



ISSN: 1307-914X
e-ISSN: 2979-9368

GAZİ TÜRKİYAT

TÜRKİYAT

34

BAHAR 2024

GAZİ TÜRKİYAT, BAHAR 2024 / 34

ISSN: 1307-914X, e-ISSN: 2979-9368

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ, ANKARA, 2024

SAHİBİ / Owner

AHBV Üniversitesi Türkîyat Uygulama ve Araştırma Merkezi Adına

REKTÖR PROF. DR. M. NACİ BOSTANCI

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / Editorial Director

PROF. DR. HABİBE YAZICI ERSOY

Baş Editör / Editor

PROF. DR. HABİBE YAZICI ERSOY

EDİTÖRLER/ Assistants of Editor

DOÇ. DR. DİLEK TÜRKİYILMAZ

DOÇ. DR. HÜSEYİN YILDIZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ NURAY TAMİR



YAYIN DANIŞMA KURULU / Publication Board of Overseers

PROF. DR. ŞÜKRÜ HALUK AKALIN [TÜRKİYE] • PROF. DR. ERCAN ALKAYA [TÜRKİYE] • PROF. DR. ZEYNEP BAĞLAN ÖZER [TÜRKİYE] • PROF. DR. HAYATİ BEŞİRLİ [TÜRKİYE] • PROF. DR. UWE BLAESİNG [HOLLANDA] • PROF. DR. HALİL ÇELTİK [TÜRKİYE] • PROF. DR. İBRAHİM DİLEK [TÜRKİYE] • PROF. DR. İLHAMİ DURMUŞ [TÜRKİYE] • PROF. DR. AHMET BİCAN ERCİLASUN [TÜRKİYE] • PROF. DR. KONURALP ERCİLASUN [TÜRKİYE] • PROF. DR. DİLEK ERGÖNENÇ • PROF. DR. REŞAT GENÇ [TÜRKİYE] • PROF. DR. GÜRER GÜLSEVİN [TÜRKİYE] • PROF. DR. NECDET HAYTA [TÜRKİYE] • PROF. DR. AYGÜL İSİMİKOVA [KAZAKİSTAN] • PROF. DR. ALİMCAN İNAYET [TÜRKİYE] • PROF. DR. HENRYK JANKOWSKI [POLONYA] • PROF. DR. NESRİN KARACA [TÜRKİYE] • PROF. DR. LEYLÂ KARAHAN [TÜRKİYE] • PROF. DR. HÜLYA KASAPOĞLU ÇENGEL [TÜRKİYE] • PROF. DR. BARBARA KELLNER-HEINKELE [ALMANYA] • PROF. DR. FIRDAUS KHİSAMİTDİNOVA [RUSYA FEDARASYONU] • PROF. DR. M. FATİH KİRİŞÇİOĞLU [TÜRKİYE] • PROF. DR. TİMUR KOCAOĞLU [ÖZBEKİSTAN] • PROF. DR. K. YAŞAR KOPRAMAN [TÜRKİYE] • PROF. DR. GULBANU KOSIMOVA [KAZAKİSTAN] • PROF. DR. ORHAN KURTOĞLU [TÜRKİYE] • PROF. DR. M. ÖCAL OĞUZ [TÜRKİYE] • PROF. DR. MUSTAFA ÖNER [TÜRKİYE] • PROF. DR. EVRİM ÖLÇER ÖZİNEL [TÜRKİYE] • PROF. DR. ÇETİN PEKACAR [TÜRKİYE] • PROF. DR. NAZIM HİKMET POLAT [TÜRKİYE] • PROF. DR. FATİH SAKALLI [TÜRKİYE] • PROF. DR. OSMAN FİKRİ SERTKAYA [TÜRKİYE] • PROF. DR. HASAN ŞENER [TÜRKİYE] • PROF. DR. HALE ŞİVGİN [TÜRKİYE] • PROF. DR. SOYALP TAMÇELİK [TÜRKİYE] • PROF. DR. FUNDA TOPRAK [TÜRKİYE] • PROF. DR. REFİK TURAN [TÜRKİYE] • PROF. DR. F. AHSEN TURAN [TÜRKİYE] • PROF. DR. MUSTAFA TURAN [TÜRKİYE] • PROF. DR. GABİT TUYAKBAY [KAZAKİSTAN] • PROF. DR. BAHRETTİN USMONOV [ÖZBEKİSTAN] • PROF. DR. ÜLKÜ AYŞE OĞUZHAN BÖREKÇİ [TÜRKİYE] • PROF. DR. MİRA VİKTOROVNA BAVUU-SYURYUN [RUSYA FEDARASYONU] • PROF. DR. ANNA VİLADİMİROVNA DYBO [RUSYA FEDARASYONU] • PROF. DR. NACİYE YILDIZ [TÜRKİYE] • PROF. DR. ALFİYA YUSUPOVA [RUSYA FEDARASYONU] • DOÇ. DR. GOZAL MUHAMMADJONOVA [ÖZBEKİSTAN] • DOÇ. DR. TÜMEN SOMUNCUOĞLU [TÜRKİYE]

YAYIN KURULU ÜYELERİ / Members of Editorial Board

PROF. DR. HABİBE YAZICI ERSOY • PROF. DR. GÜLJANAT KURMANGALİYEA ERCİLASUN • DOÇ. DR. TÜMEN SOMUNCUOĞLU • DOÇ. DR. DİLEK TÜRKİYILMAZ • DOÇ. DR. HÜSEYİN YILDIZ • DOÇ. DR. DİNÇER APAYDIN • DR. ÖĞR. ÜYESİ NURAY TAMİR • ARŞ. GÖR. TUÇÇE NUR KEŞİN • ARŞ. GÖR. MERVE KARABACAK • GAMZE AKYAR

İNGİLİZCE EDİTÖRÜ / Editor for English

PROF. DR. GÜVEN MENGÜ

KAPAK TASARIMI VE İÇ TASARIM / Design By

DOÇ. DR. HÜSEYİN YILDIZ

ARŞ. GÖR. MERVE KARABACAK

GAMZE AKYAR

BASIM YERİ / Printed By: Reklamcı Promosyon Ve Tanıtım

Hizmetleri İth. İhr. San. Tic. Ltd. Şti. İvedik O.S.B. 1354.

Cadde 1372. Sokak No: 32, İvedik-Yenimahalle / ANKARA

DERGİ E-POSTA

gaziturkiyat@gmail.com

DERGİ WEB

https://hacibayram.edu.tr/turkiyat



0	SUNUŞ	I-II
MAKALELER / Articles		
1	DEDE KORKUT KİTABI'NIN BURSA YAZMASINDA SALUR {OĞLI} KAZAN TUTSAK OLUP OĞLI ORUZ ÇIKARDIĞI BOYI BEYAN EDER BAŞLIKLİ ON BİRİNCİ BOYDAKİ (214/5-229/12) ALTI SOYLAMA ÜZERİNE <i>On the Six Soylamas in the Eleventh Title (214/5-229/12) Titled Salur {Oğlı} Kazan Tutsak Olup Oğlı Oruz Çıkardığı Boyı Beyan Eder in the Bursa Manuscript of the Book of Dