre'de gördüğünü söyler. Bir Mülkiyeli olarak bu karşılaştırmaları yaparken demiryolu teknolojisi çoğu sefer ekonomik gelişme çağrışımlarıyla yan yanadır. Tren Bilecik'e doğru ilerlerken demiryolu turizmi sayesinde bölgenin gelişme potansiyelinden söz eder. “İlk katarları üstünde tekerlenmeğe başlayan şu hat dahi İsviçre'dekiler kadar eskiyecek olursa” tıpkı Avrupa gibi her gün yüzlerce seyyahının “mahal-i cevelân"ı olacaktır (Ahmet İhsan, 1892b; s. 77). Tren ovada ilerlerken tarlalarda çalışan köylülerin işlerini bırakıp trene hayret ve takdirle bakışlarını anlatır, işledikleri mahsulatın trenle sevk olunmasından memnun olduklarını söyler. Eskişehir'e ilk seyahatinin dönüşünde İnönü'den trene büyük küfeler yüklenir. İçlerinde taze Kütahya vişnesi olduğunu öğrenince artık tren sayesinde İstanbulluların Kütahya vişnesini taze taze yiyeceklerinden söz eder. Bu haliyle *Servet-i Fünûn*'un modern ziraate yönelik hatırı sayılır miktardaki makalesinin ilerlemeci perspektifi, Ahmet İhsan'ın gündelik bakışında görünür haldedir. Anadolu taşrası onun için imparatorluğun İstanbul'a ve “terakki-yi medeniye”ye zamansal olarak yaklaştığı oranda kıymet arz eden idari parçasıdır.

Bu karşılaştırmalarda zihninde olumlu model olarak Avrupa seyahati kadar, bir olumsuz örnek de vardır: Ahmet İhsan bu üç seyahatte gittiği yerlere hemen hemen aynı rotayı izleyerek babasının memuriyeti dolayısıyla yıllar evvel atlı arabayla gitmiştir. Eskişehir ve Konya'ya seyahat yazılarında yeri geldikçe trenle yaptığı seyahati bu eski seyahatlerle karşılaştırır. 1892'deki seyahatte Karasu Boğazı mevkiinde yalçın kayalıkları delip geçen tünel ve demir köprülerde ilerleyen lokomotifin kayalara çarptıkça çıkardığı azametli yankıyı hayranlıkla dinler. Aynı sırada, buradan çocukken de geçtiğini hatırlayıp o zamanlar yol vermeyen sarp kayalıklarla çevrili derin boğazların kendisini ne denli korkuttuğundan söz eder. Şimdi ise “ameliyât-ı sanâyi” sayesinde artık art arda tüneller ve köprülerde ilerleyen tren güven ve konfor vermektedir. 1893'teki Ankara seyahatini anlatırken bundan on üç sene önce bozuk yollardan, “başlarını vura vura yalpalayarak”, virane köy kulübelerinde konaklayarak vardıkları Ankara'ya Haydarpasha'dan çıkışlarının ikinci günün akşamında “müteharrik odalarda” varmaktan “daha âlâ terakkiyât” olmadığını söyler (Ahmet İhsan, 1893a, 278). Atlı arabayla, yanlarındaki korumalara bakılırsa hiç de güvenli olmayan ve ne kadar süreceği belirsiz seyahatlerle karşılaştırıldığında demiryolu seyahatinin güvenli, konforlu ve dakikası dakikasına planlanabilir olmasının Ahmet İhsan'a mekâna hükmeden bir özne olarak bakmasını sağladığı bellidir.

İçinde seyahat ettiği “müteharrik odalar”ın konfor ve güvenliliğine; giydiği kıyafet, bildiği yabancı dil, sahip olduğu yüksek eğitim ve görgüsünden kaynaklı bir kendilik algısına yaslanan özgüvenli, otoriter ve hâkim ses, gördüğü şeylerden neleri seçip anlattığına, bunları anlatış biçimine etki eder. Üç seyahatinden ilkinin anlatımı çok büyük oranda demiryolu hattı boyunca gördüklerine ayrılmıştır. 1893’te Ankara’ya ve 1896’da Konya’ya seyahatlerinde ise Ahmet İhsan trenle geçtiği yerlerden neredeyse artık hiç söz etmez; ilgisi gittiği şehirlerle sınırlıdır. Mesela, Konya seyahatinde gündüz seyahat etmesine rağmen sadece bir kez Konya civarında bir tarladan söz eder, onda da ilgisini çeken şey modern zirai yöntemlerdir. İlk seyahatinde yol boyunca modern bir çiftlik ve tarım yöntemleri, turistik imkânlar, Avrupa coğrafyasının güzelliğine denk manzaralar arayan gözleri artık modern şehir planı, büyük bina mimarisi, fabrikalar, lüks oteller aramaya başlamıştır. *Servet-i Fünûn*’da taşrayla ilgili giderek artan haberlere rağmen artık taşra Ahmet İhsan’ın gözünde sadece şehir ve kasabalardan ibaret gibidir.

Seyahat yazımına dair geniş teorik ve eleştirel külliyat türe ait iddialı tespit ve yargılarda bulunurken bu tespit ve yargılara uymayacak, onlarla kuşatılamayacak birtakım istisnaların her zaman var olabileceğine dair açık bir kapı bırakır. Tarihsel, mekânsal ve kültürel farklılıkları hesaba katınca bu sadece anlaşılabilir değil, zorunlu bir bakış açısidir. Öte yandan, yukarıda sözünü ettiğim seyahat yazısının son kertede seyyahın özneliği ile şekillenmesi, istisnasız biçimde türün bütün örneklerinde o ya da bu şekilde geçerli gözüktüyor. Barbara Korte’nin işaret ettiği gibi asla objektif olmayan seyahat yazısı, her bakımdan kültürel ve kişisel algı ve bilgi örüntüsünü kaçınılmaz olarak açık eder. Bir seyahat yazısı, yazarının yazının bütününe yayılan bir söylem halinde vücut bulan beklentileri, yerleşmiş fikirleri, ön yargıları ve inançları tarafından biçimlenen bir metindir (Korte, 2000, s. 6). Buharlı gemi ve tren gibi yeni ve nispeten ekonomik ulaşım araçları sayesinde uzak coğrafyalara konforlu seyahatlerin mümkün olduğu on dokuzuncu yüzyıl seyahat külliyatı farklı kültürlerin yazımsal temsilini seyyahın içinde bulunduğu yazın sistemine, bir kültürel çevreden başka bir kültür çevresine taşır. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyılda Batılı seyyahların seyahat yazıları üzerine eleştirel yaklaşımlarda elverişli ve yol gösterici bir kavram olarak Oryantalizmin sık başvurulan teorik çerçeve olması şaşırtıcı değil. Zaten, daha en başta Oryantalizmi kavramsallaştırırken Edward Said Batılı seyyahların Doğu’ya seyahatlerindeki bakışlarına ve Doğu’yu temsillerine sık sık referanslar verir.⁴

Edward Said’in *Oryantalizm* kitabının yayımlanmasının ardından kolonyal-postkolonyal çalışmalarda Oryantalizme dair geniş bir külliyat ortaya çıkmıştır. Doğu’nun toplumsal ve kültürel içeriğini, bu içeriği temsil eden araçları ve özneleri Batılı yorum dizgesi içinden ele almaya; böylece Doğu’nun rasyonalize bilgi ile tahakkümüne denk düşen Oryantalizm, büyük oranda Batı’dan Doğu’ya doğru bir bakış üzerinden tahayyül edilebilir. Oysa, sınırları belirsiz bir Batı ve Doğu arasında Batılının Doğu’ya bakışıyla çerçevenemeyecek kadar geniş imaları olan bir kavram olarak Oryantalizm tahakküme dair evrensel bir mekanizma değil, farklı kültürel bağlamlarda

⁴ Gerçekten de 1978’de yayımlanan *Oryantalizm* çalışmasında Edward Said’in türsel olarak çok referans verdiği metinler seyahat yazılarıdır. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl seyyahlarına referans vermeden önce şunları söyler: “İlim tahsil etmiş bir Oryantalist ihtisasına konu olan ülkede seyahat ederken, aklında devamlı ilmini tahsil ettiği medeniyet hakkındaki o ‘sarsılmaz’ soyut, veciz hükümler vardır. Oryantalistler bu müthiş hükümleri yerinde tatbik ederek kanıtlamaktan başka bir şeyle pek ilgilenmezlerdi” (Said, 1982, s. 65).

değişkenlik gösteren spesifik bir kültürel örüntüdür. İşte, Oryantalizmin bu kültürel spesifikliğini gösteren kavramlardan birisi de iç Oryantalizmdir (*self Orientalism*). İç Oryantalizm bızatıhi Doğulu birisinin Doğulu toplumsal-kültürel nitelikleri Batılı değerler ve yorumlama örüntüsü içerisinde yorumladığı belli bir temsil biçimidir. Doğal olarak burada Doğulu öznenin Batılı bir eğitim ve yetişme biçiminden gelen içselleştirilmiş Batılı kültürel sermaye esastır. Ahmet İhsan'ın seyahat yazılarında Korte'nin dile getirdiği manada kişisel söylem, sık sık iç Oryantalist bir bakış ve temsil biçiminde berraklaşır. Başka bir deyişle, yazarın Anadolu'ya bakışı, alımlayışı ve temsili Osmanlı başkentinden taşraya bakan üst-orta sınıf dünya görüşünün bütün izlerini taşırken kimi zaman fazlasıyla belirgin çoğu zaman zımnem olmak üzere bu görüş "iç Oryantalist" bir söylem olarak tezahür eder.

Asır sonunda imparatorlukta siyasi ve kültürel gücü elinde tutan aktörlerin Anadolu taşrası ve uzak vilayetlerdeki Osmanlı halklarıyla ile ilişkisini kuşatmakta bir yandan Oryantalizmi işlevsel gören bir yandan da Osmanlının kendine özgü dinamiklerini hesaba katarak iç Oryantalizmin nüanslarını göstermeye çalışan akademik çalışmaların sayısı hiç de az değildir. Örneğin, Ussama Makdisi Fuad Paşa, Osman Hamdi Bey ve Halide Edip gibi Osmanlı bürokratik veya kültürel elitlerinin başta Araplar olmak üzere Kürt, Dürzi ve Ezidi gibi hâkim Türk unsuru dışındaki Doğulu halkları geri kalmış, "bozuk" ve "batağa sağlanmış", medenileştirilmesi gereken kitleler olarak görüp onlarla ilişkiyi temelde nasıl Saidçi Oryantalist kalıplarla yürüttüklerinden söz eder. Bu tür temsiller, Türklere "imparatorluğun diğer gruplarına liderlik etme" misyonu atfedilerek bir yandan "bütünleştirici bir Osmanlı milliyetçiliği söylemi inşa ederken" bir yandan da "paradoksal bir şekilde" bir "ırksal ayrımcılık" üretmektedir (Makdisi, 2002a, s. 46). Makdisi, "Osmanlı Oryantalizmi" biçiminde adlandırdığı bu tavrın Osmanlı modernleşmesinin belirleyici niteliği olduğunu iddia eder (Makdisi, 2002b, s. 768-796). Selim Deringil de Osmanlıların on dokuzuncu yüzyıl reformlarını Oryantalist kalıplarla örtüşen Avrupalı temsil biçimlerinin "kasıtsız olarak içselleştirildiği" dinamik bir süreç olarak görür. Bu kasıtsız içselleştirme, göçebe halklar, bedeviler, Araplar gibi Avrupa modernleşmesine Osmanlı merkezinden göre çok daha uzakta kalan periferideki kendi halklarıyla ilişkilerinde onlara karşı kolonyal bir tutum şeklinde görünür olur (Deringil, 2003, s. 313). Ahmet Ersoy'un vurguladığı gibi Makdisi ve Deringil'in çalışmaları "düşünce kalıbı olarak Oryantalizmin geç Osmanlı dünyasında nasıl yerleştiğine, iç farklılıklar ve güç eşitsizliklerinin ifadesinde ve bizzat üretilmesinde ne gibi bir rol oynadığına dikkat çek[en]" öncü çalışmalardır (Ersoy, 2013, s. 14). Nitekim, asır sonu Osmanlı seyahat yazını üzerine önemli çalışmalar Makdisi ve Deringil'in açtığı yoldan ilerleyip bürokratik ve kültürel elitlerin başta Arap coğrafyası olmak üzere Türklere dışındaki etnik grupların temsillerinde neredeyse aynı Oryantalist temsili tekrarladıklarına işaret eder. Örneğin Laurent Mignon, bir başka *Servet-i Fünûn* yazar ve şairi Cenab Şahabeddin'in seyahat yazılarında Arapların hayvanlar için kullanılan "sıfat ve benzetmeler"le temsiline "tekrar eden bir motif" olduğunun altını çizerek (Mignon, 2021, s. 154). "Haydarpaşa'dan Konya'ya Bir Cevalan"ın bittiği sayıdan bir sonraki *Servet-i Fünûn* sayısında yayımı başlayan "Hac Yolunda" yazı dizisinde Cenab Şahabeddin İskenderiye'yi anlatırken İngiliz ve Fransızların yaşadıkları Avrupalı yeni yerleşim yerleri karşısında yerli Arap halkın evlerinin "köstebek yuvası" gibi gözüktüğünü söyler (Cenab Şahabeddin, 2004, s. 85). Mignon, Arap vilayetlerinin bu ve benzer temsillerinin yönetici sınıf tarafından sunulan Osmanlının "medenileştirici

misyon söylemi” ile ilgisine işaret eder (Mignon, 2021, s. 154). İrfan Karakoç da Cenab Şahabeddin’in farklı zamanlardaki dört seyahat yazısını Edward Said, Ussama Makdisi ve Selim Deringil’in çalışmaları temelinde analiz eder. Mignon’un işaret ettiği Arapları insan olmaktan çıkaran benzetmeleri detaylandıran Karakoç, tipik Arap temsilinin Oryantalist klişelerle ne denli örtüştüğünü gösterir. Resmî görev ve davetlerle gittiği seyahatlerde Cenab Şahabeddin’in Araplar’a bakışındaki “en önemli problem, onları ‘insan’ olarak görmemesidir”. Araplar “insan dışında birçok varlığa benzetil[ir], bu benzetmeler; onların hareketleri, bazı olaylara karşı verdikleri tepkiler ve renklerinin betimlenmesiyle de desteklen[ir] (Karakoç, 2016, s. 75).⁵ Osmanlı bürokratik ve kültürel elitlerinin Türkler dışındaki Osmanlı halklarını Oryantalist bir bakışla temsillerini Sadık el Müeyyid’in *Servet-i Fünûn*’da Ahmet İhsan ve Cenab Şahabeddin’in yazılarıyla aynı sıralarda yayımlanan “Bir Osmanlı Zabitinin Afrika Sahra-yı Kebir’i”nde ya da Christoph Herzog’un işaret ettiği gibi Ahmet Mithat, Ali Haydar, Osman Hamdi ve Babanzade İsmail Hakkı’nın farklı tarihlerde buldukları Bağdat’a dair notlarında farklı şekillerde rastlanır (Herzog, 2002, s. 316-326).

Bununla birlikte, Osmanlı elitlerinin Osmanlı taşrasını temsillerinde Saidçi bir yaklaşım hatırı sayılır bir malzeme sağlasa da bu malzemenin Osmanlı’nın kendine özgü dinamiklerini çerçevelemekte fazlasıyla genel kaldığını hatırd tutmak gerekiyor. Bütün bu çalışmalar Osmanlı merkezi ile periferi arasında bir ayırım yaparken Anadolu taşrasındaki Türk nüfusu yönetici seçkinlerin daha uzak coğrafyadaki Arap, Kürt, Bedevi, Ezidi ve Dürzi halklarla kurdukları Oryantalist tahakküm ilişkisinden ayrı bir yere koyarlar. Anadolu taşrasındaki Türklerin imparatorluk yönetici seçkinleriyle dinsel ve dinsel ayrımlıkları ve coğrafi yakınlıkları hesaba katıldığında bu yaklaşım anlaşılabilir. Diğer taraftan, yine Ersoy’un vurguladığı gibi Osmanlı asır sonunda seçkin sınıf ve halk arasındaki ilişkiler irdelenirken “Osmanlı benlik ve ötekilik algılarındaki çokkatmanlılığı ve giriftlikleri daha fazla öne çıkaran yaklaşımlara” ihtiyaç duyulmaktadır (Ersoy, 2013, s. 14). Bu bakımdan, merkez ile Anadolu taşrasındaki Türkler arasındaki ilişki hiç de merkezin uzak coğrafyalardaki farklı dil, din veya mezhebe mensup halklarla olanı aratmayacak gerilimleri işaret eder. Bu gerilimler, Türkler dışındaki halkların temsilleriyle belli farklılıklara rağmen Oryantalist bir temsil zemininde çerçevelemeye müsaittir. Ahmet İhsan’ın Anadolu taşrasına bakışında, onunla ilişkisinde ve onu temsilinde de bunu açıkça görmek mümkündür.

Ahmet İhsan’ın seçici ve seçkin bakışının tezahürlerinden birisi seyahatlerinde başkalarıyla, bilhassa taşra insanıyla kurduğu ilişki ve bunun yazılarda temsil biçimidir. Bu, Edward Said’in başta on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl seyahatnameleri olmak üzere yazınsal metinlerdeki temsiller üzerinden kavramsallaştırdığı Oryantalizmle şaşırtıcı biçimde örtüşen bir temsildir. Said, Doğulu öznenin Oryantalistler tarafından özerk olma konusundaki yetersizliğini karakterize eden “egzantrikliği, geriliği, suskun aldırmaçlığı, dişil nüfuz edilebilirliği, miskin boyun eğerliği” ile temsil edildiğini söyler (Said, 2023, s. 218). Batılı bakış, “indirgeyici bir mercekle” Doğulu özneyi biricik özneler olarak

⁵ Cenab Şahabeddin’in Cidde’de sağlık müfettişliği göreviyle bulunduğu sıradaki Arabistan izlenimleri, “Hac Yolunda” başlığı altında yine *Servet-i Fünûn*’da yayımlanır. 1900-1908 arasında Suriye Vilayeti Sağlık Müdürlüğü görevi sırasındaki seyahat notları “Âfâk-ı Irak”, Birinci Dünya Savaşı sırasında 4. Ordu Komutanı Cemal Paşa’nın davetiyle gittiği Suriye seyahat notları “Suriye Mektupları” ve “Beyrut, Filistin ve Nablus İzlenimleri 1918” başlıklarıyla sırasıyla *Tasvir-i Efkâr*, *Sabah* ve *Zaman* gazetelerinde tefrika edilir (Karakoç, 2016, s. 73-74).

değil, birbirinden farkları asgaride olan bir kitle olarak panoramik bir bakışla “yukarıdan” inceler (Raj, 2013, s. 29). Böyle bir panoptik bakış stratejik ve etkilidir; Doğu'nun öznelliğini yeniden çerçeveleyen bir gözetim uygular. Özneye aşılana ideoloji, onu savunmasız hale getirir ve onu bir nesneye, “gözlemcilerin üzerinde yetkiye sahip olduğu temelde ontolojik ve istikrarlı bir gerçek”e indirger (Varadharajan, 1995, s. 125).

Ahmet İhsan'ın seyahat yazılarında taşradaki insanlara dair ilk dikkat çekici şey, günlerce süren bu seyahatlerde yazarın ilgi çekici bulmadığı müddetçe onlara yer vermemesidir. Yazar, her üç seyahatinde de yola matbaa ortağı Asım Bey ile çıkar. İlk seyahatinde Eskişehir'de, ikincisinde Ankara'da ve üçüncüsünde Konya, Akşehir, Afyonkarahisar, Kütahya ve Eskişehir'de yerel halkla neredeyse hiç temas kurmazlar ya da Ahmet İhsan bunu anlatma ihtiyacı hissetmez. Gittiği yerlerde kendisiyle aynı dili konuşan insanlar özenle sessizleştirilmiş, bu yerlerin dekorunun bir parçası, o dekoru tamamlayan nesnelere dönüştürülmüş gibidir. Yerel halkla iletişim kurduğunda da bunu iki özne arasında bir diyalog gibi sunmaz; bu insanlar en fazla dergi okuruna yerle ilgili aktarmak istediği şeyi görmesini sağlayan veya onu açıklayan birer aracıdır. Bu sükûtta yanlarında hizmetlerini gören kişinin de payını alması, bu sükûtun biraz da sınıfsal olduğu izlenimini verir. Konya seyahatinin başında yola Asım Bey ile çıktığını söylediğinde okur doğal olarak bunun iki kişilik bir seyahat olduğu izlenimine kapılır. Oysa, Eskişehir'e vardıklarının ertesinde kaldıkları otelde kendilerini uyandırmak için odaya girdiğini söylediğinde anlaşılır ki yanlarında Tahir Efendi adında eşyalarını taşıyan bir hizmetkâr vardır.

Ahmet İhsan'ın seyahat yazılarında demiryolu ve gittiği yerler yanında nadiren de olsa Anadolu insanı dergi okuruna anlatılmaya değer bir malzemeye dönüştürür. Ahmet İhsan'ın aktarma gereği hissettiği şeylerden biri, konakladıkları yerlerin hijyen ve konforudur. Yerli halktan da Ahmet İhsan'ın şikayetleri vesilesiyle haberdar oluruz. Sık sık otel ve hanların pisliğinden, buralarda muhatap oldukları han ve otel sahiplerinin ve görevlilerin müşteri şikayetlerine karşı Said'in sözünü ettiğini hatırlatır tarzda “geriliği” ve “suskun aldırmaazlığı”ndan yakını. 1893'teki Ankara seyahatinde istasyondan bindikleri arabacıdan kendilerini şehrin en iyi oteline götürmelerini isterler. İsmail Efendi Oteli adındaki, Ankara'nın ortada atlı arabalara ayrılmış bir alanın etrafındaki odalardan ibaret bu en iyi oteli, aslında eski bir handır. Dışarıdan güzel gözüktüğünü söylediği otele girer girmez ahırların tüm binaya sirayet eden kesif kokusundan, köylülere mahsus odalardan çıkan pis havadan, yemeklerden şikâyete başlar:

Kapıdan girdiğimiz zaman kuvve-i şâmemizi fena halde bîzâr eden kokunun ahırlarla mutfağın ve köylülere mahsus odalardan çıkan havâ-yı muhtelin imtizâcından neşet ettiği anlaşıldı. (...) Yemek ihtiyacı tabii idi. Taama mahsus salona geçip de masaya örtülmüş fakat değişmeye değişmeye beyazdan sarı siyaha dönmüş örtüyü görünce İsmail Efendi Oteli'nin mutfağına o kadar emniyeti câiz olamayacağı tahakkuk eyledi. Binaenaleyh katardaki taam usulünde rafadan yumurta ve külbastı ile iktifa edip odalarımıza çekildik. (Ahmet İhsan, 1893a, s. 279)

Ahmet İhsan'ın manzarayı istikrahla anlatışı kadar, manzara karşısında hiç şaşırmamış olması da gözden kaçmaz. Otelin bozuk havasının biraz da köylülere mahsus odalardan çıkan pis kokudan kaynaklanmasından doğal bir şey yoktur. Ahmet İhsan'ın sözlerinden öyle anlaşılıyor ki ahırlardan gelen kokudan rahatsızlık duymayan, bu

kokunun bozduğu havaya kişisel hijyenden nasibini almadıkları için bir de kendi kokularını ekleyen köylülere dair “saptama”, ona göre sanki okurun da mutabık olacağı sıradan bir bilgidir. Odalarına çekilip otelin çarşafı yerine yanlarında getirdikleri temiz çarşafı serip tam yattıklarında bu kez de sivrisinek hücumuna uğrarlar. Ayaklarında çorap, yüzlerinde mendil, ellerinde eldiven tam uykuya dalmaya çalışırken kapılarının önünden gelen gürültü ile irkilirler. Bu, “dafüliştihâ örtülü” bir masaya oturmuş, “beş altı kadar Ankaralı zat”la otelde konaklayan bir “efendi”nin yüksek sesle sohbetlerinin gürültüsüdür. “Fart-ı hiddetle” birbirlerine “mütehâyirane” bakarlar, kapıdan “nazikane makamına kaim olmak üzere gürültücü efendileri bir süzüp” odalarına dönerler ama uyumanın imkânı yoktur. Otelin garsonunu çağırıp bu “lakayd zevatın şematet-i tecavüzkaranesinden” şikâyet etmeyi düşünürler ama akşam otelin genel havası, odaların ve yemek örtüsünün pisliğinden şikâyet ettiklerinde anlamışlardır ki “garsonun ahval-i umumiyesi böyle lüzumu teyakkun” edeceklerden değildir. Sivrisinek ve gürültüden uyuyamayacaklarını anlayınca çaresiz, giyinip dışarı çıkarlar (Ahmet İhsan, 1893b, s. 292).

Ahmet İhsan doğal olarak seyahat yazılarında gördüğü her şeyi aktarmaz ama kaldıkları yerlerin fiziksel şartları, olumlu veya olumsuzluğu ile mutlaka aktardığı bir detaydır. Ankara ve Eskişehir seyahatinden daha uzun süren 1896’daki Konya seyahatinde önceki seyahatlerden farklı olarak çok sayıda şehirde kaldıkları için yazarın kaldıkları yerlere dair hassasiyetini karşılaştırmalı olarak görmek mümkündür. Konya’ya vardıklarında istasyonda müşteri kapmaya çalışan Mehmet adında sakallı bir otel temsilcisi, kendilerini “Osmanlı Misafirhanesi” isimli otele götürmek ister. Ahmet İhsan “temizlik nokta-yı nazarından” oteli beğenmezlerse başka otele gideceklerini söyler. Adam, “efendim bizim otel Konya’da birincidir” deyince bu otele giderler. Geniş bir oda seçip hemen yatak takımlarını değiştirirler. Konya’dan İstanbul’a dönerken Akşehir’de bir gece kalmak üzere trenden inerler. İstanbul’dan tanıdıkları arkadaşları gelmediği için rastladıkları bir hana giderler. Ahmet İhsan, Ankara’daki hanı aratmayacak raddede pis bulunduğu hanın “manzara-i hakikiye-i sefilane”sini betimlemeye başlar. Burası ufak ve gayet “murdar” bir yerdir, hele yatakları bakılır gibi değildir. Derhal hanın sahibini çağırarak Ahmet İhsan odayı temizlemesini, yatak takımlarını değiştirmesini “nazikane ihtar” eder. Hancı ise kayıtsız bir üslupla “Bunun neresi kirli?” der. O sırada yorganın üstünde “kuyruklu beyaz renkli bir misafir”, bir böcek belirir. Ahmet İhsan manzara karşısında hancıya hiddetlenir ama “eser-i hicâp”tan yoksun “herif”in “Burası handır her şey bulunur!” cevabı karşısında artık sessiz kalmaktan başka yol bulamaz (Ahmet İhsan, 1896c, s. 114).

Görünüşte İstanbul’a pek uzak olmayan taşra insanlarından söz ederken bu insanlar “olumsuz tip”ler olmasalar bile sessizleştirme ve nesneleştirme devam eder. 1892’deki Eskişehir seyahatinde Eskişehir’e hâkim tepelere çıktıklarında yakında harman süren köylüleri görürler. Eğlence maksadıyla öküzlerin çektiği bir döğene biner ve “babalık” dediği bir köylü ile sohbet ederler. Aynı seyahatte, yukarıda sözünü ettiğim Kütahya civarında tarlalarda çalışan köylülerin tren geçerken işlerini bırakıp trene “hayret ve takdirle” bakışlarını, işledikleri mahsulatın trenle sevk olunmasından memnun olduklarını söylerken bunu köylülere sormuş değildir. Köylüler Ahmet İhsan’ın yazılarında bir türlü kendileri olarak konuşamazlar; Ahmet İhsan onların yerine de konuşur. Ahmet İhsan’ın tavrı ve anlatım üslubunda bu şekilde nesneleştirilen ve sessizleştirilen taşra insanı temsilleri, yazarın onlarla kurduğu eşitsiz ve kontrol etmeye yönelik ilişkinin daima yankılanıp durduğunu gösteriyor. Yazılarda taşra insanıyla bu

eşitsiz ve kontrollü ilişkinin bir tarafı da bunun ancak Ahmet İhsan ve arkadaşlarının onlara ihtiyacı olduğu zorunluluk hallerinde veya kimi rastlantılarla kurulan olabildiğince kısıtlı bir ilişki olmasıdır. Bu durumlar dışında diyalog kurduğu kişiler ve mihmandarları ya tanıdıkları ya da üst düzey bürokratlardır. Daha seyahate çıkmadan gideceği yerlerde tanıdığı birilerine haber verir. Bu insanlar da yerel halktan değil, İstanbul'dan Anadolu'ya gitmiş Mülkiye'den veya dergi üzerinden tanıdıklarıdır. Her istasyonda kendilerini şehrin kaymakamı, garnizon kumandanı ya da bir devlet dairesinin amiri karşılar ve uğurlar. Ankara ve Konya'da vilayetin valisi tarafından misafir edilirler. Bütün bunlar, birkaç istisna dışında yazılara eşlik eden taşranın gündelik hayatının dışarıda bırakıldığı insansızlaştırılmış fotoğraflarla bir araya geldiğinde, taşra insanının bir İstanbul aydını için çoğu kez zihnindeki fotoğrafı tamamladığı oranda yazıya girdiğini gösteriyor. Gerçekten de Ahmet İhsan'ın iç Oryantalizmi onun fotografik bakışıyla yakından ilişkilidir. Bu ilişki hem gerçek hem sembolik bir ilişkidir: Taşraya “fotoğrafı almak”, bir Batı icadı makinenin gözünden bakmak için oradadır. Bunu yaparken özellikle panoramik bakışa önem verir; detay değil bütün, tekil değil genel önemlidir. Tek tek insanların hayatları yerine taşra insanına kümeleştirici, zaman zaman tektipleştirici bakışıyla taşra insanı fotoğraftaki nesnelere dönüşür.

Bütün bu taşra ve taşra insanı temsilleri bizi Ahmet İhsan'ın seyahatlerinin ardındaki motivasyonu sorgulamaya sevk ediyor. Tıpkı seyahat yazını türünün pek çok örneği gibi Ahmet İhsan'ın yazıları merak ve araştırma arzusunun izlerini taşıyor olsa da satır aralarında Oryantalist bir söylemle ilişkilendirmenin mümkün olduğu başka bir motivasyonu da açık ediyor. Bir dergi ve matbaa sahibi olarak Ahmet İhsan bir özel teşebbüs insanıdır ama asır sonu Osmanlı ekonomik hayatında özel teşebbüs bürokratik idareyle içli dışlı olmayı gerekli kılan, ona bağımlı bir alandır. Nitekim, Ahmet İhsan'ın anıları başı sıkıştığında sarayda kendisini koruyan tanıdıklarından tutalım da *Servet-i Fünûn*'a verilen sürekli maddi devlet desteğine ve taltiflere kadar sarayla kurduğu özel ilişkiyi gösteriyor.⁶ Zaten, Eskişehir'in Ankara istikametine doğru biraz dışındaki Alpu Köyü'ne kadar süren ilk seyahat, Alman sermayesiyle kurulan Anadolu Demiryolu Kumpanyası'ndan gelen bir davet vesilesiyledir. Anlaşılan o ki Osmanlı demiryolları yapım ve işletiminde Fransız ve İngiliz şirketleriyle rekabet eden Alman şirketi, hattın tanıtımında *Servet-i Fünûn*'dan yararlanmak ister.⁷ Bu, demiryollarına büyük ehemmiyet veren merkezî idare için de bir çeşit icraat propagandası malzemesidir. Nitekim, ilk seyahatle ilgili yazı neredeyse tamamen demiryolu hattını tanıtıcı bir içeriğe sahiptir. Diğer iki seyahatte davete dair herhangi bir açıklama olmasa bile zaten izin tezkeresi ile çıkılabilen ve gittikleri yerde en yüksek devlet ricali tarafından misafir edildikleri bu seyahatlerin, saray ve merkezî idare için taşrayı yoklama ve gözetim altında tutma imkânı sağladığını söyleyebiliriz.

Ahmet İhsan'ın Anadolu algısı teknolojik, ekonomik, sosyal ve kültürel olarak belli bir modernleşme düşüncesi etrafında şekillenip bunun izlerini taşır ve bu modernleşme

⁶ *Servet-i Fünûn*, II. Abdülhamid'in takdirini kazanmış ve padişah II. Meşrutiyet'e kadar dergiye ayda 3.240 altın kuruş yardımıyla bulunmuştur (Ebüzziya, 1989, s. 94-95).

⁷ Osmanlı demiryolu hatları ile ilgili geniş bilgi için bkz. (Kâhya, 1988, s. 209-218).

devletin merkezileşme politikalarından bağımsız değildir.⁸ Merkezî bir devlet yapılanması merkezin ötesindeki yerlerin kontrolüne ihtiyaç duyar. Bu da çevreye dair bir bilgi ekonomisinin sistemli bir şekilde yürütülmesini gerektirir. Devlet, bu bilgi ekonomisinde sadece kendi resmî temsilcilerine değil, aynı zamanda devlet otoritesi ile dolaylı bir bağlantıya sahip belli figürlere de güvenir. Bu bilgi kaynaklarının toplumsal ve coğrafi uzaklığı, bilgilerini değerli kılan şeydir ve bu istihbaratı elde ederek devlet, toprak ve idari sınırlarının ötesine yayılmış bir kontrol sağlama yeteneğine sahiptir. Vatandaşını kontrol altında tutmaya, onları hizaya sokmaya ve medenileştirmeye ayarlı asır sonu Osmanlı devlet yapılanmasının taşraya Oryantalist bir gözle bakıyor olması şartı değil. İdareci sınıf, kendileriyle karşılaştırıldığında zaten Batı'dan çok geride olan taşra insanını belli genel kümeler altında toplanıp istatistiğe indirgenen, tahakküm altına alınması gereken, geride kalmış ve ancak idari sınıf tarafından temsil edilebilir nesnelere olarak görür. Örneğin, Konya'da kaldıkları otelin salonundaki devasa küpler dikkatlerini çektiğinde otel görevlilerine bunun nedenini sorar. Bunların şehre açık kanallarla geldiği için bulanıklaşan suların dinlendirildiği içme suyu küpleri olduğunu öğrenince suların Pastör süzgeçlerinden geçirilip “usûl-i cedideye” göre dezenfekte edilmesinin daha iyi olacağını düşünür. Pazar yerinde gördüğü kağnıları “bir nevi vasıtai garibe-i nakliye” diye tarif edip onun mekanik işleyişini dingilleri ve tekerleklerinin birlikte dönüşleriyle anlatır. Kağnının yolları bozduğu ve öküze eziyet ettiği için yerel idarece yasaklandığını belirtip taşrada yaygınlığının ekonomik ve coğrafi nedenine değinmeye gerek duymadan halkın umursamazlığından yakınır: “Ne gariptir ki Anadolu ahalisine hâlâ kağnıların zararını anlatıp istimalinden sarf-ı nazar ettirmek kabil olama[mıştır]” (Ahmet İhsan, 1896b, 84).

Ahmet İhsan'ın seyahat yazılarını bilgi ekonomisi doğrultusunda okumak, bu yazıların Osmanlı orta ve üst sınıf okuruna Anadolu hakkında bilgi veren metinler kadar yarı resmî raporlar, hatta devlete gönüllü istihbarat raporları da olduğunu, öyle ki Ahmet İhsan'ın zaman zaman bir çeşit hükümet komiseri gibi davrandığını gösteriyor. Demiryolları bu idari yapıda Osmanlı merkezî teşkilatının taşraya hâkim olması, güvenliği sağlaması ve daha teşkilatlı vergi toplanması anlamına gelmektedir. Zaten daha en başından davetle çıktığı seyahatinde merkezî kontrolün gerekliliğini içselleştirmiş Ahmet İhsan, idari merkezileşmeye uyan ve uymayan şeyleri rapor eder; zaman zaman kimi yasal ihlalleri ihbar eder tarzda konuşur. Bunun bir örneğini kaçak tütün ve Reji meselesine dair tutumunda görmek mümkündür.

Kaçak tütün Osmanlı ekonomisi ve Batılı devletlerle ilişkide önemli olduğu kadar, taşranın gündelik hayatında temel ihtiyaçlar, aile ekonomisi ve güvenliğe dair pek çok meseleyi görünür kılan bir konudur. İlk bakışta Ahmet İhsan'ın devleti gelir kaybına uğrattığı gözükken kaçak tütünden şikâyet etmesi anlaşılır gibi durur fakat mesele bundan daha karmaşıktır. Tütün kaçakçılığı eskiden beri halkla devlet arasında bir gerilim nedenidir. Bunun yaygın bir çatışma halini alışı ise büyük oranda Reji İdaresi'nin ihdasından sonradır. Duyun-ı Umumiye'nin bir parçası olarak imparatorluğun borçlu

⁸ Fransız idari yapısı model alınarak ihdas edilen 1864 Tuna Vilayet Nizamnamesi'yle eyaletlerin yerine livalardan oluşan vilayât kurulur. 1867'deki Vilâyât-ı Umûmiye Nizamnamesi ile bu yeni idari yapı imparatorluğun tümünü kapsayacak hale getirilir ve 1871'deki yeni nizamnameyle Osmanlı Devleti yirmi yedi vilâyet ve yüz yirmi üç sancağa bölünür. Buna göre Anadolu'da on altı vilayet ve yetmiş dört sancak, Rumeli'de on vilayet ve kırık dört sancak, Afrika'da bir vilayet ve beş sancaktan oluşan taşra teşkilatı ortaya çıkar (Karal, 1988, s. 156-158).

olduğu devletlerce ihdas ve idare edilen Reji, başta tütün olmak üzere belli tarım ürünlerinde bir tekel oluşturur.⁹ Kanunen çiftçi tütünü Reji İdaresi'nin belirlediği fiyattan satmak zorundadır ve kendi kullanımı için bile tütün saklayamaz. Tütünü Reji'ye belirlenen fiyattan sattıktan sonra kullanacağı tütünü bu kez Reji'den yine Reji'nin belirlediği fiyattan satın almak zorundadır. Reji İdaresi vergi ve ürün toplayan özerk memurlarının yanında kendi silahlı korucu teşkilatına sahiptir. Korucularla köylü ve kaçakçılar arasındaki çatışmalarda on dört yıl içerisinde büyük çoğunluğu Osmanlı köylüsü olmak üzere 20.000'den fazla kişi ölmüştür (Mutluçağ, 1967, s. 35-36; Kayaalp, 2009, s. 226). Reji kolcularının halka karşı fevri ve hukuk dışı uygulamaları ve kaçakçı tanımındaki muğlaklık, halkla Reji İdaresi'ni sık sık karşı karşıya getirir (Mutluçağ, 1967, s. 37). Halk devletin kolluk kuvvetleri dışında yabancı sermayeli bir kurumun kendisine karşı uygulamalarını devlete defalarca şikâyet eder. Aslında devlet de ekonomik nedenlerle egemenliğini kısmen devrettiği Reji İdaresi ile üstü kapalı bir mücadele halindedir. Devlet Reji'nin cebri uygulamalarını engellemez ama kaçak tütünü kontrol altına almakta da ülkenin gelirlerini emip duran yabancı bir güç olarak gördüğü Reji'ye yardımcı olmakta isteksiz davranır (Kayaalp, 2009, s. 226). Böylece taşrada bir yanda halk ile onun ürünlerine çok daha yüksek fiyat veren kaçakçıların, diğer yanda keyfi ve fevri şiddet uygulayan kolcularıyla Reji'nin, bunların karşısında kimi zaman isteksiz kimi zaman aciz devlet kurumlarının olduğu uzun yıllara yayılmış bir gerilim ortaya çıkar. Ahmet İhsan'ın seyahat yazılarında da Reji'nin uygulamalarından şikâyet ettiğini görürüz. 1892'deki "Ankara Müşahedatı"nın hemen başında Ankara'da trenden indiklerinde bir tütün kolcusu kaçak tütün olup olmadığını kontrol etmek üzere çantalarını açmalarını ister. Ahmet İhsan istasyonda bir zabıta gibi istediği kişiye istediği türden muamele eden kolcunun kabalığından, "muayene-yi tecavüzkarane"sinden şikâyet eder (Ahmet İhsan, 1893a, s. 279). Gelgelelim Ankara seyahatinden dört yıl sonraki Konya seyahatinde aynı Ahmet İhsan'ı halkı devlet ve Reji'ye şikâyet ederken buluruz. Ahmet İhsan ve arkadaşı Kütahya'da tütün almak isterler, bulamazlar ve bunun nedeninin kaçak tütünün revaçta olması olduğunu öğrenirler. Bakkallar ve manavlar el altından gizlice kaçak tütün satmaktadırlar. Ahmet İhsan kaçakçılarla kolcular arasındaki çatışmaların neden olduğu "telefât"ı önlemek üzere devletin yerel kolluk kuvvetlerini ve Reji İdaresi'ni uyarır: "Kaçak tütünün ahz ve itâsına müsâmahâ gösterilmesi kaçakçıların tezâyidini, bu ise bilâhare Reji kolcularıyla bu gürûh arasında muarızât ve telefât-ı dâimiyi müstevcip olduğundan şu husûsta zabıtâ-yı mahalliyenin ve Reji İdaresi'nin nazâr-ı dikkâtini davete mecbûriyet hisseyledik" (Ahmet İhsan, 1896e, s. 147).

Ankara seyahatinde kolcunun kaba tavrı doğrudan kendilerini hedef aldığı anda aslında kanuni olan bu uygulamayı cebri bularak tepki gösteren Ahmet İhsan, Kütahya ve civarında Reji kolcularının "telefât"a neden olan benzer cebri uygulamaları karşısında bir bilirkişi tavrıyla konuşur. Sorunun kaynağını devletin Reji ile tütün kaçakçıları ve halk arasındaki sürtüşme ve çatışmalarda ikircikli tutumuna, kaçak tütüne yönelik gösterilen müsamaha ile açıklar. Kaçak tütünün yaygınlığını sadece kaçakçı "gürûh"u ile Reji kolcuları arasında bir asayiş meselesi olarak sunar. Oysa mesele kaçak tütünün ürünlerini istediği fiyatla alan Reji tarafından ezilen halkla ilgilidir. Ayrıca, yabancı şirket için çalışan Reji kolcuları karşısında kaçakçılar da halktan kişilerdir ve halkın desteğini alırlar. Bir bakıma Ahmet İhsan'ın tavrı otorite ve muktedir tarafında

⁹ Reji idaresi ve tütün kaçakçılığı hakkında detaylı bir çalışma için bkz. (Kayaalp, 2009).

hizalanarak pratikte yerel halkı devlete ve Reji İdaresi'ne ihbardır. Bu da Ahmet İhsan'ın idari yapılanmadan teknolojiye, asayıştan ekonomiye seçkin ve merkezî modernleşmeci bakışı nasıl şahsen içselleştirdiğinin ispatı olarak görülmelidir.

Sonuç

Bu çalışmada, on dokuzuncu yüzyıl sonu teknolojik gelişmelerinin Osmanlı seyahat yazınına etkilerini ve Osmanlı taşrasının İstanbullu bir Osmanlı aydınına nasıl gözüktüğünü ele aldım. Ahmet İhsan'ın Anadolu taşrasını anlatım ve temsilindeki belli örüntüler, onun Arap coğrafyasına seyahatlerine dair yazıları ile karşılaştırıldığında daha da belirginleşir. Yazar, Konya gezisinin dönüşünden üç hafta sonra, çocukluğunda bir müddet yaşadığı Suriye vilayetine gider. “Haydarpaşa’dan Konya’ya Bir Cevelan” *Servet-i Fünûn*’da tefrika edildiği sırada bu seyahattir. Dergide “Haydarpaşa’dan Konya’ya Bir Cevelan” yazı dizisi biter bitmez, bu kez “Suriye’de Bir Cevelan” yazı dizisinin tefrikası başlar.¹⁰ Anadolu’ya üç seyahat ile Suriye seyahati arasında ortaklıklar yanında birtakım çarpıcı farklılıklar söz konusudur. Tıpkı Anadolu’ya üç seyahat yazısı gibi bu seyahat notlarında da fotoğraf makinesi ve tren önemli bir yer tutar. Ahmet İhsan'ın gittiği yerleri görsel olarak çerçeveleyen panoramik bakışı ve imparatorluğun uzak bir vilayetini modern dünyaya entegre eden demiryolu teknolojisine karşı memnuniyeti, bu uzak vilayete seyahatinde de fark edilir. Öte taraftan, “Suriye’de Bir Cevelan”, Türklerin yaşadığı Anadolu ile karşılaştırıldığında İstanbul’un çok uzağında ve Arap ağırlıklı bir Osmanlı vilayetine seyahate dairdir. Bu bakımdan “Suriye’de Bir Cevelan”, yukarıda sözünü ettiğim diğer Osmanlı bürokratik ve kültürel elitlerin başta Araplar olmak üzere diğer halkların yaşadığı vilayetlere seyahatlerini hatırlatır. Buna rağmen, diğer yazarlardan farklı olarak Ahmet İhsan'ın yazı dizisinde, yerli halkı medenileştirilmesi gereken bir kitle olarak gören ve bu misyonu da Osmanlı-Türk yönetici ve kültürel elitlere yükleyen bir anlatım yoktur. Gelgelelim bu durum, Ahmet İhsan'ın seyahatinin Oryantalist temsillerden arı olduğu anlamına gelmez. Onun Anadolu seyahati gibi Suriye seyahati yazılarında da tipik bir Oryantalist temsil, satır aralarında kendisini gösterir. Marsilya’dan gelen ve İstanbul’da mola verip Beyrut’a devam eden Fransız vapuruyla başlayan yolculuk, Ahmet İhsan’ı daha önce bir süre yaşadığı bir Osmanlı toprağına değil, kozmopolit ve otantik bir “dışarı”ya seyahate gidiyor havasına sokar. Zaten, bu seyahatte rehberi yabancı turist rehber kitaplarıdır. Suriye, Şam, Yafa ve Kudüs’ün etnik yapısı Anadolu’nun etnik yapısından daha fazla ilgisini çekmektedir. Anadolu taşrasına bakarken görmediği, gördüğünde keyifsizlikle anlattığı geleneksel yerel uygulamaları bu kez otantik bulup detaylı anlatır. Gittiği yerlerde rastladığı Arap sanatının “eşkâl-i zarife”sinden övgüyle söz eder. (Ahmet İhsan, 1896f, s. 245). Ahmet İhsan'ın Osmanlı taşrasını iki farklı temsili ve bunların dönemdeki diğer taşra temsilleriyle ortaklıkları yanında belli farklılıkları, taşraya yönelik algının çoğulluğunu gösterir. Dolayısıyla, Osmanlı bürokratik ve kültürel elitlerinin imparatorluk taşrasını temsillerini yorumlama ve konumlandırmada Saidci bir yaklaşım önemli bir imkân sağlasa da bu yaklaşımın Osmanlı seyahat yazını külliyatının çoğulluğunu çerçevelemekte fazlasıyla genel kaldığını da hatırd tutmak gerekir.

¹⁰ Ahmet İhsan'ın “Suriye’de Bir Cevelan” yazı dizisi, *Servet-i Fünûn*’un 299. sayısı (3 Aralık 1896 [21 Teşrinisani 1312]) ile 311. sayısı (25 Şubat 1897 [13 Şubat 1312]) arasında yayımlanır. Bu yazı dizisinin bitiminin ardından 312. sayıdan itibaren Cenab Şahabeddin’in “Hac Yolunda” yazı dizisi yayımlanmaya başlar.

Kaynakça

- Ahmet İhsan. (1891 [1308]). *Demiryolları*. İstanbul: Âlem Matbaası.
- Ahmet İhsan. (1892a, 18 Ağustos [1308, 6 Ağustos]). Haydarpaşa'dan Alpu Köyü'ne Osmanlı Anadolu demiryolu hattında bir seyahat, *Servet-i Fünûn*, 75, 354-356.
- Ahmet İhsan. (1892b, 31 Ağustos [1308, 19 Ağustos]). Haydarpaşa'dan Alpu Köyü'ne Osmanlı Anadolu demiryolu hattında bir seyahat, *Servet-i Fünûn*, 77, 389-391.
- Ahmet İhsan, (1893a, 13 Temmuz [1309, 1 Temmuz]). Ankara müşahedâtı, *Servet-i Fünûn*, 122, 277-279.
- Ahmet İhsan, (1893b, 20 Temmuz [1309, 8 Temmuz]). Ankara müşahedâtı, *Servet-i Fünûn*, 123, 292-295.
- Ahmet İhsan. (1896a, 8 Ekim [1312, 26 Eylül]). Mösyö Otto Osan. *Servet-i Fünûn*, 291, 72-73.
- Ahmet İhsan. (1896b, 15 Ekim [1312, 3 Teşrinievvel]). Osmanlı Demir Yol Hattında Haydarpaşa'dan Konya'ya bir cevelan, azimet ve avdet 1498 kilometre. *Servet-i Fünûn*, 292, 82-84.
- Ahmet İhsan. (1896c, 29 Ekim [1312, 17 Teşrinievvel]). Osmanlı demiryolu hattında Haydarpaşa'dan Konya'ya bir cevelan, azimet ve avdet 1498 kilometre. *Servet-i Fünûn*, 294, 114-116.
- Ahmet İhsan. (1896d, 5 Kasım [1312, 24 Teşrinievvel]). Osmanlı demiryolu hattında Haydarpaşa'dan Konya'ya bir cevelan, azimet ve avdet 1498 kilometre. *Servet-i Fünûn*, 295, 130-132.
- Ahmet İhsan. (1896e, 12 Kasım [1312, 31 Teşrinievvel]). Osmanlı demiryolu hattında Haydarpaşa'dan Konya'ya bir cevelan, azimet ve avdet 1498 kilometre. *Servet-i Fünûn*, 296, 146-149.
- Ahmet İhsan. (1896f, 24 Aralık [1312, 12 Kanunuevvel]). Suriye'de bir cevelan. *Servet-i Fünûn*, 302, 242-246.
- Ahmet İhsan. (1897, 11 Mart [1312, 27 Şubat]). İfade-i mahsusa. *Servet-i Fünûn*, 313, 2.
- Cenab Şahâbeddin. (2004). *Hac yolunda*. (Nurullah Şenol, haz.). İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları.
- Daston, L. ve Galison, P. (2007). *Objectivity*. New York: Zone Books.
- Deringil, S. (2003). They live in a state of nomadism and savagery: The late Ottoman Empire and the post-colonial debate. *Comparative Studies in Society and History*, 45(2), 311-342.
- Ebüzziya, Z. Z. (1989). Ahmed İhsan Tokgöz. *TDV İslam ansiklopesidi* 2. (s. 94-95). İstanbul: TDV Yayınları. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-ihsan-tokgoz>
- Ersoy. A. A. (2016), Ottomans and the kodak galaxy: Archiving everyday life and historical space in Ottoman illustrated journals. *History of Photography*, 40(3), 330-357.
- Ersoy. A. A. (2013). Giriş. A. Anadol (Ed). *Oryantalizmin 1001 yüzü* içinde (s. 11-19). İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi Yayınları.

- Herzog, C. (2002). Nineteenth-century baghdad through Ottoman eyes. J. Hanssen, T. Philipp, S. Weber (Ed.). *The empire in the City: Arab provincial capitals in the late Ottoman Empire* içinde, (s. 311-328). Beyrut: Ergon Verlag.
- Kâhya, E. (1988). Türkiye’deki ilk demiryolları. *Belleten*, 52(202), 209-218. Erişim adresi: <https://belleten.gov.tr/tam-metin-pdf/2014/tur>
- Karakoç, İ. (2016). Biraz renk biraz şehvet, o sensin işte: Cenap Şahabettin ve Osmanlı’nın “Orient”inde dört gezinti. *International Journal of Human Sciences*, 13(1), 72-89. doi:10.14687/ijhs.v13i1.3544
- Karal, E. Z. (1988). *Osmanlı tarihi 7*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kayaalp, E. (2009). *From seed to smoke: The re-making of the tobacco market in Turkey*. (Doktora Tezi). Houston: Rice University.
- Korte, B. (2000). *English travel writing from pilgrimages to postcolonial explorations*. (C. Matthias, Çev.). NY: Palgrave.
- Lemke, W. D. (2002). Ottoman photography: Recording and contributing to modernity. J. Hanssen, T. Philipp, S. Weber (Ed.). *The empire in the city: Arab provincial capitals in the late Ottoman Empire* içinde, (s. 237-252). Beyrut: Ergon Verlag.
- Makdisi, U. (2002a). Rethinking Ottoman imperialism: Modernity, violence and the cultural logic of Ottoman reform. J. Hanssen, T. Philipp, S. Weber (Ed.). *The empire in the city: Arab provincial capitals in the late Ottoman Empire* içinde, (s. 29-48). Beyrut: Ergon Verlag.
- Makdisi, U. (2002b). Ottoman Orientalism. *The American Historical Review*, 107(3), 768–796.
- Mignon, L. (2021). *Uncoupling language and religion: An exploration into the margins of Turkish literature*. Boston: Academic Studies Press.
- Mutluçağ, H. (1967). Duyun-ı umumiye ve Reji soygunu. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 2, 33-39.
- Özyüksel, M. (2014). *The Hejaz railway and the Ottoman Empire: Modernity, industrialisation and Ottoman decline*. NY: I.B. Tauris.
- Raj, P. E. (2015). Subjectivity, knowledge and the Orient. *An International Journal of English Language, Literature and Literary Theory*, 4(3), 25-33.
- Said, E. W. (1982). *Oryantalizm, sömürgeciliğin keşif kolu*. (N. Uzel, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Tokgöz, A. İ. (2007). *Avrupa’da ne gördüm?*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Uşaklıgil, H. Z. (2014). *Mai ve siyah*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Uysal, Z. (2014). *Metruk ev: Halit Ziya romanında modern Osmanlı bireyi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Varadharajan, A. (1995). *Exotic parodies: Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak*. Minneapolis: UMP.

ÖMER SEYFETTİN'İN SKOLASTİK KAVRAMINA YÜKLEDİĞİ ANLAM

Yakup ÖZTÜRK*

Öz: Ömer Seyfettin'in 1911'de Genç Kalemler dergisinde yayımladığı "Yeni Lisan" makalelerinde Türkçenin sadeleşmesi yolunda bir program ilan ettiği bilinir. Halkın anlamadığı ya da kullanmayı tercih etmediği kelimelerin edebiyat dilinden uzaklaştırılması, Arapça ve Farsça hâkimiyetinden Türkçenin kurtarılması, İstanbul Türkçesinin esas alınması gibi birtakım tekliflerin ileri sürüldüğü bu program Ömer Seyfettin tarafından dönemin başka mecralarında da söz konusu edilmiştir. Bu mecralardaki yazılarda dikkat çeken kavramlardan biri de skolastiktir. Ömer Seyfettin, skolastik edebiyat, skolastik dil, Enderun edebiyatı, Enderun argosu, divan zihniyeti, ümmetçi-dinî edebiyat türünden ifadelerle klasik Türk edebiyatının şiirde ve nesirde Arapça, Farsça kelimelerin ağırlığında "anlaşılmaz" bir dil kullanan edebiyatçıları eleştirir. Bu eleştirilerin merkezinde skolastik kavramı vardır. Bu makalede Ömer Seyfettin'in nesirlerinde skolastik kavramına yüklenen anlam ve Türkçenin sadeleşmesi yolunda Tanzimat'tan 20. asrın ilk çeyreğine kadar Türk edebiyatçılarının Türkçe ile irtibatları Ömer Seyfettin'in eleştiri ve tespitleri ile görülecektir.

Anahtar Sözcükler: Yeni Lisan, Dil, Üslup, Skolastik, Enderun, Enderun Argosu, Tanzimatçılar, Edebiyatı Cedide, Millî Edebiyat.

The Notion of Scholasticism in Ömer Seyfettin

It is known that Ömer Seyfettin announced a program for the simplification of Turkish in his "Yeni Lisan" articles published in Genç Kalemler magazine in 1911. This program, which put forward some proposals such as removing words that the public did not understand or did not prefer to use from the literary language, saving Turkish from the dominance of Arabic and Persian, and taking Istanbul Turkish as the basis, was also mentioned by Ömer Seyfettin in other magazines of the period. One of the concepts that attracts attention in these articles is scholastic. With expressions such as scholastic literature, scholastic language, Enderun literature, Enderun slang, divan mentality, and ummah-religious literature, Ömer Seyfettin criticizes the literary figures of classical Turkish literature who use an "incomprehensible" language with the predominance of Arabic and Persian words in poetry and prose. At the center of

* Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bilecik/TÜRKİYE. E-posta: yakup.ozturk@bilecik.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3840-4177.

these criticisms is the concept of scholasticism. In this article, the meaning attributed to the concept of scholasticism on the path to the simplification of Turkish in Ömer Seyfettin's prose, and the relations of Turkish writers with Turkish from the Tanzimat to the first quarter of the 20th century will be seen through Ömer Seyfettin's criticisms and observations.

Keywords: Yeni Lisan, Language, Style, Scholastic, Enderun, Enderun Slang, Tanzimat literary figures, Edebiyat-ı Cedide literary figures, National Literature.

Giriş

Ömer Seyfettin, Türk edebiyatında hikâye türüne getirdiği yeniliklerle adından daha çok söz ettirse de edebiyat tarihi araştırmalarında dilde sadeleşme meselesinin en önemli temsilcilerinden kabul edilir. *Genç Kalemler* dergisinde yayımladığı “Yeni Lisan” makalelerinde Tanzimat sonrasında işaretleri görülen Türkçenin sadeleşme hamlelerini bir program dâhilinde ortaya koymuş, dil tartışmalarının dikkate değer bir tarafı olmuştur. Türkçenin sadeleşmesi, Arapça, Farsça kelimelerin hâkimiyetinden ve terkipli kullanımdan dilin arındırılması, İstanbul Türkçesinin esas alınması, halkın anlamayacağı ya da kullanmadığı kelimelerin tercih edilmemesi, aruz vezni yerine hece vezninin kullanılması gibi birtakım teklifler ileri süren bu program, sadece *Genç Kalemler* dergisindeki malum yazılarda ele alınmamış, başka mecralarda da ortaya koyulmuştur. Aslında 1911’de ortaya çıkan Yeni Lisan Hareketi’nde Ömer Seyfettin hece ölçüsünü savunmamıştır. Aksine aruz karşısında heceyi reddetmiştir. Onun hece teklifleri 1913 yılında başlar. Bu tespit Hasan Kolcu’ya aittir. “Yeni Lisan” makalesinde, aruzu atan Mehmed Emin’in [Yurdakul] hece vezinli şiirlerini hiçbir şairin kabul etmeyeceğini dile getirerek hece veznine “şiddetle karşı çık”ar. (Kolcu, 2007, s. 152) Hatta 1919’da yazdığı bir yazıda meselenin hece-aruz tercihi olmadığını, meselenin hangi ölçü ile yazılırsa yazılınsın şiirin sade Türkçe ile olması gerektiğini dile getirir. Halit Fahri ile girdiği bir tartışmada Halit Fahri’nin Ömer Seyfettin’i “heceden aruza avdet etti” biçiminde suçlamasına karşılık şu cevabı verir:

Kendi hesabıma şimdilik şuna kâniim ki son bir iki sene zarfında yazılan bâzi aruz şiirleri sâdelik itibâriyle heceden hiç farklı değildir. Fazla olarak mûsikisini de nazar-ı itibâra alırsak şüphesiz bu şekilde heceden ziyade mûnis ve kıymetlidir. Görüyorsunuz ya, dün fikirlerim ne ise bugün de az çok öyledir, azizim... Arada değişen eski bir sevgiliye bu defa daha ziyâde aşk ve harâretle avdetimdir, işte o kadar...” (Kolcu, 2007, s. 188) Ömer Seyfettin’in 1911’de heceyi reddettiği, ilk defa 1913’te savunduğu iddiası Bilge Ercilasun’un bir başka tespitinde ortadan kalkar. Ercilasun’a göre Ömer Seyfettin, 1912’de *Zekâ*’da yayımladığı “Millî Şiirler” yazısında hece vezni lehinde görüş bildirir. Ercilasun bu dönüşü, “Gökalp’in ufuklu bakışının” tesirinde aramak gerektiğini düşünür (Ercilasun, 2013, s. 209).

Ziya Gökalp, Ali Canip ve Ömer Seyfettin’in başını çektiği dilde sadeleşme tartışmaları ve diğer tekliflerin özellikle Gökalp’in *Yeni Mecmua* adlı yayınında genç kuşak şairlerin desteğiyle yeni bir boyut kazandığı, bunda İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin siyasi bir baskı ile bu tartışmalara yön verip, gençleri maddî bakımdan desteklediği de başka türden yorumları ortaya çıkarmıştır. Çalışmanın doğrudan meselesi bu olmadığı için burada sadece söz konusu duruma işaret etmekle yetinmek gerekir ancak 20. asrın başında Türkçülük düşüncesinin edebî, kültürel bir faaliyet

olarak sanatçıların gündemine girmesiyle devleti, II. Meşrutiyet senelerinde idare eden siyasi kadroların Türkçü ideoloji ile devlet inşa etmeye çabalamaları arasında yakın bir irtibat olduğunu da gözden uzak tutamayız. Buradaki ideolojik tutumun sadece Osmanlı Devleti dışındaki devletlere karşı bir tutum olmadığı, milliyetçi, Türkçü duruşun devletin geçmiş asırlarına karşı da reddedici bir argüman olarak kullanıldığı görülmelidir. Buna önemli bir ilave olması bakımından Necati Mert'in söyledikleri hatırlanmalıdır. O, Ömer Seyfettin'in dil davasının milliyet temeline oturduğunu ancak bunu Türk Birliği için kullanmadığını ifade eder (Mert, 2004, s. 95). Dahası Ömer Seyfettin'in yazdıklarında “vatan muhabbeti” ve “memleketin terakkisi” gibi ifadeler görülse de burada “vatan”ın bütünü kapsamadığını, “terakki”den de İttihat ve Terakki'yi kastettiğini “kesin” görür (Mert, 2004, s. 103).

Ömer Seyfettin, yukarıda da ifade edildiği üzere *Genç Kalemler* dergisinde Türkçenin sadeleşmesine dair Türk edebiyatında derin tesir bırakacak yazılar kaleme almış, bunları dönemin başkaca dergilerinde de sürdürmüştür. Bu yazılar içerisinde Türkçenin geçmiş asırlardaki durumunu tarif ederken birtakım kavramlar kullanmayı tercih etmiştir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin büyük ihtişama kavuştuğu asırlarda yazılan şiirin ve nesir türünde eserlerin Türkçenin karşısında bir tehdit olduğunu iddia etmiş, on altı, on yedi ve on sekizinci asırdan şairleri hatırlatarak onları skolastik şairler olarak tarif etmiştir. Müellif, bu kavramla Enderun mekteplerinde yetişen şairleri hatırlatmasının yanında aslında bu mektepler öncesinde yaşamış ve Arapça, Farsça hâkimiyetinde yazan bütün şairleri kasteder. Sultan Çelebi de Enderun mekteplerinin doğuşundan önce yaşamış bir sanatçı olarak Ömer Seyfettin'de yer alır. Nesrin Karaca, Ömer Seyfettin'in Türk edebiyatı dönemlerine ve kişilerine bakışı üzerine kaleme aldığı bir yazısında onun skolastik, edebiyat-ı cedide ve “Yeni Lisan”/millî edebiyat dönemleri biçiminde bir tasnife gittiğini vurgular. Daha sonra, divan edebiyatına bakışında kronolojik bir seyir takip edildiğinde tenkit ettiği ilk ismin Sultan Veled olduğunu tespit eder (Karaca, 2020, s. 117). Bu sebepten skolastik lisan, skolastik edebiyat, Enderunca, Enderun edebiyatı, ümmet edebiyatı, divan zihniyeti gibi kavramların tamamını skolastik kavramı ile irtibatlandırarak kullanmıştır. 19. asır dünyada milliyetçiliğin varlık gösterdiği, sürekli güçlendiği ve sadece Osmanlı Devleti'nin değil batıdaki çok milletli devletlerin de dağılmasına sebep olduğu bir asırdır. Ömer Seyfettin, Türkçülüğün artık kaçınılmaz bir hâlde sahip çıkılması, öncelenmesi gerektiğinin bilincinde hareket ederek Osmanlı Devleti'nin çok uluslu yapısının fayda vermeyeceği düşüncesi ile Türkçülüğü ve Türkçenin sadeleşerek öne çıkarılmasını savunmuştur. Ancak bunu yaparken kendi geçmiş asırlarında var olan Türk edebiyatının büyük bir kısmını batılı bir kavramı tercih ederek tarif etmeyi seçmiştir. Skolastik kavramındaki tercih bu açıdan masumane ya da şairane bir tercih gibi durmamaktadır. Klasik Türk edebiyatını, batı felsefe tarihinin bir dönemini anlatan kavram ile tarif ettiğinde onu ötekileştirmekte ve yabancılaştırmaktadır. Skolastik kavramının Hristiyan dini ile irtibatlı bir kavram olması ile müellifin klasik Türk edebiyatındaki “Türkçeden uzak dili” yargımlarken bu edebiyat için ümmet edebiyatı, dinî edebiyat demesinin de ilişkisi vardır. Ömer Seyfettin'in skolastik kavramını Türk edebiyatı merkezinde nasıl kullandığına geçmeden önce bu kavramın kısaca etimolojik ve felsefi değerine bakmak gerekir.

Skolastik, kısaca Orta Çağ'da Hristiyan felsefesine verilen addır. Bu ifade, Latince “scola” yani “okul” kelimesinden gelir ve “medrese ilmi” demektir. Burada hakikati aramaktan çok din adamlarının öğretilerini tekrarlamak ve onları talim etmek esastır.

Bu kavramdan türeyen Skolastik felsefede de araştırmak değerli değildir, sadece öğrenmek öncelenir: “Skolastik, mevcut ile yetinen, mevcut durumdan memnun olan bir düşünce tembelliğidir. Üstad adına iş yapılır ve üstadların, kilise babalarının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktan başka amaç taşınmaz” (Vural, 2016, s. 238-239). Kısaca bu şekilde tarif edilebilecek skolastik kavramının içinde müspet bir anlam, değer bulunmaz. Bu kavramın batı düşüncesinde, Hristiyan dininde ve Avrupa'nın Orta Çağ'daki siyasi, kültürel durumuyla ilişkili olduğu Ömer Seyfettin tarafından da bilinmesine rağmen o, klasik Türk şiirini ve söz konusu yıllardaki Türkçeyi ele alırken bu kavram etrafında fikirlerini geliştirir. Skolastiğin, mektep, okul kökenli, dinî bir kavram olmasıyla birtakım Türk şairlerinin medrese ya da saray mektebi olan Enderundan çıkarak Arapça ve Farsçanın tahakkümünde şiir ve nesir dilini Türkçeden uzaklaştırmaları arasında bir bağ kuran Ömer Seyfettin bu kavramı ve yukarıda söz edilen kavramları kullanmıştır.

Nâzım Hikmet Polat tarafından Ömer Seyfettin'in fıkra, makale, mektup ve çevirilerinden bir araya getirilerek yayımlanan *Ömer Seyfettin Bütün Nesirleri* kitabında, Ömer Seyfettin'in skolastik kavramını kullanımını kronolojik olarak görürüz. Skolastiğe yüklediği anlam, skolastik edebiyat ve dil, Enderun mektebinden çıkan şairlerin ve geçmiş asırlarda kaleme alınan nesirlerin değerlendirilmesi bu yazılarda yer alır. Bunun dışında Türkçenin sadeleşmesini teklif eden Tanzimat kuşağı sanatçılarından başlanarak Ömer Seyfettin kendi kuşağı da dâhil olmak üzere 19. asrın ikinci yarısı ile 20. asrın ilk çeyreğindeki sanatçıları tartışmaya açar. Bunlar arasında iddiaları ile yaptıkları arasında tutarsızlık olanlar da, Türkçeyi “Yeni Lisan” programına yaklaştıran hatta o uğurda kullanan sanatçılar da vardır. Çalışmanın bu kısmından itibaren Ömer Seyfettin ve skolastik meselesi çevresinde söz konusu değerlendirmeler ele alınacaktır.

1. Ömer Seyfettin'e Göre Dil Nedir?

Ömer Seyfettin'e göre konuşurken kullandığımız dil “hakikî lisan”dır. Bu dilin edebiyat eserlerinde yer alamayışının sebebi asırlardır baskınlığını koruyan ve birzadan ele alacağımız Enderun edebiyatının ruhlarda bıraktığı derin tesirdir. Tefvik Fikret'in *Lyre Briée*'yi tercüme ederken “Kırık Rübap” diyemeyişi bu izlerin yansımalarıdır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 287).

Ömer Seyfettin kelimeleri ele alırken köken bakımından hangi dile ait olduklarını öncelikle, bu kelimelerin halkın konuşma diline girmesidir. Sonra, terkipli kullanım doğrudan Türkçe dışı bir kullanımdır. O sebepten “memurîn-i hükümet” ifadesi yerine “hükümet memurları” demek icap eder. İlki Enderunca, ikincisi Türkçedir. Burada yabancı olan terkiptir. Ömer Seyfettin bir diğer örnekte de şunları söyler: “Asâkir-i Osmaniye Türkçe değildir. Fakat Osmanlı askerleri pekâlâ Türkçedir. Çünkü Türk sarfının hakimiyeti altında söylenmiştir” (Ömer Seyfettin, 2016, s. 399).

Ömer Seyfettin'e göre Türk milliyetçiliğinin doğuşundan önceki zamanlar ümmet sistemi içinde yaşadığı zamanlardır. İlim, edebiyat her şey o dönemde medresenin malıdır. Kitaplar, lügatler Arapçadır. Acem edebiyatı da edebiyatın önünde bir modeldir. Medreselerde yetişen divan şairleri halkın manasını anlamadığı şiirler yazarken millet Türkiye Türkçesi konuşmaya devam etmiştir. Saz şairleri eliyle millet içinde maniler, masallar, destanlar söylenmeye devam etmiştir. Velhasıl millî edebiyat şifahî bir tarzda yaşamaktadır.

Lisan, medresede okutulan değil, mektepte öğretilen değil, anamızdan öğrendiğimiz, konuştuğumuz lisanıdır. Bir yazar, makam, mevki için edebiyatı alet yapmaz, toplumunun, birtakım efendiler zümresi değil halk olduğunu anlarsa, skolastik lisani bırakıp terkipsiz tabii lisani kullanırsa, batı edebiyatının tekniğini, çağdaş türleri bilirse, milleti avam, havas diye ayırmazsa birdenbire milyoner olmasa da devletin en büyük memurundan fazla kazanabilir, refah içinde yaşayabilir, üstelik bir de şöhret sahibi olur (Ömer Seyfettin, 2016, s. 735). Edebiyat-ı Cedidecilerin, kalemleri ile geçinememelerinin sebebi, skolastik yani medrese lisani kullanmalarından dolayı mahdut sayıda kalan okuyucularıdır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 734). Edebiyat-ı cedide skolastik lisani gerçekten kullanmış mıdır? Onların kullandığı dilin Enderun şairlerinin kelime kadrosundan çok uzakta olduğu üzerinde Ömer Seyfettin durmamıştır.

Bir başka yerde de “Edebiyat hayatın ma’kesidir. Nasıl yaşıyorsak öyle şeyler okumak isteriz” (Ömer Seyfettin, 2016, s. 798) sözlerini de yazar, kitabını okutturmak istiyorsa hitap ettiği toplumun dilini kullanmalı, skolastik dili, bugünün mizahına, fantezisine bırakmalı derken kullanır.

2. Skolastik Dil Nedir?

Ömer Seyfettin’in skolastik edebiyat hakkında doğrudan söz açtığı yazılarından biri “İskolastik Lisanımızın İflası II” başlığını taşır. Burada, Türkçenin tabiatında garip bir dengesizlik olduğunu iddia eder ve buna Türk edebiyatı tarihini numune gösterir. Burada, en sade ve tabii cümlelerin yanında en sunî ve muğlak ibarelerin bir arada görüldüğünü dile getirir. Sonra Esat Paşa, Sultan Cem, İshak ve Leyla Hanım, Nâbi, Emrî, Ziya Paşa, Nevres-i Kadîm gibi şairlerin “tabii lisan”da yazdığı beyitleri alıntılar. Divan şairlerinin istediklerinde sade bir dille yazabildikleri mümkün iken neden bunu sürdürmemişlerdir? Ömer Seyfettin’e göre onlar samimi olduklarında Türkçe yazarlar, sanata, şairaneliğe kalkınca skolastik lisana hapsolurlar. Burada da “gayr-i tabii lisan” dediği şairlerden alıntılar yapar. Bunlardan biri de Bâkî’ye aittir:

Ey pây-bend-i dâm-geh-i kayd-ı nâm u neng
Tâ key hevâ-yı meşgale-i dehr-i bî-direng (Ömer Seyfettin, 2016, s. 519)

Bu şiiirler içinde hemen Türkçeden bir iz olmadığı için skolastik lisanıdır. “İskolastik lisanda şair, bir kelimenin Türkçesini söylemeyi iktidarsızlık addeder” (Ömer Seyfettin, 2016, s. 521) diyen Ömer Seyfettin, bu şairlerin her şeyin Arapça ya da Acemcesini yazdıklarını, Arapça ve Acemce sarf ve nahiv kaideleriyle söyleyişlerine tumturak verdiklerini ancak buna rağmen tabii lisanın kuvveti ile “divan şairlerinin tehalüküne rağmen” skolastik lisana nüfuz ettiğini dile getirir (Ömer Seyfettin, 2016, s. 521).

Ömer Seyfettin, kendi devletinin, milletinin hem kendisine hem de edebiyatına düşman mıdır? Bunun cevabını en açık bir biçimde “Mazi İhya mı Edilir? İade mi?” yazısında görülebilir. Tanzimat’tan önceki hayata dönmek isteyenlerin içinde yaşadığımız milliyetçilik anlayışının ruhunu, temayüllerini değiştirerek insanları aldatmaya çalışırlar iddiasında bulunan Ömer Seyfettin, onları “Ümmet devrinin İskolastik lisanının” yeniden tesis etmekle, onu iade etmekle itham eder (Ömer Seyfettin, 2016, s. 506). Bu milletin insanları “halk” adı altında birbirine eşit, sadece meslek grupları hâlinde, aralarında fark olduğu hâlde İskolastik devri iadecileri, milleti zadedgân, avam, havas gibi ayırarak parçalamak isterler. Onların bütün amaçları maziyi iade etmektir. Bu, milliyet endişesinden dönmemiştir. Bir geriye dönmeden ibarettir. Ömer Seyfettin burada, bir milletin mazisini seveceğini, mazisine hürmet edeceğini,

onu mukaddes göreceğini, onunla iftihar edeceğini dile getirir. Fakat o millet, yaşamak istiyorsa onu iade etmeyi aklına getirmez ancak onu ihya edebilir (Ömer Seyfettin, 2016, s. 506).

Bir başka yazısında da bu meseleye tekrar yönelir: “Tekâmül kanunlarına tâbi yaşayan bir cemiyette maziye iade etmek mümkün değildir. Millî edebiyat cereyanından sonra iskolastik lisanı hayata tekrar iade etmeğe çalışan artakalanlar da mutlaka meyyus olacaklardır” (Ömer Seyfettin, 2016, s. 516).

Ömer Seyfettin, milliyet aşırında böyle garip inançların yaşayamayacağını, her milletin bir millet olmasından dolayı üç dilli bir lisanın da olamayacağını iddia eder. Skolastik lisan yani divan edebiyatının dili, Türkçenin haricinde soyut bir dildir. Şairler medresede Arapça okur, model olarak da Acem edebiyatını alırlar. “Türkçe satırlarda değil sadırlarda idi.” diyen Ömer Seyfettin, millî edebiyatın halk arasında saz şairlerinde yaşadığını fakat saray kıymet vermediği için kütüphanelerde bunların kendilerine yer bulamadıklarını iddia eder. Tekkeler ise millî Türkçeyi, Enderun lisanına tercih etmişlerdir. Millî edebiyat bu yapıyla tasavvufun tercümanı olmuştur. (Ömer Seyfettin, 2016, s. 570) Saray, divan zihniyeti ifadelerini de Enderun ifadesi ile birlikte kullanır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 575).

“Ümmet hayatının muhitimizde hâsıl ettiği telâkki tarzı, dinî temayüller, şer’î kıymetler, mazinin daha birçok eski iskolastik edebiyatını vücuda getirdi” (Ömer Seyfettin, 2016, s. 575) Ömer Seyfettin, skolastik lisanı tanımlarken onu dinî edebiyat biçiminde de tarif eder (Ömer Seyfettin, 2016, s. 595). Bu edebiyat alet olmak üzere Acem aruzunu, model olmak üzere Acem aruzunu almıştır.

Ömer Seyfettin, divan edebiyatına bütünüyle karşı değildir. Hatta Osmanlı Devleti’ni kuran Türklerin en “muhterem” eserlerinden biri olarak divan edebiyatını gösterir (Ömer Seyfettin, 2016, s. 745). Taklit olarak Acem edebiyatını alsalar da Bâkî, Nef’î gibi “dahiler”, onu aslının üzerine çıkarmışlardır. Ancak bu üstünlük, devletin üstünlüğü ile aynı çizgide yürümüş, devletin çöküşü divan edebiyatını da çöküşe uğratmıştır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 745).

Ömer Seyfettin, skolastik şiir ile yeni şiir arasında mukayese yaparken ikisi arasında müşterek olmayan noktalardan bahsederken birinin mevzusuz, vahdetsiz, diğerinin mevzulu, vahdetli olduğunu iddia eder. Buna göre, skolastik lisanla, Acem aruzuyla mevzulu, vahdetli şiir yazan Hâmid ve sonrasında millî edebiyata kadar gelen şairler bir gruptan sayılır. Bunların her biri, şiirleri, edaları, üslupları, duygulanma tarzları bakımından aynı olsalar da “lisanla acem aruzu” noktasında birleşirler (Ömer Seyfettin, 2016, s. 748).

3. Enderun Argosu

Ömer Seyfettin, skolastik edebiyat ve dili tartışırken bu dili var eden sanatçıların yetiştiği mekteplerden biri olan Enderunu doğrudan çağrıştıracak ifadelere yer verir. Bunun dışında Enderunun bir mektep olmasından dolayı aslında medreselerde Arapça, Farsça kitaplar okuyarak yetişen ve bu dillerden istifade ettikleri için Türkçe, Arapça ve Farsça karışımı “Osmanlıca” diye bir dil yaratanları eleştirmek için Enderun mekteplerini hatırlatır. Enderun edebiyatının Ömer Seyfettin’deki tarifine geçmeden önce burada bahsi edilen Osmanlıca ifadesinin nerede ve hangi tarihte ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Ahmet Bican Ercilasun, Osmanlı Devleti döneminde dilimize Türkçe ya da bununla aynı anlama gelen Türkî dendiğini gösteren yüzlerce ifadenin olduğundan bahsettikten sonra, Osmanlıca teriminin 19. asrın ortalarında çıktığını dile

getirir. Ahmed Cevdet Paşa ile Keçecizade Fuad Paşa 1851'de yayımladıkları gramere Osmanlıca'nın kuralları anlamına gelen *Kavâid-i Osmâniyye* adını vermişlerdir. Onların yanı sıra Recaizade Mahmud Ekrem ile Ahmed Midhat Efendi de Osmanlıca ifadesini kullanmışlardır. Namık Kemal ve Ziya Paşa ise hem Türkçe hem de Osmanlıca demeyi tercih etmişlerdir (Ercilasun, 2020, s. 15). Yani Osmanlıca terimi Ömer Seyfettin'in hücumlarından yaklaşık elli yıl önce ortaya çıkmıştır. Osmanlı münevveri kullandığı dile daima Türkçe demiştir. Ömer Seyfettin, milliyetsiz, kavmiyetsiz, kozmopolit, çanak yalayıcı, dalkavuk gibi son derece ağır sıfatlarla tarif ettiği Enderun edebiyatının tesirini o seviyelerde görür ki Tefik Fikret'in "kırık" ile "şikeste" manaca aynı olduğu hâlde Türkçe olan "kırık"ı tercih edemediğini, çünkü şairin Türkçeyi sevmediğini iddia eder (Ömer Seyfettin, 2016, s. 287). Enderun edebiyatı üzerinden bütün divan edebiyatına yönelttiği eleştirilerde bu edebiyatın ahlaksızlık ve eşcinsellik muhtevası taşıdığını dile getirdiği de görülür (Polat, 2020, s. 28). Bu söylemini bir yazı dışında sürdürmemiş olması da pişmanlık ya da yanılğı içerisinde kaldığını düşündürür.

Ömer Seyfettin, Enderun argosu ile yazılmış şiirlerde, okurun mana aramamaya alıştıklarını iddia eder. Bu alışkanlığa "yanlışlığın çirkinliği" bile gözlerine çarpmaz. Ahmet Haşim'in bir şiirinde "imtizaç et-" fiilini hatalı kullandığını hatırlatır. Ona göre "imtizaç et-" Türkçe diye kullanıldığında mutlaka "ile" edatı ister. Haşim ise, "Ovanın sâyedâr-ı müphemine / İmtizâç eylemiş nücûm u bahar" beytini doğru yazabilseydi "Yıldızlar ve bahar ovanın müphem gölgeliği (ile) imtizaç eylemiş..." demesi gerekirdi, düşüncesini savunur (Ömer Seyfettin, 2016, s. 299).

Enderun Osmanlıcasıyla yazarlar artık Arap, Acem ve Frenk edebiyatının doğurduğu "çirkin ve piç" edebiyatı terk etmelidirler. Zaten gördükleri ilgisizlik onları bu gafletten uyandırmalıdır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 305).

Enderun edebiyatı, eski Nergisî ve Veysî lisanını kullanan, tuhaf ve sun'î bir icattır ve şimdiye kadar aruz vezni kullanmıştır. Genç edebiyatçılar, hece vezni kabul edip millî Türk vezniyle yazmaya başlayınca Arapça, Farsça terkip taraftarları "içtimâî bir tehlike olan milliyetsiz kalemlerini" hece veznine musallat etmişlerdir. Ömer Seyfettin, eski lisan taraftarlarının hece vezniyle Arapça, Farsça terkipleri kullanmayacaklarını düşünerek yanıldığını dile getirir. Ve Nazım Hikmet Polat'ın tespitiyle Rıza Tefik'in *Peyam-ı Edebi*'de yayımladığı "Kalenderî" şiirinden alıntılar yapar:

Hûn-ı dil nûş ettik bezm-i safâda
Zevk-i câvidânî bulduk rızâda
İfâ-yı ahd için vakt-i Kerbelâ'da
(...) (Ömer Seyfettin, 2016, s. 326).

Nâzım Hikmet Polat'a göre Ömer Seyfettin, bu şiirden amacına uygun kısımları almıştır.

Ömer Seyfettin'in skolastik meselesi ve eski-yeni lisan çatışmasına dair kaleme aldığı yazılarından en dikkat çeken "Halk nedir?" başlığını taşır. Ona göre halk, "bizim" tanımadığımız bir şeydir. Türklerden kim okumuşsa halkından uzaklaşmıştır. Şair ve edebiyatçılar, geçmişte de Türk adı altında bir millet olduğunu düşünmemişlerdir. Bir başka yazısında "Halk anladığını okur, Medrese lisanının vakıa ilmî kıymeti çok büyüktür. Kendine mahsus bir bedaati vardır. Fakat halka bununla

hitap olunamaz” (Ömer Seyfettin, 2016, s. 735) diyerek halk ve dil ilişkisini ele almıştır.

Ömer Seyfettin’e göre üslubun sırrını iskolastik lisanın haricinde yazılmış eserler gösterir. Şairler, yazarlar kalabalıklardan beyanlarıyla ayrılırlar. Onların kelimeleri, sarfi, nahvi halk ile ortaktır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 588).

Enderun argosunun “en yüksek iki heykeli olan” (Öksüz, 2016, s. 127) Nergisi’nin ve Veysi’nin yazdıklarına, onların kullandığı secilere dayanacak bir kulak yoktur. Hâlâ yaşayan Enderun edebiyatının Arapça, Acemce terkipleri dayanılacak şeyler değildir. Babıali lisanı, Tanzimat dili de Enderun edebiyatından “azman”dır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 327). Ömer Seyfettin’e göre bir milletin kendisinden bu kadar geçmesine tarihte pek az tesadüf olunur. Neyse ki felaketler imdada yetişmiş, Türkler “Biz varız!” demeye başlamışlardır. Burada geçen “felaketler” ifadesi üzerinde durmak gerekir. Çünkü Ömer Seyfettin’in dil düşüncelerinin ardında milliyetçi duygularını harekete geçiren savaşlar, isyanlar, ölümler ve toprak kayıpları vardır. Agâh Sırrı Levend, Ömer Seyfettin’in sınır boylarında komutan olarak bulunduğu sırada birçok felaketi gözleri ile görmesinin onun edebî kişiliğinin bu yolda gelişmesinde büyük tesiri olduğunu dile getirir: “Bir yandan gerçekle karşı karşıya bulunmak ondaki milliyet duygularını kamçılarken, öte yandan da yabancı dilde okuduğu eserler onun ince zevkinin gelişmesine yol açmış ve onu eski edebî dilden bir tikslenme ile uzaklaştırmıştır” (Levend, 1972, s. 317) diyerek Ömer Seyfettin’in dil hassasiyetinin kaynaklarına işaret eder. Ömer Seyfettin kendi zamanına kadar, Enderun edebiyatının hiç değişmediğini dile getirir. Şinasi “atf-ı tefsiri” denilen “soğuk ve mantık düşmanı lehimleri” kaldırmıştır. Millî sarfın istiklalini bozan Arapça, Farsça terkiplere dokunmamıştır. Kendilerine “üdeba-yı cedide” diyen Enderun lisanını Farsça yerine Fransa tercümanlığına âlet eden edebiyatçılar da Türklüğü duymamışlardır. Onlar bir milletin ancak dilinde yaşayacağını bilmedikleri için o kadar güzel konuştukları İstanbul Türkçesiyle yazmamışlardır. Tevfik Fikret, Halit Ziya, Faik Âli gibi sanatçılar nazarında kendi lisanını edebiyatta görmek isteyen bir Türk milleti yoktur (Ömer Seyfettin, 2016, s. 327-328). Bu isimlerden Halit Ziya yıllar sonra kaleme aldığı bir yazısında Ömer Seyfettin’in kendisi hakkında söylediklerinin aksine hikâyecinin üslubuna bakışımı gösterir. Halit Ziya, 1930’larda gazete ve dergilerde yayımladığı yazılarından derlenen *Sanata Dair* kitabında Ömer Seyfettin’in hikâyelerinin “Göz kapayınca yaşıyor gör[ülmesini]” ancak “çıplak” üslubuna bağlar (Uşaklıgil, 2019, s. 158).

Ömer Seyfettin’e göre bütün hayat ve hakikat, halkın ruhudadır. Onlar, Enderun edebiyatının hiçbir terkiğini, kendi selikasına, kendi şivesine, kendi tecvidine uydurmadan Türkçeye sokmamıştır. Kanunlar, hükümetler, âdetler, ayinler hep onun ruhandan doğmuştur. Halk, Enderun edebiyatı ve lisanını kabul etmemiştir. Ömer Seyfettin dikkat çekici bir iddia ile bu halkın hâlâ kitap okumamasını bu lisanı kendisinden addetmemesine bağlar (Ömer Seyfettin, 2016, s. 329). Yoksa halk nankör değil, âlicenaptır. Ömer Seyfettin burada, şimal Türklerinden genç yaşta vefat eden şair Abdullah Tukayef’e kendi halkının nasıl sahip çıktığını ve onu okuduğunu anlatır. Oysa bizim Arapça, Farsça bilenlerimiz bile Enderun edebiyatçılarını okumak istemezler.

Ömer Seyfettin bu meseleyi “Türkçeye Karşı Enderunca” başlığını verdiği müstakil bir yazıda da işler. 14 Mayıs 1914 tarihli bu yazı, Türklerin başına gelen son felaketlerden sonra milliyetlerini idrake başladıklarını iddia eder. Bu idrak, Türkçenin

değerini anlamakla başlamıştır. Ömer Seyfettin, “sevgili ve güzel lisanımız” dediği Türkçenin “acıklı tarihine” de sözü burada getirir. Ona göre dedelerimiz at üstünde fetihler yaparken sanatla uzun uzadıya meşgul olamamışlardır. Osmanlıları da cihangir olduktan sonra Türkçe olmayan saray edebiyatını himaye etmişlerdir. Konuşulan Türkçenin edebiyatı da tekkelerin karanlıklarında, saz şairlerinin dilinde yaşamıştır. Ömer Seyfettin için Enderun edebiyatı da Türkçede bir ikilik meydana getirmiştir. Konuşma lisanı Türkçe, yazma lisanı Arapça, Acemce ve o nispette olmayan Türkçeden mürekkep “tuhaf ve milliyetsiz” kalmıştır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 333). Tanzimatçıların adlandırmasıyla üç dilli Osmanlı bürokrasisinin ve edebiyatının dili lisan-ı Osmanî’dir. Ömer Seyfettin’in “Enderunca” dediği dil budur.

“Milliyetsiz” Enderun lisanının hâlâ devam etmesi bir inattan öte anlam ifade etmez. Türkçenin bir kafiye lügati yoktur (Ömer Seyfettin, 2016, s. 336). Ömer Seyfettin, eski Osmanlı nesrinden uzunca bir cümleye yer verir. Orada “Bu iki neşidelerini” ifadesini seçer. Ona göre bu ifade Türkçeye aykırıdır. Çünkü Türkçede “Bir ismin evveline edat gelirse o isim cem edatı alamaz.” kaidesi vardır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 336) bu kaideyi İstanbullular bilir ancak yerli Yunanlılar bilmezler.

Enderun edebiyatına bir başka tarif ve isim ilavesi de “Osmanlıca Değil Türkçe” yazısında yer alır. Bu dil, şekil ve tarz itibarıyla İskenderiye edebiyatını andıran eski milliyetsiz edebiyattır. Türkler her ne yapılsa yapılsın Osmanlıca denilen Enderun dilini, meylî, mahbuplu divan sayfaları arasında bırakacaklardır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 345).

4. Tanzimat ve Edebiyat-ı Cedide’nin Dil ile İlişkisi

Ömer Seyfettin’e göre Tanzimat’tan sonra skolastik edebiyatın hayatı bir “artakalıştan” ibarettir. Realiteye (şe’niyet) uymadığı her gün göze çarpar. Tanzimatçıları, harssız bir medeniyet kurmaya çalıştıkları gibi edebiyatçıları da tabii lisanlı bir “asrî edebiyat” yapmaya çabalamışlardır. Millet ile ümmeti birbirinden ayırmayı becerememişlerdir. Bu hakikati sezen Ziya Paşa olmuştur (Ömer Seyfettin, 2016, s. 513). O, Tanzimatçıların gördüğü ve Osmanlı dediği halkın Türklerden ibaret olduğunu fark etmiştir. Rumlar, Ermeniler, Sırlar, Arnavutlar yine bu isimle anılmakta, milliyetlerini korumaktadırlar. Bunu ayırt eden Ziya Paşa’nın görüşü birdenbire değişmiştir. O, Ömer Seyfettin’e göre milleti, ümmet sandığı zamanlarda “Avrupa mukallitliğine” hücum ederken, Arap’ı, Acem’i taklidi mübah görmüştür. Sonraları kitaptan öğrenilen skolastik lisanın düşmanı olmuştur. Fakat “artakalanları”, “nebâtî uykusundan” uyandıramamıştır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 513-514).

Tanzimat’ın ilanından sonra millet “demokrat” bir hâl almıştır. Ayan ve reaya arasındaki ayırım kalkmış, herkes eşitlenmiş ve “halk” kabul edilmiştir. Böyle bir ortamda skolastik divan edebiyatının bir rolü olmaması gerekirken, o hayatını sürdürmüştür. Oysa matbuat ve gazeteler herkes için yayımlanır. Lisan da herkesin lisanı olması gerekirken skolastik lisan itibarından bir şey kaybetmemiştir. Ömer Seyfettin’e göre Ziya Paşa’nın isyanı bunadır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 515).

Ömer Seyfettin, Tanzimat kuşağının da eski dille muhasebesinden yeni lisanın aleyhine bir netice ile çıktıklarını düşünür. Onlar, harsla medeniyetin farklı şeyler olduğunu göremeyerek tabii lisanla iskolastik lisanın farkını anlayamamışlardır. Bunlar arasında başta Şinasi gelir. Şinasi ve arkadaşları skolastik edebiyat dilini Türkçe, konuşulan tabii Türkçeyi Patuva sanmışlardır. Patuva, taşra ağzı, ilkel, tuhaf, yapmacık ağız anlamına gelir (Ömer Seyfettin, 2016, s. 511). Tanzimatçıları, ümmet zihniyetinden

kurtulamamışlardır. Onların fikirleri batı edebiyatından mülhemdir ancak lisanları doğunun eski dinî lisanıdır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 513).

Türk edebiyatı tarihinde sade dil ile bunun zıddı olan şiirlerin bir arada yer almasını muvazenesizlik olarak değerlendiren Ömer Seyfettin'e göre bu muvazenesizliği Ziya Paşa gibi sezenler olmuş, onlar sade yazmayı istemişlerdir. Ancak sadece istemek yetmediği için bir yol kat edememişlerdir. Ömer Seyfettin bu hamleleri "münferit" adımlar olarak değerlendirir. En son kendi kuşağından sayılabilecek Tevfik Fikret'in "Balıkçılar", "Hasan'ın Gazası" gibi bir iki parçası istisna, tabii dile uzak bir şair olduğunu dile getirir (Ömer Seyfettin, 2016, s. 522). "Hâsılı, iskolaistik lisan sun'î bir şeydi. Fakat kendisine verilen kıymet, ümmet teşkilatının kuvveti onu tabii lisan hâkim kılıyordu" (Ömer Seyfettin, 2016, s. 523) diyen Ömer Seyfettin, bu durumun Tanzimat'tan sonra da devam ettiğini dile getirir. Ancak "cemiyetin hayat telakkisi" bu dile karşı tavrını koymaya başlamıştır. Batının edebî türleri ve tercümelemler ile tabii dil yazıya girmeye başlamış, Şemseddin Sami gibi skolastik dilin gayr-i tabiiğini, hayata ve hakikate uygunsuzluğunu görenler tabii dile dönmek için tavsiyelerde bulunmaya başlamışlardır. Bu sırada ortaya "tasfiyeciler" adı altında bir grup çıkmıştır. Yazdığımız lisanın Türkçe olmadığını, lisanımızda ne kadar Arapça, Farsça kelime varsa hepsini çıkarıp atmak gerektiğini, yerlerine asıl itibarıyla Türkçe kelimeler koymayı teklif etmişlerdir. Ömer Seyfettin, tasfiyecilerin görüşlerini "ilme, şe'niyete son derece muhalif" sözleriyle karşılamıştır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 523). Çünkü dünyada karışmamış bir ırk olmadığı gibi bir lisan da yoktur. Türkçede de Arapçadan, Acemceden birçok kelime vardır. Kalp, ateş, Allah, maraz, millet, devlet gibi kelimeler "en halis Türkçeden daha halis Türkçedir" (Ömer Seyfettin, 2016, s. 523). Tasfiyeciler bunu görememişlerdir. Var etmek istedikleri dil, skolastik lisandan daha kötü ve daha anlamsızdır. Zeynep Korkmaz da bir yazısında Ömer Seyfettin'in "Tasfiyeciler"e karşı tutumuna değinir. Korkmaz'a göre Ömer Seyfettin, tasfiyecilerin "dilde açacağı büyük gedikleri iyi kestirebildiği için" onlara iltifat etmemiştir. Ancak o, bir filolog olmadığı, dil meselesine sadece edebiyatçı olarak bakabildiği için bazı eleştirileri de hak eder. Mesela görüşlerine tam bir açıklık getirememiş, tekliflerinin sınırını iyi çizememiş, "Türk diline Türk sarfı hâkim olmalıdır." rağmen millî bir dilin yaratılabilmesini Arapça, Farsça kuralların dilden atılmasına bağlamış, dilin ihtiyacı olan yeni kelimelerin üretilmesinde Türkçe eklerin de kullanılabilmesine işaret etmiştir (Korkmaz, 1980, s. 9). Skolastik lisanın yapaylığına tahammül edemeyen bir başka grup da "Yeni Lisancılar"dır. Ömer Seyfettin burada, "Yeni Lisancıların", "Lisaniyat ilminin muarefelerine göz yumma"dıklarını dile getirir ve birtakım iddialara yer verir. Buna göre üç lisandan oluşan bir lisan olamaz, bir dilden diğerine kelime geçebilir fakat bu kelimeler geçtiği dilin bünyesine uyarak değişebilir, bir dilden diğerine sarf, nahiv kuralı geçemez. Tabii dil, her milletin konuştuğu dildir. Sanat için başka bir milletin dili taklit edilerek sunî bir dil meydana getirilemez (Ömer Seyfettin, 2016, s. 524). Yeni Lisancılar, Ömer Seyfettin'e göre yazarken de tabii dil ile sunî dilin arasındaki sınırı bulmuşlardır. Buna göre, Arapça, Acemce kaideleriyle yapılmış terkipleri kullanmamak, klişe hâline geçmiş ıstılahlar haricinde sadrazam, sevk-i tabii gibi Arapça, Acemce çoğul kaideler kullanmamak, yine ahlak, Müslüman, edebiyat gibi klişe olmuşlar hariçtir. Konuşulan dilde yerleşmiş, kabullenilmiş yabancı kelimeler Türkçedir. Fakat alışılmamış "cezir itibarıyla Türkçe kelimeler" Türkçe değildir. Bunları kullanmamak da Yeni Lisancıların formülleri arasındadır.

Tanzimat kuşağının talebesi olan Edebiyat-ı Cedîde erkânı da bu skolastik lisanı bırakmamışlardır. Onlardan sonra gelen Fecr-i Âticiler aynı amaca yönelindikleri hâlde muvaffak olamamışlardır. Çünkü skolastik edebiyat gibi skolastik dil ve aruz da son bulmaya başlamıştır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 513).

Ömer Seyfettin kendi kuşağı sanatçıları ele alırken onların eski lisanın klişeciliğinden kurtulamadığından bahseder. Skolastik edebiyattan her ayrılan, millî edebiyata da dönmemiştir. Sözelimi Edebiyat-ı Cedideciler tabii lisanı göremedikleri gibi millî vezinlerin de farkına varamamışlardır. Onlar dinî edebiyatın ecnebî aleti olan Acem aruzunu sürdürmüşlerdir. Ömer Seyfettin, bunların yazdıklarının Türklüğü kıymetten düşürüp taklitçiliğe, Levantenliğe mühim bir kıymet veren uğursuz ve Türk milliyetine muhalif kitaplar olduğunu söyler (Öztürk, 2020, s. 209). Yeni Lisancılar ise halk içinde yaşayan vezinleri alarak “en samimî hislerini onunla terennüm” etmişlerdir (Ömer Seyfettin, 2016, s. 595). Mesela Halit Ziya'nın bütün teşbihleri mücerrettir. Yani teşbih için teşbih yapılmıştır. Tevfik Fikret de “Çocuk o vaz'ı yetimanesiyle bir dürr-i nâb” mısraında aynı duruma düşmüştür. Burada çocuk “dürr-i nâb”a benzetilir. Neden böyledir? Çünkü meşhur “dürr-i yetim” klişesi vardır. Enderun edebiyatı nasıl bu klişeler üzerine yükselmişse Halit Ziya gibi, Fikret gibi yeni nesilden sanatçılar da burayı terk etmekte inat ederler. İşte Enderun edebiyatı budur. Ali Canip Bey, bu klişecilikten millî edebiyatımızı kurtarmak ister (Ömer Seyfettin, 2016, s. 402).

Tevfik Fikret, Ömer Seyfettin'e göre nazımda bir otoritedir ancak bu, Osmanlıca nazım için geçerlidir. Kendi şiiri, aruzu ile Enderun lisanını birleştirmeye kalkmıştır. Bunda da başarılı olmuş ancak bir şeyi ihmal etmiştir. Kısa okumak kusuru anlamına gelen zihafa sebebiyet vermemek için medli Arapça, Acemce kelimelerin bir hecesini ikiye çıkararak uzatmıştır. Tevfik Fikret'in “Yüzünde gölgesi meşhûd çektiği mihenk!” mısraındaki “meşhûd” kelimesi üzerinde duran Ömer Seyfettin, bu kelimenin uzun okunmasını fena, Arapça olduğu için kısa okunmasını daha fena bulur. İstanbul Türkçesinde ise “latif ve küçük” bir med vardır. Ali Canip Bey, onu bulmuştur. “Kaldırımlar bütün sükût, uyku”(Ömer Seyfettin, 2016, s. 402)...

Ömer Seyfettin, Tevfik Fikret'e dönük eleştirilerini başka yazılarında da sürdürür. “Genç Kızlarımız İçin Altı Derste Tabii Yazmak” yazısında Tevfik Fikret'in bir şiirinden alıntı yapar ve bu şiirde geçen “tutuk, dest, şeb, zıll, düş, taab, pây, girân” kelimelerinin tabii lisanında olmadığını, bu kelimelerin sırasıyla “duvak, gece, gölge, hayret, yorgunluk, ayak, ağır” anlamlarında Türkçelerinin olduğunu vurgular. Ancak “Sevgili Fikret”, bu Türkçe kelimeleri güzel ve ahenkli bulmayarak, Arapça, Farsça sözlükleri açar ve bunların “sözde güzellerini” bulur (Ömer Seyfettin, 2016, s. 570).

5. Ömer Seyfettin'in Çağdaşlarına Bakışı

Ömer Seyfettin kendi kuşağı sanatçıları değerlendirirken hakikî lisan dediği Türkçeyi “Yeni Lisan” programı dâhilinde kullananlarla skolastik dili sürdürenler olarak ikiye tasnif eder. Ona göre, çağdaş bir sanatçının eski lisanı kullanırken imâle, zihaf, ikâ [usul] hatası yapması onun kabiliyetsizliğinden değil, eski lisanın yapısından ileri gelir. Ömer Seyfettin “Enderun argosu” dediği bu lisanın dimağa intiba etmeyen yabancı kelimeleri yanlış kullandırmasının sanatçının hatası olmadığını, bunu tabiatın bir adaleti, adil bir tezahürü olduğunu dile getirir. Eski lisanın terbiyesinden geçen sanatçıların onlarca yıllık itiyatlarını değiştirmesi mümkün değildir ancak gençlerin en ufak bir tetkik ve tecrübe zahmetine girmeden maziye uyması, Enderun argosuyla terennüm ederek milletin lisanına, anasının diline yabancı kalması kabul edilemez. (Ömer Seyfettin, 2016, s. 288) Bütün gençlerde manzara böyle değildir. Onlar

“Dünyanın en güzel ve ahenkli lisanı olan” Türkçeyi yalnız avama ve kadınlara bırakmamış, eski lisanla yani “Enderun argosu” ile milletine yabancı kalmamıştır. Ömer Seyfettin burada “kapitülasyonlar” diyerek yine eski lisana bir kavram getirir. “Yeni Lisan”cılar, “Türkçeyi boğan”, bilime, tabiata zıt kapitülasyonları atmaya kalkmışlardır. Bu kapitülasyonlar Ömer Seyfettin’e göre basit, sade ve mükemmel Türkçe sarfinin üzerine saldırmış “ejderha”lardır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 291). Kapitülasyonlar, yabancı terkip kaidelerinden ve edatlarından başka bir şey değildir. Kapitülasyon kavramını o dönemde Ömer Seyfettin’den başka Ziya Gökalp’ın da kullandığı Yusuf Ziya Öksüz iddia eder. Öksüz, *Genç Kalemler* dergisinde “Genç Kalemler Tahrir Heyeti” imzasıyla çıkan bir yazının “söyleyiş ve muhteva itibarıyla” Ziya Gökalp’a ait olabileceği üzerinde durarak yazıdan alıntılar yapar. Orada “Yüz milyonluk soyumuzu her şeyden evvel bir gösterecek dilimizin kapitülasyonlarını atamadık: hâlâ çerağ-ı köhne’yi, nûş eyleyen taassüb sahipleriyle beraber ecebî kaidelerinin tahakkümünden kurtulamadık.” ifadesi geçer (Öksüz, 2016, s. 111). Buradan da anlaşıldığı üzere kapitülasyon, Türkçenin Arapça ve Farsçaya tanıdığı imtiyazlardır. Bir devletin kendi sınırları içerisinde yabancı devletlere tanıdığı hak ve onlara verdiği ayrıcalıklardır. Bu, bir bakıma devletin güvenliğine tehdittir. Ömer Seyfettin ya da Yeni Lisancılar kapitülasyon ifadesini kullanarak Türkçenin yabancı dillerin işgaline açıklığını vurgulamak isterler. Ziya Gökalp dil hususundaki görüşlerini *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* kitabında ele alırken de kapitülasyon kavramına değinir ve şunları söyler: “Türkçede Arap ve Acem lisanlarının kapitülasyonları ilga olunacak, bu iki lisânın ne sigaları, ne edatları ne de terkipleri lisânımıza idhâl olunmamak” (Öksüz, 2016, s. 152). Buradaki “idhâl olunmamak” ifadesinden de kapitülasyon kavramının dil ile yan yana neden kullanıldığı daha açık bir biçimde anlaşılır. Kapitülasyon kavramı vesilesiyle Bilge Ercilasun’un bir tespitine de değinmek gerekir ki o da şudur: “İzmir’den Selânik’e Türkçü Necib’in tesirlerini de taşıyarak gelen Ömer Seyfettin’i asıl etkileyen, fikirlerine yön veren, sistematize eden ve şuurlandıran Gökalp olmuştur” (Ercilasun, 2013, s. 73).

Yakup Kadri, Ömer Seyfettin’in “Yeni Lisan” hakkındaki fikirleri aleyhinde birtakım görüşler ileri sürmüştür. Orada millet yerine “budun” demenin nasıl mümkün olacağını sormuştur. Ömer Seyfettin böyle bir değişikliğin kendi müfredatında olmadığını dile getirir. Ömer Seyfettin, Yakup Kadri’ye cevap verirken Enderun argosuna yeni tarifler getirir. Ona göre bu dil, vatansız ve milliyetsiz bir dildir (Ömer Seyfettin, 2016, s. 294). Bu dil yabancı dil kuralları ile yapılmış, yapay, tabiata aykırı terkiplerle, Nergisî’nin, Abdurrahman Şeref’in, Süleyman Nazif’in hatta Ahmet Haşim’in dilidir. Ancak bu dilin karşısında dimağıyla okuyan, düşünen, takdir eden kuvvetli ve uyanık bir Türk gençliği vardır. Yeni Lisan mensuplarının Türkçenin durumu ve geleceği üzerine zaman zaman sert tartışmalara girdikleri bilinir. Burada adı geçen Süleyman Nazif de bu tartışmaların taraflarından biridir. Bu çalışmada da sözü edilen tasfiye hareketlerinde “Osmanlıların âtisi için bir hayır ve selamet” göremeyen Süleyman Nazif, Türk edebiyatının mevcut şeklinin bir veya birkaç kişinin şahsî değerlendirmesine kurban edilemeyeceğini, bunun altı yüz senelik bir geçmişi olduğunu vurgulayarak dilde sadeleşme hareketlerine endişe ile yaklaşır (Gür, 2020, s. 256).

Yeni Lisancılara getirilen eleştirilerden biri de onların yeni bir dil icat etmeye çalıştıkları ve birtakım kaideler ortaya koydukları biçimindedir. Ömer Seyfettin ikisine de itiraz eder ve Yeni Lisancıların kaideler koymak istemediklerini, vaktiyle

Enderuncuların getirdiği, halkın anlamadığı terkip kaidelerini ve yabancı edatları kaldırmak istediklerini dile getirir. Dilbilgisi ile (lisanîyat) biraz meşgul olanlar bile Enderun lisanının münasebetsizliğini, manasızlığını anlamıştır. Ömer Seyfettin'e göre “millî edebiyat iştiyakı, millî sarfın hâkimiyeti iddiasını da doğur”muştur (Ömer Seyfettin, 2016, s. 400). Nergisî lisanının devam ettiricisi olanların dili dolaştıran, lehçeyi bozan yavruları, yakında mey, mahbup, saki secilerinin kaybolması gibi kaybolacaklardır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 400).

Ömer Seyfettin, “Yeni Lisan”ın Enderun dili karşısında savunmasını yaparken Ali Canip'in şiir ve nesirlerinden çokça istifade eder. Süleyman Nazif'e seslenirken de Ali Canip'in “O” başlıklı manzumesini gösterir ve bu şiirin Türkçenin son zamanlarda ne kadar işlendiğine güzel bir örnek olduğunu iddia eder. Ali Canip'in dili, Enderun argosunu müthiş bir iflasa sürükleyecektir.

O
Yayılırken geceler süslü, açık mâvi göğe
O geçer, işte o meçhul, o görünmez gölge...
Ve uçar, tozlu, karanlık yolun üstünde erir.
Kim bilir, belki de ondan geceler şüphelenir:
Arkasından bakarım, hisli, sönlük bir rüzgâr
Koşarak geçtiği yerlerde hazin bir şey arar.
(...) (Ömer Seyfettin, 2016, s. 298)

Ömer Seyfettin'in meşhur yazılarından biri de “Ali Canib Bey ve Sanatı” başlığını taşır. Burada “Yeni Lisan” adı altında hakikî Türkçeyi konuşulan dili ortaya çıkarmak isteyen Türk gençliğinin, “gayr-ı millî” Enderun edebiyatının terkipli edebiyat dilini bir kenara bırakmaya arzu ettiklerini anlatır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 398).

Ömer Seyfettin kendi kuşağı sanatçıları ele alırken “millî şiir” meselesinden de bahseder. Millî matemler, millî sevinçler konuşulan lisanla yazılmalıdır. Yazarken, konuşulan saf ve sade Türkçeyi bir kenara iterek Arapça, Farsça terkiplerin, selika, [konuşma tarzı] şive ve duygularımıza muhalif bir düzen ile yan yana getirilmesinden oluşan “sun”i Enderun lisanını” terennüm eden şairlerden biri de Ali Ekrem'dir. Ömer Seyfettin'e göre o, tayyareciler için yazdığı şiirde Türkçeyi tercih etmemiştir. Ali Ekrem bu şiirinde mümkün olduğu kadar eski, yabancı kaidelerle yazmış, Türkçenin yalnız kelimelerini değil, selikasını, sarfını, [şekil bilgisi] cereyanını da sevmediğini göstermiştir (Ömer Seyfettin, 2016, s. 302). Ömer Seyfettin burada şiirden bir kısım paylaşır:

Vatan ey (fîkr-i âsmân-ı peymâ)
Vatan (enhâ-yı zâr-zârından
Vatan evladının mezarından
Bakıyor tâbiş-i güzârından
Ona cûşân olur nücûm-ı semâ
(...) (Ömer Seyfettin, 2016, s. 302)

Bu millî matemi bir de Aka Gündüz yazmıştır. “Yaşayan Ölüler” başlıklı bu şiirde şair, konuşulan Türkçe ve millî Türk veznini tercih etmiştir. Orada şevket, gayret,

hamiyet, saik, layık, gafil, küfran gibi kelimeleri Türkçe addetmiştir. Çünkü bu kelimeler konuşma diline girmiş, manaları her Türkün malumu olan kelimelerdir (Ömer Seyfettin, 2016, s. 303). Aka Gündüz'ün “Yaşayan Ölüler” şiirine de yer verir:

Gökte bulutlara bir yoldaştınız,
Denizler aştınız, dağlar aştınız,
Hilâl nuru gibi uçup taştınız,
En sonra düştünüz toprak üstüne,
Tarihte bir altın yaprak üstüne.
(...)(Ömer Seyfettin, 2016, s. 303)

Ömer Seyfettin, çağdaşı gençlerin konuşulan Türkçe, millî vezinlerle terennüme başladıklarını ancak Enderuncanın da susmadığını dile getirir. Bu dili kullananlar “Tabiatın muzafferiyetine karşı gelmek” (Ömer Seyfettin, 2016, s. 335) istemişler, milliyetçiliğin genel bir manzara kazandığı yirminci asırda “hiçbir Türkün anlamayacağı” dört yüz sene evvelki Enderun lisanını sürdürmüşlerdir. Ömer Seyfettin burada, Ali Ekrem Bey'in *Peyam*'daki son şiirlerinden birini örnek verir:

Bugün cebîn-i vakûr-ı dehâetinde onun
Durur zuhûra müheyyâ bevârik-ı zucret;
Ziyâ-yi çeşmine âkis leyâl-i fitrat,
Gurûb-ı sayfa düşen bir güneş kadar yorgun.
(...)(Ömer Seyfettin, 2016, s. 335)

Ömer Seyfettin, bu şiirdeki terkiplerin bizim ruhumuza yabancı olduğunu iddia eder. Üstelik bu şiirler Türkçe olmadığı gibi bunları bir Arap'ın ya da Acem'in okuması durumunda anlayamayacağını düşünür ve bu meseleyle ilişkili “Kimin için edebiyat yapılıyor? Türkler için mi? diye sorar. Sonra da Türklerin Enderunca bilmediğini, Ermeni, Rum ve Yahudilerin de Enderun lisanı bir yana bizim harflerimizi bile tanımadıklarını hatırlatır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 335).

Meşrutiyet seneleri, şark medeniyetinden ayrılıp, garp medeniyetine girişin yorgunluğu ile geçmiştir. Kıyafetler, fikirler, umdeler, anlayışlar değişmiş, ümmet sisteminin neticesi olan divan edebiyatı, Tanzimat'la birlikte itibarını kaybetmiş, çağdaş edebiyat eğilimleri baş göstermiştir. Edebiyat-ı Cedide ümmet çağının dilinden başka her şeyini terk etmiştir. Ancak bu karmaşık dönemde Ömer Seyfettin'e göre edebiyat-ı atakacılar, edebiyat-ı cedideciler ve millî edebiyatçıları olmak üzere üç grup ortaya çıkmıştır. Edebiyat-ı atakacılar, skolastik lisan, edebi lisanıdır, klasik edebiyatımız, divan edebiyatıdır, Türkçe diye bir dil yoktur, vezin yalnızca Acem aruzudur demişlerdir. Ömer Seyfettin'e göre bu ölmüş fikri, Ali Emiri Efendi, Cudi Efendi, Şevket Avni Bey, Yahya Kemal Bey gibi isimler yaşatmaya çalışmaktadır (Ömer Seyfettin, 2016, s. 619).

Ömer Seyfettin öte yandan, bir yazısında eski dili sürdürenler arasında en şair olanın Yahya Kemal olduğunu da dile getirir. *Yeni Mecmua*'da çıkan gazelleri, şarkıları için, “İskolastik lisanın tam bir zevkini haizdir” der (Ömer Seyfettin, 2016, s. 746). Türk edebiyatı tarihi, kişilerin, kişiler hakkındaki yorumlarının büyük nispette birbirini inkâr eden noktalara vardığı sayısız numune ile doludur. Ömer Seyfettin de 1917'nin

başlarında hatıra defterine Yahya Kemal için “Bu edebiyatımızın Kabakçı Mustafa’sıdır. Yalan yanlış her şeye itiraz eder. Cânîp ona ‘edebiyatımızın katırı’ diyor. Yani bir eser doğurması ihtimali yok.” diye yazar (Ayvazoğlu, 2013, s. 272). Beşir Ayvazoğlu’nun *Yahya Kemal Eve Dönen Adam* başlıklı Yahya Kemal sözlüğünde ikili arasındaki münasebetlerin çeşitli boyutları görülebilir.

Sonuç

Ömer Seyfettin’de skolastik kavramı etrafında dil, eski Türk edebiyatı ve çağdaşı sanatçılara dair değerlendirmelerinin ilki 1912 yılında *Yirmici Asırda Zekâ* dergisinde, sonuncusu 1919’da *Zaman* gazetesinde yayımladığı yazılarından hareketle ele alınmıştır. 1911’de *Genç Kalemler* dergisinde “Yeni Lisan” manifestosu denebilecek dil görüşlerini ortaya koyan Ömer Seyfettin, bu manifestonun neden ortaya çıktığını gerekçelendirirken klasik Türk şiirine sıkça atfı yapmıştır. Özellikle 16, 17 ve 18. asırda yazan şairlerin, nesir sahiplerinin Arapça ve Farsça hâkimiyetinde yazmaları, Türkçe, Arapça ve Farsçadan mürekkep Osmanlıca adı verilen bir dil ortaya çıkarmalarını eleştiren Ömer Seyfettin kendisine skolastik kavramını anahtar kavram olarak almıştır. Bu kavram asıl itibarıyla Orta Çağ’da Hristiyanlığın daha açık bir biçimde anlaşılabilmesi için geliştirilen felsefi bir akım ya da dönemdir. Kiliselerde din öğretilerinin ortaya çıkarılması için geliştirilmiştir. Etimolojik olarak “scola” yani “okul” kelimesinden türetilen skolastik, saray mekteplerinde ya da medreselerde doğu dilleri ile terbiye olan klasik Türk şiiri şairlerinin dilini eleştirmek için Ömer Seyfettin’e yol göstermiştir. Buradan hareketle müellif, klasik şiirin dilini, skolastik dil, Enderunca, Enderun argosu, saray zihniyeti, gayrimillî dil, milliyetsiz dil gibi kavramlarla karşılamıştır.

Bu çalışmada, Ömer Seyfettin’in nesirlerinden hareketle onun dile bakışı, skolastik edebiyatla neyi eleştirdiği, “Yeni Lisan” programını neden gerekli gördüğü, milliyetçiliğin doğuşu ile beraber Türklük düşüncesini neden kaçınılmaz gördüğü, Tanzimat’tan kendi kuşağına kadar modernleşme ve sadeleşme taraftarı olan edebiyatçıların istediklerini uygulamakta neden yetersiz kaldıkları ve kendi kuşağı sanatçılarından kimlerin “Yeni Lisan”ı hayata geçirebildiklerine dair görüşleri ele alınmıştır.

Ömer Seyfettin’in Arapça ve Farsçanın tahakkümünde, Türkçenin gramer yapısını bozacak derecede dile zarar verdiklerini düşündüğü klasik dönem Osmanlı şairlerini, Tanzimat yazarlarını ve kendi kuşağını ağır ifadelerle eleştirdiği görülür. Bunu yaparken geçmiş ile şimdi arasındaki bağı koparmak için kültürel muhitlere yabancı, Türk tarihi ve düşüncesinde bir karşılığı olmayan “skolastik” kavramını kullanmıştır. Onun, Osmanlı şairlerinin bir kısmının medreselerden ve saray mektebinden yetişmesinden dolayı o şairlerin mektepli sanatçılar olduklarını ifade etmek için bu kavramı tercih ettiğini düşünmek doğru ancak yetersizdir. Klasik Türk şiirinde bir grup şairi “skolastik” diye tarif ettiğinde onları ötekileştirmekte, Türk şiirinden uzaklaştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Ömer Seyfettin’in güçlü bir kavram tercihiinde bulunduğu ifade edilmelidir. Son noktada, Ömer Seyfettin, büyük oranda *Genç Kalemler* dergisindeki yazıları ile savunduğu Türkçenin kısa sürede edebiyat dili olduğunu görmüş, Enderunca diyerek eleştirdiği dilin II. Meşrutiyet yıllarında nesir ve şiirden uzaklaşmaya başladığına tanıklık etmiştir.

Kaynakça

Ayvazoğlu, B. (2013). *Yahya Kemal eve dönen adam*. İstanbul: Kapı Yayınları.

- Bolay, S. H. (2018). *Felsefe doktrinleri ve terimleri sözlüğü*. Ankara: Atlas Kitap.
- Ercilasun, A. B. (2020). Batı Türkçesinin gelişimi içinde Ömer Seyfettin ve Yeni Lisan hareketi. *Vefatının 100. yılında Ömer Seyfettin Kitabı*. N. Karaca-M. Başpınar (Ed.). Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları.
- Ercilasun, B. (2013). *İkinci Meşrutiyet devrinde tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gür, M. (2020). *Kendi içinde ve kendine göre Süleyman Nazif*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karaca, N. (2020). Ömer Seyfettin'in edebi dönemlere ve kişiliklere eleştirel bakışı. *Vefatının 100. yılında Ömer Seyfettin Kitabı*. N. Karaca-M. Başpınar (Ed.). Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları.
- Kolcu, H. (2007). *Türk edebiyatında hece-aruz tartışmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, Z. (1980). Ömer Seyfettin ve Yeni Lisan. *Millî Kültür*. (13), 6-12.
- Levend, A. S. (1972). *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme evreleri*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- Mert, N. (2004). *Ömer Seyfettin İslamcı, milliyetçi ve modernist bir yazar*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Öksüz, Y. Z. (2016). *Türkçenin sadeleşme tarihi Genç Kalemler ve Yeni Lisan hareketi*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- Ömer Seyfettin (2016). *Ömer Seyfettin bütün nesirleri*. (Polat, N. H. Polat, Haz.) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öztürk, Y. (2020). Edebiyat-ı Cedide karşısında Ömer Seyfettin. *Vefatının 100. yılında Ömer Seyfettin Kitabı*. N. Karaca-M. Başpınar (Ed.). Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları.
- Polat, N. H. (2020). Yeni Lisan'da divan edebiyatı eleştirisi. *Türk Dili*, Yıl 69, (821), 14-23.
- Uşaklıgil, H. Z. (2019). *Sanata dair*. C. 1. (Eren Yavuz Haz.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Vural, M. (2016). *İslâm felsefesi sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ HALKEVLERİNDE OYNANAN TİYATRO ESERLERİNDE İDEOLOJİK BİR SÖYLEM OLARAK ERGENEKON ANLATISI

Makbule UYSAL*

Öz: *Kültürün en önemli unsurlarından olan anlatılar, modern zamanda ortaya çıkan ideolojilerin kullanım alanı içerisinde yerlerini almıştır. Bir kısmı halk arasında sözlü olarak yaşayan bir kısmı dönemin tarih kitaplarında yer alan efsane, destan, masal gibi anlatılar, 19. yüzyılda romantik milliyetçi ideoloji tarafından toplumun bağlayıcı bir unsuru olarak kullanılmıştır. Milliyetçi ideoloji Avrupa'daki pek çok ülkenin ulus-devlet inşa süreçlerinde kurucu ideoloji olarak yer alır. Milliyetçi ideoloji 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda, imparatorluk içinde yer alan milletleri etkilemekle birlikte dönemin Osmanlı aydınları tarafından da kabul görmüş, ortak ve kadim bir Türk tarihi/atası düşüncesinin kaynakları olan anlatılarla ilgili çalışmalar bu dönemde başlamıştır. Bu çalışmalar, imparatorluk sonrası kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ruhunu yansıtan pek çok sanat eserine sirayet etmiştir. Devletin kurucu ideolojisine uygun olmayan anlamlar dünyasının yeniden düzenlenmesi, değiştirilmesi ya da ıslah edilmesini içeren bir süreç olarak ele alınan Erken Cumhuriyet döneminde çeşitli mit anlatılarına devletin ideolojisinin halka benimsetilmesi için başvurulduğu görülmektedir. Bu çalışma, devletin ideolojik aygıtı olarak işlev gören Halkevlerinde oynanan, dönemin dil ve tarih çalışmalarına uygun olarak kurgulanmış tiyatro eserlerinde işlenen Ergenekon mitinin kendi anlamının dışına çıkarak hâkim ideolojinin anlamlar dünyasına eklenmesine odaklanmaktadır. Bu çalışmada Nihat Şevki'nin Ergenekon oyunu mitin doğrudan kendisini konu edinmesi, Faruk Nafiz Çamlıbel'in Akın ve İbrahim Tarık Çakmak'ın Bozkurt oyunları ise bu mite simgesel benzerlikler taşıması nedenleriyle örnek olarak seçilmiştir.*

Anahtar Sözcükler: *Ergenekon miti, Halkevleri, tiyatro, ideoloji, ulus-devlet, erken cumhuriyet dönemi.*

* Dr. Gazi Üniversitesi, Türk Halk Bilimi Bölümü Doktora Programı Mezunlu, Ankara/Türkiye. mkblyusal@gmail.com ORCID: 0000-0002-2051-6472.

Ergenekon Narrative as an Ideological Discourse in Theater Works Performed in Community Centers of the Early Republican Period

Abstract: *Narratives, that are of the most important elements of culture, have taken their place within the usage area of ideologies that emerged in modern times. Narratives such as legends, epics and fairy tales, some of which survived orally among the public and some of which were included in the history books of the period, were used as a binding element of the society by the romantic nationalist ideology in the 19th century. Nationalist ideology is the founding ideology in the nation-state building processes of many countries in Europe. Although nationalist ideology affected the nations within the Ottoman Empire in the 19th century, it was also accepted by the Ottoman intellectuals of the period, and studies on narratives that were the sources of the idea of a common and ancient Turkish history/ancestor began in this period. These works have spread to many works of art that reflect the founding spirit of the Republic of Turkey, which was established after the empire. It is seen that various myth narratives were used in the Early Republic period, which was considered as a process involving the rearrangement, change or reformation of the world of meanings that were not in accordance with the founding ideology of the state, to make the people adopt the ideology of the state. This study focuses on the Ergenekon myth that was played in the Community Centers, which functioned as the ideological apparatus of the state, and was depicted in theater works designed in accordance with the language and history studies of the period, going beyond its own meaning and integrating it into the world of meanings of the dominant ideology. In this study, Nihat Şevki's Ergenekon play is chosen as an example because it directly deals with the myth itself, and Faruk Nafiz Çamlıbel's Akın and İbrahim Tarık Çakmak's Bozkurt plays are chosen as examples because they bear symbolic similarities to this myth.*

Keywords: *The Ergenekon myth, community centers, theatre, ideology, nation-state, the early republican period.*

Giriş

Mitler, bugün için belirsiz ya da uzak bir zaman diliminde insan ve evrenin açıklanmasını amaçlayan inanç sistemine karşılık gelir. Günümüze kadar sözlü ve yazılı bir şekilde aktarılmış olan mitler geçmişin gerçeği, bugünün masalı ya da efsanesidir. Bugün pek çok kültürün mitlerine dair anlatılara rastlanmakta, popüler medya aracılığı ile özellikle Yunan mitolojisinin ana karakterleri hakkında az çok bilgi sahibi olunmaktadır. Ancak Yunan kültüründe olduğu gibi pek çok kültürün arkaik inançlarına dair anlatılar ve toplumsal yaşantıda bu inançların kalıntıları mevcuttur. Bunlardan bazılarının bugüne aktarılmasının ve bilinmesinin nedeni, mitin kendi anlamından başka anlamlarla yeniden inşa edilmesidir. 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başında ulus-devlet anlayışını benimseyen pek çok devlet, ideolojilerini bu mitlerin oldukça işlevsel olarak

kullanılmasıyla meşrulaştırmıştır. Mitler, birer metin olarak artık ne insana ne de evrene dairdir. Bunlar için bilim yeterince açıklama imkânı sunmaktadır. Bu sebeple artık bu anlatıları, ulus devletleri ortaya çıkaran milliyetçi ideolojinin halkı ve halka dair unsurları toplumun mayası olarak ele aldığı kültür politikalarının bir unsuru olarak değerlendirmek mümkündür.

Modern devletlerle birlikte, kabaca 18.yüzyılda ortaya çıkan milliyetçi ideoloji, özellikle 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başında pek çok ülkede derin izler bırakmıştır. Farklı topluluklar arasında bu dönemde hızla yayılmaya başlayan ulus-devlet anlayışı, daha çok Alman etkisinde gelişen bir kültürel ulusçuluk anlayışını içerir. Ulus-devlet düşüncesi Fransız İhtilali'nin etkisiyle Fransa'da ortak vatandaşlık bağı düşüncesiyle gelişirken, Alman ulus anlayışı romantik kültürel ulusçuluk paradigması temelinde etnik aidiyeti temsil etmektedir. Bu düşüncenin Alman yazar Herder tarafından temellendirildiği kabul edilmiştir. O, ulusu 'volk' kavramıyla açıklamış ve bu kavramı kültürel özellikler ve farklılıklar olarak tanımlamıştır. Herder'in bu kavramı, aynı zamanda ulusal karakterin dışı vurumu olarak ve halkın (mistik) ruhunu yansıttığını düşündüğü efsanelere, masallara, ulusal kahramanlara ağırlık veren bir tarihselcilik anlayışını içerir (Göksu Özdoğan, 2001, s.49). Grimm Masalları olarak bilinen ve klasikleşen anlatıların ortaya çıkması da bu döneme denk düşer. Wilhelm ve Jakob Grimm, sözlü kültürde yer alan Alman masallarını toplayarak yazıya aktarmış ve "Kinder und Hausmärchen" (Çocuklar ve Ev Masalları) adıyla 1812'de yayımlamışlardır. Grimm kardeşler aynı zamanda Alman mitolojisi ile ilgili de çalışmalar yürütmüş, Alman mitolojisinin ilk örneklerini aramışlardır. Hint-Avrupa dil teorisi bu çalışmalar üzerinden geliştirilmiştir. Germen romantizminin sonucu geliştirilen bu teoriye göre, İsa'dan önce 2500 yılı civarında Karadeniz çevresinde Avrupa uluslarının soyu olan bir Aryan ırkı yaşamış, bu ırk sonrasında Avrupa ve Asya'ya parçalanarak yayılmıştır. Böylece Avrupa dilleri, Farsça ve Hindistan'ın bazı dilleri bu bölünme sonucu ortaya çıkmıştır. Grimm'ler'e göre bu dillerin en güzel ve bozulmamış Alman dilidir (Azadovski, 1992, s.8-9). Burada, Alman kimliği ulaşılabilen ve bağlantı kurulabilen en eski kökene yaslanmıştır. Bunun gibi masal, mit çalışmaları, folklor disiplininin başlangıcı kabul edilen 19. yüzyılda disiplinin temel gayesi olarak görülmüş ve pek çok toplumun uluslaşma sürecinde disipline olan ilgiyi arttırmıştır. "Folklora olan bu ilginin arkasında yatan düşünce şüphesiz etnik, bölgesel ve politik bütünlüğe sahip anahtar sembollere ihtiyaç duyulmuş olmasıdır." (Temur, 2011, s.1-2). Bu ihtiyaç, toplumun ulaşılabilen en eski mit, masal, destan gibi sözlü kültür ortamında oluşmuş anlatılarıyla karşılanmıştır. Benedict Anderson'a göre bu anlatılar, genellikle siyasal ifadesi olma iddiasında oldukları ulusun, ezeli bir geçmişten kaynaklandığını ve daha da önemlisi, sınırsız bir geleceğe doğru kesintisizce ilerlediğine olan inancı destekler (Anderson, 2015, s. 25). Böyle bir anlatıya ihtiyaç duyulmasını ve anlatının kabul görmesini Eric Hobsbawn, modernitenin saldırısına uğrayan geleneksel grupların direnişi olarak ele alır. Milliyetçiliğin politika alanına girişi için tek gerekli olan şey, kendilerini hangi şekilde olursa olsun Ruritanyalı¹ olarak gören ya da başkalarının böyle görülen insan gruplarının şöyle bir argümana kulak vermeye hazır olmalarıydı: Ruritanyalıların huzursuzluklarının kaynağı, bir bakıma, diğer milliyetler tarafından ya da o milliyetler karşısında Ruritanyalı olmayan bir devlet veya yönetici sınıf tarafından aşağılanmalarından kaynaklanıyordu (2014, s.134). Geçmişe dair her

¹ Yazar Anthony Hope'un romanlarındaki, eski zamanların hayali bir küçük Avrupa krallığına verilen ad.

türlü anlatı da işte bu aşğılanma duygusunun giderilmesinde en önemli ilaç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kendini bir başka milliyet karşısında aşğıda görme duygusuna sahip topluluklar, bu duygudan kurtulmak için unutulmuş ve bu yüzden hatırlanması gereken kurucu gücü olabilecek geçmiş/kadim anlatılara odaklanmaktadırlar. “Geçmiş, bellekte olduğu gibi kalmaz. İlerleyen şimdiki zamanın değışken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak yeniden örgütlenir. Yeni olan da sadece yeniden kurulan geçmiş biçiminde ortaya çıkabilir. Gelenekler yalnızca geleneklerle ve geçmiş yalnızca geçmişle değıştirilebilir” (Halbwachs’dan akt.: Assmann, 2001, s. 44). Peter Burke, İsveçlilerin ve Rusların hakimiyetine direnen Finlilerin 18. yüzyılda başlayan halk edebiyatı çalışmaları ile ilgili o dönemin Fin aydınlarından birinin görüşüne yer vererek el değmemiş anlatılarla ilgili yapılan derleme çalışmalarının motivasyonunu ortaya koymaktadır. Bu aydına göre: Halk şiiri olmadan anavatan olamaz. Şiir, bir ulusun içinde kendi yansımını bulacağı kristalden başka bir şey değildir. O, halk ruhunun gerçekten özgün yanını ortaya çıkaran bir kaynaktır (Burke, 1996, s.26). Burada Finli aydının hiç şüphesiz kastettiğı şiir Finlilerin Pagan dönemlerini anlatan destanlardır. Hıristiyanlık öncesi anlatılar, Avrupa’da millî birliklerini kurmaya çalışan toplulukların temel kaynağıydı. Bu anlatılarda kadim geçmişlerine ulaşabiliyorlardı. Aşğılanma duygusuna karşılık varlıklarının kanıtı olarak bu anlatıları gösteriyorlardı. Özetle toplumlar geçmiş anlatılarıyla kökenlerine dönüyor ve güç kazanarak yenileniyorlardı. Osmanlı’nın son dönemlerinde başlayan ve Cumhuriyet devrinde çok partili yaşama geçiş dönemine kadar hâkim olan milliyetçi ideolojinin de Türk kimliğini oluşturmak için benzer kadim köken anlatısından yararlandığını söyleyebiliriz.

Erken Cumhuriyet döneminde hâkim devlet ideolojisi için topluluğa ait arındırılmış bir ruhun yaratılması temel hedeflerdendir. Homojen bir toplum yapısına sahip olmayan Osmanlı İmparatorluğu’ndan geriye kalanlarla homojen bir toplum yapısının kurulmaya çalışıldığı erken Cumhuriyet dönemini, devletin kurucu ideolojisine uygun olmayan anlamlar dünyasının yeniden düzenlenmesi, değıştirilmesi ya da ıslah edilmesini içeren bir süreç olarak ele almak mümkündür. II. Meşrutiyette temelleri atılan ve Cumhuriyetin ilk yıllarında etkin olan milliyetçilik ideolojisinin şekillendirdiğı dil ve tarih çalışmaları, devletin bütün kurum ve kuruluşlarıyla, modern bir Türk kimliğinin anlamlandırılması üzerinedir. Bu anlam, Osmanlı öncesi Anadolu coğrafyası ve onun da ötesi Orta Asya’da aranmıştır. Bu coğrafyalara ait mit parçaları, anlatılar, halk edebiyatı olarak sınıflandırılan edebi eserler geniş bir coğrafyaya yayılan Türk kimliğinin kurucu ve birleştirici unsurları arasına girmiştir. Bir köken miti olarak değerlendirilebilecek Ergenekon anlatısı, Anadolu’daki Türk kimliğinin kadimliğini ortaya koymak için daha doğrusu bu kadimliği halka hatırlatmak için oldukça işlevseldir. Bu çalışmada, devletin ideolojik aygıtı olarak değerlendirilebilecek halkevlerinin tiyatro şubelerinde oynanan, Ergenekon köken mitinin kullanıldığı eserlerin ideolojik anlamı ortaya konulmaktadır. Burada hem bu miti bir anlatı olarak doğrudan kullanan hem de metaforik olarak bu anlatıyı işleyen tiyatro oyunlarına yer verilmiştir. Bunlar, mitin kendisinden doğrudan yararlanan Nihat Şevki’nin Ergenekon oyunu, Faruk Nafiz Çamlıbel’in Akın ve İbrahim Tarık Çakmak’ın Bozkurt oyunlarıdır. Bu oyunların seçilmesindeki temel sebep, Alman ekolündeki romantik milliyetçi anlayışa benzer şekilde yürütölen Türk Tarih ve Dil Tezlerine yönelik çalışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmaları ve doğrudan dönemin en etkili kitle iletişim araçlarından biri olan tiyatro sahnesinden alıcısına/izleyiciye yani hedef kitlesine ulaşmasıdır.

1. Kültür, Mitoloji ve İdeoloji

Zaman zaman anlamları açısından birbirleriyle kesişen kültür, mitoloji ve ideoloji kavramlarının kesişim noktalarının belirlenmesi, örneklem olarak değerlendirilecek olan metinlerin ideolojik çözümlemesinin anlamını da ortaya koyacaktır. Kültür, sosyal bilimlerde pek çok disiplinin üzerine sayısız tanım ve açıklama yaptığı bir kavramdır. Genel olarak bilim, sanat gibi entelektüel uğraşların eş anlamlısı olarak kullanılmakla beraber kelime etimolojisi açısından tarıma bağlı bir üretme/yetiştirme anlamlarını da içermektedir (Aydın, 2002; Williams, 1993). Kültür, insanlığın bugüne kadar edindiği tecrübelerle geliştirdiği hayata dair her şeyi kapsayan, kişiyi belli bir topluma, o toplum içinde belli bir gruba üye yapan bir kavram olarak da değerlendirilebilmektedir. Kültürün bireyi bir topluluğun içerisine konumlandırması, ideoloji kavramının tanımlarından da birisidir. İdeoloji, “genel olarak, bir bireyin, grubun veya sosyal sınıfın dünyayla ve kendi varoluş koşullarıyla ilişkilerinden doğan temsillerin ve yaşam tarzlarıyla ilgili tasarımların tümü”dür (Cevizci, 2019, s.227). Bu benzerlik bağlamında Teun Van Dijk, ideoloji ve kültür kavramları arasındaki farklılığı açıklamaktadır. O, ideolojilerin bir bütün olarak toplum düzeyinde değil de sadece gruplar içinde ve gruplar arasında bir anlamı olduğunu kültürlerinse ortak alana hem de ortak kural ve değerlere sahip olabileceklerini, ancak genel ortak bir ideolojiye sahip olmayabileceğini belirtir (2015, s.47). Sonuçta ideoloji, çok yaygın anlamıyla hâkim toplumsal grup veya sınıfın iktidarını meşrulaştırmakla ilişkilidir (Eagleton, 2015, s.54). Kültür ise çok daha genel ve müdahalesiz akışkanlığa sahip bir alana karşılık gelir. Hâkim toplumsal grup, kendi sürekliliğini egemenlik kuracağı grubu anlamlandırarak sağlar. Bu anlamlandırmayı da kültürün kendisiyle yapar. Marx’ın düşüncesinde kültür sadece altta yatan bir ekonomik temelin bağımlı ürünüdür (Smith, 2007, s.59). Ancak bu düşünceye ilk olarak Gramsci karşı çıkar ve bu düşüncedeki politikanın ve kültürün ihmaline dikkat çeker. Gramsci’ye göre, devlet iktidarının önemli bir unsurunun, fiziksel güç kullanımı (örneğin, polis tarafından) kadar, fikirlerin denetimi de olduğu kavrandığında, kültür resme dahil olur. Burada kilit kavram hegemonyadır. Hegemonya, devletin ve yönetici sınıfın, sivil toplum içinde inançları düzenlemesi yetisidir. Hegemonik inançlar, eşitsizliği güçlendiren ve eleştirel düşünce girişimlerinin önünü kesen hâkim kültürel motiflerdir (Smith, 2007, s.61-62). Louis Althusser’in ideoloji ve kültür arasındaki ilişkiye olan bakışı da bu düşünceyle benzerlik gösterir. O da devletin egemenliği sürdürebilmesi için sadece şiddet içerikli bir yapının işlemediğini belirtir. Marksist teoride “devlet aygıtı” olarak adlandırılan, hükümet, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb. şiddet içerikli yapıları Althusser, “Baskıcı Devlet Aygıtı” olarak isimlendirir ve bunlar şiddet kullanarak toplumu hizaya sokar. Ancak Althusser’in belirttiği “devletin ideolojik aygıtları” bu şiddetin dışındaki alanlarla insanları ehlileştirir. Bunlar, Dinsel DİA’lar (farklı kiliselerin oluşturduğu sistem), Okul DİA’sı (farklı gerek özel gerekse devlet okullarının oluşturduğu sistem), Aile DİA’sı, Hukuk DİA, Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem), Sendikal DİA, Haberleşme DİA’sı (basın, radyo-televizyon vb.), Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.) (2015, s.50-51). Althusser ideolojinin toplumsal var oluşun tüm biçimlerinde yer aldığını ortaya koymuştur. Ona göre, devletin ideolojik aygıtları bireyleri özne olarak kurar. Böylece insan dünyayla olan ilişkisini bireyin bir özne olarak kurulduğu süreçte kurar. Bu her bir bireyin toplumsal pratiklere girdiğinde toplumsal kimlik veren çeşitli terimlerle çağrılması ile olur (Mutlu, 2008, s.133-135).

İdeoloji ve kültürün kesiştiği noktada ideoloji, var olan kültürel birikimden seçici ve faydacı bir şekilde yararlanır. Onları kavramsal olarak benzeten şey de burada

yatmaktadır. İnsanın dünyada deneyimlediği zaman süresince yapıp ettiklerinin tümünü kavrayan kültürün bu haliyle değer kazanması ve farkındalık oluşturması zaten ideolojik bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Suavi Aydın'ın verdiği bilgiye göre, kavram, 18. yüzyıldan beslenen fakat 19. yüzyılda iki farklı anlayışa sebep olan bir kırılmadan ortaya çıkmıştır. Bu anlayışlardan biri Orta ve Doğu Avrupa'da gelişen tarihselci kültür anlayışı, diğeri ise Anglosakson kaynaklı yapısal-işlevselci kültür anlayışıdır. Aydın'a göre 19. yüzyılın egemenleri için tarihsel kültür anlayışına gerek yoktur ancak bu yüzyılın mağdurları, kendi siyasi varlıklarını meşruiyetlerini dayandırabilecekleri ve kendilerine “dünya egemenleri” karşısında ideolojik bir pozisyon yaratacak zemini aramışlar ve sonuçta tarihselci kültür kavramını kullanmışlardır. Bu kavram, 18.yüzyıl Alman idealizmi tarafından “ulusal olan”la özdeşleştirilmiş böylece Anglo-Sakson kültür kavramı Anglo-Sakson dünyasına dışsal bir şey olarak kurgulanırken, Almanların kültür kavramı alabildiğine içsel ve özgül bir anlayışa sahip olmuştur. Tarihselci kültür anlayışında ön planda olan şey “fark”tır. Aydın'a göre ulus-kültür özdeşliği, içebakışın kendisini milliyetçi bir ideolojik çerçevede izan etmek durumundadır (2002, s.16-17). Kültürün ideolojik kullanımı, sadece milliyetçi ideoloji için geçerli olmasa da çıkış noktası bu ideolojinin kültür yaklaşımını kapsar. Bu noktada arkaik mitlerin ideolojik bir söylem yaratmak için kullanımı da tarihselci kültür anlayışı içerisinde değerlendirilmelidir. İdeolojik söylemin aracı olan kültürün asıl değeri zaten içerisinde yer alan toplum bilincinin sonucu ortaya çıkan unsurlardır. Mit insanlığın kültürlenme sürecinin önemli bir bilinç düzeyini gösteren unsurdur. “Mitolojiler, dinler insani söylemin, kendi bilinçli etkinliği ile yaşamı anlama ve anlamlandırma mücadelesinin ürünleridir ve insanların dilsel anlamlandırma mücadelesinin ürünleridir ve insanların dilsel alanı kullanarak kendilerini dünyada yeniden konumlandırmaları ve biçimlendirmelerinin araçları olarak da işlev gören düşün yapılarıdır” (Çoban, 2015, s.213).

Clifford Geertz, miti dil, sanat ve ritüel gibi kültürün evrimleşmesiyle ortaya çıkan iletişim ve özdenetim için anlamlı simgeler olarak değerlendirir. Kültürün evrimleşme sürecinde aletlerin kusursuzlaşması, örgütlü avlanma ve toplama uygulamalarının benimsenmesi, gerçek aile yapısının başlangıcı, ateşin keşfedilmesini temel itkiler olarak değerlendiren Geertz, bu süreçlerin devamında ortaya çıkan iletişim simgelerinin kullanımının artmasıyla insan açısından uyum göstermeye zorunlu kalacağı yepyeni bir ortamın yaratıldığını belirtir (2010, s.67). Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere mitler, insanın çevresine karşı duyduğu merakın ve kendi varlığını açıklama arzusunun bir sonucu olarak “...dünyayı kavramsallaştırma ve anlamlandırmanın özel bir süreci olarak iş görür” (Coward ve Ellis'ten akt.: Çoban, 2015, s.213). Bu anlamlandırma insan bilincinin simgeleştirme yapabilecek bir bilinç düzeyine gelmesiyle gerçekleşir. Barış Çoban, simgeleştirmenin maddi dünyanın soyutlanması pratiği olarak bir dolayımına işlemi olduğunu belirtir ve ona göre simgeleştirme ancak toplumsalın dış dünya ile kurduğu ilişkinin bir ürünü ve de doğadan kopmanın zorunlu bir sonucudur (2015, s.214). Levi-Strauss miti bir illüzyon olarak değerlendirir. Ona göre “...mit insana, çok önemli bir şeyi, evreni anlayabileceği ve evreni anladığı illüzyonunu verir. Bu elbette sadece bir illüzyondur” (Levi-Strauss, 2018, s.37). Bu anlamda mit bir yanılsamadan ibaretse, dünyanın ilksel dönemlerinde insanların dünyayı anlama, kendilerini anlamlandırma çabalarını eski toplumların yanlış bilinci yani ideolojileri olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak mitler bugün tarihselci kültür anlayışı içerisinde ideolojiler tarafından yeniden inşa edilmiş ve edilmektedir. Mitleri tarihselci kültür

anlayışı içerisinde bu kadar önemli kılan şey, bugün artık tek başına anlamsız gelecek kadar geçmiş bir zamanı içinde taşımasıdır.

Mitler kendi içerdikleri ideolojik söylemle değil bugünün ideolojik söylemi ile vardılar. Kendi içerdikleri anlamda mitler, dünyanın; insanın ve yaşamın doğaüstü bir kökeni ve öyküsü bulunduğunu, bu öykünün de anlamlı, değerli ve örnek gösterilecek nitelikte olduğunu ortaya koyar (Eliade, 2001, s.29). Köken mitleri ise bir yaratılış hikâyesi anlatır. Köken miti, pek çok durumda, bir kozmogoni taslağıyla başlar: Mit Dünya'nın yaratılışındaki önemli anları kısaca anımsatır, daha sonra krallık ailesinin soyağacını ya da kabilenin öyküsünü veya hastalık ve ilaçların kökeninin öyküsünü vb. anlatır (Eliade, 2001, s.37). Bir ideoloji bu hikayelerden birini alegorik biçimde yeniden ele alırsa mit metninin anlamı o ideolojiyle tanımlanır. Peki bu köken mitleri ideolojilerin söylemlerine nasıl bu kadar rahatlıkla eklenilebilir? Bunun cevabı hiç şüphesiz köken mitinin işlevinden gelir. Yeni bir başlangıcı vaat eder bu mit metinleri. Süreklilik ve gelenekteki her derin kopma, yeni bir başlangıç arama aşamasında “geçmiş” oluşmasına yardımcı olur. Yeni başlangıçlar Rönesanslar, restorasyonlar hep geçmişe dönüş, ondan destek alma biçiminde ortaya çıkar (Assmann, 2001, s.36). Yeni olanın anlamı, yaslandığı mitin eskiliğine oranla güçlenir. Cumhuriyetin kuruluşundaki hâkim ideoloji için de güçlü bir başlangıç ihtiyacı vardır.

2. Ergenekon Mitinin Türk Kültürü Araştırmalarındaki Yeri

Erken Cumhuriyet döneminde, özellikle otuzlarda, Kemalizm korumasındaki Türk milliyetçiliği Türk tarihinin önemli bir bölümünü teşkil eder. Ülkeyi yöneten Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) iktidar tekeli sağlama çalışmalarıyla başladığı 1931 senesiyle Atatürk'ün vefat ettiği 1938 senesi arasında, Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile Türklerin şanlı bir ulus olduğu düşüncesi ehemmiyet kazanır (Çağaptay, 2009, s.245). Bu tezler özellikle devlet eliyle kurulan Halkevlerinde çeşitli çalışmalarla ispatlanmaya ve halka benimsetilmeye uğraşmıştır. Osmanlı aydınlarının Osmanlı öncesi Türk kültürüne olan ilgisi, kendine Cumhuriyetle birlikte uygulama alanı bulmuştur. Bu uygulama döneminde belli anlatıların ön plana çıktığı görülmektedir. Yukarıda bahsi geçen ve ulus kimliğinin kurulmasında itici bir duygu durumunu karşılayan Ruritanyalı olma duygusu, Cumhuriyet sonrasında pek çok sanatsal üretimde geçmişe ait belli anlatıları ön plana çıkarmıştır. Ergenekon da bu anlatılardan biri olarak dönemin edebi ve tarih çalışmalarında yerini almıştır. Bu çalışmaların erken Cumhuriyet döneminde reddi miras söylemlerini şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Burada reddedilen ve unutulması istenen şey, kendi özüne yabancılaşan Osmanlı Devleti'nin saray kültürüyle özleşen yaşam tarzı, divan edebiyatı, minyatür gibi Osmanlı aristokratlarının zevkidir. Aslında bütün bunlar bir bakıma Osmanlı Devleti'nin meşrutiyetinin ve gücünün dayandığı, ideolojisinin temellendiği mitolojilerden vazgeçmektir. Osmanlı Devleti'nde sanatın Fars, tarih-bilimin Arap kaynaklı yapısı o dönemin resmî ideolojisinin bir ürünüdür. Bu dönemin ideolojisi, Fars ve Arap kaynaklarından çeviri olarak edebiyat ve tarih alanlarında kullanılan mitlerle desteklenmiştir. Saray içerisinde yer alan kitap üretim merkezi nakkashânelerde üretilen yazmalar, devletin resmî mitolojisini de aktarmaktadır. Örneğin XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda Fars dili ve edebiyatının yoğun etkisiyle gelişen şehnamecilik bir kurumdur ve Firdevsi'nin Şahnâme'si, “şahnâmehan” adı verilen öykü anlatıcıları tarafından hem Osmanlı sarayında hem de çarşıda sürekli anlatılmış, Osmanlı sultanları İranlı kahramanlarla özdeşleştirilmiş ve Şahnâme Osmanlı hanedanlığının gücünün görselleştirildiği benzeri eserlere örnek olmuştur (Fuat Köprülü'den aktaran Mahir, 2005, s.91). Bunun yanında

ilk kez III. Mehmed döneminde hazırlanan Silsilenâme adındaki tarihî resimli yazmalar, Osmanlı padişahlarının soyunu Âdem'den başlayarak tüm din ve tarih büyüklerine bağlarlar (Mahir, 2005, s.97). Buradan anlaşılacağı üzere Osmanlı döneminde devlet adamları mitolojik kökenlerini, gerek Ortadoğu coğrafyasının yazılı kültürlerine ait mitolojilerde yer alan gerek İslam inancında karşılığı olan başlangıçlarla ve önemli kişilerle ilişkilendirmiştir. Ziya Gökalp ise 1913'te Halk Medeniyeti adıyla yayımladığı makalesinde yüksek zümre olarak gördüğü Osmanlı saray kültürünü eleştirmiş ve onun karşısına halk medeniyetini koymuş asıl Türk medeniyetinin köklerinin halkın yaratmaları olduğunu söylemiştir (Ziya Gökalp, 2014, s.471). Anthony D. Smith, Anadolu'daki Türkler'in 1900'den önce ayrı-yani hâkim Osmanlı veya kuşatıcı İslamcı kimliklerden ayrı- bir "Türk" kimliğinin pek ayrımında olmadıkları gibi, köy ya da bölge olarak yerel hısımlık kimlikleri çoğu zaman daha büyük önem taşımakta olduklarını belirtir (1994, s.41-42). Osmanlı döneminde farklı cemaatlerden oluşan toplum, Cumhuriyet döneminde İslamiyet öncesindeki bir tarihin başlangıç olarak kabul edilmesiyle tek, ortak bir tarihi kökene olan aidiyetle bir arada tutulmaya çalışılmış, cemaatten millete geçiş hedeflenmiştir. Bu hedef için devletin bağlı olduğu mitin yönü de değişmek zorunda kalmıştır. Batı merkezli tarih anlayışında Türkler İslamiyet'e girinceye kadar uygarlıktan yoksundu. Osmanlı Devleti, Selçuklu Devletlerinin devamı değil Bizans İmparatorluğu'nun taklidi olarak kurulmuş bir devlettir. Müzeyyen Buttanrı yanlı ve taraflı olan bu tarih anlayışına Osmanlı tarihçiliğinin cevap verebilecek bir durumda olmadığını belirtir (2002, s.28). Bu sebeple yeni bir köken miti ile milletin tarihi de bir araştırma alanı olarak tekrar inşa ve ıslah edilmiştir. Yeni bir resmî tarih anlayışı ortaya çıkmış ve bu anlayış köken olarak Cumhuriyeti Osmanlı'dan farklı bir yöne, İslamiyet öncesi Orta Asya'ya ulaştırmıştır.

Güçlü bir köken/yaratılış miti olan Ergenekon Efsanesi Türkiye sahasına Reşidüddin ve Ebu'l Gazi tarihlerinden aktarılmıştır. Bu efsaneden Osmanlı aydınlarının haberdar olması Ahmet Vefik Paşa sayesinde. Bu anlamda Ahmet Vefik Paşa'nın Şecere-i Türkî çevirisi önemlidir. İlk çevirisi, kısıtlı Kazan baskısını referans alınarak Ahmet Vefik Paşa tarafından yapılan Şecere-i Türkî, Tasvir-i Efkâr gazetesinde 1863-1864 yıllarında tefrika edilir. 1864'de kitap haline getirilir. Ömer Faruk Akün'e göre Ahmet Vefik Paşa, Türklüğün Anadolu'ya gelmeden önce anayurttaki geçmişi tanıtmak gibi bir millî tarih hizmetini yerine getirmiştir. Ahmet Vefik Paşa'nın neşri, Desmasons'un neşir ve Fransızca tercümesinin 1872'den beri ortada olmasına rağmen, Necip Asım'dan Ziya Gökalp ve 1920'den önceki yazıları ile Fuad Köprülü'ye kadar birçok Türkolog'a Oğuz Han menkıbesi ve diğer millî efsaneler konusunda doğrudan doğruya kaynaklık etmiştir (Akün, 1989, s.151). Diğer yandan Ergenekon miti ilk olarak İlhanlı tarihçisi Reşidüddin Fazlullah Hemedâni'nin Câmîu't-Tevârih adlı eserinde geçer. İslam Ansiklopedisine göre, Câmîu't-Tevârih'in orijinal nüshasındaki bölümleri Farsça ve Moğolca yazılmıştır. 1306-1307 yıllarında tamamlanan birinci versiyonu üç cilt, 1310'da tamamlanan ikinci versiyonu ise dört cilt olarak düzenlenmiştir. Türk ve Moğol kabilelerinin şecereleri hakkında bilgi vermektedir (Şeşen, 1993, s.132). Câmîu't-Tevârih'te Ergenekon Efsanesini bir Moğol efsanesi olarak yer alır. Buradan başka yer aldığı bir başka eser Ebu'l-Gazi Bahadır Han tarafından 17. yüzyılda yazılan Şecere-i Türkî adlı eserdir. Ebu'l-Gazi, eseri neden ve nasıl yazdığını açıkladıktan sonra "...önce Moğolların dışındaki halklardan bildiklerimizi söyleyelim. Tanrı buyurursa Moğolları sonra anlatırız" diyerek Türkler-Moğollar arasında bir ayrım yapmaktadır (Ölmez, 2003, s.68). Türk tarihi ve dili çalışmalarında önemli rolü olan Fuat Köprülü'ye göre ise mit hakkında bilgi edinilen bu ilk tarihi kaynakların aksine Moğollar, Göktürkler'in bir koludur. Bu

efsane de isimlerine yer vermediği Çin kaynaklarına göre menşei Göktürklerin “kurttan türeyiş efsanesi”ne dayanır ve Reşidüddin’deki bu efsanenin İslâmi versiyonudur (2011, s.81). Ziya Gökalp de Ergenekon Efsanesi’ne yer verdiği çalışmasında metne “Moğollar yani Oğuz soyu” olarak başlayarak Moğollar ve Oğuzlar arasında bir farklılık olmadığını göstermektedir (2005, s.109). Böylece Ergenekon bir tarihi kaynak olarak yüzyıllar öncesinin tarih kitaplarında yer alsa da mitin yeni tarih teorileriyle yeniden kurulduğu söylenebilir. Osmanlının son dönemlerindeki Türkçü ideolojinin temsilcileri Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin bu mitin esiniyle edebi üretimde bulunmuş aydınların ilklidir. Ergenekon’dan ilk bahseden Ahmet Vefik Paşa, eserlerinde yararlanan ilk kişi ise Ziya Gökalp’tir. Bu anlatının Cumhuriyet döneminde millî mücadele ruhunun etkisiyle ortaya çıkan edebi eserlerde yer aldığı görülmektedir. Halide Edip Adıvar’ın Dağa Çıkan Kurd’u, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Ankara romanı, Vasfi Mahir Kocatürk’ün Ergenekon adlı şiir kitabı bu eserlere örnek teşkil eder (Kaya, 2006, s.112-116). Bu çalışmada kullanılan tiyatro oyun metinleri de sözü edilen millî mücadele ruhunun etkisiyle ortaya çıkan örneklerdendir. Tiyatro metinlerinin diğer edebi türlerden önemli olan ayrımı ise okur-yazar olmayan halk kitlesine ulaşma imkânının yazılı eserlere kıyasla daha çok olmasıdır.

3. Devletin İdeolojik Aygıtı Olarak Halkevleri ve Tiyatro Şubesi

Halkevleri, Türk Ocakları’nın kapatılması sonucu 1932 yılında kurulmuştur. 19 Şubat 1932’de 14 halkevi açılmış ve 1951 yılına kadar da her 19 Şubat’ta yenileri eklenmiş, bu sayı 1951’de 478’i bulmuştur. Açılışları genellikle Başbakan, İçişleri Bakanı ya da hükümette görevli bir milletvekili yapmış ve açılış yıldönümleri tüm Halkevlerinde aynı günde, aynı saatte, aynı yapıdaki programlarla kutlanmıştır (Karadağ, 1988, s.61). Halkevleri bu anlamda yeni geleneklerin icat edildiği kurumlardır. Levent Boyacıoğlu’na göre yeni rejimin şiddetle gerek duyduğu “girişimci özgür birey” yahut “lâik yurttaş” henüz ufukta bile gözükmemiştir. Dolayısıyla, ülke insanının, aklın yönlendirdiği değerlerle yaşayan ve davranan biçime sokulması şarttır. Buna karşın, yeni rejimin ideolojik mesajları “dini” bir söylem içerisinde iletilir; insanlar Cumhuriyete iman ederler; Bizans’tan tevarüs edilen “dinü devlet” olgusu geist olarak aynı kalmak koşuluyla, egemen dünya görüşü görünüşte değişir. Boyacıoğlu, halkevlerinin öğrenim yaşını geçmiş, rejim için asıl tehdidi oluşturacak yetişkinlerin eğitilmesini amaçladığını belirtir. Öğrenim yaşındakiler zaten Tevhid-i Tedrisat kanununa göre yeniden kurgulanmış bir eğitim sisteminin içerisinde (1992a, s.31). Halkevlerinin kuruluşundaki amaç bu düşünceyi destekleyici kanıtlarla Atatürk tarafından şöyle ifade edilir:

Millet, şuurlu gelişen ve yetiştiren bir çalışmanın içinde yaşmalıdır. Millet, şuurlu, birbirini anlayan, birbirini seven, ideale bağlı bir halk kitlesi şeklinde teşkilatlandırılmalıdır. En kuvvetli ders vasıtalarına, en yetişkin muallim ordularına malik olmak kâfi değildir. Halkı yetiştirmek, halkı bir kitle haline getirmek için ayrıca bir halk mesaisinin tanzimini ihmal etmeyeceğiz. Bunu Halkevleri yapacaktır (Kara’dan akt.: Başbuğ, 2013, s.45).

Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi halkın tanzimi halkevleri için birincil öneme sahiptir. Halkevleri çalışmalarını 9 kola ayırır. Bunlar: 1. Dil, tarih, edebiyat 2. Güzel sanatlar 3. Tiyatro 4. Spor 5. Sosyal yardım 6. Halk dersaneleri ve kursları 7. Kütüphane ve yayın kolu 8. Köycülük kolu ve 9. Müze ve sergi koludur. Bu kollardan tiyatro koluna ayrı bir önem verilmiştir. Tiyatro kolunda oynanacak oyunlar CHP Umumi İdare Heyetince tasvip edilen oyunlar olmak zorundadır. Bu oyunların içerikleri hakkında dönemin Millî

Eğitim Bakanı ve Tarih ve Dil Tezleri'nde etkin rol oynayan Reşit Galip şu açıklamayı yapar:

Halkevi sahnelerinde yalnız milli tezleri müdafaa eden piyesler temsil edilir. Bizim mevzularımız, umumi Türk tarihi ile milli mücadelenin her biri bir millete ebediyen şeref ve iftihar sermayesi olabilecek sayısız safhaları, Türk'ün güzel ahlâkı, yüksek faziletleri, Türk ruhundaki maddi manevi sonsuz kudretler gibi membalardan alacaktır (Türk Tarih Kurumu, 1974, s.22).

Halkevlerindeki faaliyetlere katılım ile ilgili nicel verilere bakıldığında Reşit Galip'in ve dolayısıyla yönetici sınıfın milli tez düşüncesiyle halkın- iyi/ kötü bir şekilde-yakından ilişkilendiğini söylemek mümkündür. Bu verilere göre;

1935 yılında ülke nüfusu(yaklaşık) 16.150.000'dir. 1936 yılında, 4.311.667 kişi (ülke nüfusunun dörtte biri) halkevleri çalışmalarına doğrudan ya da dolaylı yoldan katılmıştır. Bu yıl 1330 oyunun 180'i Eminönü Halkevi tarafından oynanmıştır. 1937 yılında 167 halkevi 1549 oyun oynanmıştır. Bu oyunlardan 13'ü İzmit Halkevi tarafından oynanmış ve oyunlara gelen seyirci sayısı 8.250. 1938 yılında İstanbul'daki halkevlerinde toplam 341 oyun oynanmış ve bunlara gelen seyirci sayısı 142. 699. 1942 yılında 389 Halkevi 652 oyun, 53 köy gezisinde küçük oyunlar oynanmış ve 753. 404 kişi oyunları izlemiştir (Karadağ, 1988, s.113-114).

Buradan anlaşıldığı üzere halkevleri devletin bir ideolojik aygıtı olarak çalışmış ve tiyatro kolu da insanlara iletilmesi gereken mesajların aktarıldığı etkili bir medya olarak işlev görmüştür. Burada sahnelenen oyunlardan Ergenekon, Akın ve Bozkurt dönemin ideolojisinin tüm tezleriyle şekillenmiş ve yeni bir ulus inşasında mit, eserler vasıtasıyla kurucu işlevini gerçekleştirmiştir.

4. Ergenekon Sahnede

Ergenekon efsanesinin orijinali, Moğol boyunun Türk boyları ile arasının açılması sonucu, Moğolların katledilmesi ve geriye kalan iki kadın ve iki erkeğin Moğol soyunu devam ettirmesini konu alır. Bu iki kadın ve erkek (erkeklerden biri han oğlu diğeri de yeğenidir) Ergenekon adlı etrafi dağlarla çevrili, zor geçitli bir vadiye sığınır ve burada çoğalarak vadiye sığınmayacak nüfusa ulaşırlar. İşledikleri demir madeninin bulunduğu dağı eriterek bu vadiden çıkar ve yok olmaktan ikinci kez kurtulurlar (Ögel, 2010, s.61). Ergenekon'a sığınmış bir çaresizliği ifade eder ve oyunlarda bu, Anadolu'nun kıyı kesimlerinin işgal edilmesinden kaynaklı Anadolu'nun içlerine çekilmeyle ilişkilendirilmiştir. Demir dağın eritilerek Ergenekon'dan çıkışı ise Anadolu'nun etrafını demir dağ gibi çeviren işgal kuvvetlerine karşı bir zaferi ve kurtuluşu işaret eder.

Nihat Şevki'nin yazmış olduğu *Ergenekon* adlı oyunda Millî Mücadele Dönemi, Ergenekon Efsanesi'nin bir aksi olarak yer almıştır. İlk kez 1932 yılında İzmir Halkevi Şubesi tarafından temsil edilen oyun İsmet Paşa tarafından izlenmiştir. Bu oyun iki perdeden oluşur. Birinci perdede olaylar, savaş zamanında cephe gerisindeki bir hastanede anlatırken ikinci perdede savaş sonrasında yapılan inkılaplar sonucunda yoğun çalışmaların yürütüldüğü İzmir Halkevindeki İdare Heyeti odasında geçer. Birinci perdede hastanede babacan bir operatör, Ay ve Yıldız adlarında iki hemşire, Can Bey adında bir doktor vardır. Sürekli yaralılar gelir. Doğan adındaki asker (Tayyareci) yaralı ve umutsuz bir şekilde hastaneye gelmesinden dolayı operatör, askere Ergenekon efsanesini anlatmaya başlar: “Düşün! Türk böyle felaketlere yalnız şimdi maruz kalmamıştır ki; Tarihi göz önüne getir Doğan Bey. Orada bizim ne vartalar atlattığımızı hatırla ... Ergenekonu düşün düşün...” (1933, s.19). Anlatılır ki asker umutsuzluğa kapılmasın ve de Türk milletinin nereden geldiği, neler yaşadığı seyirciye gösterilsin. Ergenekon oyununda efsanenin doğrudan anlatımının yanında Anadolu ile kurulan alegorik ilişkisi de oyun kişisi Doğan'ın çaresizliğinde dile getirilir. Düşman her yerden

saldırmıştır. *İbrahim Tarık Çakmak*'ın 1935 yılında yayımlanan oyunu *Bozkurt*'ta da Ergenekon'un sığınak olarak kullanımı Anadolu özdeşliği ile verilir. Oyunda yer alan aile İstanbul'dan düşman işgaliyle birlikte gittikçe Anadolu'nun içine çekilir. Faruk *Nafiz Çamlıbel*'in 4 Ocak 1932'de Ankara Halkevi'nde Atatürk'ün huzurunda oynanan, *Akın* oyununda bu metafor, kuraklıktan kırılan Orta Asya'daki bir Türk boyunun yok olmaya yüz tutan durumu olarak yer alır. Türk Tarih Tezi'nin işlendiği oyunda Orta Asya'da on ikinci yılına giren kuraklığın sona ermesi için ülkenin başında bulunan İstemi Han'ın kurban edilmesi gerekir. Üç başbuğ Kuzeyden, Güneyden ve Doğu'dan, kurbanı yerine getirmek üzere gelirler. Bu üç başbuğun oğulları da devlet yönetimini öğrenmek için Hakan'ın yanındadırlar. Üç başbuğ hileye başvurur ve kuraklık devam edeceği için, kurban edilme sırasının İstemi Han'dan sonra kendilerine de geleceğini düşünerek, Han yerine kızı Suna'nın öldürülmesi için baş bakıcıyı kandırırlar. Başbuğların oğulları hakanın yanında iyi yetişmiş birer devlet adamıdır ve hakanın kızı Suna'yı üçü de çok sevmektedir. Bu sebeple Suna'nın öldürülmesine hiçbiri razı değildir ancak içlerinden Güney Başbuğu'nun oğlu Demir, gerçekleri açığa çıkarabilmiştir. Böylece devlete ihanet eden üç başbuğ öldürülmüş yerlerine oğulları geçmiştir. Suna ve Demir de evlenmişlerdir. Oyunda, Suna ve Başbuğların oğullarıyla dönemin şartları arasında bir özdeşlik kurulmuştur. Buna göre, hilebaz üç başbuğ tarafından kurban edilmesi gereken Suna vatanla, onu kurban olmaktan kurtaran Demir de başbuğ Atatürk ile özdeşleştirilmiş. Kurtarıcının isminin Demir olması, Ergenekon'dan çıkmak için geçit veren demir dağa bir göndermedir. Ayrıca diğer başbuğların oğulları Bumin ve Bayan'ın da devleti kendi elleri ile yok etmeye çalışan babalarına karşı, devleti korumaları, saraya karşı gelerek Millî Mücadelede yer alan askerî ve siyasî kadronun, halkın duruşunu temsil etmektedir. İstemi Han'ın "Bumin seni koşarken görüyorum doğuya/ ... /Görüyorum batıya koşarken seni, Bayan /... / Demir, güne koşarken görüyorum seni de / Bir hakikat doğuyor bu rüyadan gitgide/ Arkanızda atlılar, binlerce genç atlılar / Kendi altından, atı kendinden kanatlılar/beyaz bir bulut gibi iniyorsunuz denize" (Çamlıbel, 2013, s.66-67) diyalogu, yazarın oyun kişilerinin dönem kahramanlarıyla (Kazım Karabekir ve İsmet İnönü) kurduğu özdeşliği ortaya koymaktadır.

Ergenekon oyununda da bu tür bir özdeşliğin mevcudiyeti açık olarak görülebilir. Ergenekon efsanesinin canlandırıldığı sahnede, Bürteçine kişisi Atatürk ile özdeşleştirilmiştir. Oyunda Bürteçine'nin demir dağı eritmek için örs ve çekici eline almasının ardında bir ihtiyarın monoloğunda bu net bir şekilde ifade edilir: "Tanrım bizi etmiştin, sen çetin bir imtihan /Var mı diye Türklerde yeni yüce kahraman /İşte demir döğen genç; delecek ağırları da/ Kurtarıcısı olur, geçer alay önüne / Muhakkak başbuğ olur, hükmeder bu büdüne / Türkün bu öz çocuğu, bu yeni genç kahraman" (Nihat Şevki, 1993: 25) Bürteçine dağı deler. İhtiyar o anda Bürteçine için "Türkün yeni başı" (1933, s.26) der. Bürteçine de görev dağılımında bulunur: "İçimizden bir kısmı ana yurda dönmeli / Bize düşman olanın son varlığı sönmeli/ Can bey sensin başbuğu doğuya akan kolun" (1933, s.27). Böylece Can Bey'in, Kazım Karabekir olduğunu anlıyoruz. Ve Bürteçine, devam ediyor: Erdal Erdal gel bakayım baban niçin yok burada? /Erdal: Çalışıyordu o da bulmağa ana yurda çıkılacak yolları. / Bürteçine: Koş babanı bul Erdal! Batı kolu başbuğu oldun de de müjde al! (1933, s.28). Oyunun seyircileri arasında yer İsmet İnönü'nün de oyunda yer alan Erdal'ın babası olduğu anlaşılıyor. Bürteçine'nin Atatürk ile özdeşliği oyundaki son diyalogla altı çiziliyor: "...Arkadaşlar ileri işte başbuğum emri / Geri bakmak bile yok, ileri hep ileri /Dikkat!.. Can kulağı ile dinleyiniz hepimiz! /İlk ve son emir budur. Hedefiniz Akdenizdir" (1933, s.29). Bu kullanımların

dönemin yaşayan simge isimleriyle kurdukları bağ, Soner Çağaptay'ın belirttiği fasılasız bir Türk tarihi anlayışını ortaya koymaktadır.

Oyun karakterlerinin isim seçimlerine baktığımızda öz Türkçe anlayışının etkisini görmek mümkündür. Bunun temelinde Türk Dili Araştırma Kurumu'nun, dilde halk dilindeki arılığın peşinde olduğu iddiasıyla yaptığı çalışmalar vardır. 26 Eylül 1932'de toplanan Türk Dil Kurultayı'nda Türkçe'nin sözlü kültürde yeşerirken yazılı kültürde ölüp gittiği üzerinde durulmuş ve Türkçe'nin arılaşması ve diğer dillerle kıyaslanarak Sümerce ve Hint-Avrupa dil aileleriyle olan ilişkilerinin ortaya çıkarılması gerektiği belirtilmiştir. Hüseyin Cahit Yöntem, dillerin doğal olmayan müdahalelerle değiştirilemeyeceğini savunarak tek kişilik bir muhalefette bulunsa da kendisi gericilikle suçlanmıştır (Çağaptay, 2009, s.250-251). Böylece muhalefetsiz bir şekilde dili sadeleştirme işlemi hız kazanmış ve bu çalışmada ele alınan oyunlar da bu düşünceyle hazırlanmıştır. Hatta Atatürk'ün bizzat kullanılan kelimelere müdahale ettiği, yeni öz Türkçe kelimeler önerdiği oyunlar bulunmaktadır. Atatürk'ün siparişi üzerine *Münir Hayri Ege* tarafından yazılan *Bayönder* oyunu bu tür bir müdahalenin en bilindik örneğidir. Levent Boyacıoğlu, bu oyunun dipnotlarında yer alan Mustafa Kemal önerdiği için kullanılan sözcükleri belirtmiştir. Bunlardan birkaçı şöyledir: “cura =saz, budun = millet, şölen = ziyafet, irteki = efsane, yel = rüzgar, gönenç = saadet, geni = peri (genies), okkay/ ohkay= bravo, uygurluk= medeniyet ...” (1992b, s.93). Bu çalışmada ele alınan oyunlarda dilde öz Türkçe düşüncesi, oyun kişilerinin isimlendirilmesinde kendini gösterir. Örneğin, Ergenekon oyunun ilk temsilinde oynayan oyuncuların gerçek ve oynadıkları kişi isimlerine yer verilmiştir. Buna göre: Can Beyi = Macit Bey; Doğan Beyi = Fehim Bey; Demir Beyi = Nevzat Bey; Turgut Beyi = Niyazi Bey, Ertuğrul Beyi = Rıza Bey; Ay Hanımı = Ayşe Hanım; Yıldız Hanım oyun kişisini= Cavidan Hanım canlandırmıştır. Oyunda ve gerçek hayatta kullanılan isimlere bakıldığında karakter isimlerinin o dönem için karşılığının olmadığını söylemek mümkündür. Ancak oyunda kullanılan isimler bugün hiç de yabancı değildirlir.

Bozkurt oyunu da yine Osmanlıyı ve Cumhuriyeti simgeleyen kişilerin isimlendirilmesinde Arapça/ Farsça ile Türkçe karşı karşıya gelmiştir. Sultan, Şehzade, Lerzan, Cana ve Bekirağa sarayı simgelerken, Bozkurt, Kaya, Doğrul, Mehmet Çavuş, Türkan ve Türkil, Türk halkını simgeler. Ayrıca oyunlarda devletin başındaki kişi başbuğ olarak isimlendirilir. Bu da sultanlık makamının karşıt bir anlatisi olarak dil yoluyla simgeleşir.

Bu oyunların hepsinde ve Halkevi için yazılan tüm oyunların Türk Tarih Tezi çerçevesinde kurgulandığı daha önceden belirtilmişti. Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'nin (bugünkü Türk Tarih Kurumu) 2-11 Temmuz 1932'de Ankara'da düzenlenen Birinci Türk Tarihi Kongresi'nde ortaya atılan Türk Tarih Tezi'nin, genel olarak neleri içerdiğini Çağaptay şöyle açıklar:

İlk olarak, Türklerin uygarlık kurmaya muktedir olmadıkları görüşüyle savaşıyordu. Türkler eski çağlardan beri daima uygar olagelmışlerdi. İkinci olarak Türk milletinin tarihinin Osmanlıdan önceye dayanması. Üçüncü olarak modern Türklerle Orta Asya'nın eski sakinleri arasında doğrudan bir soy ilişkisinin ortaya konması, dördüncü olarak Türklerin Anadolu'da ırksal ve tarihsel devamlılığını ileri sürmekte; Anadolu'da bronz çağından ve Hititlerden başlayıp Selçuklulara uzanan fasılasız bir Türk uygarlığı yaşandığını iddia etmekteydi (2009, s.248).

Bütün bu iddialar, kendini seçilmiş hissetme duygusu- Ruritanyalı olma duygusuyla- ve duygunun gerçeklikle ilişkilendirilmeye çalışılmasıdır. Türklerin her dönem uygarlık kurmaya muktedir oldukları anlayışı her oyunun iskelet yapısında yer almaktadır.

Geçmiş, her zaman zorluklardan sağ salim çıkmayı başaran, devletler kurup devletler yıkan bir Türk tarihidir. Akın oyununun birinci perde öncesi yer alan prolog, “İşte şu Orta Asya... Türklerin anayurdu ... / Türk il medeniyeti Altay-Ural’da kurdu/Sonra, alıp sazını, resmini, heykelini / Dolaştı baştanbaşa doğu, Batı elini.” (Çamlıbel, 2013, s.8) ve Bozkurt oyununda son perdede Türkil’in: “... Arza bağdaş kuranlar/ Oğuzlar, Cengiz Hanlar / Bizim içimizdedir / Tarihine sığamayanlar/ Türk doğar ölmez fakat / Türk yürür dönmez fakat/ Bin bir yanar dağ gibi / Türk yanar sönmez fakat” (Çakmak, 1935, s.118) diyalogu daha önce kurulan Türk medeniyetleri ve medeniyet kuran Türk kavimlerinin oyunlarda sürekli tekrarına sadece birer örnektir.

Medeniyetler kurma, dönemin ortaya attığı tezlere göre Türkün “ırksal üstünlüğün” den gelmektedir (Aydın, 1996, s.121). İrksal üstünlük oyunların genel içeriğini oluştururken ırksal özelliklerin tanımlanması da oyunlarda rastlanılabilen kullanımlardır. Türk Tarih Tezi’nde yer alan Türk ırkının üstünlüğüne yapılan göndermeler oyunlarda yer almıştır. Reşit Galip, *Türk Irkı ve Medeniyet Tarihine Umumi Bakış* adlı çalışmasında Türk ırkının sanılanın aksine beyaz ırka mensup olduğunu belirtir. Ona göre, “Uzun boylu, beyaz simalı, düz veya kemerli burunlu, muntazam dudaklı, çok kere mavi gözlü ve göz kapakları çekik olarak değil, ufki açılan ‘Türk’ beyaz ırkın en güzel örneklerinden biridir” (Aydın, 1996, s.121). Reşit Galip’e göre bir Atatürk portresi tarifi gibi olan ırksal özellikler, *Ergenekon* oyununda Atatürk ile özdeşleşen Bürteçine kişisi üzerinden tekrar edilir: “Bu irade varken alev dolu gözlerle /Altın saçlı yiğidim, böyle mertçe sözlerle /Açar elbette yolu” (Nihat Şevki, 1933, s.26). Ayrıca Bozkurt oyununda Türklüğün kanla ilişkisi ortaya konmuştur. Saf kana sahip olma, Türklük bilincinin gereklerindedir. Oyunda Türkan, “Oğlum onların kanı / Bozuldu soyu, sanı/ Vaktile doldurdular / Saraya Rus, Rum, Macar/ Her ırktan bir cariyeye/ Bakmadılar geriye/ İleriye nolacak / İşte oldu olacak /Kanında heriflerin, Türk aşkı yok ki yerin” (1935, s.50) diyerek kana dayalı soy anlayışını tekrar eder. Bu anlayış aynı soydan gelmeyenlerin dışlanması ve düşmanlaştırılmasına izin vermiştir. Orta Asya ile bir soy bağlantısı, Türk Tarihi’nin Ana Hatlarına Methal’de şöyle açıklanmıştır:

Türkler, kökleri binlerce yıl evvel yaşadıkları Orta Asya’ya dayanan brakisefal (yuvarlak kafataslı) bir ulustu. Orta Asya’da bir iç deniz etrafında parlak bir medeniyet yaratmışlardı. Bu içdeniz iklimsel değişikliklere bağlı olarak kuruyunca, Orta Asya’yı terk ederek, dünyanın geri kalanını Uygurlaştırmak için dört bir yana dağıtılmışlardı. Doğuda Çin’e; güneyde Hindistan’a; batıdaysa Mısır’a, Mezopotamya’ya, İran’a Anadolu’ya, Yunanistan’a ve İtalya’ya gitmişlerdi. ... Ayrıca Hititler vasıtasıyla Anadolu Türklerin anavatanydı (Çağaptay, 2009, s. 246).

Akın oyunu bu tez üzerine kurgulanmıştır. Oyunda işlenen konu, Anadolu’ya yapılacak akın öncesi Orta Asya’da yaşanan kuraklıktır. Bu kuraklık nedeniyle akın başlamıştır. Osmanlı öncesi döneme dair bu tarih ilgisi, reddi miras anlatısının oyunlarda sıkça işlenmesine de sebebiyet vermiştir. Tüm oyunlarda bir şekilde geçse de en yoğun reddi miras anlatısı *Bozkurt* oyununda yer alır. Oyunun ilk perdesinde yer alan sultan ve şehzade, cariyeler ve içki, zevk düşkünlüğü ile ilişkilendirilmiştir. Bu da reddi mirasın toplum tarafından kabulünü sağlamaya yönelik bir kurmacadır. Oyunların gerçeklikten kopukluğu, padişah ve oyun kişisi Türkan arasında geçen bir konuşmada ifade buluyor. Oyuna göre kızını yabancılara köle olarak satan sultana karşı Türkan: “Ey piç akıllı melun/ Ne Neron ne Firavun / Yaptığımı yapmadı / Böyle yola sapmadı / Ey benliğimi satan/ utan şu yerden utan /Bizi böyle yıllarca yedin bir canavarca” diyerek Kemalist ideolojide artık kalıplaşacak olan bir sultan portresi ortaya koymaktadır. Dönemin

şartlarında bile bir padişahın kendi sarayında bu muameleye maruz kalması çok gerçekçi görülmemektedir. Ancak düşman her zaman dışarda değildir. Bu durumun anlatılması, altının çizilmesi gerekir. *Ergenekon* adlı oyunda operatör, çok fazla ölüme görünmekten muzdarip olmuş Yıldız hemşireyle aralarında geçen diyalogda gerekli düşman açıklamasını yapar: “Harp bu kızım. Hem öyle bir harp ki, bütün dünyaya karşı açtığımız bir harp. Hayatımıza, istiklalimize kasteden bir değil, beş değil, on değil, bütün dünya ... Üstelik padişah ve sultan denilen sefiller de düşmanla beraber. Üzerimize ordular sevkine çalışıyor” (1933, s.10). Bu diyaloglarda yer alan düşman tiplmesi, yeni kurulan devletin bir öncekiyle bağının koparılmasındaki zorunluluğu ortaya koyar.

Ülke güvenliğinde yaşanan kriz yeni devletin kurulduğu zemindir. Bu zemin üzerine kurulan devletin sağlamlaşması için bir süre daha bu krizin ve düşmanların gündemde tutulduğu görülmektedir. Bu düşman anlatısının canlı tutulması, devletin varlığına olabilecek herhangi bir saldırı durumunda devletin yetkilerini güvence altına alan bir uygulamadır. Ayrıca militarist söylemi de besleyen bir yanı vardır. Nizamın sağlanmasında gerektiğinde askerlik herkesin zorunlu vazifesidir. Ayşe Gül Altınay ve Tanıl Bora, Türk milliyetçiliğinin temelinde “ordu-millet miti”nin yattığını söyler ve bu miti Türklerin tarihsel olarak en belirleyici özelliği iyi asker olmaları ve kendilerini orduyla özdeşleştirmeleri olarak açıklarlar. Türk Tarih Tezinin ilk ifadelerinden olan Tarih ders kitaplarının “Türklük ve Askerlik” bölümünde yer alan “Türk en iyi askerdir... Türk milleti, askerlik ruhu en mükemmel olan millettir... askerlik ruhu yüksek millet demek, derin ve engin irfan ve medeniyet tarihi yaşamış millet demektir” ifadelerini bu mitin en önemli kanıtı olarak sunarlar. Onların belirttiğine göre, bu düşüncenin en net ifadesi Mustafa Kemal ve Afet İnan tarafından hazırlanan Askerlik Vazifesi (1930) kitabıdır. Altınay ve Bora bu kitabın dayandığı kaynağın Alman general ve askeri düşünür Colmar Freiherr von der Goltz’un *Milleti Müsellaha (Das Volk in Waffen)* adlı kitabı olduğunu belirtirler. Bu kitap dipnot bilgisine göre ilk olarak 1885 yılında Osmanlıca’ya çevrilmiş, 3 yıl içerisinde ikinci bir baskı yapmıştır. Kitabın ilk Fransızca çevirisi 1884 yılında, ilk İngilizce çevirisi 1887 yılında yayımlanmıştır. Osmanlıca’ya çevirinin bu kadar erken olması, ayrıca kitabın üç yıl içerisinde ikinci baskısını yapması kitaba gösterilen ilgi hakkında bilgi vermektedir (Altınay & Bora, 2009, s.142). Bu militarist düşünce, oyunlarda yediden yetmişe herkesin kahraman Türk askeri olarak çizilmesinde kendine yer bulmuştur. Oyunlarda kadın, erkek herkes askerdir. *Bozkurt* oyununun dördüncü tablosunda, cepheye silah taşıyan kadınlara yer verilmiştir (1935, s.104-109). *Ergenekon* oyununda, Ay ve Yıldız Hanımlar, hemşirelik yaparak savaşa katılırken, yaşlı köylü, yaralı asker de sıradan halktır. Ayrıca operatör, Can adlı doktora verilen bir iş üzerine aralarında geçen konuşmada, “Sana verilen iş doktor işi değildi ama... Ne yaparsın çocuğum. Biz şimdi öyle bir vaziyetteyiz ki, doktor da, zabıt de, nefer de paşa da herkes, her bulduğu işi yapmak mecburiyetindedir. Bir dakika boş duramayız” (1933, s.9) diyerek bu zorunlu vazifeyi ifade eder.

Sonuç

Genel olarak bakıldığında Halkevlerinde oynanması için yazılan oyunlarda kullanılan *Ergenekon* mitinin dönemin ruhuna uygun bir köken anlatısına duyulan ihtiyacı karşıladığını söylemek mümkündür. Oyunların bu anlatının verdiği imkânla, Türk Tarih ve Dil Tezlerine göre kurgulandığı görülmektedir. Bu anlatıdaki çaresizlik ve yenilmezlik duygularının, yeniden doğuşa imkân vermesi o dönem için duygusal bir ihtiyacı karşılamıştır. Bora, bir yenilik iddiası taşıyan Cumhuriyet rejiminin kendisini “Yeni Türkiye” terimi ile tarif ettiğini, o dönemde sadece Türkiye’ye has olmayan bu

miladi motif ve yeni- başlangıç iddiasının kurucu kuşağa can veren pathos olduğunu söyler. Bora'ya göre bu aynı zamanda post-emperyal travmayla baş etmenin bir yoluydu. Kazanılan cumhuriyet, kaybedilen imparatorluğun ve toprakların sızısını giderecek kadar değerli görülmeliydi (Bora, 2023, s.227). Bu bağlamda Halkevleri için yazılmış bu oyunlar sanatsal değerlerinden ziyade, o dönemde yaşanan çeşitli travmaların giderilmesinde kitlesel etkileri bakımından önem arz ederler. Yukarıda Halkevi oyunlarının izlenmesine dair verilen nicel verilere bakıldığında, bu oyunların geniş bir kitleye ulaştığı, çok sayıda insan tarafından izlendiği anlaşılmaktadır. Nicel verilere göre geriye dönük bir izleyici analizi yapmak mümkün olmasa da bu oyunların ulus kimliğinin kurucu unsurlarından dil ve tarih bilgisini kitlelere ulaştırmada önemli bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Oyunlarda kullanılan isimler, dönemleri için yeni ve alışılmadık olsa da bugün pek çoğunun kullanıldığını tecrübe etmekteyiz. Atatürk'ün Bayönder için teklif ettiği kelimelerin bir kısmının bugün yabancı gelse de bir kısmının dile yerleştiğini de görmekteyiz. Diğer yandan Orta Asya'ya bağlanan bir köken ve kuraklık sebebiyle olduğu söylenen göç anlatısı bugün yaygın ve popüler bir tarih bilgisidir. Eski Osmanlı topraklarından 19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başında yapılan göçler sonucu Anadolu'ya gelen insanların torunları bile kendilerini bu köken anlatısına eklemeler. Bu elbette ki sadece oyunlar vasıtasıyla değil eğitim sisteminin de bu anlatılara dayanmasından kaynaklıdır. Ancak seferberlik halindeki bir toplumsal dönüşüm anlayışından bahsedilen bu dönemde, uzun süren bir savaş yoksunluğunun ardından boş zaman etkinliği olarak insanlara sunulan Halkevlerinin tiyatro temsilleri, tarih ve dil tezlerinin halkla buluşmasında etkili olmuştur denilebilir. Bu dönemde benimsenen pek çok şeyin bugün farklı ideolojilerde bile kemikleşmiş olduğunu söylemek mümkündür. “İdeolojik söylemin ikna ettiği özne yeni bir bilinç durumuna geçer, insan bilinci bir iç devinim içerisinde ve bazen altüst oluşlar yaşar; bunlar ideolojik değişimlerin yaşandığı anlardır. İdeoloji bilinçte bir kapanmayı ve sabitlemeyi anlatır, bu yüzden değişim anında kapalı olan, bir süre için bir açılma yaşar ve değişim gerçekleştikten sonra tekrar bir kapanma yaşanır” (Çoban, 2015, s.208-209). Bugün Türklükle kurulan ilişki de değişim sonrası kapanma süreci içerisinde değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Ahmet Vefik Paşa. (1989). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-vefik-pasa>
- Althusser, L. (2015). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Altınay, A.G., ve Bora, T. (2009). Ordu, militarizm ve milliyetçilik. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce cilt 4* içinde (s. 140- 154). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Anderson, B. (2015). *Hayali cemaatler*. (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Assman, J. (2001). *Kültürel bellek*. (A. Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aydın, S. (2002). Bir kavramın bunalımına dair düşünceler: Tarih karşısında kültür kavramı. *Toplum ve Bilim Dergisi*, (94), 16-49.
- Aydın, S. (1996). Türk Tarih Tezi. *Kebikeç*. (3), 107-129.
- Azadovski, M. (1992). *Sibirya'dan bir masal anası*. (İ. Başgöz, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Başbuğ, E. D. (2013). *Resmî ideoloji sahnede*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bora, T. (2023). Yüz yılda ideolojik akışlar. M.Ö. Alkan (Ed.), *Cumhuriyet: Asırlık bir muhasebe* içinde (s. 225- 270). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boyacıoğlu, L. (1992a). Tek parti döneminde inkılâp temsilleri-I. *Tarih ve Toplum Dergisi*, 17(102), 30-36.
- Boyacıoğlu, L. (1992b). İnkılâp temsilleri-III: Bayönder. *Tarih ve Toplum Dergisi*, 18 (104), 26- 33.
- Burke, B. (1996). *Yeniçağ başında Avrupa halk kültürü*. (G. Aksan, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Buttanrı, M. (2002). Atatürk'ün tarih tezinin devrindeki tarihi tiyatro eserlerine yansımaları. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 25-62.
- Câmi'ut-Tevarih. (1993). TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/camiut-tevarih>
- Cevizci, A. (2019). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çağaptay, S. (2009). Otuzlarda Türk milliyetçiliğinde ırk, dil ve etnisite. T. Bora ve M. Gültekin (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce cilt 4* içinde (s. 245-262). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çakmak, İ.T. (1935). *Bozkurt*. İstanbul: Remzi Kitaphanesi.
- Çamlıbel, F. N. (2013). *Akın*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çoban, B. (2015). Söylem, ideoloji ve eylem: İktidar ve muhalefet arasındaki mücadeleyi çözümlene denemesi. B. Çoban ve Z. Özarslan (Haz.), *Söylem ve İdeoloji* içinde (s.199-262). İstanbul: Su Yayınları.
- Eagleton, T. (2015). *İdeoloji*. (M. Özcan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin özellikleri*. (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Om Yayınları.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin yorumlanması*. (H. Gür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi
- Göksu Özdoğan, G. (2001). *Turandan bozkurta tek parti döneminde Türkçülük*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hobsbawn, E.J. (2014). *Milletler ve milliyetçilik*. (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karadağ, N. (1998). *Halkevleri tiyatro çalışmaları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, M. (2006). Ergenekon Destanı'ndan yararlanılan eserler üzerine bir değerlendirme. *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 105-123.
- Köprülü, M.F. (2011). *Edebiyat tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (2018). *Mit ve anlam*. (G.Y. Demir, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Mahir, B. (2005). *Osmanlı minyatür sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Mutlu, E. (2008). *İletişim sözlüğü*. Ankara: Ayraç Kitapevi.
- Nihat Şevki (1933). *Ergenekon*. İzmir: Yeni Matbaa.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ölmez, Z. (2003). *Şecere-i Türk'e göre Moğol boyları*. Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Simith, A. D. (1994). *Milli kimlik*. (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, P. (2007). *Kültürel kuram*. (S. Güzelsarı ve İ. Gündoğdu, Çev.). İstanbul: Babil Yayınları.
- Temur, N. (2011). *Folklor ve ideoloji, Sovyetler Birliği Dönemi'nde Kırgızistan'da folklor politikaları ve çalışmaları 1917-1958*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Türk Tarih Kurumu. (1974). Reşit Galip Beyin nutku. *Atatürk ve Halkevleri, Atatürkçü düşünce üzerine denemeler* içinde (s.17-41). Ankara.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ HALKEVLERİNDE OYNANAN TİYATRO ESERLERİNDE
İDEOLOJİK BİR SÖYLEM OLARAK ERGENEKON ANLATISI

- van Dijk, T. (2015). Söylem ve ideoloji: Çok alanlı bir yaklaşım. (N. Ateş, Çev.). Barış Çoban ve Zeynep Özarslan (Haz.). *Söylem ve ideoloji* içinde (s.15-97). İstanbul: Su Yayınları.
- William, R. (1993). *Kültür*. (E. Başer, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ziya Gökalp. (2005). *Türk töresi*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Ziya Gökalp. (2014). Halk medeniyeti. M. Ö. Oğuz vd. (Ed.), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* içinde (s.471-478). Ankara: Grafiker Yayınları.

KAŞKAY TÜRKLERİNDE ROMAN TÜRÜ: YASAK SEVDA

Ferzane DEVLETABADI*

Öz: İran'daki aşiretler içinde gelenek ve göreneklerine bağlılıklarıyla bilinen Kaşkay Türkleri, İran Türkleri arasında en büyük göçebe Türk halkı olarak bilinmektedir. Kaşkay Türklerinin edebiyatı, İran'ın diğer Türk halklarının edebiyatı gibi iki ana koldan oluşmaktadır. Kaşkay Türklerinin yazılı edebiyat ürünlerinin sayısı az olmakla birlikte sözlü edebiyat ve âşıklık geleneği oldukça güçlüdür. Bu yüzden Kaşkay dili ve kültürüne önem veren aydınlar, son yıllarda hikâye ve roman türleri gibi kalıcı edebi eserlerin yazılmasına önem vermektedirler. "Zulmet" romanının yazarı, Davud Hasanağayi Keşkulî Fars dilinde yazdığı bu eseriyle Kaşkay Türklerinin kültürü ve yaşamını korumaya çalışmıştır. Bugüne kadar diğer romanlarını Farsça yazan Davud Hasanağayi Keşkulî, ilk Türkçe romanına Yasak Sevda adını vermiştir. Davud Hasanağayi Keşkulî, daha önce Farsça yazdığı "Zulmet" (Hasanağayi, 1987) romanında Kaşkay Türklerinin kültürü ve yaşamını anlatmıştır. Yazar, bu eserde Kaşkay Türklerinin dilini ve kültürünü korumakla birlikte, Kaşkayların temel yapılarını oluşturan tabakalaşma sistemini ortaya koymuştur. Sosyo-kültürel tabakalaşma olgusunda, ekonomi ve siyasi gücü temsil eden han ve ilhan piramitin en uç noktasında olduğu gibi tabakalaşmanın alt sınıfında çoban ve reaya bulunmaktadır. Bununla birlikte çengi veya usta ise Kaşkay halkıyla birlikte yaşasa da piramitin dışında kalan gruptur. Yarı göçebe göç hayatını sürdüren Kaşkay Türklerinde tabakalar birlikte yaşar ama bu tabakaların aralarında ilişki geleneklere göre yasaktır. Davud Hasanağayi Keşkulî, Yasak Sevda'da Kaşkay gelenekleri ve âdetlerini bir nevi eleştiri anlamında dile getirmek istemiştir. Davud Hasanağayi'nin eserlerinin konusu, Kaşkay Türkünün hikâyesidir. Bazen tabaka farkını ortaya koyar, bazen ilin içinde yaygın olan hurafelere ve inanışlara karşı çıkar. Diğer Kaşkay yazarları gibi Davud Hasanağayi de vatan kavramına önem verir ve Türk kimliğini önemser. Hacimli bir roman olan Yasak Sevda, Kaşkay Türklerinin gelenekleri çerçevesinde yaşanan bir aşk macerasından öte bu büyük Türk topluluğunun dil hazinesini ortaya koyan bir ansiklopedi mahiyetindedir.

Anahtar Sözcükler: Kaşkay Türkleri, Davud Hasanağayi Keşkulî, Yasak Sevda, Tabaka sistemi, Gelenek, Göçebe kültürü.

* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Türk Lehçeleri Anabilim Dalı, Eskişehir/TÜRKİYE. E-posta: ferzane.devletabadi@ogu.edu.tr. ORCID No:0000-0002-2513-0704

A Novel in Kashkay Turks: Forbidden Love

Abstract: *Among the tribes in Iran, Qashqai Turks, known for their devotion to their traditions and customs, are known as the largest nomadic Turkish people among Iranian Turks. The literature of the Qashqai Turks, like the literature of other Turkic peoples of Iran, consists of two main branches. Although the number of written literary works of the Qashqai Turks is small, the tradition of oral literature and minstrelsy is very strong. For this reason, intellectuals who attach importance to the Qashqai language and culture have given importance to writing permanent literary works such as stories and novels in recent years. Davud Hasanagayi Keshkuli, the author of the novel "Zolmat", tried to preserve the culture and life of the Qashqai Turks with this work written in Persian. Davud Hasanagayi Keshkuli, who has written his other novels in Persian until today, named his first Turkish novel "Yasak Sevda". Davud Hasanagayi Keshkuli described the culture and life of the Kashkay Turks in his novel "Zolmat" (Hasanagayi, 1987), which he previously wrote in Persian. With "Yasak Sevda", the author preserves the language and culture of the Qashqai Turks and reveals the stratification system that forms the basic structures of the Qashqai Turks. In the phenomenon of socio-cultural stratification, just as khan and ilkhan are at the extreme end of the pyramid, shepherd and peasant, representing economic and political power, are at the bottom class of the stratification. However, although he lives with his people, the chengi/gipsy or master Qashqai is the group outside the pyramid. Among the Qashqai Turks, who lead a semi-nomadic migration life, groups live together, but relations between these groups are prohibited according to tradition. Davud Hasanagayi Keshkuli wanted to express the Qashqai traditions and customs in a kind of criticism in "Yasak Sevda". The subject of Davud Hasanagayi's works is the story of the Qashkay Turk. Sometimes it reveals the difference in strata, sometimes it opposes the superstitions and beliefs common in the province. Like other Qashqai writers, Davud Hasanagayi also attaches importance to the concept of homeland and Turkish identity. The novel "Yasak Sevda", which is a voluminous novel, is more than a love adventure within the framework of the traditions of the Qashqai Turks, it is an encyclopedia revealing the linguistic treasure of this great Turkish community.*

Keywords: *Kashkay Turks, novel of Yasak Sevda, Stratification system, Tradition, Nomadic culture.*

Giriş

İran'da (Farsça) roman yazımı, toplumsal ve siyasi gelişmelerden etkilenmiş ve mevcut siyasi düzene bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Roman yazarları farklı yazı kalıplarını deneyerek toplumda ve siyasette oluşmuş vaziyeti kendi tahayyül güçleriyle sindirmeye çalışmışlar ya da bu vaziyeti destekleyen bir pozisyon almışlardır. Mevcut durumu kabul edilir kılmak için hayali bir dünya kuran yazarlar da görülmektedir. İran (Farsça) romanının farklı akımlarının tümünde siyasete karşı, eleştirel bir tavır söz

konusudur. Tarihsel boyutları olan ilk romanlar, siyasi ve toplumsal durumla doğrudan ilişki kurmak yerine, mevcut durumu yansıtabilmek amacıyla tarihte gerçekleşmiş bir olaydan yardım alarak kaleme alınmışlardır. Böylece eski olgulara dayanarak bir “hayali cemaat” ve “kimlik” inşa etmeye çalışmışlardır. Sonraki dönemde gelişen sürrealist ve eleştirel akımlar ise kurumların ve kültürün olumsuz taraflarına vurgu yapmışlar ve bürokratik düzeyde sorunların kaynağına dikkat çekmişlerdir. Pehlevi’nin son yıllarında ortaya çıkan eleştirel, gerçekçi ve aynı zamanda sihirli realizm ve postmodern akımlar, toplumu olduğu gibi değil, onun gerçekliğini farklı bir düzeye indirgeyerek kabul etmişlerdir (Mohamed Tebriz, 2019, s. 829).

20. yüzyıl İran Türklerinin edebiyatı konusuna girmek için özellikle bu bölgenin 1828 sonrası siyasi tarihine bakmak gerekir. 1828 Türkmençay Anlaşmasından sonra İran ve Rusya arasında bölünen Azerbaycan coğrafyası, İran Türklerinin modern edebiyat tarihçiliğinin seyrini de değiştirmiştir. Rus edebiyatı tesirinde modernleşme sürecini başlayan Kuzey Azerbaycan’ın tersine başta İran Azerbaycan Türkleri ve arkasından diğer İran Türk halkları, eski edebiyat anlayışına devam etmişlerdir. 1920 sonrası Pehlevi hanedanı devlet yönetimini ele aldıktan sonra gelişen ve modernleşme sürecine giren Fars edebiyatı, tüm İran halklarının takip ettiği edebî saha olmuştur. Bu dönemden sonra İran Türklerinin, Türk edebiyatı adına faaliyet göstereceği tek alan halk edebiyatı ve aşık edebiyatı olmuş; Türk dünyasının diğer alanlarında zayıflayan halk edebî türleri, İran Türkleri arasında güçlenmiş ve ancak bu alanda yazıya geçirilmiştir. Bu yüzden, 1920 sonrasında itibaren günümüze kadar özellikle roman ve modern hikâye türü, İran Türkleri arasında ya çok az sayıda yazılmış veya hiç yazılmamıştır.

“İran’da konuşulan Türkçenin değişik varyantları vardır. Bu varyantlar daha çok fonetik farklılıklarla meydana gelmiştir. İlmî literatürde söz konusu varyantlar için Azerbaycan, Kaşkaya, Sungur (Sokur), Horasan, Türkmen, Halaç Türkçesi gibi isimler kullanılmakta olup bunlar arasında Halaççanın diğerlerinden ayrı bir gelişim çizgisi takip ettiği bilinmektedir. Halaçça dışında kalan diğer varyantlar arasında farklılıklar çok azdır. Özellikle Kaşkay ve Sungur Türkçeleri, Azerbaycan Türkçesinin bir ağızı olarak da değerlendirilebilir” (Gökdağ ve Doğan, 2016, s. 24). Ağız özellikleri ve gelişmeleriyle birlikte edebiyat gelişimini de değerlendirmemiz mümkündür. Ayrıca İran Türklerinin edebî faaliyetlerini Fars edebiyatı gelişimi sürecinde değerlendirmek araştırmalarımızın sağlığı açısından önem taşımaktadır. “Genel itibarıyla Azerbaycan Türk edebiyatı şiir ağırlıklı bir edebiyattır ve bu da roman ve hikâyenin gelişmesini engelleyen sebeplerden biridir” diyen araştırmacıların düşüncesine karşın şiirin romanın gelişmesine engel olamayacağını kaydetmek gerekir. 19. yüzyılın modern türü olan roman, İran coğrafyasında, gelişmesini Fars dilinde tamamladığı için ancak Fars dilinde yazılan örneklerle gelişmiş ve günümüze gelmiştir. 1920-1950 yılları arası Pehlevi devletinin güçlenme yılları, Türk dili ve İran Türkleri açısından en sert dönem olarak bilinmektedir. Bu yılların Farsça roman ve modern hikâye türünün en parlak dönemiyle denk gelmesi, İran edebiyat tarihinin gerçekleridir. Bu yıllar arasında Muhammed Ali Cemalzade, Sadık Hidayet, Sadık Çubek vb. roman ve hikâye yazarları parlak Farsça roman ve modern hikâyeler yazmışlardır. Bu edebî baskıları yaşayan birçok Türk yazar gibi, tüm yasaklara rağmen Türkçe eser veren ilk yazar, Muhammed Hüseyin Şehriyar olmuş ve “Haydar Baba’ya Selam” adlı şiirini yeni bir kalıp icat ederek ortaya koymuştur. İran ve Kafkasya’da edebiyat sahasında bir devrim yaratan “Haydar Baba’ya Selam” manzumesi İran Türklerinin şiirini canlandıracak ve yeni edebî ortamlar yaratacaktır. Böylece siyasi, sosyal ve edebî etkenlerin bir araya gelmesiyle İran Türkleri şiir ve aşık edebiyatı

alanında güçlendiklerinin aksine yazılı Türkçeden özellikle modern hikâye ve roman türünden yaklaşık yarım asır uzaklaşmış olacaktırlar.

Pehlevi döneminden sonra bütün İran dilleri, Farsça ya da Farsçanın birer lehçesi olarak görülmüştür. Türkçeye ve Türklüğe karşı olan bazı İranlı düşünürler (Kesrevî, Afşar, Arani vb.) İran Türk lehçeleri veya ağızlarını Farsçanın birer lehçesi olarak görmemekte, Türkçenin Moğol akını sonrası İran’da yaygınlaştığını öne sürmektedirler.

Fakat son 30 yılın içinde İran Türklerinin dili her ne kadar resmî dil olarak tanınmasa da yazılı dil hüviyetine gelmiş ve bu sahada yazılı dil ürünlerini görmek mümkündür. Bu yüzden İran Türkleri tarafından yazılan Türkçe romanlardan bahsetmek istersek örnekler çok fazla olmadığı gibi tarih açısından da gerilere gidilemeyecektir. Ancak 1979 İran İslam Devrimi’nden sonra az sayıda da olsa roman ve hikâye türünü görmekteyiz.

“Bu dönemde yazılan eserler incelendiğinde dikkati çeken hususlardan biri de hemen hepsinde yaşanmışlık ve hatıra türünün özelliklerinin görülmesidir. Bu durum 40 yıla yakın bir zaman süren zorunlu sessizlikten sonra nispeten rahatlayan ortamın beraberinde getirdiği bir sonuçtur” (Gücüyeter, 2009, s. 19). İlk yıllarda Genceli Sabahi ve Muhammed Taki Zehtabi’yi örnek verebiliriz. Daha sonraki yıllarda Ali Rıza Zihak (1980) “İtgin Ulduz”, Nasır Manzuri’nin “Gara Çuha” (1994) ve “Avava” (2005) adlı romanları İran Azerbaycan Türkçesinde yazılan ilk romanlardır.

1. Kaşkay Türklerinde Roman

Türkiye merkezli Türk edebiyatı kapsamında olmak üzere, dünyanın dört bucağına dağılmış bulunan Türk yazarları çoğunlukla kendi dillerini bazen de ana dilleri dışındaki başka dilleri kullanarak bağlı oldukları kültürü eserleriyle başka milletlere yansıttılar. Böylece başta tarihî konular olmak üzere ait oldukları Türk halklarının yaşayışını, kültürünü, zihniyetini ve diğer yönlerini edebî bir biçimde ifade etmeye başladılar. Bunlardan bir kısmı diğer Türk lehçelerine veya başka milletlerin dillerine tercüme edildi. Çağdaş edebiyat içinde sözü edilen üretime devam edildiği gibi, günümüzün “görsel romanları” olarak kabul edebileceğimiz sinema filmleri ve dizi filmler aracılığıyla da Türk dünyasının özellikle Türkiye’nin tanıtılmasında büyük roller üstlendiler (Demiryürek, 2016, s. 96).

İran coğrafyası etnik bölgeler açısından değişkenlik gösterir. Her bölge, etnik açıdan homojen bir halk yapısına sahiptir. Her etnik bölgenin kendine ait dil özellikleri, kültürü, mezhebi, siyasi eğilimi ve hatta askerî özellikleri vardır. Bu yüzden İran Türklerinin hepsi (Halaç Türkleri hariç) Güney Batı Oğuz lehçeleri grubuna dâhil olsalar da kendi içinde kültürel ve edebî farklılıklar göstermektedirler.

Kaşkay Türkçesinde yazılan edebî eserlere gelince, halk şiiri özellikleri taşıyan manzum eserler çoğunluktadır. Diğer edebî türlerden, özellikle roman veya tiyatro türünden son zamanlara kadar söz etmek mümkün değildi. Kaşkay Türkçesiyle yazılan hikâye, roman türlerine veya genel anlamıyla yazı dilinde eser sunan yazara rastlamak, son yıllara kadar neredeyse imkânsızdı. Son zamanlarda, kısıtlı da olsa bu türlerde bazı eserler neşredilmeye başlamıştır. Hikâye türünde “Fettane Muradi’nin” yayımladığı “Alıncak Ulduzu” adlı hikâyeler toplusu, Kaşkay yazılı edebiyatının ilk örneğidir desek doğru olacaktır. Son zamanlarda yayınlanan bir diğer eser ve Kaşkay Türkleri içinde yaygın olan, efsane hâlini alan ve dilden dile anlatılarak bugüne ulaşan “Mehr-i Haver ve Mah-ı Mağrib” adlı masal kitabıdır. Suğra Muradi Keşkulî tarafından yazıya geçirilen bu eser, mensur ve manzum bir masal olarak farklılık göstermektedir. Bunun yanında Şiraz ve İsfahan Fars edebî muhitini etkileyebilecek, güçlü Farsça şiir ve hikâye yazar

birçok Kaşkay yazardan da bahsedebiliriz. Birçok Kaşkay yazar, Kaşkay gelenek, görenek, âdet ve göç hayatını Farsça hikâye ve roman türleriyle yazmaktadırlar. Muhammed Behmenbeygi'nin “Buhara-yı Men İl-i Men” ve “Be Ocağet Kasem”, Sohrab Hatemî-i Behmenbeygi'nin “Şebha-yı İl” ve Menuçehr Kiyani'nin “Efsaneha ve Kıssaha-yı İl-i Kaşkayî” adlı hikâyeler, Kaşkay ilinin göç hayatını anlatan Farsça eserlerdir (Bkz. Doulatabadi, 2017).

Kaşkay Türklerinin siyasi tarihleri köklü olmakla birlikte Türkçe eser vermeleri çok eski değildir. Genellikle bu eserler, göç hikâyelerini, kültürünü, Kaşkay tarihini ve hanlarının 19. yüzyıl sonrası İngilizlere veya iç siyasi güçlere karşı direnişlerini Farsça anlatmaktadır. Örneğin Muhammed Muhammedbeygi gibi yazarlar, Kaşkay göç hayatını Fars dilinde kaleme almış; hatta Türkçe sözlü edebiyat unsurlarından olan asanak (mani) (Doulatabadi, 2017, s. 70) veya atasözlerini, Kaşkay şiirini veya masallarını bile Farsçaya aktararak yazmayı tercih etmişlerdir. Bu çeviri eylemi bir taraftan Kaşkay Türklerinin kültürel ve edebî değerlerini korumuşsa da diğer taraftan Kaşkay dilini yozlaştırmış ve yeni metinlere yeni bir anlamlar katmıştır. Bu gibi eserleri önemiyle beraber farklı kategoride değerlendirmek gerekir. Çünkü “yenidenyazma” kuramına göre, yazar bir metni başka metnin, türün gereklerine uygun olarak, türün temel özelliklerini gerek çeviri, gerek alıntı, gerek anıştırma yollarından birisiyle kopyalayarak yazmayı tercih etmiştir. Bu gibi yenidenyazma yöntemi okurun bakış açısını değiştirir ve yeni gözle değerlendirmesinin önünü açar. Yenidenyazma genel olarak, hangi türden olursa olsun, önceki bir metnin onu taklit eden, dönüştüren ya da kapalı bir biçimde ona gönderen bir başka metinde yinelenmesi olarak tanımlanır” (Aktulum, 2011, s. 149).

Bu yüzden konusu İran Türklüğü olan ama Farsça yazılan edebî eserlerde, kurgu, anlatım ve benzeri hususlarda görülen eksiklikler hep bu durumun bir sonucudur. Bir gelenek etrafında oluşmayan ve normal bir gelişim seyrini takip etmeyen hikâye ve romanlarda bu türden kusurların bulunması son derece doğaldır. Bu sebeple İran Türklerinin edebiyatı araştırmalarını her sahanın kendi doğal sürecinde izlemek sağlıklı olacaktır.

Davud Hasanağayı Keşkulî¹ de ilk romanını yukarıda adı geçen diğer Kaşkay yazarları gibi “Zulmet” adıyla Farsça yazmıştır. Yazar bu eserinde, halkının gelenek, görenek ve âdetlerini yazıya geçirmiştir. Davud Hasanağayı, Fars dilinde yazdığı ilk romanından sonra ikinci romanı olan *Yasak Sevda'yı* görüştüğümüz sırada yazma aşamasındaydı. Fakat son zamanlara kadar eserine yayın izni alamayan yazar, eserini araştırma için bize vermiştir. Çalışmadaki sayfa numaraları bu nüshaya göre yapılmıştır.

¹ Kaşkay, Keşkülü tayfası Kelanter ailesinden olan Davud Hasanağayı, 1945 yılında kışlada doğar. İlkokulu obada, ortaokul ve liseyi Şiraz'da okur. Öğretmenlik okulunu bitirdikten sonra Kaşkayların beyaz çadır adlandırdıkları okullarında öğretmenliğe başlar ve uzun yıllar Kaşkay halkına öğretmenlik hizmeti verir. İran İslam Devrimi'nden sonra öğretmenlik işinden ayrılan Davud Hasanağayı, tamamıyla hayatını Kaşkay edebiyatı tarihi ve kültürüne adanmıştır. Davud Hasanağayı, Farsça ve Türkçe romanlarıyla birlikte, şiir de yazmıştır. Eserlerinde, Kaşkay kültürü, edebiyatı ve dilini yaşatmış; Kaşkay gelenekleri, göreneklerini ve göç hayatını ve bu yoldaki zorlukları sunmaya çalışmıştır. Davud Hasanağayı Kalat-Şiraz'da yaşamaktadır. Şiirleri basılmamıştır. Ayrıca *Yasak Sevda* adlı roman basılmadığı için yazarın kendisinden pdf formatında alınmıştır.

2. Yasak Sevda

Yasak Sevda adlı romanın yazarı olan Davud Hasanağayı ise bu eserinde başka bir dile (Farsça) çeviri ihtiyacı duymadan Türk kültürü, inancı, gelenek, görenek ve dil özelliklerini orijinal bir şekilde ve kurgu çerçevesinde kayıtlara geçirmeyi başarmıştır. Davud Hasanağayı Keşkulî (14 Mart 1945 yılında Hacı Ferecullah Han oğlu), başta önem verdiği Kaşkay Türkçesinin ilk edebî nesrini yazmış ve bu vesileyle yarattığı kurguda gerçek Kaşkay göç hayatının tüm ayrıntılarını tasvire çekmiştir. Bu eser, son devirlerde, yönetimler tarafından yerleşik hayata geçmeye zorlanan Kaşkay halkının, anıları ve geleneksel yaşam tarzlarının hikâyesidir. Bu eser, daha çok unutulmaya maruz kalan Kaşkay gelenek, görenek ve âdetlerini yaşatmak ve gelecek nesillere devretmek amacıyla yazılmıştır.

Dünyadaki bütün Türklerin Müslüman olmadığı nasıl bir gerçekse Türk dünyasının mensuplarının tamamına yakını Müslüman olduğu ve Müslümanlıkla Türklüğü özdeşleştirdiği de öyle gerekir. Hatta tarih içinde bütün dünyanın da Müslümanlık ve Türklük kavramlarına bu algılamayla baktığı bilinmektedir... Türk dünyasının mensupları, çok büyük bireysel ve toplumsal sıkıntılara maruz kalırlar. Bu sıkıntılar onların dillerini koruma konusunda karşılaştıkları zorluklardan millî kimlikleri ve dinî mensubiyetlerini devam ettirme konusunda karşılaştıkları güçlükler; maruz kaldıkları asimilasyon ve soykırım politikalarından sürgün ve haksız hapis cezalarına ve eğitim, ticaret gibi temel haklarına getirilen kısıtlamalara kadar çeşitlilik gösterir. Özellikle Kırım, Balkanlar, Azerbaycan Türklüğünün maruz kaldığı asimilasyon, soykırım ve sürgün politikaları ile mülklerinin ellerinden alınması, haksız hapis cezaları ve ticari hayatlarına getirilen keyfi kısıtlamalar, tarihin kaydettiği en büyük insanlık suçlarından bir kısmı olarak farklı yazarların kaleminden çıkan birçok romana yansımıştır (Bozdağ, 2008, s. 430-431).

Davud Hasanağayı, *Yasak Sevda*'da Kaşkayların, temel yapılarını oluşturan tabakalaşma meselesini ortaya koymaktadır. Sosyo-kültürel tabakalaşma olgusunda, ekonomik ve siyasi gücü temsil eden han ve ilhan, piramitin en uç noktasında olduğu gibi tabakalaşmanın alt sınıfında olan çoban ve reyanın dışında olan bir de çengi/usta bulunmaktadır. Tabakalar arasındaki ilişki Kaşkay geleneklerine göre yasaktır. Usta, çengi veya selmani adlandırılan kişiler, Kaşkay Türkleri arasında tabakalaşma sisteminin en alt sınıfında yer alan gruba aittirler. Bu tabakanın mesleği sadece düğün ve matem ve buna benzer törenlerde çalgı (saz ve nağara) çalmaktır. Pehlevî döneminde, hanlık sistemi ortadan kalkınca çengi/ustaya verilen önem de ortadan kalkmış; bu meslek önemsizleşerek yok olma aşamasına gelmiştir. Buna rağmen hâlâ Kaşkaylar içinde bu mesleği devam ettiren ustaları görmek mümkündür. Ustalar hiçbir tayfaya veya tireye mensup değillerdir. Ama o tayfayla birlikte yaşarlar ve Kaşkay Türkçesinde konuşurlar. Hanlık sistemi yok olmasına rağmen aileler arası tabaka sistemi hâlâ bilinmektedir.

Davud Hasanağayı, bu konuya şöyle değinir:

Bizim elde ikki tayfâyâ qez vermäk ve qez almag mänim nâzârimdâ pes mâramdır. Biri ahângâr (demirci) biri usta. Bu Enqelabîñ ävvâlinnâ Şeşbeyli elindâ bir ahângâr oğleyle bir qez, bir birä çox isedilär. Qezinän oğul qaçallar. Muni tuttılar. Ämir Färâc Doqquzli muni tutdı. Qezinän oğli bağladı bir birä atdı ot içinä alışdı. Män indî muni roman yaziram.²

Yazar, sözlerinde de ifade ettiği gibi romanın konusunu Kaşkay geleneklerine karşı gelen üst tabaka (han, Kelanter, Kethuda) kızının alt tabakadan olan usta/çengi/demirci

² Temmuz 2007 yılında yazarın kendisinden dinlenmiş ve kayda geçirilmiştir.

oğluyla evlenmek isteğine göre kurgular. Bu kurgu anlattığı gibi gerçek hikâyeden alınmış ve eskiden beri kimsenin bu yaşağı aşamadığı bir gelenek olduğunu göstermiştir. Ana tema, tabaka farkını gösteren romanın asıl amacı bir taraftan da bu konuyu eleştirel bir dille anlatmak olmalıdır. Çünkü yer yer tabaka farkını ortaya koyar, bazen de ilin içinde yaygın olan hurafelere ve inanışlara karşı çıkar.

Tabaka farkına yazar romanda şöyle değinir: "...bu ferqiynen ki mertebeleri elde çox ara varyıdı. O bir kelanter qızıydı. İldırım obaning bir selmanisi oğlani..." (s. 800).

Sosyal yapıya göre Kaşkay Türklerinin sistemi şöyledir:

<u>Sosyal düzen</u>	<u>Güç düzeni</u>
İl	Han
Tayfa	Kelanter
Tire	Kethüda
Bonku	Aksakal
Aile	Aile

(Devletabadi, 2023, s. 28).

Kaşkaylarda toplam 200 tire vardır. Bazı tireler küçülmüş, erimiş diğerlerinin içinde kaybolmuştur. Kaşkay Türklerinde tabaka dışında bulunan gruplar da vardır: Bu grupta işçiler (İlin işçileri), Sarıban/Deve bakıcıları, Usta/Çengi, Demirciler/Gurbetî bulunmaktadır (Doulatabadi, 2017, s. 56-57).

Sonuçta tabaka sistemi tamamen ortadan kalkmamış olmasına rağmen çeşitli yönlerden esneklik göstererek geleneğe bağlı olarak varlığını korumaktadır. *Yasak Sevda* romanında tabaka/aile farkını yazar şöyle dile getirir:

Bu qizing anası Qilic'in bacisi qızidir. Böyük anasi onunq bacisidir. Qilic äsäbanidir ki ne için sälmani oğlu, bu qıza mayıl olmuş. Oğlan burdadır? Beli indi Xan Oruc emmiyi çekmiş şuvra. Bükülende hamı gelir bu qapiya ta kälanter tähqiq edä. Sän nä deyiräng Zali bey? Axi obamız, ilerki zamanlarda bir para tayfalara nä qız verilerdi nä qız alırlardı. Bu oğul da atası sälmanidir. Sän nä deyiräng? Biyi can! İläрки zamanlardan çox räsmlär varımış ki indi aradan götürülmüş. mäninän Qilic, ämmi oğluyak. Qilic bacisi mänim emmi qızımdır. Bu oğul bu qizi alsa da mänim içi de eyb olası! Mänä näng vä ar olası. Ama män bu räsmlärä etiqağ yoxum. Här kimsä dä bir käsב varı. Säلمانigärlik dä bir işdir. Oğurluk ki edmir! Yol ki bağlamır! Axi onlar ki demişlär sälmanilär pesdir, nä cähätdän, här yerdä yaxşı var yaman da var obamızda. Dahi sälmani Nädir Qululu'dan hömetlitär var? nä xälq mali yeyär, nä azarı xälqä köpkärir. Qom o xeşläri dä elä belä... (s.768).

Hayasultan el abrisini aparing. Hani ocaxlı qız! Hani räg-rişäli qız! ... atan Mäşädi Bayramali'dir. Säning anang Şah Sänäm'dir. Molla Bärxordar qizi! Ki onun adı İngilislär dalını tirredmäğä salirdi. (s.193)

Yukarıda romandan alınan alıntılarda da görüldüğü gibi Kaşkay geleneklerine göre yasak olan bu aşk, yazar tarafından kabul görülme de günümüz hayatında pek anlaşılabilir bir konudur. Demircilik veya berberlik (usta) mesleğinin normal bir iş olduğunu, alın teriyle para kazandığını anlatır yazar. Eserde "ocaxlı qız" dediği kişi, üstün aile ve üstün değerlere sahip olan ailelerin bireyleri anlamına gelmektedir.

Yasak Sevda şu cümlelerle başlar.

Häyasultan'ın şähla gözläri qärşidäki üçä dağlaring başına berr oldu. Yavaş yavaş bir pärdä yaş gözlärinä çäkildi. Ürägi qemindän elä san yer ürägi qaynadi. Bir ah cigäri üstündän çäkdü gözlärining yaşı pärdäsi irtildi. İkki damça yaş uzun kirpiğlärining hesari arasından, yanıq gülgöz yanaqlarına damçalandı. Dudağları

titrədi. Yaşıl çarqadining baliyan yanaqdaki yaşını sildi. Anasının dünənkı sözləri qurrutarak təkin başında səslənirdi:

Saçıngı kəsəräm. İndi daha səlmani oğlani səning sevdang olmuş? İstirəng mənı səlmanılarnın qovm o xəş edəng? Göyningdə qalasidir! qollarıngı bağlayaram bir quyuda diri diri bastıraram ta nənging üstünü torpaq irtä! İstirəng mənı eldə rosva edəng? Sən bilmirəng kədxoda Qılıcäli Bey səning ananıg dayısıdır! Dünən çöl çayının qırağında beləsinin gördüm. Bu sözü eşidmişdi. Qan gözlərinin tutmuşdu. Dedi: Qızıng gedmiş səlmani oğlani bulmuş? Bəyə bilmir Almas da beləsinin istir? (s. 2-3)

Ve romanın son kısmı:

Muradäli qaçdı, özünü atdı İldırım laşi üstünə ve “hay qardaşı”³ başladı. Sora büküldü baxdı Həyasultan cinazama. Həsəratlı əfsuslı dedi:

-Ax heyf! Yəni daha bizim eldə səning kimin gözəl anadan olur?

Häləz yel zulfarı qəvdəsindən ayrılan neççə tala zulfu, ağ əlli ve yanaqlarında oyuna tutmuşdu ve bal rəngi yaşıla dönən şahlə gözlərini uzun kirpiklər qulucnundan İldırım'a tikmişdi.

Muradäli gah İldırım ve gah Həyasultan içi ağlıyirdi ki obadan gälən cəmiyət səsi ki şivən edirlərdi ve gälirlərdi yallar arasında Muradäli qulağına etirdi. Səsləri eşidəndə İldırım cinazasının əllindən öpdü dedi:

- İldırım! Nə cür ölüməng xəbərini bacing Tərgül'ə verəsəm?! Ta obadan gälən xəlq yallar arasında çıxmamışdı qaçdı atını açdı mindi ve sürdü Derme çölünə sari. Vəqti Zərbäli Öküz yanından rədd oluyurdu dedi: Zərbäli Öküz, sən ki görməding Almas Bey'i kim öldürdü? Zərbäli Öküz başı inan işara eddi: -Yov! Ondan sora heç kimsə bilmədi Qılıcäli Bey ve oğlu Almas'ı kim öldürdü. O axşam duvarlar Zərbäli Öküzsiz geddi obaya. Onu dahi heç kimsə görmədi. Qoca Oruc əmmi dedi Həyasultan'ın İldırım məzarını bir bir yaxınına qoydular. Çox uzaq illər ondan sora xəbər gəldi ki: bir qoca çoban bir qərib eldə evdən evə gedir ve İldırım inan Həyasultan macərasını deyir ve ağlıyir (s. 1094-1095).

Ve romanın sonundakı aşık gençlərin intihar səhnesi:

Vay İldırım yaningini vill etmem... teryak kutusunu silkdi ovuc içine. İldırım başını qoydı yere. Turdu geddi bulağ qırağına. Meşk dolduran paylayı götürdü bulaq suyundan doldurdu elindeki teryak heplerini atdı ağzına... suyu çekdi başına. Büküldü geldi İldırım laşining yanına zarıdı. Sonra lala dedi: Çox uzaq iller ondan sora xəber geldi ki bir qoca çoban bir qerib elde evden eve gedir ve İldırım'ın Həyasultan macərasını deyir ve ağlıyir (s. 1077).

3. Yasak Sevdə Romanının Analizi

İran Türk hikəyə ve romanı, türün doğal özelliği neticesinde konu bakımından oldukça zengin bir durumdadır. Bireysel duygulardan sosyal meselelere birçok konu bölgede yaşayan yazarlar tarafından işlenmektedir. Bütün bu konu zenginliği içerisinde, Türkçenin kullanımı sorunu, köy yaşamı, kadın hakları ve siyasi hareketler öne çıkan konular olarak göze çarpmaktadır (Gücüyeter, 2009, s. 26).

Roman temel niteliği itibarıyla ‘kurmaca’ bir özellik taşır. Bir anlama hayattan aldığı, kendi mantığına göre kurar, kurgular. Biri hayata, diğeri edebiyata açılan kapıları vardır. Roman bu iki değer, hayatla edebiyatın mutlu bir sentezinden doğar. Bu sentezde önemli görev, edebiyata düşmektedir. Çünkü ortada bir sanat hadisesi varsa, orada mutlaka estetik bir oluşum var demektir. Sanat en genel anlamıyla hayata bir bakış, hayatı estetize ediş biçimidir. Hayat dışımızdadır ve ölüdür; onu canlı kılan -onu kendi mantığına göre yeniden canlandıran- sanattır, edebiyattır. Roman hayata kattığı yorumla roman olur. Bu açıdan roman, hayatı anlatmak değildir; yeniden yorumlamaktır.

³ Hay qardaş: bir ağıt ismi.

Romanda hayatın her şeyi farklıdır. Dil farklıdır, zamanı (olayların sunuluş kronolojisi) farklıdır; mekân örgüsü farklıdır... Kurulan şey inşa edilen şeydir (Tekin, 2009, s. 8-9).

Bozkır kültürünün bir özelliği olarak ortaya çıkan göç olgusu, aslında sadece bir yer değiştirme değil, aynı zamanda bir sosyolojik değişme ve bir yapılanmadır. Türkler, her yeni coğrafyalarında bozkır kültürünün bir sonucu olarak ayrı ayrı yeni yapılar, teşkilatlar, devletler kurmuşlardır. Bugün ulaştıkları her koordinatta Türk kültürünü ve dilini, bu teşkilatlanmanın bir sonucu olarak yaşatmaya devam etmektedirler. *Yasak Sevda* adlı roman da diğer İran Türk romanları gibi İran'daki yazlı Türkçenin sorunu ile birlikte Kaşkay Türklerinin göç hayatını ve Kaşkay kadınının sorunlarını ele alarak siyasi ve sosyal olaylara masalsi bir hava katarak değinmek istemiştir.

Yasak Sevda'da olayın tamamı Kaşkay obasında geçmektedir. Geleneksel göç hayatını yaşayan Kaşkay Türklerinin yaşamları, Hayasultan ve İldırım'ın aşkı çerçevesinde anlatılmaktadır. Bu kavuşamaz aşk serüveni, İran'ın merkezi bölgesinde etrafları diğer İran halklarıyla sarılı olan Kaşkay Türklerinin, gelenek hâline dönüşmüş bir katı kuralının macerasıdır. Kaşkay Türk romanı, İran Azerbaycan roman ve hikâyelerinde olduğu gibi hemen hepsi yaşanmış olayların izlerini taşımaktadır. Bu sebeple vakanın gerçekleştiği zaman dilimi ile anlatım zamanı arasında doğal olarak belli bir mesafe oluşmuştur. Hatıra gibi işlenen *Yasak Sevda'nın* uzun bir biçimde ele alınan olay örgüsü kronolojik sıra içerisinde verilmiştir.

İran Türk hikâye ve romanında, yazarlar tarafından en çok tercih edilen anlatıcılardan biri I. tekil kişi (ben) anlatıcıdır. Özellikle ilk dönem eserlerinde işlenen hatıralar, "Ben" anlatıcısının kullanılmasındaki en önemli etkidir. Şehriyar'ın "Haydar Baba'ya Selam" şiiriyle başlayan çocukluk hatıraları gibi hikâyemsi edebî eserler, yaşanan sıkıntıları anlatılırken eserlere doğallık ve inandırıcılık katmaktadır. *Yasak Sevda* romanı, teknik özellikleri açısından hikâye anlatımına daha yakındır. Anlatıcı yazar sık sık kendini okuyucuya hatırlatmaktadır. Sık sık betimlemelere yer veren yazar I. tekil kişiyi kullanmaktadır.

Âşıkların buluşma yerleri olan göç yolu/açık mekânı hep bir ney/kaval sesi ile anlatılmaktadır. Roman boyunca kurgu, müzik ve şiirle beslenerek, Kaşkay müziğini de anımsatır okuyucuya:

Gülbäs gözü altı Hayasultan'ın hâlini görürdü, ne Gülbäs belki Qaragöz ve Vafasultan da onun hâl be hâl olmağımı gördüler. Gülbäs âli qoydu qulağına bir gözâl säsinän Käräm muğamında dilinden bir gözâl qoşmaynan gecä ählining qulağına belä dedi: açaram başımı yondam saçımı/yollar üstä xärmän xärmän eläräm/ hay ağlar Käräm gälsä elimä/özüm täbib oldam darman eläräm (s. 259).

Veya;

Zärbali Öküz sadä rıyasız havası fäqät neyindä idi. Muğamındaydı. Zeyl bämindäydi. Bilmirdi ki ney säsi nä od salmış xalqıng canına. Çalmağa gärq idi. Arzum'dan deyirdi. Hämän'den, Äsli'dän, Ermäni qızından hädis başlıyırdı. Gülbäs şeytänäti gül etmişti. İstirdi här nä artıq başarır üräğläri yaxşı säsinän ve Zärbali Öküz'ün kömäginä çoşdura. Bu fikrinän genä äli qoydu quvlağına ırlamağı başladı hay etdi: Naşi täbib gälmä yaram üstünä/qoy ta mäni därdä salan yar gälä... (s. 260).

Käräm muğam okumakta (Aslı Kerem –Mahmud Nigar) muğamı çalıyor. Hayasultan diyor: "Buy gecä ülkär ulduzu çalanda gäl quzular köläsining qulunanda ta danışak!" "Ney säsi Hayasultan'ı çoşdurdu. Sälmani oğlunu görmäk içi ürägi bir zärrä olmuşdu. Vafasultan bacısının halini bilirdi. Bu yasaq sevdaning aqıbatındän qorxuyrdı. Görüyrdi ki bacısı gündä qar tükün äriyir. Rängi saralır. Aradan gediyr. Xalqdan iraq çäkiyir. O gecä Oruc ämining näqli tökändi. Zärbali Öküz dä ney çalmagdan yoruldu. Qoşular bir bir turdular geddilär. Hayasultan'ın Vafasultan da geddilär evlärinä. Ocaxlar işiği kör oldular. Gecäning qara pärdäsi altında oba ähli yatdılar (s. 16).

Roman boyunca Kaşkay geleneksel çoban kavaliyle birlikte âşıkların hüznünü hissetmekteyiz. Obadaki yaşayan halkın şahit olup ama çaresizce mahkûm oldukları bu sorunun kahramanları gerçek hayattan seçilmiştir. Romanda obadaki birçok kişinin ismi geçer. Bu kişilerin çoğu karakteristik özelliklerini bilmeden sadece isim olarak verilir. Fakat olay örgüsü 3-4 kişi etrafında dönmektedir:

Hayasultan: Kaşkay kızı, güzel ve üst tabaka sınıfından

İldırım: Hayasultan'ın sevgilisi, alt tabakadan (salmani/usta ailesinden)

Almas: Qılıcalı beyin oğlu, Hayasultan ile evlenmek isteyen Kethuda oğlu (üst tabakadan)

Qılıcalı: Kethuda, üst tabakadan olan şahıs. Obada adaletsizliği ile bilinmektedir.

Zarbalı: şahit kişi. Aşıkların buluşma yerlerinde ney çalmakta.

Oba/ çadır/ yazdı olayların geçtiği ana mekânlardır. Ayrıca aşıkların buluşma yeri olan Qara Piri Gediği ve Qurd Tepesi, roman boyunca ismi geçen yerlerdir. Romanda geçen bu mekân gerçek mekândır, Qara Piri Gediği, Şiraz şehrine bağlanan ana yollardan biridir: “Kelanter biling ki o gün sâlmani oğlunu bir iltimasınan âlindân almasaydım onu döndärardı Erz obası “Qurd Tâpâsi”nä belâsini öldürardı” (s. 760).

Yirmi bir bölümden oluşan romanın her bölümü birbirinden çok farklı başlamaz belki her biri doğa ve çevre sahneleriyle başlamaktadır. Bölümlerin her biri genellikle obadaki sürülerin hareketi ve çobanın kaval sesi ile başlar. Kaşkay Türk hikâye ve masal yazarlarında olduğu gibi *Yasak Sevda* romanında da geleneksel anlatı türlerinde olduğu gibi metin akışı kesilerek sık sık “asanak”/ mani ve “layla”/ninnileri bölümlerine yer verilmiştir. Bu geleneksel anlatım şekli özellikle birçok Kaşkay edebî türlerinde dikkat çekmektedir. Roman türünde geleneksel halk şiiri –mani, türkü, ninni vb...- ürünlerinden yararlanarak metni zenginleştirmek Türk dünyasının çağdaş roman geleneklerinde fazla edebî ürüne sahip olmayan birçok bölgede görülmektedir. Örneğin Uygur ve Altay romanlarında da bu tarz romanları görmekteyiz. (Dilek, 2022, s. 27-67; Tanrıdağlı, 1998, s. 100-120) Özellikle son zamanlarda Pervin Behmeni tarafından yaygınlaşan Layla İrina (ağıt/ninni) yer verilmektedir.

Hayasultan intihar etmeden önce İldırım'ın cenazesinin başına gelir ve şu laylayı okur:

Qanları yanağından sildi, berr oldu belâsinä dedi:

Aram yat! Aram yat ta män beläng içi la la deyäm.

La la la bu dünya bir arpa çaz

Baha yoxu, qurb o ärzeş yoxudur

Gäl ta gedäk bir dünyaya ki ora

Hamı yazdır bir qara qış yoxudur

La la la terlan vurdu sunamı

Geding deying xâbär eding obamı

Deying gälä laşım üstâ anamı

Deying nä için o halini bilmäding

Deying atta bir üzümä gülmäding! (s. 1078).

“Batılı anlamda hikâye ve roman türünün çeşitli sebeplerle oldukça geç bir dönemde ortaya çıkması ve uygulanan baskılar dolayısıyla sözlü gelenek İran Türklüğü arasında oldukça gelişmiştir. Sözlü geleneği devam ettiren âşıklar destanları ve halk hikâyelerini aktarım vazifesini başarıyla yürütmüşlerdir” (Gücüyeter, 2015, s. 93). Kaşkay Türk

roman ve hikâyeleri de örnekte görüldüğü gibi bu yönüyle diğer İran Türk edebî eserleri gibi âşık edebiyatı metinleriyle zenginleştirilmişlerdir.

Zarbali Öküz bu romanın şahit görünümünde olan kahramandır. Elindeki kavalıyla hayvan sürüsüne kaval çalan çoban birçok bölümün tasvirinde yer alan ve bu aşka şahit olan kahramandır. Kurguyu bir çobanın neyiyle donatan yazar, zaman zaman bir köylü ağzından da istediklerini anlatmaya çalışır. Romanda bahsi geçen aşk çıkmazının yanında bir başka konu da halka yapılan bazı zulümlerin dile getirilmesidir. Hanlık sistemiyle uzun süre yönetilen Kaşkay Türklerinde bilinen hiyerarşik düzen, kelanter ve kethuda arasında geçen sohbeti görmekteyiz. Yazar, Türk hanları ve büyüklerinin adil olduklarını vurgulamak ister ve bu konuyu halktan bir kişiyi konuşturarak kurgulamayı tercih eder. Oruc Emmi kelanterin çadırına davet edilir ve bir hususta ondan fikir alınır. Oruc emmi de bu konuda bilgi verir:

Kelanter: kölgeng eysi olmasın elbette män her söz ki nâzârimâ häqiqât gâldi qulluğunga arz ederäm. Här söz ki häqdir vâ obaynan kälantâr xeyrinä dir. Kälantâr soruşdu dedi: Oruc bu Zali beyin salmanılar ki bura gälmişlär hamisi Qılıcali'den şikayät varları. Elbättä Qılıc bir urzalı adamdır ki olur üstünä hesab edäk. Amma bu urza zulm ve sitämä büküläsi deyil. Sän nä deyräng? (s. 757)... Bir дәlilim budur ki, kätxudaning özü nәzmi obada saxladası; nä ki oğrulara pәnah verä, fitnä verä, xälqing malini aparalar. Ketxuda täläş edäsi bir söz ki säbәb oluyr oba arası bir birä deyä. O sözü yadırda. Nä ki otunu artıq edä. Bir fitnä qayıra. Xälqing cәhalätini zәncirläyäsala şallaq altına (s. 758).

Veya yazar halktan birini konuşturarak Qılıcali Bey adındaki Kethudayı şöyle eşleştirir:

Sora bu häqiqäti дә belängizä arz edäm ki Qılıcali bey xälq malınan Mirzayi doyardır ta sizing meylingizi döndärä onun üstünä. Xälqing uşağı noxoş olanda aparillar yanına; bir dua zäfran suyunan yazir verir deyir islaying suya suyunu veräng noxoş içä ya başı ucunda yani dering beläsinä mätzärrät uğramış. Ama öz uşağı noxoş olanda ya gül-ü gövzaban ya a annab ya merzencuş vâ numra numra dәрman veräsi. Aqibat de bu darmanlar әsär edmädisä aparası şährä häkim әli üstünä. Nicädір ki xälq uşağı onun duasınan salim oluyr ama öz uşağına әsär edmir (s.759).

Kaşkay Türklerinde kadın, her Türk kadını gibi Türk erkeği ile birlikte geleneklerini korumuş, hatta yeri gelmişse savaşmıştır. *Yasak Sevda* romanında bütün baskılara maruz kalan kadın, gerektiği zaman düşmanlara karşı eline silah alıp savaşabilen bir Türk Kaşkay kadını anlatan bölümlerle de karşılaşmaktayız.

Kelanter soruşdu: gerçektir ki Bayramalı qızı senger tutmuş tüfeng çekmiş Qılıcali üstüne? Orucemi firz cuğab verdi: gerçektir Kelantâr! Män yalan arz eden дәyilem... kelanter dedi: afärin belä qıza! Afärin belä qıza!" (s. 760).

"Biyi: İldırım qoxma ta elimden gәlir beländä kömәk edäräm (s. 804).

Kaşkay Türklerinin köklü ailelerinden olan Davud Hasanaagayı uzun süre içinde olduğu göç hayatını, sanatçı hassasiyetiyle gözlemlemiş ve uygun zeminde bunları anlatmıştır. Yazar içinde bulunduğu Kaşkay kültürünün ve geleneklerinin derinliğini bahsederken bu geleneklerin baskıcılığını eleştirmektedir. Âşıkların ulvi aşklarını Feridüddin Attar'ın *Mantuku İ-tayr* adlı eserindeki "Şeyh-i Sanan" hikâyesinde söylediği gibi "Tersa balası" (s.801) diyerek tabaka farkını inanç farkı kadar derin görmektedir. Davud Hasanaagayı, Tersa balası diyerek okuruna Muhammed Hüseyin Şehriyar'ın "Tersa Balası" şiirindeki "Şeyh-i San'an kimi donguz otarıb illärcä/sänin bir görmäk için mabed-i tersaya gälim" beytini hatırlatmaktadır. Tersa balası Şeyh-i Sanan hikâyesinde bir Müslümanın Hristiyan kızına âşık olması hikâyesidir. Tabaka farkı din dışı olay kadar yadırganmaktadır.

Sonuç

Roman yirmi bir bölümden oluşmaktadır. Roman metni Arap alfabesiyle yazılmasına rağmen Kaşkay Türkçesinin ses özelliklerini korumuş ve imlaya dikkat edilmiştir. *Yasak Sevda* romanı, Kaşkay Türkçesi ile yazılan ilk roman olması açısından çok önemli bir eserdir. Ayrıca Kaşkay dil hazinesini kayıtlara geçiren bir eser olması açısından da önem taşımaktadır. Yazar roman türünün eksikliğini hissetmiş, bu yüzden Kaşkay Türkçesini bir roman formatında kayıtlara geçirmeyi hedeflemiştir. Eserde birçok Türkçe sözcük kullanmış ve dipnotta sık sık açıklama gereği duymuştur. Berroldu: xirä baxxdı; ağ appaq; ağığın nihayäti; saç bağı: boyalı ipinän hörülmüş gumpul ki qızlar qola bağlilar; sanaz: gulung yarpağı; sevrä: xatir xatiri için; qoşa: rāqabät; qarqış: nifrin; Qayalar: Büyük daşlar; timşäk: tirä tirä; gibi açıklamalara metin boyunca rastlamaktayız. Bu sözcükler bazı Kaşkay tayfaları içinde kullanılmayabilir. Bu yüzden romanın anlaşılması için kayıt düşmeyi tercih etmiştir.

Sovyet coğrafyasında cereyan eden eserlerin kurguları ve kişileri, yıllarca süren baskı ve asimilasyona rağmen Türklük bilincini kaybetmedikleri gibi İran Türkleri özellikle Kaşkay Türkleri, Türklüklerinin bilincindedirler. Bu yüzden bu katı gelenekleri yer yer kabul ederek varlık bilinci gereği olarak görmüşlerdir. Davud Hasanağayı, daha önce Farsça yazdığı “Zulmet” romanında olduğu gibi *Yasak Sevda*’yı da kendi yaşadığı hatıralarından faydalanarak yazmıştır. Bu yüzden yaşadıkları, gördükleri, duyduklarının kaynağı I. tekil şahıs anlatıcı şeklinde yazılmıştır. Yazarın kullandığı bu üslup, İran’da daha çok âşıkların anlattıkları hikâyelere alışkın olan ve modern hikâye ile yeni tanışan Kaşkay Türk edebiyatı açısından normal bir durum olduğu gibi sade bir yazı üslubunun yaratıcısı olarak da dikkat çekicidir.

Yasak Sevda romanı çağdaş yaşam şartlarına ayak uyduran göçebe bir toplumun tarihî geçmişindeki gelenekleri ve kültürü açısından eleştirel bir yapıt olması, gerçekliğe dayalı olması ve bugünün güncelliğine de ışık tutan bir eserdir diyebiliriz. Kaşkay edebiyatı güçlü bir sözlü edebiyata sahip olmuş fakat Türk roman ve modern hikâye geleneğini daha kurabilmiş değildir. Bu olanaksızlıkta ve tekniksizlikler içinde ilk roman olması bu eserin değerini arttırmıştır.

Davud Hasanağayı’nin *Yasak Sevda* romanını yazmaktan amacı sadece roman yazmak değildir. Onun amacı Kaşkay Türkünün tarihini, tecrübelerini, millî kimliğini, doğrularıyla yanlışlarıyla bağlı kaldığı geleneklerini yazmaktır. Yazar yakın zamana kadar kendisi de yakından şahit olduğu göç hayatının romantik özelliklerini bir araya getirmek istemiştir. Yazarın anlatıları yer yer belge niteliğinde olmuş ve Kaşkay Türkçesine yeni ifade imkânları vererek roman geleneğini başlatmıştır.

Kaynakça

- Aktulum, K. (2011). *Metinlerarasılık/göstergearasılık*. Ankara: Kanguru Yayınları.
- Bozdağ, A. (2008). *Romanda Türkiye dışındaki Türk dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Demiryürek, M. (2016). Türk dünyasının tanıtıcı ve birleştirici rolü bağlamında roman. *TÜBAR*, Bahar XXXIX, 93-113.
- Dilek, İ. (2022). Altay Edebiyatından bir yazar ve bir roman: Erkemen Matinoviç Palkin ve alan romanı. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (54), 27-67.
- Doulatabadi, F. (2017). *Kaşkay Türklerinin edebiyatı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Devletabadi, F. (2023). *Kültürel değerler açısından Kaşkay Türkleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gökdağ, B. A., & Doğan, T. (2016). *İran 'da Türkler ve Türkçe*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gücüyeter, B. (2009). *İran Türklerinde çağdaş hikâye ve roman*. (Doktora tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Gücüyeter, B. (2015). İran Türk hikâye ve romanında Dede Korkut'un izleri. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies*, 15(2), 89-94.
- Hasanağayı Keşkulî, D. (1987). *Zulmet*. İran/Şiraz: Nevid-i Şiraz Yayınevi.
- Hasanağayı Keşkulî, D. (t.y.). *Yasak Sevda*. Basılmamış.
- Mohamed Tabriz, A. (2019). İran romanının şekillenmesinde siyasi ve sosyal düzenin rolü (Kaçar ve Pehlevî dönemi). *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20 (37), 803-834.
- Nadiri-i Dereşorlu, M. (2002). Aşenayî ba şiir ve musiki der edebiyat-ı emruz-ı Kaşkayı Saye-i ez aftar. *Tahran Debirhane-i Dovomin Kongre-ye Beynelmileli-i Berresi Yayını*, 93-102.
- Tanrıdağlı, G. (1998). Uygur edebiyatında roman. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (5), 99-120.
- Tekin, M. (2009). *Roman sanatı 1-Roman unsurları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

TEMEŞVARLI OSMAN AĞA'NIN BİYOGRAFİSİNE KATKI: HABSBURG KAPI KETHÜDASINA MEKTUBU – TRANSKRİPSİYON, TERCÜME VE BAĞLAM

Ömer GEZER*

Öz: Bu makale Temeşvarlı Osman Ağa'nın Avusturya Devlet Arşivleri'nde (HHStA) mahfuz Habsburg kapı kethüdası Joſeph von Dirling'e hitaben kaleme aldığı Almanca mektubun bağlamından hareketle, ſehbender tercümanı olarak görev yaptığı sırada Viyana'daki hayatını inceleyerek Osman Ağa'nın biyografisine katkıda bulunuyor. Esirlik günlerini anlattığı otobiyografik eseri ile bilinen Temeşvarlı Osman, sınır tercümanı olarak Osmanlı-Habsburg diplomasisinde önemli roller oynadıktan sonra, Temeşvar'ın Habsburgların eline geçmesiyle (1716) önce Vidin'e, sonra İstanbul'a yerleşmiş, Osmanlı başkentinde Habsburg dil oğlanlarına Türkçe hocalığı yapmaya başlamıştı. Bu sırada Pasarofça Ticaret Antlaşması'nın gereğince Viyana'ya ſehbender yani konsolos olarak tayin edilen Ömer Ağa'nın maiyetinde kendisine yer bularak, 1726'da yeniden Viyana'ya hür olarak döndü. Ancak bunun keyfi Temeşvarlı Osman için uzun sürmeyecek, Osmanlı ſehbenderi ile arasındaki ihtilaflar bilhassa Ömer Ağa'nın sebep olduğu diplomatik skandal sırasında büyüyecekti. Osman, Ömer Ağa'dan ſikâyet ettiği mektubunu bu skandalın hemen başında kaleme aldı. Kendi ifadesiyle, bir an evvel Viyana'dan ayrılarak ailesinin yanına dönmek istiyordu. Ancak diğer yandan, Habsburg makamlarıyla iş birliği içinde olması, onu en azından Viyana sarayı için ſehbender adayı yapmıştı. Bu konuda kendisine talimat verilse de Dirling, Temeşvarlı Osman'ın İstanbul'da Alman casusu olarak bilinmesi nedeniyle ciddi bir girişimde bulunamadı. ſehbender Ömer Ağa'nın Bâbüali'deki bağlantıları sayesinde görevinde tutulması, Osman Ağa için Viyana'daki günlerinin sonu anlamına geliyordu. Temeşvarlı Osman, bu şartlar altında, 25 Haziran 1728'de ikinci defa Viyana'dan firar etti ve belki de hayatını kurtardı. Buradan Vidin'e geçti ve Vidin Muhafızı Topal Osman Paşa'nın hamiliğinde yeniden sınır tercümanı oldu. Bu görevi sırasında, Ömer Ağa'dan intikamını almaya fırsat bulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Temeşvarlı Osman Ağa, Osmanlı-Habsburg diplomasisi, Viyana'da Osmanlı ſehbenderliği, ſehbender Ömer Ağa, Joſeph von Dirling, Heinrich Christoph von Penckler

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, E-posta: omergezer@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6678-5777

A Contribution to the Biography of Osman Aga of Temeşvar: His Letter Addressed to the Habsburg Resident – Transcription, Translation and Context

Abstract: *This article contributes to the biography of Osman Aga of Temeşvar by focusing on his life in Vienna as interpreter of the Ottoman consul general, based on the context of his German letter addressed to Joseph von Dirling, the Habsburg resident, preserved in the Austrian State Archives (HHStA). Known for his autobiographical work in which he recounts his days of captivity, Osman of Temeşvar, after playing important roles in Ottoman-Habsburg diplomacy as an interpreter at the border, settled first in Vidin and then in Istanbul after Temeşvar fell to the Habsburgs (1716), and began teaching Turkish to Habsburg sprachknaben in the Ottoman capital. Meanwhile, he found a place as interpreter in the entourage of Ömer Aga, who was appointed as şebbender, a consul to Vienna in accordance with the Trade Treaty of Passarowitz, and returned to Vienna in 1726 as a free man. However, his joy would not last long for Osman of Temeşvar, whose disputes with the Ottoman Consul-general would escalate, especially during the diplomatic scandal caused by Ömer Aga. Osman wrote his letter complaining about Ömer Aga at the very beginning of this scandal. In his own words, he wanted to leave Vienna as soon as possible and return to his family. On the other hand, his cooperation with the Habsburg authorities made him a candidate for consulate at least in the eyes of Hofburg. Although he was instructed to do so, Dirling could not take any serious action because Osman of Temeşvar was known in Istanbul as a German spy. Thanks to his connections in the Sublime Porte, the retention of Ömer Aga meant the end of Osman Aga's days in Vienna. Under these circumstances, Osman of Temeşvar escaped from Vienna for the second time on June 25, 1726, and perhaps saved his life. From there he went to Vidin and became an interpreter again under the patronage of Topal Osman Pasha, the commander of Vidin. During this mission, he will have the opportunity to take revenge on Ömer Aga.*

Keywords: *Osman Aga of Temeşvar, Ottoman-Habsburg diplomacy, Ottoman general consulate in Vienna, Consul-general Ömer Aga, Joseph von Dirling, Heinrich Christoph von Penckler*

Giriş

Osmanlı tarihinin ve edebiyatının merak uyandıran aktör ve müelliflerinden birisi Temeşvarlı Osman Ağa'dır. Bu merakın kaynağı Osman Ağa'nın telif ve tercüme eserlerinin, fakat en başta büyük oranda esareti senelerindeki serencamını anlattığı otobiyografik metnin cazibesidir. Kendi çağında ilgi görmemiş bu eser, modern araştırmacılar tarafından keşfinden itibaren birçok dile çevrilmiş, transkripsiyonu

yapılmış yahut sadeleştirilerek yayımlanmıştır.¹ Osman Ağa'nın diğer eserleri bu kadar ilgi görmezken,² biyografisine dair araştırmalar ise daha az sayıdadır.³

Osman Ağa gibi ömrünü serhadde ve esarete, yani gözlerden uzakta geçirmiş birisinin hayatına dair sağlıklı malumat bulmanın zorluğu Osmanlı tarihi ve edebiyatı araştırmaları sahalarında biyografi hazırlamanın bilinen güçlüklerine eklendiğinde bu durum anlaşılabilir. Üstelik, Temeşvarlı Osman hakkında bildiklerimiz, tarihe mal olmuş çağdaşları hakkında ne kadar az şey bildiğimizi düşününce, doyurucu mahiyettedir ve bu da Osman'ın hayatına daha fazla mesai harcamanın lüzumunu sorgulatır. Oysa arşivler Osman Ağa'nın tarihi şahsiyetini gün ışığına çıkarmak için fırsatlar sunar; yeni bulgular sağlar, yeni sorular/sorunlar ortaya çıkarır.

Bu makalenin konusu da tam olarak böyle bir bulgunun ortaya çıkardığı sorular ve cevaplarıdır: Temeşvarlı Osman'ın (1727, 4 Kasım) Habsburgların İstanbul'daki kapı kethüdası Joßeph von Dirling'e hitaben yazdığı mektup ve tarihsel bağlamı, daha çok esir ve sınır tercümanı olarak bilinen Osman'ın önce İstanbul'dan Viyana'ya, daha sonra Viyana'dan Vidin'e uzanan inişli çıkışlı yolculuğunun ayrıntılarını, kısacası hayatının üç yıllık kısa ama dikkate değer dönemini aydınlatacaktır.

1. Sınır Tercümanlığından Şehbender Tercümanlığına Osman Ağa/Efendi

Hayatını takip edebildiğimiz kadarıyla Osman Ağa, esaretten kaçtıktan sonra, Temeşvar'a dönmüş, burada divân tercümanlığı vazifesine tayin edilmiş,⁴ hatta Karlofça

¹ Osman Ağa'nın esaretnâmesi ilk olarak Franz Babinger'in (1992, s. 273-274) dikkatini çekmiş, daha sonra Heinz Griesbach (1950) doktora tezini bu eser üzerine hazırlamıştır. Bu teze dayanarak Richard F. Kreutel ve Otto Spies ilk olarak 1954'te, ikinci defa ise 1962'de esaretnâmeyi notlandırarak Almanca yayımlamıştır. Bu çevirilerden hareketle Osman Ağa'nın esaretnâmesi Türkçeye kazandırılmıştır (Yazman, 1961 ve 1962). Metin üzerine Türkçe ilk akademik çalışma Harun Tolasa'nın (1964) kaleminden çıkmış, Tolasa daha sonra bitirme tezi olarak hazırladığı çalışmasını aslına uygun biçimde sadeleştirmiş, ne var ki bu metin ancak vefatından sonra yayımlanabilmiştir (Tolasa, 1986). Bu süre zarfında, Esat Nermi Erendol (1971) bir kez daha esaretnâmeyi Almancadan Türkçeye çevirmiş; Osman Ağa ve eserleri üzerine hayli mesai harcayan Kreutel (1980) ise imlâsını düzelttiği esaretnâmeyi eski harflerle neşretmiştir. Geçen zaman zarfında esaretnâmenin Türkçe ilmî neşri hâlâ yapılmadığı halde Macarca (Bánkúti, 1995), Fransızca (Hitzel, 1998), Hırvatça (Čaušević, 2004) ve İngilizce (Casale, 2021) tercümelere yayımlanmıştır.

Osman Ağa'nın esaretnâmesi, son yıllarda benlik anlatıları perspektifinden ele alınmış ve Osmanlı edebiyatında nadir rastlanan cinsten böylesi bir metni niçin kaleme aldığına dair sorular ve cevaplar ortaya konmuştur. Aksoy Sheridan'ın (2021) makalesi bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir.

² Osman Ağa'nın eserleri için bkz. Kreutel (1967). Eserleri arasında en bilinenleri Osmanlı-Habsburg sınır diplomasisine dair hatıratı ve Nemçe tarihi tercümesidir. Hatıratın Almanca tercümesi için bkz. Kreutel (1966). Tarih-i Nemçe için bkz. Gürlük (2018).

³ Yukarıda zikredilen eserlerde Osman Ağa'nın hayatı hakkında daha ziyade kendi yazdıklarına dayanan malumatlar bulunur. Temeşvarlı Osman'ın hayatı ve eserleri hakkında bilinenleri derlediğim şu makaleye de bakılabilir (Gezer, 2018).

⁴ Osman Ağa, evvela esaretinden önceki gediği olan farisan odabaşılığına iade edilmiş, daha sonra Temeşvar yerli kullarına nizam verilirken onun için "altmış akçe vazife ile tercümânlık 'arz olunup taraf-ı Devlet-i 'aliyye'den Tımışvar'ın divân tercümânlığı berâtı gelüp" yeni görevine başlamıştı (Kreutel, 1980, s. 94). Temeşvar'a nizam verildiğinde hazırlanan esami defterindeki bilgiler, Osman Ağa'nın esaretnâmesinde yazdıklarından farklıdır. Evvela Temeşvar'ın divân tercümanı Osman'ın ismi "Osman [bin] İbrahim, Tercümân, yevm 30 [akçe]" şeklinde divân çavuşlarının arasında zikredilirken, ayrıca farisân-ı evvel neferleri arasında "Serde, Osman [bin] Ahmed, yevm 38 [akçe]" isimli birisi daha bulunur. Bkz. KK.d. 4902, s. 15 ve 104. Osman'ın tercümanlık vazifesi

Antlaşması gereğince Temeşvar civarında Osmanlı-Habsburg sınırının tahdidi sırasında Osmanlı heyetine tercümanlık etmişti (Tolasa, 1964, s. 101; Kreutel, 1980 s. 94). Osman Ağa, o sırada yeni bir hayat kurdu: Evliliği yoluyla Temeşvar alaybeyi İbrahim'le akrabalık tesis etti; Elçi İbrahim Paşa'nın aracılığıyla timar⁵ sahibi oldu; farklı meseleler hakkında görüşmek için birçok defa Erdel'e, Arad'a, Segedin'e ve Varadin'e seyahat etti (Tolasa, 1964, s. 102; Kreutel, 1980, s. 94-95). Bu sırada Osman Ağa, Temeşvar valilerinin güvenini kazanmış, sınır diplomasisinde önemli bir aktör olmuş (Tolasa, 1964, s. 102; Kreutel, 1980, s. 95), bu sayede Habsburg serhad ricalinden birçok kimseyle dostluk geliştirmiş, hatır mektupları alıp göndermişti.⁶

Osman Ağa'nın sınır diplomatu olarak kariyerinin zirvesi 3 Nisan 1707'de Kecskemet'te Osmanlı tüccarlarının Habsburglar adına savaştan Sırp milisler tarafından katledilmeleriyle başlayan kriz sonrasına rastlar. Osman Ağa, Belgrad Muhafızı İbrahim Paşa ve Temeşvar Valisi Ali Paşa'nın emri altında serhad ricalinden birçok kimseyle birlikte bu müzakereler sırasında sadece tercüman olarak değil, aynı zamanda yürütülen gizli diplomasinin de aktörü olarak rol oynamıştır.⁷ Osman Ağa, bu tarihten sonra yeniden Temeşvar'a dönmüş, kale Osmanlıların elinden çıkana kadar burada divân tercümanlığına devam etmişti. Osman Ağa'nın yolu bundan sonra ilkin Belgrad'a, sonra kısa süreliğine Vidin'e düşmüş, burada da sınır tercümanı olarak bir süre çalıştıktan sonra İstanbul'a taşınmıştır.

Osman Ağa'nın İstanbul'a tam olarak hangi tarihte yerleştiği belli değildir. Kreutel ve Spies (1954, s. XXII ve 1962, s. 13), esaretnâmenin tetimme kaydından hareketle en geç 18 Mayıs 1724'te Osman Ağa'nın İstanbul'da bulunduğunu yazar. Târîh-i Nemçe üzerindeki bir kayıttan hareketle Özgür Gürlek (2018, s. 17) Osman Ağa'nın bundan en az bir sene önce, 1723'te İstanbul'da yaşıyor olduğunu iddia eder. Bu iddianın temel dayanağı, Târîh-i Nemçe çevirisinin Damat İbrahim Paşa tarafından o sırada Bâbîâlî'de tercümanlık etmekte olan Osman Ağa'ya sipariş edildiğidir (Aydüz, 1997, ss. 159-160). Osman Ağa, böylece, yine esaretnâmenin Osmanlı edebiyat tarihindeki yerine atıfta bulunularak "Lâle Devri" muhitine yerleştirilir (Casale, 2021, s. 17). Oysa atıflar geriye doğru okunduğunda, Salim Aydüz'ün kaynak gösterdiği Bernard Lewis (1962, s. 189 ve

karşılığında aldığı yevmiyeyi yanlış hatırladığımı kabul edebiliriz, fakat defterde Tercüman Osman'ın baba isminin olması gerektiği gibi Ahmed değil de İbrahim olarak yazılması izaha muhtaçtır. Bu noktada akla en yakın izahın, neferlerin birden fazla gedik tasarruf etmelerine izin verilmediğinden, Osman Ağa'nın farisân odabaşılığı ve tercüman gediklerinin ikisini birden elinde tutmak için deftere farklı künyelerle yazılması olduğunu düşünüyorum.

⁵ Esaretnâmenin bu satırlarını Tolasa (1964, s. 102) "Uzdin kebir timarı mahlül düşüb bize ihsân eyledi" olarak okumuş, daha sonra yayımladığı metinde "büyük Uzdin timar'ı boşalıp bize ihsân eyledi" şeklinde sadeleştirmiştir (Tolasa, 1986, s. 165). Kreutel ve Spies (1954, s. 164 ve 1962, s. 205), her iki tercümede de Uzdin'i kebir/büyük sıfatı olmadan çevirmiştir: "verleih mir, [...], das eben freigewordene stattliche Kleinlehen von Uzdin". Eseri kısa süre önce İngilizceye çeviren Casale (2021, s. 155) söz konusu ifadeyi anlamca değişikliğe uğratarak "the revenues of the very lucrative town of Uzdin" şeklinde tercüme etmiştir. Mevzubahis timar döneme ait haritalarda Vel[iki] Oustin olarak görünen yerleşim yeri olmalıdır; şu hâlde söz konusu satırları "Uzdin-i Kebir timârı" olarak okumak doğru olacaktır.

⁶ Osman Ağa'nın buna benzer mektuplarından birisi Avusturya arşivlerinde mahfuzdur. Bkz. Temeşvarlı Osman (1703, 28 Aralık). Osman Ağa, bu mektubunda Arad Generali Löffelholz'dan kendisi için 1704 yılına ait bir takvim ve Temeşvar Paşası için Macaristan haritası istemiştir.

⁷ Ayrıntılar ve Osman Ağa'nın rolü için bkz. Tóth (2023). Müzakerelere dair Osman Ağa'nın hatıratı için bkz. Kreutel (1966). Osmanlı arşivlerinde bu müzakerelerin aralarında Osman Ağa'ya yazılmış mektupların da bulunduğu izleri için bkz. MAD.d. 4997.

1973, s. 112) böyle bir siparişten bahsetmezken Osman Ağa'nın Bâbiâli'de tercümanlık ettiği bilgisi ise Tolasa'ya (1986, s. 21) dayanmaktadır. Tolasa'nın dayanağına baktığımızda, Kreutel ve Spies'in (1954, ss. XXII-XXIII) Osman Ağa'nın Bâbiâli'de tercümanlık ettiğini değil, "Bâbiâli nezdindeki Habsburg kapı kethüdası için tercüman olarak çalıştığı[ını]" yazdıkları görülecektir.

Esasen Temeşvarlı Osman, Habsburg kapı kethüdası için tercümanlık da yapmıyor, fakat İstanbul'daki Habsburg dil oğlanlarına Türkçe öğretiyordu. Nitekim Osman Ağa – aslında artık efendi lakabını kullanıyordu – Viyana'daki esaret yıllarında ahbaplık kurduğu bir eski dosta yazdığı 25 Kasım 1722 tarih ve İstanbul adresli mektubunda yeni mesleğini ve bir alışkanlığını şöyle anlatmıştır (Temeşvarlı Osman, 1722, 25 Kasım): "... şimdiki hâlde hâlâ bu tarafda mukîm Nemçe Çasar Kapu Kethüdâsı yanında mevcûd bulunan dil oğlanlarının hocaları olduğumuz ecilden her bâr ol tarafda olan ba'zı dostların müzâkeresin tezekkür ederiz." Osman Efendi'nin mektubunu takip eden varaklarda, yine aynı isme hitaben, Habsburg dil oğlanı ve geleceğin kapı kethüdası Heinrich Christoph von Penckler'in mektubu yer alır ve ondan şöyle bahseder (Penckler, 1722, 25 Kasım): "... bu tarafda cümlemizin hocâsı olan sâbıkâ Tımışvar tercümânı Osman Efendi ..." Penckler, yıllar sonra, 1761'de yazdığı ve bu makalenin konusu için fevkalade önem teşkil eden takririnde Osman Efendi hakkında daha fazlasını söyler:

[Şehbender Ömer Ağa'nın] Tercümanı, evvelde birkaç yıl Alman memleketlerinde esarete yaşamış ve burada Almanca konuşmayı ve yazmayı iyice öğrenmiş Osman Efendi isminde yaşı ilerlemiş kıymetli birisiydi ki 1720'den 1726'ya kadar süren zaman zarfında İstanbul'da benim Şark dilleri hocam olmuştu ve benimle sadıkane bağlarını daima korumuştur (Wurm, 1992, s. 168).

Şu hâlde Osman Ağa/Efendi'nin Temeşvar'dan sonraki yılları için şu tespitleri yapabiliriz: Osman, çok kısa bir süre Vidin'de tercümanlık yapmış, daha sonra, 1720'de yahut en geç 1722'de İstanbul'a taşınmıştı. O tarihlerde İstanbul'daki kapı kethüdası Joseph von Dirling'in yanında bulunan dil oğlanlarına Türkçe öğretiyordu.⁸ Bâbiâli'de ise bir görevi yoktu; zaten eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla kalemi "Lâle Devri" muhitinde kendisine yer bulabilecek derecede zengin değildi, hatta sorunliydu. Hayattan ne bekliyordu bilmek mümkün değil, ancak yolu bir süre sonra – yukarıda alıntılıdığım mektubundan anlaşılacağı üzere sık sık yad ettiği dostları bulunan – Viyana'ya bir defa daha, bu kez Osmanlı şehbenderinin tercümanı olarak düşecekti.

2. Joseph von Dirling'e Mektup, 4 Kasım 1727: Transkripsiyon ve Tercüme

2.1. Transkripsiyon

"[fol.82r] Wohl Edl gebohmer

Hoch gerthister hoch werthister Herr undt vill geliebster Patron, Ihre gnadn an mich gesenten angenehbs schreiben habe mit freide Empfangen [...] der auß alles wohl Ersten ich bedanke mich vor die guette Rath wegen meinen obreiß, ober Ihre gnadn kennen wohl einbilten wie Erstter geschrieben mit dem Omer aga ist horth außkommen, Indem wan man alles auf der weldt tuet bey Ime nichts Erkendt, wan ein and[erer] anstatt meiner bey Ime wehr konte unmiglich außstehe [...] ich ober tuhe vill gedolten ober bin ich schan sat [...] sein tuhen undt lassen ist nit just alles verkerth man müeß der bey vill

⁸ Eserleri arasında yer alan Kitâb-ı İnşâ'nın ve Tercümânlara Lâzım Ba'zı Mükâlemeler'in birden fazla kopyasının bulunması Osman'ın bu rolü nedeniyle olmalıdır. Habsburg dil oğlanları hakkında bkz. Balbous (2015).

leiden, ich habe In willens gehabt diesses herbst hinun[ter] Reissen ober mir haben auf die antwordt past was der Chohador Achmet von unsseren Hoff wirdt heraufbringen [.] er ist ober so lange zeith von hier weckh undt wied[er] er od[er] antwordt nit vor kommen [.] man hat geglaubt biß der Vesier Chohadar hinund[ter]kommen sohl mit antwordt aufhalten, der gemelter Chohadar wirdt [fol.82v] seinem h[och] l[öblichen] vill sachen Erzehlen kan was er alle hier gesehen undt geherth hat, wan er noch der warheith Reden wirdt, so mueß der h[och] l[öblichen] Omer aga von hier weckh gehen, mir zweiffle nicht daß diesses geschechen sohl, dan sein schulden alle hier ist grosß welchen unsser hoff schwerlich bezohlen wirdt undt seine und[ter]haltung 30 beutl geldt unsser hoff wirdt Ime schwerlich geben [.] sonst kan er alle hier nit bestehen, dan er ist der alte Omer aga wan heuth hund[er]t ducatten an sein handt hat biß auf die nacht kein Kreuzer wirdt bleiben undt geibt schier umbsonst womit vonhte (?) ist, er ist von mir nit sicher weill ich sein stükel alles weiß undt halte nit vor gueth was er tuht, dessendtwegen will mich nit weckh lassen wan ich hin[ter]kommen mechte sein sachen offenbohrn [.] ich bin auch von Ime dessendtwegen nit sicher er kan Reden waß er vill unwarheith undt gottes furcht wirdt man nit bey Ime, ich wintsche von herzen daß er selbst mechte von hier weckhkommen damit ich auch loß wehr undt wied[er]umb zu meiner weib und künter welche mit schmerzen allein auf mich wortten, die gnedig frau undt junger h[och] l[öblichen] undt freille befinden sich gott lob alle hier wohl auch ich gehe öffter zu Innen undt frage umb wie wohl Ergehe sie wintschen daß Ihre gnaden auch boldt bey Ime sein mechten.

[fol.83r] Unsser h[och] l[öblichen] aga hat Erst diessen tagen ein Cahous begangen just wie ich nit zu hause wehr, welche so wohl sein durchl[euchtigster] Prinz alles der h[och] l[öblichen] Rechkron sehr übel auf genumben [.] ich zweyffele nit daß sie dessendtwegen dem selben werden berichten, wan ich zu hauß wehr mit meinen weissen wehr das nit geschechn [.] im übrigen bitte meinen patron mich von Ihre gnaden nit außschliessen woemit neben schönsten Empfhlung verbleibe Ihre gnaden.

Wien, den 4ten 9bris 1727

Dienstschuldiger diener Osman Effendi

alle dorth den h[och] l[öblichen] Mainz und Selescowiz und and[eren] guetten freundt schönste Empfle mich.

2.2. Tercüme

Pek soylu doğmuş!

Pek onurlu, pek değerli efendi ve çok sevgili hâmi, lütfkâr tarafınızın bana göndermiş olduğu latif mektubunuzu mutlulukla aldım. Her şeyden evvel [Viyana'dan] ayrılma konusunda verdiğiniz değerli tavsiyeniz için teşekkür ederim, ancak lütfkâr tarafınız, evvelce yazdığım gibi, Ömer Ağa'ya katlanmanın ne zor olduğunu tahayyül edebilir ki dünyada her bir şeyi yapsanız da o minnettar olmaz, yerimde başkası olsaydı ona tahammül edemezdi. Ancak ben çok sabrettim, fakat artık usandım. Tavrı ve yaptıkları değişmiyor, çok ıstırap veriyor, bu sonbaharda gizlice [Viyana'dan] ayrılmayı düşünüyordum ama ben Çuhadar Ahmet'in sarayımızdan getireceği cevabı bekliyorum. Fakat o uzun zaman önce buradan yola çıktı ve ne kendisi ne de cevap geldi. Vezir çuhadarı gelesiyeye kadar bir cevabın ulaşacağına inanılıyordu, mezkûr çuhadar burada gördüğü ve işittiği her şeyi övgüye mazhar olan size anlatacaktır ki doğruyu söylediği takdirde övgüye mazhar Ömer Ağa buradan gidecektir, bunun olacağından eminim, zira borçları o derece fazla ki sarayımız bunu zor ödeyebilir ve geçimi için 30 kese parayı zor

verecektir, aksi halde o burada tutunamayacaktır, zira o bugün eline yüz duka altın verseniz akşama kadar bir kuruş bırakmayacak ve oturduğu yerden para saçan bildiğimiz Ömer Ağa'dır, bana güvenmiyor çünkü bütün işlerini biliyorum ve yapıp ettiklerini tasvip etmiyorum, bu sebeple beni salıvermek istemiyor, [zira] şayet onu atlatırsam neler yaptığını aşikar edebilirim. Ben de ondan şu sebeple emin değilim ki çokça yalan söyleyebilir, onda Allah korkusu yoktur, kalpten diliyorum ki kendi rızasıyla buradan gitsin ki ben de kurtulayım ve yeniden beni büyük bir ıstırapla bekleyen karıma ve çocuklarıma gideyim, burada inayetsiz hanımefendi ve övgüye layık oğlunuz ve kızınız (?) şükür olsun ki iyiler, ben sık sık onlara uğruyor ve hatırlarını soruyorum, yakında onların yanında olmanızı diliyorlar.

Bizim övgüye mazhar ağamız bugünlerde bir kargaşaya sebep oldu, ben evde değilken, bunu Majesteleri Prens ve övgüye mazhar Rech kron büyük bir kötülük olarak gördüler [...] Şüphem yok ki onlar sizi bu konuda bilgilendirirler, şayet ben evde olsaydım, bilgim dahilinde böyle bir şey vuku bulmazdı [...] Sözün sonunda hâminden rica ederim ki lütfunu benden esirgemesin, lütfkâr tarafınıza en güzel selamlarım ve saygılarımla.

Viyana, 4 Kasım 1727

Emrinize amade hizmetçiniz Osman Efendi

Oradaki övgüye mazhar Mainz ve Selescowiz'e ve diğer iyi dostlara en güzel selamlarımla.

3. Bağlam: Osman Efendi, Ömer Ağa ve Viyana'da Osmanlı Şehbenderliği

Yukarıda transkripsiyonu ve tercümesi verilen mektup Temeşvarlı Osman'ın hayatı hakkında yeni şeyler söylemekle kalmıyor, bağlamı itibarıyla Osmanlı diplomasi tarihinin pek bilinmeyen bir diplomatik girişimi hakkında, Viyana'da tesis edilen şehbenderlik bahsinde⁹ de malumat sağlıyor.

27 Temmuz 1718'de Pasarofça'da imzalanan ticaret antlaşmasının gereğince Osmanlıların Viyana'ya şehbender tayin etme hakkı bulunuyordu.¹⁰ Dayezâde İbrahim Paşa'nın elçiliği sırasında kethüdalığını yapan Ömer Ağa, elçilik heyetiyle birlikte İstanbul'a dönüşünden itibaren aslında bu makamın taliplisiydi, ancak Bâbüali'nin ilk tercihleri Sungur Ali Ağa (1721'de) ve Musa Ağa (1724'te) olmuştu. Ne var ki ikisi de görevlerine başlayamadılar. Bu şartlar altında Ömer Ağa 12 Ağustos 1725'te Divân-ı hümayûn tarafından Viyana'ya şehbender tayin edilmiş, uzun zamandır arzu ettiği şeye böylece kavuşmuştu (Wurm, 1992, ss. 165-166).

Ömer Ağa, hazırlıklarını tamamladıktan sonra, 10 Mart 1726'da Viyana'ya gitmek üzere kalabalık maiyetiyle birlikte yola çıktı (Wurm, 1992, s. 168). Temeşvarlı Osman

⁹ Bu bahis Osmanlı diplomasi tarihinin derkenarında kalmıştır. Bkz. Hammer-Purgstall (1831, s. 313, 342, 368, 415), Uzunçarşılı (1988, s. 274 ve 1995, s. 170), Kuran (1988, s. 52), Elibol (2003, s. 79 ve 2004, ss. 67-68), Beydilli (2013, s. 118) ve Ercan (2020, s. 78). Habsburg diplomatı ve 1728-1736 tarihleri arasında İstanbul'daki kapı kethüdası Leopold von Talman hakkında yazdığı monografisinde Wolfgang Klesl, Şehbender Ömer Ağa'dan genişçe bahseder (1966, s. 22 vd.). Bu konu hakkında en geniş çalışma, Heinrich von Penckler'in bir takririnden istifade ile Heidrun Wurm (1992) tarafından yapılmıştır.

¹⁰ Ticaret ve seyrüsefain antlaşması, Pasarofça'daki barış görüşmelerine paralel, fakat farklı gündemle başka murahhaslar tarafından hazırlanmış, barış antlaşmasından (21 Temmuz 1718) kısa süre sonra imzalanmıştır. Ayrıntılar için bkz. Ercan (2022, ss. 201-203). Antlaşmanın altıncı maddesi Osmanlılara gerekli gördükleri halde Habsburg hakimiyetindeki şehirlerde Osmanlı tüccarının çıkarlarını korumak için şehbender tayin etmeleri hakkını veriyordu (Ercan, 2022, s. 293).

da tercüman sıfatıyla bu heyetin bir parçasıydı. Ömer ve Osman'ın hangi şartlar altında nasıl bir araya geldiğini kesin olarak söylemek mümkün değilse de Dirling'in konağında tanışmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bir ihtimal de Dirling'in Ömer Ağa'ya tercüman olarak Temeşvarlı Osman'ı önermiş olmasıdır. Üstelik Dirling'in Ömer Ağa'nın Viyana'daki maslahatından haberdar olmak için elçilik heyetinin tabibini ve tercümanı Osman Efendi'yi Harp Şûrâsına¹¹ uygun adaylar olarak sunması bu ihtimali güçlendirir (Eugen, 1726, 18 Ağustos).

Viyana'ya yolculuğu sırasında Osman Efendi'nin yanında ailesi de bulunmaktadır. Osmanlı heyetini Belgrad'da karşılayan Habsburg komutanı Fürstenbusch'un Harp Şûrâsına gönderdiği listede Osman Efendi ve ailesinin dört kişiden ibaret olduğu yazar (Fürstenbusch, 1726, 22 Mayıs). İleride işaret edileceği gibi Temeşvarlı Osman'a oğlu da refakat etmektedir, ancak bu dört kişinin tamamının ailesinden olup olmadıkları kesin değildir.¹² Nitekim Osmanlı şebkenderinin Viyana'ya gelişini okurlarına aktaran Die europäische Fama (1726, s. 551), tıpkı İstanbul'daki kapı kethüdasının yanındaki dil oğlanları gibi, Ömer Ağa'nın yanında da Almanca öğrenmeleri için birkaç gencin bulunduğunu yazar.¹³

Ailesi ya da değil, Osman Efendi 27 yıl önce esaretten firar ettiği Viyana'ya yanında hizmetlileriyle, Osmanlı şebkenderinin tercümanı olarak dönmüştü. Ömer Ağa 11 Temmuz 1726'da Prens Eugen tarafından, birkaç gün sonra, 29 Temmuz'da da İmparator VI. Karl tarafından kabul edildiğinde de Osman Efendi törenlerde hazır bulundu.¹⁴ Bunlar Osman Efendi için güzel günlerdi şüphesiz, fakat uzun sürmedi. Ömer Ağa'nın maiyetine karşı takındığı tavır, Osman Efendi ile arasının açılmasına yol açtı. Yukarıda transkripsiyonu ve tercümesi verilen mektup bu kötü günlerin eseridir.

Mektubu kısaca hatırlatmak gerekirse; Temeşvarlı Osman, İstanbul'daki Habsburg kapı kethüdası Joseph von Dirling'e Şebkender Ömer Ağa hakkında şikâyetle bulunuyordu. Anlaşıldığı kadarıyla Osman Efendi ile Dirling daha önce de mektuplaşmış, Habsburg diplomatı Temeşvarlı Osman'a Viyana'dan ayrılmamasını, Ömer Ağa hakkında verilecek kararı beklemesini tavsiye etmişti. Osman Efendi, Ömer Ağa'nın şikâyete sebep eylemlerinin duyulması halinde İstanbul'un vereceği karardan emindi, ancak Ömer Ağa'ya tahammül etmesi hayli zordu, üstelik ikisi arasında karşılıklı şüphe hissedilir boyutlardaydı. Yazdıklarına bakılırsa, Osman Efendi'nin isteği bir an evvel ailesine kavuşmaktan ibaretti. Ömer Ağa'ya gelince; Temeşvarlı Osman'ın konakta bulunmadığı bir sırada öyle bir şey yapmıştı ki hem Prens Eugen hem Harp Şûrâsında ona vekâlet eden Rech kron'un tepkisini çekmişti. Ancak Osman Efendi, bu meseleye dair ayrıntıları, Harp Şûrâsının kendisine bildireceğinden emin olduğundan Dirling'e ayrıntı vermez.

Mesele esasında oldukça mühimdir. Mısır'da Osmanlı idaresine karşı isyan eden Çerkes Mehmed Bey'in, iltica talebiyle Prens Eugen'e, Rech kron'a ve Habsburg sarayı

¹¹ 1556'da Habsburg harbiyesinin idaresi için kurulan Şûrâ, 1749'a kadar İmparatorluğun Osmanlı diplomasisini de idare etti. Bkz. Regele (1949).

¹² Osman Efendi, Viyana'dayken tüccardan Hacı Ahmed isimli birisi aracılığıyla geride bıraktığı ailesiyle haberleşiyordu. Hacı Ahmed'in Habsburg elçiliği postasıyla gönderdiği cevabî mektuptan anladığımız kadarıyla Temeşvarlı Osman'ın İstanbul'da eşi, çocukları ve damadı bulunuyordu. Bkz. Hacı Ahmed (1727, 8 Kasım).

¹³ Almanca çağdaş matbuatın Osmanlı tarihinin meseleleri için ne derece önemli olduğuna Die europäische Fama özelinde işaret eden şu çalışmalara bkz. Aksulu (2009) ve Karagöz (2010).

¹⁴ Her iki törenin ayrıntılarını dönemin imtiyazlı gazetesi Wienerisches Diarium'dan takip edebiliyoruz. Bkz. Wienerisches Diarium, nu. 56, 13 Temmuz 1726 ve nu. 61, 31 Temmuz 1726.

tercümanı Leopold von Talman'a hitaben yazdığı mektuplar yanlış adrese teslim edilmiş, Ömer Ağa da eline geçen bu mektupları açıp okumuş ve kopyalamıştı.¹⁵ Ömer Ağa, bu mektupları başkentine göndermenin yollarını ararken Habsburg makamları da olay hakkında soruşturma başlatmış, bu sırada Tercüman Osman Efendi'den işin aslını bir miktar para karşılığında öğrenmişti (Eugen, 1727, 2 Kasım). Osman Efendi, bununla da kalmadı. Ömer Ağa'nın, bu sırada Avrupa'daki diplomatik gelişmelere ve Habsburg askerî hareketliliğine dair edindiği istihbaratla birlikte meseleye dair kendi tutumunu açıkladığı takririni (Ömer Ağa, 1727, 2 Kasım) de ayrıca 6 duka altını karşılığında Habsburg makamlarına teslim etti (Eugen, 1727, 28 Kasım). Tercüman Osman Efendi, Şebender Ömer Ağa'ya karşı harekete geçmişti; 4 Kasım 1727'de Joßeph von Dirling'e hitaben yazdığı mektup da bu tarihî bağlamın bir parçasıdır.

Dirling, Osman Efendi'ye 18 Aralık 1727'de cevabî mektubunu yazdı (Dirling, 1727, 18 Aralık). Dirling, Temeşvarlı Osman'ın içinde bulunduğu sıkıntılar sebebiyle oldukça üzgündü, ancak ona Rech kron'a güvenmesini tavsiye etti. Ömer Ağa'ya gelince, Habsburg kapı kethüdası, onunla ne yapılması gerektiğini bilmediğini söylüyordu. Bu aslında doğru değildi; Harp Şûrâsı, İstanbul'daki diplomatına Ömer Ağa'nın azledilmesi için girişimde bulunması talimatını göndermişti (Hammer-Purgstall, 1831, s. 343). Harp Şûrâsının Dirling'den beklediği, şebenderlik makamının gereksiz olduğuna Bâbîâlî'yi ikna etmesi, şayet bu makama Ömer Ağa'nın azlinden sonra bir tayin yapılacaksa evvela Viyana'da iş tutan Osmanlı tebasından Rum tüccar Paraskoviz'in (Demetrio Paraskobitzes), illa bir Müslüman tayin edilecekse de Osman Efendi'nin seçilmesini kolaylaştırmasıydı (Harp Şûrâsı, 1728, 12 Şubat).

Dirling'in elindeki imkânlar, Ömer Ağa'nın İstanbul'daki bağlantılarının propagandasını boşa çıkaracak denli güçlü değildi. Habsburg diplomatı, Harp Şûrâsının önerdiği adayların Bâbîâlî tarafından Viyana'ya şebender olarak tayin edilemeyeceğini düşünüyordu. Temeşvarlı Osman hakkında yazdıkları kayda değerdin:

[Mesele] Osman Ağa ile daha zor olacaktır, zira o geçmişte Temeşvar ve Belgrad garnizonlarının bir neferi idi ve bunlar Bâbîâlî'de, her iki mevkii kaybettikleri için büyük bir nefrete ve takibata maruz kaldılar ki bu sebeple Belgrad'a kumanda eden paşaya kadar hemen hepsi dilenerek ekmeğe yiyorlar.¹⁶ Hamisine [bu iş için] yazdığı mektubu uygun bir şekilde ve dikkatlice teslim edildi ki bu kişi son derece saygın birisidir, ancak halihazırdaki ricalden ziyade, ahali ve kamu nezdinde kabul görür, zira rical ona Ali Paşa zamanının insanı olduğundan güvenmez ve şüpheyle yaklaşır. Aksi halde, tabii ki onun bu makama getirilmesi arzu edilir ve iyicil Osman'a layıktır. Ne var ki ben bununla ilgilenemem, çünkü Osman yalnızca uzun seneler bizim dil oğlanlarımızın hocası olduğu için değil, aynı zamanda, duyduğum kadarıyla çuhadarıyla kendisi için yeni bir tercüman isteyen Ömer Ağa tarafından da pek iyi takdim edilmediği için mimlenmiştir, zira Luca Chirico'nun¹⁷ konağında Osman Ağa'nın Alman casusu olduğu konuşulmuş ve yine Viyana'ya doğru yola çıkan Rum Basilio Canello'nun Ömer Ağa'ya tercüman olacağı söyleniyormuş (Dirling, 1728, 17 Mart).

¹⁵ Çerkes Mehmed Bey'in iltica teşebbüsü hakkında bkz. Gezer (2023).

¹⁶ Dirling, bir başka takririnde (1728, 2 Nisan) Osman Ağa'nın Temeşvar ve Belgrad'ın kaybı nedeniyle alınanda bir leke taşıdığından şebenderliğe tayin edilmesinin çok zor olduğunu yazacaktır.

¹⁷ Luca Chirico, Ragusa şebenderi ve İngiltere elçiliği baş tercümanı olarak Bâbîâlî'de hayli nüfuz sahibiydi (Webb ve Webb, 2009, s. 95).

Bu Osman Ağa için ikinci Viyana macerasının sonuna yaklaşıldığının habercisiydi. Nitekim yarattığı diplomatik skandala ve alacaklılarının seslerini Bâbîâli'ye kadar duyurabilmelerine karşın Ömer Ağa makamını korudu. Temeşvarlı Osman'ın davasını Bâbîâli'de takip edebilecek çevresi belli ki güçlü değildi. Osman bu yenilgiyi kabul etti ve 25 Haziran 1728'de Viyana'dan gizlice ayrıldı (Crenitz, 1728, 26 Haziran). Osman'a ve oğluna Vidin'e kadar yolculuğu için Habsburg makamları VI. Karl'ın emri üzerine 150 gulden temin etmişti (Hofkammer, 1728, 22 Haziran).

Sonuç

Temeşvarlı Osman, Viyana'dan ikinci defa firar ettiğinde, Habsburg makamlarından değil Osmanlı şebkenderinden kaçıyor. Osmanlı şebkenderinin faaliyetlerini gözlemleyerek gün-be-gün Harp Şûrâsına bildiren Crenitz'e göre, Ömer Ağa öyle veya böyle Temeşvarlı Osman'ı öldürtmeyi düşünüyordu (Talman, 1728, 26 Haziran). Osman hayatında, bir defa daha, yeni bir sayfa açmayı böylece başardı. Vidin'de, o tarihlerde kalenin muhafız paşası bulunan Topal Osman Paşa'nın himayesinde tercümanlık yapmaya başladı. Fakat Temeşvarlı Osman, Ömer Ağa'nın yaptıklarını unutmamıştı ve intikam için fırsat bekliyordu. Bunun için uygun zaman, Patrona Halil İsyanı'nın İstanbul'daki siyaset sahnesini alt üst etmesiyle ortaya çıktı. Ömer Ağa, hamilerini bu sırada kaybetti; Temeşvarlı Osman da bu sayede, Ömer Ağa'nın zulmüne maruz kalan Osmanlı tüccarlarının şikâyetlerini Bâbîâli'ye ulaştırmayı başardı. Temeşvarlı Osman'ın hamisi Topal Osman Paşa'nın veziriazamlığa getirilmesiyle birlikte Ömer Ağa'nın kaderi de aslında belirlenmiş oldu. Penckler'in yazdığına göre “[Ömer Ağa idamına karar verildiğini işittiğinde] kötü kaderine Vidinli Osman Efendi'nin sebep olduğuna dair güvenilir haberler aldığını söylemişti.” (Wurm, 1992, ss. 171-184).

Ömer Ağa cezası affedilip Sakız'a sürgün edildi, burada arkasında borçlar bırakarak Aralık 1733'te hayatını kaybetti.¹⁸ Temeşvarlı Osman ise, Viyana'dan gelen talimat doğrultusunda, Ömer Ağa'nın şebkenderlikten azli sırasında gösterdiği hizmetlere karşılık o tarihte İstanbul'da bulunan Habsburg kapı kethüdası Leopold von Talman eliyle 100 duka altınla mükafatlandırıldı (Talman, 1733, 30 Temmuz). Hayatının kalanında neler yaptığını tarihin sis perdesinden belki başka araştırmalar çıkarabilir.

Kaynakça

- Aksoy Sheridan R.A. (2021). Nostalgia of a Frustrated Ottoman Subject: Reading Osman Agha of Timișoara's Memoirs as Self-Narrative. *International Journal of Middle East Studies*, 53, 323–330. <https://doi.org/10.1017/S0020743821000386>
- Aksulu, N.M. (2009). *Die Hohe Pforte, Türkenkriege, Konflikte und Beziehungen zwischen Abendland und der Türkei (1703-1738)- Aus deutschsprachigen Zeitungen des 18. Jahrhunderts*. Norderstedt: Books on Demand.
- Aydüz, S. (1997). Lale Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 3, 143-170.
- Babinger, F. (1992). *Osmanlı tarih yazarları ve eserleri*. (Coşkun Üçok, Çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yay.
- Balbous, C. (2015). *Das Sprachknaben-Institut des Habsburgermonarchie in Konstantinopel*. Berlin: Frank & Timme.
- Bánkúti, I. (1995). *A Gyaurok Rabságában – Pasák és Generálisok Között*. Budapeşte: Balassi.

¹⁸ Terekesi için bkz. D.BŞM.MHF.d. 12440.

- Beydilli, K. (2013). Viyana. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43, 113-119.
- Casale, G. (2021). *Prisoner of the infidels – The Memoir of an Ottoman Muslim in seventeenth-century Europe*. Oakland: University of California Press.
- Čaušević, E. (2004). *Autobiografija Osman-age Temišvarskog*. Zagreb: Srednija Europa.
- D.BŞM.MHF.d. 12440. [Nemçe Şehbenderi iken Midilli'de vefat eden Ömer'in devlete olan borçları karşılığında terekesinin zabt ve tahririni mübeyyin defter]. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri BOA (Baş Muhasebe Muhallefat Halifeliki defterleri), İstanbul.
- Die europäische FAMA welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdeckt*. 1726, 295.
- Dirling, J. (1727, 18 Aralık). [Joseph von Dirling'den Temeşvarlı Osman'a mektubun kopyası]. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 196/II, fol. 86-87), Viyana.
- Dirling, J. (1728, 17 Mart). [Joseph von Dirling'den Harp Şûrâsına takrir]. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 197/II, fol. 36-45), Viyana.
- Dirling, J. (1728, 4 Nisan). [Joseph von Dirling'den Harp Şûrâsına takrir]. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 197/II, fol. 63-67), Viyana.
- Elibol, N. (2003). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı-Avusturya ticareti*. (Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Elibol, N. (2004). XVIII. Yüzyılda Avusturya topraklarında faaliyet gösteren Osmanlı Tüccarları. *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 15, 59-112.
- Ercan, H.O. (2020). Rıdvan Ağa'dan Süleyman Bey'e (1634-1774): Osmanlı elçilik heyetlerinin Avusturya devlet arşivindeki izleri. *Osmanlı Araştırmaları*, 56, 49-96.
- Ercan, H.O. (2022). *Pasarofça Antlaşması 1718 – Diplomasi ve barış*. Ankara: TTK Yayınları.
- Erendor, E. N. (1971). *Temeşvarlı Osman Ağa – Gavurların esiri*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Eugen. (1726, 18 Ağustos). [Prens Eugen'den VI. Karl'a telhis]. Kriegsarchiv (HKR Akten 168, 1726 August 408), Viyana.
- Eugen. (1727, 2 Kasım). [Prens Eugen'den VI. Karl'a telhis]. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 196/I, fol. 20-38), Viyana.
- Eugen. (1727, 28 Kasım). [Prens Eugen'den VI. Karl'a telhis]. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 196/I, fol. 171-196), Viyana.
- Fürstenbusch. (1726, 22 Mayıs). [Belgrad Komutanı Fürstenbusch'tan Harp Şûrâsına takrir]. Kriegsarchiv (HKR Akten 167, 1726 Juni 89), Viyana.
- Gezer, Ö. (2018). Temeşvarlı Osman Ağa – esir, tercüman ve yazar. *Türkbilgi*, 35, 73-88.
- Gezer, Ö. (2023). Kahire'den Viyana'ya firar: Çerkes Mehmed Bey'in Habsburg İmparatorluğu'nda iltica arayışı. *Tarih Dergisi*, 79(1), 39-88.
- Griesbach, H. (1950). *Osman ibn Ahmed – Memoiren eines Zeitgenossen Prinz Eugens*. (Doktora Tezi). Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.

- Gürlek, Ö. (2018). *Temeşvarlı Osmân b. Ahmed Ağa'nın Nemçe Tarihi Tercümesi (H. 1135 / M. 1722-23) – İnceleme-Metin.* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Hacı Ahmed. (1727, 8 Kasım). [Hacı Ahmed'den Temeşvarlı Osman'a mektubun Almanca tercümesi]. Haus-, Hof-, und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 196/I, fol. 112), Viyana.
- Hammer-Purgstall, J.v. (1831), *Geschichte des osmanischen Reiches, VII.* Peşte: Hartlebens Verlag.
- Harp Şûrâsı. (1728, 12 Şubat). [Harp Şûrâsından Joßeph von Dirling'e talimatname]. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 197/I, fol. 129-133), Viyana.
- Hitzel, F. (1998). *Prisonnier des infidèles: un soldat Ottoman dans l'Empire des Habsbourg.* Arles: Sindbad-Actes Sud.
- Hofkammer. (1728, 22 Haziran). [Hofkammer'dan Osman Ağa'nın yolculuğu masraflarının havale emri]. Finanz und Hofkammer Archiv (Hofffinanz Österreich 2364, 22 Juni 1728), Viyana.
- Karagöz, H. (2010). Osmanlı Devleti ve Doğu dünyası hakkında bilgi veren Avrupa'nın ilk bilimsel dergisi - FAMA: Die Europäische Fama, welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdeckt. *I. Uluslararası Tarih ve Kültürel Yönleriyle Türk-Alman İlişkileri Sempozyumu* içinde, (s. 288-305), Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- KK.d. 4902. [Tımsıvar eyaletinin eski ve yeni neferleri başlıklı esami defteri]. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri BOA, (Kamil Kepeci defterleri), İstanbul.
- Klesl, W. (1966). *Leopold von Talman, ein österreichischer Diplomat des Spätbarocks.* (Doktora Tezi). Viyana: Universität Wien.
- Kreutel, R. F. (1966). *Zwischen Paschas und Generälen – Bericht des 'Osman Ağa aus Temeschwar über die Höhepunkte seines Wirkens als Diwansdolmetscher und Diplomat.* Graz: Verlag Styria.
- Kreutel, R. F. (1967). Die Schriften des Dolmetschers 'Osmân Ağa aus Temeschwar. W. Hoenerbach (Ed.), *Der Orient in der Forschung – Festschrift für Otto Spies zum 5 April 1966* içinde (s. 434-443). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kreutel, R. F. (1980). *Die Autobiographie des Dolmetschers 'Osmân Ağa aus Temeschwar – Der Text des Londoner Autographen in normalisierter Rechtschreibung.* Cambridge: E.J.W.Gibb Memorial.
- Kreutel, R. F. & Spies, O. (1954). *Leben und Abenteuer des Dolmetschers Osman Ağa – Eine türkische Autobiographie aus der Zeit der großen Kreige gegen Österreich.* Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn.
- Kreutel, R. F. & Spies, O. (1962). *Der Gefangene der Giauren – Die abenteuerlichen Schicksale des Dolmetschers 'Osman Ağa aus Temeschwar, von ihm selbst erzählt.* Graz: Verlag Styria.
- Kuran, E. (1988). *Avrupa'da Osmanlı ikamet elçiliklerinin kuruluşu ve ilk elçilerin Siyasi faaliyetleri: 1793-1821.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Lewis, B. (1962). The Use by Muslim historians of non-Muslim sources. (B. Lewis & P.M.Holt Ed.), *Historians of the Middle East* içinde (s. 180-191), Londra: University of Oxford.

- Lewis, B. (1973). The Use by Muslim historians of non-Muslim sources. B. Lewis (Ed.), *Islam in History – Ideas, Men and Events in the Middle East* içinde (s. 101-104), Londra: Alcrove Press.
- MAD.d. 4997. [Devlet-i Aliyye-i Osmaniye ile Çasariye Devleti arasında ... mükaleme muhaberatı mektup suretleri]. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri BOA (Maliyeden Müdevver defterler), İstanbul.
- Penckler. (1722, 25 Kasım). [Heinrich Christoph von Penckler'den Herr Patar'a mektup]. Österreichische National Bibliothek (Cod.Mixt.177: Münşe'ât, fol. 151), Viyana.
- Regele, O. (1949). *Der österreichische Hofkriegsrat 1556-1848*. Viyana: Druck und Verlag der öst. Staatsdruckerei.
- Şehbender Ömer. (1727, 2 Kasım). Copia von der Relation, welche zu der Ottomanischen Pforten geschickt worden den 2ten 9bris 1727. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 196/I, fol. 8-17), Viyana.
- Talman, L. (1733, 30 Temmuz). Berechnung der zu Geheimbden alß anderen zu Ihrer Kay. Maÿ.tt aller höchsten dienst anforderliche außgaaben empfangenen geldern. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 209/II, fol. 49-53), Viyana.
- Talman, M. (1728, 26 Haziran). [Ömer Ağa'nın faaliyetleri hakkında notlar]. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 197/III, fol. 71), Viyana.
- Temeşvarlı Osman. (1722, 25 Kasım). [Temeşvarlı Osman'dan Herr Patar'a mektup]. Österreichische National Bibliothek (Cod.Mixt.177: Münşe'ât, fol. 150), Viyana.
- Temeşvarlı Osman. (1703, 28 Aralık). [Temeşvarlı Osman'dan Arad Komutanı Löffelholz'a mektup]. Kriegarchiv (AFA 219, 1703/12/24b), Viyana.
- Temeşvarlı Osman. (1727, 4 Kasım). [Temeşvarlı Osman'dan Joseph von Dirling'e mektup]. Haus-, Hof-, und Staatsarchiv (Türkei I, Turcica 196/II, fol.82-83), Viyana.
- Tolasa, H. (1964). *Osman Ağa'nın hatıraları*. (Mezuniyet Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Tolasa, H. (1986). *Kendi kalemiyle Temeşvarlı Osman Ağa – Bir Osmanlı Türk sipahisininin hayatı ve esirlik hatıraları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Tóth, H. (2023). The 1707 Raid of Kecskemét by Serbs and its Diplomatic Consequences in Habsburg-Ottoman Relations. *Annalele Banatului*, 31, 261-271.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1988). *Osmanlı Devleti'nin merkez ve bahriye teşkilâtı*. Ankara: TTK Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1995). *Osmanlı Tarihi, IV/1*. Ankara: TTK Yayınları.
- Webb, N. ve Webb, C. (2009). *The earl and his butler in Constantinople – The Secret diary of an English servant among the Ottomans*. Londra: I.B.Tauris.
- Wienerisches Diarium*, 1726, 56 ve 61.
- Wurm, H. (1992). Entstehung und Aufhebung des Osmanischen Generalkonsulats in Wien (1726-1732). *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchives*, 42, 152-187.
- Yazman, M. Ş. (1961). *Viyana Muhasarasından sonra Avusturyalılara esir düşen Osman Ağa'nın hatıraları*. İstanbul: Tanyeri Yayınları.

Yazman, M. Ş. (1962). *Viyana kapularından dönüş ve Osman Ağa'nın çilesi*. İstanbul: Tarih Yayınları.



Handwritten text in Ottoman Turkish script, likely a biographical entry or a letter. The text is dense and cursive, covering most of the upper half of the page.

Wien 244 gbris
1727

Osman Ağa
Dünya
osman ağa

Handwritten text in Ottoman Turkish script, located in the lower left quadrant of the page.

Die 63. Jahrestagung der Permanent International Altaistic Conference (PIAC), „Communality and Mutual Influence of Language and Civilization in the Altaic World“, in Ulaanbaatar (26.-28. August 2021)

Michael KNÜPPEL*

Öz: Aşağıdaki metinde PIAC'ın Ulanbator'da düzenlenen 63. yıllık toplantısının konferans raporu yer almaktadır. Konferansa yapılan bireysel katkıların her biri kısaca özetlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Konferans raporu, Permanent International Altaistic Conference (PIAC), Yıllık Toplantı.

The 63rd Annual Meeting of the Permanent International Altaistic Conference (PIAC), „Communality and Mutual Influence of Language and Civilization in the Altaic World“, in Ulaanbaatar (26.-28. August 2021)

Abstract: In the following text a conference report from the 63rd annual meeting of the PIAC held in Ulaanbaatar is given. The individual conference contributions are each briefly outlined.

Keywords: Conference report, Permanent International Altaistic Conference (PIAC), Annual Meeting.

Vom 26. bis 28. August fand die 63. Jahrestagung der PIAC in Ulaanbatar, vom Institut für Sprache und Literatur der Mongolischen Akademie der Wissenschaften organisiert wurde, statt. Es war wohl die bis dahin ungewöhnlichste Jahrestagung – oder vielmehr waren es die ungewöhnlichsten Umstände, unter denen eine solche bislang ausgerichtet wurde, war doch das Ereignis von den Folgen der Ende 2019 ausgebrochenen Pandemie überschattet. Eigentlich hatte diese 63. Tagung schon in vorausgegangenen Jahr stattfinden sollen, mußte aber aufgrund der Entwicklungen verschoben werden, sodaß es im Jahre 2020 in der langen Geschichte der PIAC keine Jahrestagung gegeben hat und selbst die Tagung in Ulaanbatar als „Fernkonferenz“ via Zoom – einem Format, das inzwischen recht weite Verbreitung gefunden hat – abgehalten wurde, womit die Teilnehmer zwar mittlerweile vertraut waren, was für die Veranstalter aber sicher ganz neue Herausforderungen technischer Art mit sich gebracht haben dürfte, von den organisatorischen Fragen einmal ganz zu schweigen.

* Prof. Dr. Dr., Arctic Studies Center (ASC), Liaocheng University (LCU) / China, michaelkneuppel@gmx.net, ORCID: 0000-0002-6348-5100.

Die Eröffnungszeremonie wurde vom Direktor des Instituts für Mongolische Studien an der Nationaluniversität der Mongolei, Prof. Jantsan Bat-Ireedüi, im Verbund mit den Begrüßungsansprachen der Generalsekretärin der PIAC, Prof. Barbara Kellner-Heinkele, des Präsidenten der 63. PIAC, Lunvsandorj Bold (Institut für Linguistics und Literatur der Mongolischen Akademie der Wissenschaften), dem Vizepräsidenten der Mongolischen Akademie der Wissenschaften, Gelepil Chuluunbaatar und dem Generalsekretär der Internationalen Vereinigung für Mongolistik, Sampildondov Chuluun, durchgeführt. Gastredner der diesjährigen Jahrestagung war Prof. Dr. Klaus Sagaster (Bonn), der in seinem Vortrag über die Anfangstage der PIAC berichtete.

Im Anschluß an diesen eher formalen Teil der Tagung wurde der Kreis der Vorträge, der in sechs thematisch verschiedene Panels geteilten Veranstaltung, eröffnet. Das erste dieser Panels, „History and religion of Central Asia“, wurde von dem Beitrag von Paehwan Seol (Chonnam National University, Seoul), „Legal ambiguity and the power of Great Khans in the Mongol Empire“, eingeleitet. In diesem wurden die Mehrdeutigkeit in der Rechtsanwendung im mong. Weltreich und ihre Folge behandelt, wobei das Hauptaugenmerk auf sprachlicher und verhaltensbezogener Mehrdeutigkeit lag. Dieses Reich erstreckte sich bekanntlich auf geographische Räume, in denen sehr unterschiedliche Religionen, Traditionen und Wirtschaftsformen vertreten waren. Hierbei haben die mong. Herrscher einerseits ihr tradiertes Recht bewahrt, andererseits aber sowohl das traditionelle chinesische Rechtssystem als auch Elemente des islamischen Rechts integriert. Dies führte, wie im Vortrag dargelegt, zu einer Pluralisierung der mongolischen Gesetzgebung. Im Beitrag wurde daher der Frage nachgegangen, wie die kaiserlichen Untertanen und die Gesellschaften mit diesem uneinheitlichen und vermeintlich unvollkommenen System umgingen. Auf diesen Vortrag folgte jener von Christine Bell (Berlin), „Felt in Central Asia – then and now“, in dem die Referentin auf den Charakter und die möglichen Ursprünge des Werkstoffes Filz einging und sich hierbei vor allem auch den Zusammenhängen, in die die Entwicklung des Materials eingebettet gewesen sein dürfte (Vordringen in kältere Klimazonen, Domestizierung von Schafen etc.) zuwandte, bevor sie einen Überblick über die Techniken der Herstellung, den verschiedenen Produkten und die heutige Verwendung einging. In ihrem Beitrag „Were there nomad soldiers in the Mongolian army when they invaded Japan twice?“ ging Junko Miyawaki-Okada (Toyo Bunko, Tokyo) der Frage nach, ob es tatsächlich Mongolen gewesen sein können, die die beiden Invasionsversuche Japans (1274 u. 1281) durchgeführt haben. Wie die Referentin ausführte, ist dies aufgrund der primären Existenzgrundlage der Mongolen – nomadische Vieh- und Weidewirtschaft – bereits nicht sehr wahrscheinlich, waren die Mongolen doch weder mit der Schifffahrt vertraut, noch waren auf der koreanischen Halbinsel die Ressourcen für Nomaden ausreichend vorhanden. Anhand der biographischen Details verschiedener Kommandanten der Invasionsarmeen wurde sodann aufgezeigt, daß es sich bei diesen zumeist um Koreaner, in einem Fall um einen Chinesen und nur in einem um einen Mongolen gehandelt hat. Michael Knüppel (Arctic Studies Center, Liaocheng University, Liáochéng) versuchte in seinem Beitrag „Syncretism or inclusivism? – the religious terminology of ‘Burkhanism’“ eine Bestimmung des Wesens der *Ak Jaj*-Bewegung des frühen 20. Jh.s anhand ihrer religiösen Terminologie. Diese „neue“ Religion, die auch als „Burchanismus“ bekannt geworden ist, war Anfang des 20. Jahrhunderts von Čot Čelpanov und seiner (Adoptiv-)Tochter Čugul Saroq Čandyq ins Leben

gerufen worden. Die Anschauungen der *Ak Jay* (= "weißer Glaube", "weiß" in Bezug auf die "Oberwelt", *Jay* = "Glaube", aber auch "Gesetz, Lehre, Regel, Befehl usw.") wurden bisweilen als synkretistische Religion betrachtet, die lamaistisch-buddhistische und šamānistische Elemente (einigen Autoren zufolge enthielten die Lehren auch russisch-orthodoxe und "prä-šamānistische" Einflüsse) sowie Bezüge zu einem älteren "Tāntrismus" (eine Frage, die eng mit dem Problem des alttürkischen Šamānismus, das noch immer nicht gelöst ist, zusammenhängt). Wie vom Referenten ausgeführt, wurde die religiöse Terminologie von den *Ak Jay* teilweise neu interpretiert und teilweise mit neuen Inhalten "gefüllt". Zudem wurde der Frage nachgegangen, ob die religiöse Terminologie dieser religiösen Bewegung es erlaubt, den Glauben der *Ak Jay* als Synkretismus oder als eine Form des Inklusivismus zu verstehen. Beschlossen wurde diese erste Sektion mit dem Beitrag „The fires between heaven and earth“ von Galina Wood (Biškek), die in diesem Themenfeld wie die Vorstellungen von einem himmlischen Schöpfer und dessen Darstellung durch die Verehrung von Feuer und Wasser in einem ausgedehnten Kulturareal, das vom Altaj bis in den Kaukasus reicht, behandelt, wobei auch auf die Verantwortung für das Land und die Pflanzenwelt, die die Menschen ernährt und eine besondere spirituelle Bedeutung hat, eingegangen wurde. Darüber hinaus wurde in dem Vortrag der Blick auch auf die Beziehungen zu den Menschen im „Reich der Mitte“ untersucht. Die Referentin behandelte darüber hinaus u.a. auch die Stellung der Frau in der Gesellschaft, die durch Veränderungen in den religiösen Systemen beeinflusst wurde und schließlich die spirituelle Bedeutung von Licht und Dunkelheit sowohl in Worten wie in Taten.

Das zweite Panel, „Comparative language studies of Altaic languages“, wurde mit dem Beitrag von Rodica Pop (Universitatea din București, Bukarest), „Turkish names used by the medieval Mongols in the Secret History of the Mongols“, eröffnet. In diesem behandelte die Referentin zunächst dieses bedeutende Zeugnis mong. Historiographie, bevor sie sich den Toponymen und Personennamen türkischen Ursprungs in der GG, in der sich mehr als 3.500 Begriffe und mehr als 1.000 Namen finden, von denen nicht wenige nicht-mong. Ursprungs sind, zuwandte. Unter diesen machen die Namen türk. Ursprungs (gegenüber den vergleichsweise wenigen chinesischer und tungusischer Herkunft) numerisch den größten Anteil aus. Besondere Aufmerksamkeit schenkte die Vf.in dem Problem der Unterscheidung von türk. und mong. Namen, was sich allein schon aus der sprachlichen, geographischen und kulturellen Nähe türkischer und mongolischer Gruppen ergibt. Tana Wu (Jiangsu Normal University, Xúzhōu) ging in dem Vortrag „Mutual influence of the Manchus and the Mongols in their language and culture“ auf die verschiedenen Aspekte der wechselseitigen Beeinflussungen der Mongolen und Manžu im Laufe der Jahrhunderte ein. Es waren recht unterschiedliche historische Bedingungen denen die Kultur- und Sprachbeziehungen, die sich bereits in einer gemeinsamen Wirtschaftsgrundlage widerspiegelten, hierbei unterworfen waren. Die Frage der Sprachbeziehungen wurde hierbei u.a. anhand des Problems der Scheidung von Lehngut und miteinander verwandten Wörtern aufgezeigt. Als Beispiele wurden hier auch die in beiden Sprachen belegten, letztlich aus dem Sanskrit stammenden, Termini angeführt. Vor allem in der Zeit der Qīng-Dynastie waren, wie im Vortrag ausgeführt, die Beziehungen besonders eng, was sich in der Übernahme der Schrift von den Mongolen einerseits und der Beeinflussung mong. Dialekte durch das Manžu andererseits zeigt. Ochirbat Sambuudorj (Institute of Language and Literature Studies, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar) behandelte in dem Beitrag „On the question of homonyms for 'things' in the Altaic languages“ die Übereinstimmungen und Zusammenhänge von Ho-

monymen anhand von menschlichen Körperteilbezeichnungen und Termini für Himmelskörper in den altajischen Sprachen. Wie weiter ausgeführt, finden sich in den Sprachen zahlreiche Homonyme figurativen Charakters oder onomatopoetischer Natur. Es kommen jedoch auch Homonyme vor, die von der Funktion und der logischen Verbindung der Dinge abhängen. Diese können im Allgemeinen nur in einer bestimmten Sprache vorkommen. Die gleichen Homonyme in einer Sprache sind nicht mit den gleichen Homonymen in einer anderen Sprache verbunden, von Interesse sind jedoch die gleichen Homonyme verschiedener Sprachen, die sich auf denselben Gegenstand beziehen, was auf eine geistige Verbindung hindeuten könnte. Eine solche wiederum dürfte sich daraus erklären lassen, daß es sich um die Sprachen und Kulturen von Völkern handelt, die lange Zeit in Nachbarschaft miteinander gelebt und sich gegenseitig beeinflusst haben können. Der Beitrag schloß mit der Feststellung, daß Homonyme, die verschiedene Dinge bezeichnen, künftig in einem größeren Zusammenhang untersucht werden müssen. In ihrem Beitrag „The Tungus-Manchus and Mongols“ behandelte Olga Vasilievna Dyakova (Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Vladivostok) als Beispiel für die mehr oder weniger ungebrochene materielle Kultur der Manžu-Tungusen deren Ohringe, bei denen es sich heute um das wohl einzige Zeugnis derselben handelt, welches sich bis ins in die Zeit der Herrschaft der Žürčen oder das Reich von Bohai zurückverfolgen läßt. Sie vergleicht hierbei Ohringe der Manžu mit jenen der Udihe. Eine der Formen des Schmucks ist aus dem Reich der Žürčen oder aus dem Reich von Bohai nicht belegt und scheint, so die Referentin, mong. vermittelt zu sein. Frau Dyakova betonte bei dieser Gelegenheit die Möglichkeiten der Bestimmung eben jenes mong. Einflusses in der Udihe-Kultur. Hartmut Walravens (Berlin) ging in seinem Beitrag „How did the salamander slither into the Manchu dictionary?“ der Frage nach, wie die Bezeichnungen einer Reihe von Tieren ihren Weg ins Chinesische resp. in die manžurische Lexikographie fand. Bereits bekannt war, daß einige der Termini der „Historia animalium“ (1617-1621) Conrad Gessners entstammten. Im Vortrag nun wurde überzeugend dargelegt, wie sich der Weg der chinesischen Beschreibungen (nach Gessner) ins Manžu vollzogen hat. Nuraim Satylanova (University of Szeged, Faculty of Humanities and Social Sciences Department of Altaic Studies, Szeged) referierte in dem Beitrag „The length of combinations of Mongolian *-ayu-* / *-egü-* in the Kirghiz language“ über die mong. Elemente im Kirgisischen. Nach einigen Ausführungen zu mong. Lehn- gut in den Turksprachen wurde ausgeführt, daß sich hier (neben den Turksprachen Süd-Sibiriens) die meisten mong. Elemente (mehr als 300 Wörter) finden. Diese lassen sich in zwei Schichten scheiden: eine frühe und eine moderne, wobei für die frühen die Länge der Kombinationen *-ayu-* / *-egü-* charakteristisch ist. Im Beitrag wurde die Vermutung geäußert, daß die starke Labialvokalharmonie im Kirgisischen in gewissem Maße auch den Charakter der Längen in mongolischen Lehnwörtern beeinflußt und den Verlust des intervokalisches *-γ-* / *-g-* zur Folge gehabt haben könnte. Peter Zieme (Berlin) erinnerte in seinem Beitrag „In commemoration of Annemarie von Gabain (1901-1993)“ an das Leben und Wirken A. v. Gabains, wobei der Bogen von deren Studienzeit, über die Turfanexpeditionen, durch welche die Kulturzeugnisse an den Seidenstraßen nach Berlin gelangten, was den Hintergrund der Beteiligung A. v. Gabains an der Editionsarbeit bildete, die Erarbeitung der „Altürkischen Grammatik“ und der usbekischen Grammatik bis hin zu ihren zahlreichen Verdiensten um die Erforschung der igiturischen Kultur. Anna Dybo (Institute of Linguistics, Moskau) stellte in ihrem Vortrag „The atlas of the Tur-

dic dialects in the Russian Federation: Some results and problems“ einige der Ergebnisse des Projekts des dialektologischen Atlases der Turksprachen Rußlands dar. Hierbei u.a. die Feststellungen hinsichtlich der genealogischen Einordnung und der Gebiete im Dialektssystem der Turksprachen Südsibiriens (d.h. Chakassisch, Mrassu-Dialekt des Šorischen, mittlerer Čulym-Dialekt des Čulym-Türkischen etc.). Eines der vorgestellten Ergebnisse war, daß nun als bewiesen angesehen werden darf, daß der Malkar-Subdialekt des Karačaj-Balkarischen das Ergebnis der ossetischen Substratexposition des Cholam-Besengi-Dialekts ist.

Den ersten Beitrag des folgenden dritten Panels, „Mongolian language and thought“, bildete Michael Balks (Berlin) Referat „Aspects of Mongol writing today“. In diesem legte der Referent die Spezifika der mong. Schrift unter Berücksichtigung von Problemen der modernen mong. Schrift, wie sie zu Beginn der 1990er Jahre „wieder“ eingeführt wurde, dar. Im einzelnen wurde dabei auf den Reduktionismus der mong. Schrift ebenso eingegangen, wie auf ihren hohen Abstraktionsgrad, was sie zu einem praktischen Instrument der Kommunikation über aussprachebedingte Unterschiede hinweg werden läßt. Der Referent sprach sich hierbei auch für eine Verbesserung der Unicode-Tabellen für die mongolischen Schrift (Range 1800 bis 18AF) aus. Su-ying Hsiao (Institute of Linguistics, Academia Sinica, Táiběi) behandelt in dem Vortrag „A diachronic study of the conjunctions *kiged* and *bolun* in Mongolian“ einige Ergebnisse korpusbasierter syntaktischer Studien zu Konjunktionen und Partikeln vom Mittelmongolischen bis zum frühen modernen Mongolisch. Die diachronen Daten wurden aus den folgenden historischen Texten gewonnen: dem *Mongyol-un niyuča tobčiyān* (1228), der „Geheime Geschichte der Mongolen“ (SHM), mongolischen Denkmälern in Phags-pa-Schrift (1276-1368) und vorklassischen mongolischen Denkmälern in uigurisch-mongolischer Schrift (13.-16. Jahrhundert) sowie Texten, die das Mittelmongolische repräsentieren und spätmongolischen Texten, wobei die Untersuchung der Verbreitung und die Funktionen der Formen *kiged* und *bolun* aus historischer Perspektive untersucht wurde. Oliver Corff (Berlin) behandelte in seinem Vortrag „Transformations of language and thought reflected in Mongolia’s constitutions since 1924“ die Sprache der verschiedenen mongolischen Verfassungen resp. Versionen derselben (aus den Jahren 1940, 1949, 1957, 1960, 1973 und schließlich 1992), Texte, in denen sich die politische Ausrichtung des Landes ebenso widerspiegelt wie in sprachlichen Realisierungen der Anschauungen selbiger. Im Verlaufe von 70 Jahren waren Konzepte der Verfassungen sowie deren ideologische Grundlegung stets einem Wandel, mitunter auch einem erheblichen Wandel, unterworfen. Dieser spiegelt sich in der Lexik und Grammatik der Texte wider, wofür eine Reihe von Beispielen gegeben wurde. Munkhsaikhan Serjee (Institute of Language and Literature Studies, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar) ging in dem Beitrag „About the original form of ‘The Secret History of the Mongols’“ der Frage nach möglichen Rückschlüssen auf die Natur der ursprünglichen Fassung der GG nach. Bislang ist unbekannt, wann und von wem diese stammt. Im Vortrag wurde die Möglichkeit einer mündlichen Vorlage, die erst später niedergeschrieben wurde, vorgestellt. Hierauf deuten verschiedene Formen, die für mündlich tradierte Heldenerzählungen charakteristisch sind, hin. Auch finden sich Hinweise auf dialektale Formen, was für einen in normierter Schriftsprache niedergeschriebenen Text ungewöhnlich ist. In dem Beitrag „The historical roots of two traditions in the culture of Mongolian-speaking people“ stellte Tatiana D. Skrynikova (Institute of Oriental Studies, St. Petersburg) das Nebeneinander zweier unterschiedlicher Kulturtraditionen, die einander im Bereich Südsibiriens und Zentralasiens überlagern, dar: eine ostasiatische und einer südwestasiatische Tradition, die sich jeweils

in unterschiedlichen kosmologischen Vorstellung und deren Widerspiegelung, etwa in Grabanlagen, aber auch in religiöser Terminologie sowie in der Vorstellung der sakralen Herrschers, manifestieren. Urtnasan Davaajav (Institute of Language and Literature Studies, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar) behandelte in dem Beitrag „Long vowel reduction in Mongolian language“ das Problem der Reduktion langer Vokale, dem in der Vergangenheit vergleichsweise wenig Beachtung geschenkt wurde und stellte hierzu Ergebnisse akustisch-phonetischer Untersuchungen vor, wobei die Vokalreduktion anhand ihrer Formanten und ihrer Länge ermittelt wird. Im Vortrag wurde auch Hoffnung Ausdruck verliehen, daß die Ergebnisse dieser Untersuchungen die Grundlage für weitere Studien zum Gegenstand bilden werden. Rákos Attila (Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, Budapest) behandelte in seinem Vortrag „The relation of written Oirat and written Mongol: inherited elements, innovations and recording an oral tradition in writing“ die verschiedenen Ansichten zum Charakter der 1648 eingeführten „Klarschrift“, die wohl eher eine besondere Beziehung zum Schriftmongolischen und dessen Lesung in jener Zeit haben. Diese Lesung wiederum hing von verschiedenen Faktoren ab und hat sich im Laufe der Zeit stark verändert. Wie im Beitrag betont, entsprach sie eindeutig nicht der heutigen gesprochenen Sprache. Weiterhin wurde hier auf die Möglichkeiten der Rekonstruktion dieser Lesung anhand zeitgenössischer Quelle in anderen Schriftsystemen eingegangen. Typhaine Cann (University of Szeged, Szeged) stellte in ihrem Vortrag „The invention of the national hero in socialist Mongolia: Magsarzhav, Sükhbaatar, Choibalsan“ Forschungen zur Konstruktion und Dekonstruktion von „Nationalhelden“ als Form des Ausdrucks des mongolischen Patriotismus während des sozialistischen Regime dar, wobei moderne historische Romane, in denen historische Figuren (z. B. Sükhbaatar oder Choibalsan) behandelt werden und welche in dem betreffenden Zeitraum entstanden sind, ausgewertet wurden. Im besonderen wurde der Frage nachgegangen, ob und inwieweit die hier behandelten „Heldenfiguren“ über die staatliche Propaganda hinaus eine Funktion hatten und haben bzw. wie diese möglicherweise beurteilt werden kann.

Das vierte Panel, „Turkic studies“, wurde eröffnet durch den Beitrag „New readings of the Old Turkic runiform inscriptions Tuekta II and Tuekta III based on their 3D documentation“ von Irina Nevskaya (Institute of Empirical Linguistics, University of Frankfurt, Institute of Philology, Siberian Division, Russian Academy of Sciences, Frankfurt), Michail Vavulin (Tomsk State University, Tomsk) und Larisa Tybykova (Gorno-Altai State University, Gorno-Altai). In diesem wurden neue Lesungen der Inschriften Tuekta II und III in der Region Onguday der Republik Altai mittels moderner technischer Mittel und Dokumentationsmethoden vorgestellt. Hierbei konnten auch einige Details zu früheren Lesungen korrigiert werden. In dem Vortrag wurden die von Frau Nevskaya vorgeschlagenen neuen Lesungen vorgestellt und ihre Bedeutung für unser Verständnis der runiformen Tradition auf dem Gebiet der Republik Altai im Mittelalter erörtert. Im anschließenden Beitrag von Tazhibayeva Saule (L. N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan) und Nevskaya Irina (Institute of Empirical Linguistics, University of Frankfurt, Institute of Philology, Siberian Division, Russian Academy of Sciences, Frankfurt), „Cultural peculiarities of Kazakh jewellery items and their reflection in the language“, beleuchteten die Referentinnen die Spezialterminologie zur Bezeichnung für verschiedene Typen von Schmuck bei den kasachischen Frauen, in welcher sich auch ein

spezifisches Weltbild (hier etwa sakrale Bedeutungen) spiegelt. Der Schmuck gibt zudem Auskunft über Verwandtschaftsverhältnisse, Alter, sozialen Status der Besitzerin etc. Für das Ausgeführte haben die Referentinnen eine Reihe interessanter Beispiele beigebracht und zudem den Bogen zu anderen türkischen Kulturen gezogen. Eden Kurtasan (Facultatea de Istorie, Universitatea din București, Bukarest) behandelte in dem Beitrag „The Dobruđan dialect of the Crimean Tatar language“ das Tatarische der Dobruđa, seine Geschichte, die Ethnogenese sowie die Gegenwartslage. Das Tatarische in der Region hatte in einem geographischen Übergangsbereich zwischen der Krim (histor. dem Krim-Hānat) und dem Osmanischen Reich lange Zeit eine Sonderstellung und auf die Sprache trifft dies vor dem Hintergrund der Assimilation der Tataren in der Türkei und der Deportation der Krim-Tataren in der Sowjetunion in besonderer Weise zu. Historisch gesehen lassen sich drei Hauptdialekte unterscheiden: Chongar (Kerisch), Nogay und Tat, von denen die beiden letzteren mit dem Hauptdialekt Chongar verschmolzen sind. Heute jedoch ist das Dobruđa-Tatarische in Gänze vom Aussterben bedroht. Zoya Anayban (Moskau) stellte in ihrem Vortrag „Ethnicity and language in the post-Soviet period (on the example of Tuva and Khakassia)“ die Sprachsituation in den russischen Republiken Chakassien und Tuva dar. Während in Chakassien der Schutz und die Erhaltung der Muttersprache, des Chakassischen, eine dringliche Aufgabe darstellt und die Rolle der Sprache sich im Leben jener Republik erst in den letzten beiden Jahrzehnten erkennbar geändert hat, liegt die Situation im Falle Tuvas gänzlich anders. Das Land ist eine der wenigen Regionen der Russischen Föderation, in der die Muttersprache immer sehr gut bewahrt war. Selbst während der Sowjetzeit war das Problem des Verlusts nicht sehr ausgeprägt und es ist nun zu beobachten, daß im postsowjetischen Tuva die Bedeutung der russischen Sprache abnimmt und die Zahl derer, die Russisch sprechen, sich erheblich verringert. Liu Ge (Shaanxi Normal University, Xī'ān) wies in ihrem Beitrag „Exploration on the dating factors in Uyğur contracts in the Mongol-Yuan period – study on the conditional suffixes“ auf die Bedeutung der Datierung der alt-uyğ. Verträge, die nach dem Tierzyklus datiert sind, hin. Anhaltspunkt für die Datierung liefern auch bestimmte Morphem, wie die stimmhaften (-*za*, -*zä*) und die verkürzten Formen (-*sa*, -*sä*, -*za*, -*zä*) der Konditionalsuffixe (in alt-uyğ. Verträgen des 13. und 14. Jh.s), aber z. B. auch das Vorkommen des Terminus *ĉao* (eine Währung in der Yuan-Zeit). Darüber hinaus kommen verkürzte Formen (-*sa*, -*sä*, -*za*, -*zä*) neben den stimmlosen Formen, d.h. den nicht verkürzten Formen (-*sar*, -*sär*) vor. Wie die Referentin hervorhebt, ist es für die Datierung eines Dokuments unerlässlich, eine umfassende Untersuchung aller in Frage kommenden Faktoren vorzunehmen. Abdurishid Yakup (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Turfanforschung, Academy for Research on Chinese Ethnic Minority Languages, Minzu University of China, Berlin) stellte in seinem Beitrag „On the Old Uyghur wooden ‘name plate’ and further texts recently discovered in the West zone of the Tuyoq grottoes in Turfan“ einige der Ergebnisse und Funde einer zwischen Herbst 2010 und Frühsommer 2011 in den nördlichen Teilen der östlichen und westlichen Zone der Tuyoq-Grotten im Bezirk Turfan der Autonomen Region Xīnjiāng durchgeführten Ausgrabungen, anhand der gefundenen alt-uyğurischen Fragmente zweier „Namensschilder“ vor. In dem Beitrag „Archery terms in the book of Dede Korkut“ ging Sultan Tulu (Ankara) der älteren türkischen Terminologie des Bogenschießens, welche aus dem Buch „Dede Korkut“ belegt ist, nach. Aufgrund der nicht fehlerfreien Manuskripte desselben in Dresden sowie im Vatikan ist es hier in der Vergangenheit zu Fehllesungen und aufgrund dieser zu Mißinterpretationen auch hinsichtlich verschiedener Termini aus dem

Bereich des Bogenschießens gekommen. Einige der Termini wurden in dem Vortrag genauer beleuchtet.

Das anschließende fünfte Panel, „Documents and texts“, wurde von dem Vortrag „Toward a decipherment of the 1084 Kitan inscription in Khentii, Mongolia: Paleographic notes based on a recent visit“ von Andrew E. Shimunek (Endicott College of International Studies, Woosong University, Daejeon) eingeleitet. Dieser gab in seinem Beitrag zunächst einen Überblick über die Forschungsgeschichte der Kitan-Inschrift von Salbar Uul, die zwar schon seit Ende des 19. Jh.s bekannt war, von der jedoch keine qualitativ hochwertigen Abbildungen vorlagen und welche gar als Žürčen-Inschrift gedeutet wurde. Der Referent selbst hat 2009 und 2019 entsprechende Photographien selbst angefertigt und eine vorläufige paläographische Analyse des Textes gegeben. Diese läßt es zu, viele der zuvor vorgeschlagenen Lesungen zu revidieren. Otgontuul Togtokh (Department of Mongolian Languages and Linguistics, School of Arts and Sciences, National University of Mongolia, Ulaanbaatar) gab in dem Vortrag „Peculiarities of Manchu in Chöngö Nögöltay (清語老乞大)“ zunächst einen Überblick über das Sayogwon, eine 1389 eingerichtete Institution für Ausbildung von Übersetzern, welches auch Material für diesen Zweck anfertigte, darunter auch Materialien für die Sprache der Žürčen und ab 1667 für das Manžu. Besondere Aufmerksamkeit wurde hierbei dem 清語老乞大 zuteil, enthält dieses achtbändige Werk doch reiches Vokabular, welches Aspekte des täglichen Lebens und der Bräuche ebenso widerspiegelt wie Preise von Waren, die Arten von Seidenstoffen, die Namen von Lebensmitteln etc., womit es eine wichtige Quelle für die vergleichenden Studien der manžurischen und anderer altajischer Sprachen darstellt. Alice Crowther (École pratique des Hautes Études, Paris) stellte in ihrem Beitrag „Mongolian fragments in Joseph Nicolas Delisle (1688-1768) papers in the French national archives“ die mong. und tibet. Fragment in der Sammlung des franz. Kartenzeichners Joseph Nicolas Delisle (1688-1768) vor, die sich heute in der Marinesammlung des französischen Nationalarchivs befinden – unter diesen auch ein Fragment des mongolischen Kanjur von Ligdan Hān, von dem sich ebenfalls Fragmente in Sankt Petersburg (Institut für Orientalische Manuskripte), in der Bayer-Sammlung der Hunterian Library der Universität Glasgow, in Linköping in Schweden (Sammlung von J. G. Renat, einem schwedischen Offizier in Sibirien zwischen 1716 und 1734) und in Wolfenbüttel (Herzog-August-Bibliothek) finden. Munkhtsetseg Enkbat (Institute of Language and Literature Studies, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar) behandelte in dem Beitrag „Editorial work in Manchu dictionaries compiled by imperial decree“ die Erstellung der Manžu-Wörterbücher im 18. Jh., einer Zeit, in der insgesamt sieben solcher Kompendien im Reich der Qīng-Dynastie entstanden. Im Laufe jenes Jh.s wurden schließlich auch die mehrsprachigen Wörterbücher (zunächst unter Einbeziehung des Mong., später des Chin., Tibet. und schließlich des Uigurischen) erarbeitet. Im Vortrag wurde ausführlich auf den Charakter und den Aufbau dieser Kompendien, allerdings auch der Einträge in selbigen eingegangen. Nurila Shaimerdinova (L. N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan) behandelte in dem Vortrag „Linguistic and ethno-cultural information in the Turkic monument of the XIX century ‘Kyrgyz-Russian Dictionary’, 1897“ ein „kirgisches“ Wörterbuch, das 1897 in Orenburg erschienen ist und machte hier zunächst deutlich, welche Auswirkungen mit dem Übergang von der arabischen Schrift zur kyrillischen verbunden waren, bevor sie den Gebrauch des Terminus „Kirgisen“ für die

Kasachen im Russischen Reich erläuterte. Im Beitrag wurde zudem der ethnographische Wert des in dem Werk enthaltenen Materials, das sich im Hinblick auf Bedeutungsangaben vom heutigen Gebrauch im Kasachischen mitunter deutlich unterscheidet, dargelegt. Meruyert Abusseitova (Republican Information Center for the Study of Historical Sources, R. B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty) ging in dem Beitrag „Historical and cultural commonality in Central Asia“ den kulturhistorischen Zusammenhängen der zentralasiatischen Völker nach und wies auf die Notwendigkeit der Untersuchung dieser gemeinsamen Wurzeln, aber auch der unterschiedlichen Verflechtungen zwischen den Völkern des Großraumes in historischer, kultureller und linguistischer Perspektive im Hinblick auf die historischen soziokulturellen Interaktionen derselben hin und sprach hier von einem „Synkretismus der Kulturen“. Arthur Chen (School of Foreign Languages and Literature, Shandong University, Jī'nán) behandelte in seinem Vortrag „The Sibe converb *V-maq*: Is it an areal feature?“ das Konverb *V-maq* im gesprochenen Sibe, das keine Entsprechung im geschriebenen Sibe oder Mandschu zu haben scheint. Seine Herkunft ist unklar und es wurden im Vortrag verschiedene Möglichkeiten besprochen (so wählte Ramstedt (1952) ein adjektivisches (und auch deverbales) Suffix *-mak* aus einer tung. Sprache und stellt fest, daß dieses nur mit dem (Hilfs-)Verb *o-* ‘werden’ vorkommt und plötzliche oder zufällige Ereignisse bezeichnet). Eine ähnliche Struktur im Dagurischen, (*V-*)*maak(an) bol-*, könnte darauf hindeuten, daß es sich um ein areales Merkmal handelt, lebten die Sibe in der Nachbarschaft der Daguren. Pavel Rykin (Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg) stellte in seinem Vortrag „Between fact and fantasy: early sources on Oirat historical dialectology“ die Ergebnisse einer linguistischen Analyse dreier früher Quellen zur historischen Dialektologie des Oiratischen vor (hier Rašīd ad-Dīns *Jāmi' al-Tawārīkh* [zwischen 1306 u. 1311], die mong. Chronik *Sir-a tuyuǰi* [zwischen 1651 u. 1662] und die ebenfalls mong. Chronik *Erdeni tunumal neretü sudur* [um 1607]). Nach Auffassung des Referenten unterscheiden sich diese Quellen in ihrem sprachlichen Wert und ihrer Zuverlässigkeit erheblich voneinander. Während das *Erdeni tunumal neretü sudur* einen oiratischen Text wiedergibt, dürften die Angaben bei Rašīd ad-Dīn und die des *Sir-a tuyuǰi* lediglich auf Angaben „aus zweiter Hand“ gegründet sein. Die Informationen des *Erdeni tunumal neretü sudur* dürften entweder von einem Oiraten oder einer Person stammen, die mit der Sprache der Oiraten jener Zeit gut vertraut war, was die Chronik zu einer äußerst wertvollen Quelle für die historische Dialektologie der mongolischen Sprachen macht.

Das folgende sechste Panel, „Literature and folklore“, wurde eröffnet mit dem Vortrag von Hsiang-Tai Kao (EHES, CNRS, INALCO, CRLAO, Paris) „Some thoughts about grammar and translation between Manchu, Chinese and Mongolian on the stele of Sonin“. In dem Beitrag wurden die Ergebnisse der Sammlung und Untersuchung mehrsprachiger manjurisch(-mongolischer / -chin. / -tibet.) Inschriften in Peking und die sich ergebenden Möglichkeiten vergleichender Untersuchung zur Übersetzung vorgestellt. Da sich keine einsprachigen manjurischen Inschriften finden, sind zwei-, drei- und vier-sprachige Zeugnisse der Normalfall. Diese allerdings erlauben aufschlußreiche Erkenntnisse hinsichtlich der Übersetzungstexte, die hier vorgestellt wurden. Tatiana A. Anikeeva (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moskau) berichtete in ihrem Beitrag „Manuscripts on Turkic epic and literature in the collection of the Karakaplak Research Institute of Humanities“ über die Arbeiten an einer Sammlung von Handschriften, Lithographien und alten Drucke in der Handschriftenabteilung des Karakalpak-Instituts für Geisteswissenschaften (Zweigstelle der Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan). Es handelt sich hierbei um die sogenannte „Chimbay-

Sammlung“ (nach dem Herkunftsort der meisten Manuskripte, der Stadt Chimbay). Die Werke dieser Sammlung sind in arab., pers. und türk. Sprache verfaßt und spiegeln die Literatur vom 19. bis in die erste Hälfte des 20. Jh.s wider. In dem Beitrag „Khoja Nasreddin with a Buddhist begging bowl: Mongolian versions of the Turkic folk trickster“ stellte Dmitrii Nosov (Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg), die im „Westen“ weithin unbekannt mong. Nasreddin Khoja-Rezeption vor. Geschichten über Nasreddin erfreuen sich auch bei den Uiguren und den Oiraten in Xinjiāng, bei denen er *Argachi* genannt wird, großer Beliebtheit. Die Ursprünge der Geschichten bei den Oiraten gehen vermutlich bis in die Mitte des 17. oder 18. Jh.s zurück. Auch die Chalcha kennen eine Entsprechung, die bei ihnen *Badarchi* heißt und bei der es sich um einen buddh. Bettelmönch handelt. Im Vortrag wurde aufgezeigt, wie sich das Bild der Figur über den geographischen Raum hinweg immer wieder verändert hat. Sebastian Cwiklinski (Institut für Turkologie, Freie Universität Berlin, Berlin) behandelte in seinem Beitrag „Looking back at the literary heritage: Tatar writers and intellectuals and their predecessors“ die Bezugnahme der tatarischen Literaten und Intellektuellen seit den 1980er Jahren auf die tatarische Literatur an der Wende von 19. zum 20. Jh. und versuchte zugleich eine Einordnung und Bewertung der Bezugnahmen auf diese literarische Tradition.

Beschlossen wurde diese ungewöhnliche Jahrestagung mit dem Geschäftstreffen und einer Abschluszeremonie. Aufgrund der Sondersituation, unter der die Veranstaltung ausgerichtet wurde, ist bei dieser Gelegenheit keine PIAC-Medaille verliehen worden. Beschlossen wurde die Tagung mit einer Danksagung von Hartmut Walravens und der Einladung zur kommenden 64. Jahrestagung in Moskau, welche aufgrund des nächsten Ereignisses in diesen ungewöhnlichen Zeiten, in denen wir leben, statt dessen in Budapest vom Institute of Oriental Languages and Cultures, Faculty of Humanities, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary ausgerichtet wurde.

**Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT (Ed.), *Yöntem Bilgisi*
Açısından Türk Edebiyatı Tarihleri, Ankara, 2023, 707 sayfa.
ISBN: 978-625-8342-19-2**

Ayşenur AKIN*

Edebî müktesebat geçmişten beri kotarılan, bütün çağlara hizmet eden günümüzde de edebiyatla irtibatın kurulduğu münbit bir ambar vazifesi görür. Bu zengin menbain içerisine dâhil olan edebiyat araştırmacılarının nezdinde farklı disiplinlerin gelişmesine hizmet eden bilim insanları da edebiyat tarihlerinden istifade eder. Edebiyat ilminin yapı taşlarını oluşturan edebiyat tarihlerinin belli bir usul ile incelendiği çalışma olan *Yöntem Bilgisi Açısından Türk Edebiyatı Tarihleri* geçmişten bugüne istiflediği bütün malzemeyi edebiyat binasına konumlandırır. Öyle ki bir edebiyat araştırmacısının edebiyat tarihlerine vâkıf olmak konusundaki asli görevinin yöntem bilgisini iyi bilmek olduğu söylenebilir. Edebiyat binalarının inşa edilmesinde her bir tuğla bir yapının oluşmasına katkı sağladığı üzere yöntem bilgisinin de bu emsalde edebiyat yapısının methali olarak düşünülmesi yerinde olacaktır. Bir bilimin gelişmesine, büyümesine hizmet eden araştırmacıların ortaya koydukları çalışmalardan hareketle yazının başlığını teşkil eden usul ile vusul bulmanın yolculuğuna okunanlardan istifade edilerek şahit olunmaktadır.

Yöntem Bilgisi Açısından Türk Edebiyatı Tarihleri, Prof. Dr. Nâzım Hikmet Polat'ın editörlüğünde 2023 yılında Kurgan Edebiyat Yayınları tarafından çıkmış ve okurlarla buluşmuştur. Eserin hazırlanmasında emeği geçen pek çok yazar, eserin incelemeye matuf duran yönlerini aydınlatmakla birlikte edebiyat tarihlerinin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerini ihata eden pek çok tarihî vesikayı edebiyat araştırmacılarının dikkatine sunmuştur. Kitap, *Yöntem Bilgisi Açısından Osmanlı Dönemi Edebiyat Tarihleri* ve *Yöntem Bilgisi Açısından Cumhuriyet Dönemi Edebiyat Tarihleri* olarak iki bölümden oluşmakla birlikte ilk baskısı 2013'te yapılmış olup genişletilmiş ikinci baskısı ile edebiyat tarihimize kazandırılmıştır. Çalışma, *Ön Söz* ve Editör'ün *Yöntem Bilgisi Açısından Türk Edebiyatı Tarihçiliği* üzerine kanaatlerinden oluşan ufuk açıcı yazılardan müteşekkildir. Prof. Dr. Nâzım Hikmet Polat'ın edebiyat tarihlerini kronoloji ekseninde sistematize ettiği veriler dönemleri bütüncül bir bakış açısı ile görmeyi sağlamaktadır. Tablo oluşturularak edebiyat tarihlerine kronolojik bakılması 84 yıl içinde yayımlanan 41 Türk edebiyatı tarihini gözler önüne serer. 1888 tarihli Abdulhalim Memduh ile başlayan edebiyat tarihçiliğinin günümüze tevarüs edişi edinilen bilgiler ışığında düşünülmelidir.

Edebiyat tarihlerinin tablolaştırıldığı bölümün arkasından edebiyat tarihinin meselelerine eğilen araştırmacıların cevap aradığı beş soruya açtığı başlıklar günümüzde de sorgulama alanı açmıştır. Bu sorular günümüz araştırmacılarının hem kaleme aldıkları çalışmalarında hem de üzerinde çalıştıkları araştırmaların oluşmasındaki süreci iyi değerlendirmelerinde büyük önem arz etmektedir. Öyle ki bir edebî çalışmanın

* Doktora öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara / TÜRKİYE. E posta: akin.ayşenur5757@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5772-3045.

nüvelerini kazanmak için edebiyat tarihlerini haiz yöntemlerden uzak durmamak gerekmektedir. Edebiyat tarihlerinin genel özellikleri itibarıyla neler olduğunu anlamak için sorulan sorular okurların şuur kazanmasına katkı sağlamaktadır. Kitabın ilk bölümüne geçmeden önce araştırmacılara yöneltilen soruların cevaplarına bölüm başlıkları açan yazarın her bölümde farklı bir meseleyi işaret etmesi kitabı bir yol haritası çizmektedir.

Genel Çerçeve: Edebiyat Tarihine Verilen Rol başlıklı bölümde tezkirecilik geleneğinden beri süregelen edebiyat tarihçiliğinin varlığına değinilmiştir. Edebiyat tarihi fert ile toplum makyasının pergelinden hayatın içine aksedendir. Bu hususta Abdulhalim Memduh, toplum ile fertlerin birbirinden ayrılamayan birlikteliğini, tarihsel süreçte fertlerin toplumları ikame ettiği gerçeğini veciz ifade ile açıklar: “Asar-ı edebiyete, bir kavmin birer tarih-i insanîyettir. Müessirleri itibarıyla ben o tarihin tarihini yazmak fikrine düştüm.” (s.6) Edebiyat eserlerinin toplumlar için önemine değinen Abdulhalim Memduh’un duyarlılığı günümüz edebiyat araştırmacılarının bu düsturla hareket etmelerine imkân tanır. Kitapta edebiyat tarihlerinin öneminden bahseden yazarlardan örnekler verilirken muhtelif yazarların edebiyat tarihleri için yaptıkları tarifler sıralanmaktadır. Şehabettin Süleyman, Faik Reşat gibi yazarlar edebiyat tarihlerini fen bilimine isnat ederek içinde yaşadıkları toplumun cerrahlık, eczacılık, kimya, menafiül aza (fizyoloji) ve mevâlid-i selase (hayvan, bitki ve maden bilimi) şubelerinin varlığından ilham aldıklarını ifade ederler.

Kitabın bu bölümünde yazarlardan alıntılama yapılması dönemlerinin dil anlayışlarının zihniyet ve edebiyat geleneği bağlamında düşünülmesini sağlamaktadır. Faik Reşat ile Şehabettin Süleyman’ın edebiyat tarihlerine bakışlarındaki farklılığa dikkat çeken yazar iki yazarın mukayesesini yaparak araştırmacıların da bu hususta fikir beyan etmelerine olanak sağlamaktadır. “Edebiyatın gayesi nedir?” sorusunun kitabın henüz ilk sayfalarında yöneltilmesinden hareketle Faik Reşat’ın kanaatleri tezkirecilik geleneği ile yetişmesinden ileri gelmekle birlikte geçirdiği edebî devirlerin şartlarından haber vermesi ile edinilen bilgiler okuyucular için de ufuk açıcı olmaktadır:

Bazı doğal ve toplumsal şartlar altında edebî devirler geçirir. Edebiyat tarihi, işte bu devirlerdeki eserler ve eser sahiplerini anlatır. Bu anlatım sırasında edebiyat tarihi, dilin gelişimini de dikkate alır. Bütün bunları yaparken edebiyat tarihinin gayesi nedir? Faik Reşat’a göre edebiyat tarihi sayesinde, mevcut edebiyatın doğduğu dönemler ve onu doğuranlar tespit edilecek, gelecekteki gelişme şartlarını hazırlayacaktır (s.5).

Edebiyat tarihine hizmet eden pek çok edebiyat tarihi yazarının bu kitapta yer alması edebiyat tarihi ile medeniyet tarihinin birbirinin tamamlayıcısı olarak görülmesinden ileri gelmektedir. Yazarın medeniyet tarihini edebiyat tarihi ile ilişkilendirmesinde Gustave Lanson’un ve Fuat Köprülü’nün kendisinde bıraktığı izler görülmektedir. Kitabın *Edebiyat Tarihinde Mihver* başlıklı isimli bölümünde edebiyat tarihinin coğrafya ile ilgisi gözler önüne serilir. Siyasi birlik ile coğrafya şartlarının birbirini etkilediği gerçeğinden hareketle Osmanlı Devleti’nden önce Orta Asya Türklerinin adından söz edilmesi de tarih ilminin edebiyat ile olan münasebetinin tezahürüdür. Yazarın edebiyat tarihlerinde kılavuz olan pek çok yazara atıfta bulunması ve eserlerinden hareketle kelimelerin temsil ettiği düşüncüyü edebiyat tarihçisinin dilinden nakletmesi edebî dil ve üslubun döneminden ayrı düşünülmemesine vesile olmaktadır. Bölümüne adını veren *mihver* kelimesinin İbrahim Necmi Dilmen’in tefekküründeki yansımalarını görmemize

vesile olan şu cümleler dikkate değer bilgiler içerirken dönemin dil özelliklerine de vâkıf olmayı gerekli kılmaktadır.

Edebiyat, efkâr ve hissiyatı lisan vasıtasıyla ifade eder; lisan ise milletin hemen en mühim bir alâmetidir. Binaenaleyh edebiyat, her şeyden evvel tamamıyla millî bir hadisedir ve bu bütün millî tezahürlerle muvazi ve mütevazın olarak tekâmül eder. Bu cihetle edebiyat tarihini, devlet fikri etrafında değil, millet fikri etrafında temerküz ettirmek lazım gelir (s. 6-7).

Devir Meselesi Bölümü edebiyat tarihinin en önemli meselelerinden biri olan tasnife değinmektedir. Edebî devirlerin oluşumundan söz eden yazarlar arasında Ziya Paşa'nın *Harabat Mukaddime*'sinin *Ahval-i Şuara-yı Rum* bahsini aydınlığa kavuşturmuşlardır. "Kudema" (eskiler), "Evasıt" (ortadakiler) ve "Evahir" (Sondakiler) şeklinde verilen devir tasnifi, cemiyetlerin de değişimine ortam hazırlamıştır. Kitapta Osmanlı Dönemi'ne ait devir tasnifi, divan şairlerine kadar uzanmıştır. Bu yönü ile de bir emsal teşkil eden bu çalışmayla kadim dönemleri bertaraf etmeyen duyarlılığın ürünü olarak karşılaşılmaktadır. Erzurumlu Kadı Darir, Sinan Paşa ve Karamanlı Nişancı Mehmet Paşa gibi nesir yazarların değerlendirildiği çalışmada Faik Reşat'ın *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*'sinde Osmanlı şiirinin 12 devreye ayrılmasında yaşadıkları dönemlerin yüzyılları ve kaleme aldıkları eserlerin edebiyat tarihine intikali söz konusudur. Bu bakımdan divan şiirinin büyük edipleri içinde buldukları edebî muhitin de mümtaz şahsiyetleridir. Onların isimleri ile zikredilen devirlerin tasnif edilmesinde Âşık Paşa'dan başlayıp Şinasi'ye kadar süren edebî zuhur etkilidir.

Dil ve edebî türler meselesi adı altında sınıflandırmaya tabi tutulan kitapta emeği geçen yazarlar bu sınıflandırmayı Osmanlı Dönemi edebiyat tarihlerinden mühlhem bir anlayışın ifadesi olarak görürler. Tespitlerin ve kanaatlerin referans alındığı ve çalışmanın kaynaklar arasında gösterildiği muhtelif eserler, araştırmacıların mukayeseli bir bakış açısına sahip olmalarını sağlar. Kitabın ilk bölümüne geçmeden önce tasnif edilen ve ön söze dayanak oluşturan bu bilimsel tespitler araştırmacıların edebiyat tarihçiliği minvalinde fikir yürütmelerini sağlamaktadır.

Çalışmanın ilk bölümünü oluşturan Osmanlı Dönemi Türk edebiyat tarihlerine bakıldığında pek çok akademisyenin müşterek emeklerinin ürünü olduğu görülür. Osmanlı edebiyat tarihinin oluşumundaki ilk nüvelerden biri olan Abdülhalim Memduh'un *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye* isimli eseri ile yazın hayatında yer edinmesi eseri pek çok edebiyat tarihi çalışmasının da referans aldığı kaynak kitap konumuna getirir. Öğr. Gör. Dr. Sibel Yılmaz'ın çalışmasına Abdülhalim Memduh'un *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniyesi*'ni konu edinerek orijinalinden okuyuculara aktarması Tanzimat Dönemi şair ve yazarların edebiyat tarihine sağladığı katkıların görülmesine vesile olur.

Kitabın içerisinde yer alan makalelerin özellikle referans noktası olarak Tanzimat Dönemi yazarlarını örnek göstermesi Batı etkisinde gelişen Türk edebiyatı devrinin yeni bir medeniyet dairesini ikame etmesinden kaynaklanmaktadır. *Osmanlı Edebiyatı Tarihi* içerisinde çalışmanın editörlüğünü de yapan, aynı zamanda kitabın içerisinde muhtelif yazılarına da yer veren Prof. Dr. Nâzım Hikmet Polat'ın Şehabettin Süleyman'ın edebiyat tarihleri hakkında yazdığı aydınlatıcı tespitler ve ayrıntılı dipnotlar yazar ve şairler hakkında malumat sahibi olunmasını sağlamaktadır. Edebiyat tarihlerinin genel çerçevesi başlığı altında değerlendirmelerin büyük öneme sahip olduğunun altını çizen yazar, tarihî vesikalar vasıtası ile eserlerin bibliyografyasını araştırmacıların muhakemesine sunar. Çalışmanın edebiyat tarihlerini kapsamlı bir şekilde ele alması muhkem bir edebiyat geleneğinin varlığına da işaret etmektedir.

Dr. Öğr. Üyesi Yerlan Zhiyenbayev'in Faik Reşat'ın kaleme aldığı *Tarih-i Edebiyat-i Osmanîye*'si hakkında kaleme aldığı inceleme makalesi eserin orijinalinden aktarmalar yaparak eserin tenkide uğrayan taraflarını da göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Faik Reşat'ın eleştirdiği hususların başında gelen “devir teşekkülü” çalışmada münekkidin eseri merkeze alarak esere hangi cihetle yaklaşmak gerektiğinin anlayışını ihtiva etmektedir. Edibin tenkit edildiği hususun temel argümanı, Türk edebiyatı tarihinin ilk devrini Osmanlı Devleti'nin teşekkülüyle başlatmasıdır. Yazar, bu fikrini şu şekilde ifade etmektedir:

Şiir ve inşadan ibaret olan edebiyat bize Selçuklulardan intikal etmiştir. Osmanlılarda şiir Âşık Paşa'dan başlar. Faik Reşat'ın edebiyat tarihi tanımı şöyledir: Tarih-i edebiyat umumiyat üzere, her millette nazım ve nesirden ibaret edebiyatın iptidâ-yı şüyuundan hâl-i hazırâ yahut muayyen bir zamana kadar ahvâl-i tarihiyesini bildiren bir fendir... Bizim okuyacağımız tarih-i edebiyat, Osmanlı tarih-i edebiyatı olduğu cihetle cümledeki “her millet tabirinin” “Osmanlılarda” tabirine tebdilî yahut “edebiyat” lafzına bir de “Osmanlı” sıfatının ifazesi ile tahsisen zikrolunmak da mümkündür (s.74).

Çalışmaya müşterek bir emeğin ürünü olarak dikkat çeken, yenileşme fikirlerinin cereyan ettiği edebiyat tarihimiz olan Şehabettin Süleyman ve Köprülüzâde Mehmet Fuat'ın *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı*'ı hakkında beyan ettikleri fikirler önem arz etmektedir. Doç. Dr. Dinçer Apaydın'ın yöntem bilgisi açısından bu eser üzerine eğilmesi yenileşme hareketleri bağlamında edebiyata farklı bir perspektiften bakmayı gerekli kılmaktadır.

Edebiyat tarihçiliğinden genel olarak bahseden araştırmacı, edebî eserlerin zuhuru dönemin dil anlayışı ile beraber okuyuculara naklederken edebî eserlerin müspet bilimler içerisine dâhil olmasında edebiyatın hayatla ilişkisinden de dem vurur. Edebiyat araştırmacısının tespitlerinden hareketle determinist yaklaşımın Şehabettin Süleyman ve Köprülüzâde Mehmet Fuat'tan mülhem olduğu ileri sürülebilmektedir. Çalışmada dikkati çeken bu konudan hareketle üzerinde düşünülmesi gereken diğer bir mesele ise edebiyatın fizyolojik bir serencamla muayyen olmasıdır. Yazarların edebiyat tarihi hakkında ortaya koydukları eserden alınan bu bölüm dimağlarda edebî lezzetin miyarını göstermektedir:

Her nebat esas itibariyle bir tohumun mevlududur. Fakat o tohumun, o nüvenin hayat bulması, intişar edebilmesi için birtakım şerait-i hariciyeye ihtiyaç vardır. Bazı nebatat muayyen bir arz, bir hararet dâhilinde, pek ziyade kuvvet ve hayat buldukları hâlde başka bir mahalde ölürlər, biterler, mahvolurlar... Mesela portakal gibi... Portakal ağaçları sıcak memleketlerin, yazı çok memleketlerin mahsulüdür. Soğuk, yazı az memleketlerde çürür, mahvolur: yaşamaz (s.126)...

Çalışmaya bir başka numune teşkil eden edebiyat tarihimiz, İbrahim Necmi Dilmen'in *Tarih-i Edebiyat Dersleri*'dir. Bu eser, edebiyat tarihine tek yönlü değil çok yönlü bakmayı gerektiren bir özverinin ürünüdür. Doç. Dr. Tayfun Haykır'ın kaleme aldığı kitap bölümünden hareketle edebiyat tarihinin dönemin zihniyetinden ayrı düşünülmediği anlaşılmaktadır. Çalışmada İbrahim Necmi Dilmen'in dil hassasiyetine eğilen araştırmacı dilin ayrılan kollarını Türkçe'nin tarihî dönemlerine bağlayarak *Orhun Kitabeleri*, *Kutadgu Bilig* ve *Atabetü'l Hakayık* gibi Türk edebiyatının müstesna eserlerini kitap bölümünde örnek göstermektedir. Türkçenin değerlerini coğrafyalar ötesinden görmeye çağırın yazar, Osmanlı edebiyatının tarihî devrelerini tasnif ederken

Türklerin İslamiyet dairesine girmesiyle din değiştirmelerinde yapılan seferlerin etkili olduğunun altını çizmektedir.

Edebiyat tarihinin kronolojik bir çizgide ilerlediğini gösteren araştırmacı edebiyatın İslamiyet öncesindeki durumundan Anadolu'ya intikal etmesinde geçirdiği değişimden okuyucuları haberdar eder. Edebiyat tarihlerinin tesis edilmesinde en önemli başlangıç noktalarından biri olan tasnifin İbrahim Necmi Dilmen tarafından “kadim” ve “cedit” olmak üzere iki büyük şubeye isnat edilmesi söz konusudur. Dilmen'in bugün bile geçerliliğini koruyan tasnif sistemine tâbi tuttuğu edebî dönemlerin görülmesinde kitapta emeği geçen yazarların rolü takdirle karşılanmaktadır.

Kitabın *Yöntem Bilgisi Açısından Osmanlı Dönemi Türk Edebiyatı Tarihleri* başlıklı bölümü 8 ayrı kitap bölümünden müteşekkil olarak pek çok temel edebî meseleye bakış açısı kazandırmış, bunlardan biri olan edebî çevreler, dönemlerinin dil ve üslup özellikleriyle mucip olduğunu göstermiştir. Bütün bu edebiyat tarihi meselesinin kapsamı içerisine dâhil olan malumat kitaba emek vermiş pek çok aydın kimliğin görüşleri etrafında vuku bulmuştur.

Cumhuriyet Dönemi'nde kaleme alınmış olan edebiyat tarihlerini 25 ayrı makale ile edebî çevrelere, akım ve fikir hareketlerine, zihniyetlere, edebî geleneklere, yazarlar ve eserleri gibi pek çok mevzua açıklık getiren araştırmacılar, Osmanlı Dönemi'nin yerine ikame edilen Cumhuriyet rejiminin getirdiği yeniliklerle nasıl bir edebiyat tarihçiliği anlayışı oluştuğunu incelemiştirlerdir. Bu hususta edebiyat tarihinde yer edinen büyük isimlerin zikredildiği bu çalışmada titizlik ve özveri düsturuna şahit olunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Günümüz edebî kimliğinin toplum ve fert nezdinde şekillenmesinde Cumhuriyet Dönemi'nin mahfuz kalan pek çok meselesi aydınlatılmış; bu sayede de kitaptan istifade eden araştırmacıların akademik hayatlarında kaleme aldıkları çalışmalarına ışık tutmuştur. Agâh Sırrı Levend, Sadettin Nüzhet Ergun, Tahir Olgun, Celâl Tahsin Boran, İsmail Habip Sevük, İsmail Hiket Ertaylan, Mustafa Nihat Özön, Orhan Rıza Aktunç, Murat Uraz, Hüseyin Nihâl Atsız, Hıfzı Tevfik Gönensay, Nihat Sami Banarlı, A. Ferhan Oğuzkan, Ahmet Hamdi Tanpınar, Vasfi Mahir Kocatürk, Ahmet Kabaklı, Kenan Akyüz, Seyit Kemâl Karaalioğlu, edebiyat tarihine hizmet etmiş isimler tanıtılarak edebiyat tarihçiliğinde yöntem bilgisine bağlı kaldıkları görülmüştür. Nitekim bir disiplinin entelektüel camiadaki yolculuğu belli bir usule münatıftır. Cumhuriyet Dönemi ve sonrasında kaleme alınan edebiyat tarihçiliğinin tür ve dönem eksenindeki gelişimini idrak etmek konusunda yazarları ve eserlerini refere etmek gerekmektedir.

Çalışma bütün araştırmacılar için bir kılavuz kitap olmakla birlikte Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi'nin yalnızca Türkiye sınırları için değil Türk dünyasının bütün coğrafyalarını da gözeten anlayışın mahsulüdür. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen *Dünya Türklerinin Kültür Köprüsü* adıyla duyurulan *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı* projesi 31 cilt olarak hazırlanmış; pek çok araştırmacının edebiyat tarihindeki rolünü tayin etmiştir. Çalışma, mahdut bir coğrafyaya değil, münbit bir edebî havzaya nâzır duruşuyla edebiyat tarihlerinin yöntem bilgisi bağlamında incelenmesine yol göstermiş; ilk yazılı edebiyat tarihlerimizin kaleme alınmasından bu yana edebiyat tarihçiliğimizin nasıl işlendiğine vâkıf olmak konusunda kaynak kitap olmuştur. Bütün bu bilgiler ışığında *Yöntem Bilgisi Açısından Türk Edebiyatı Tarihleri* adlı kitap ile edebiyatın kapı araladığı nice tefekküre kulak verip usul ile vusul bulan edebiyat tarihçiliğimizin geçmişten geleceğe tevarüs edişine şahit olunmaktadır.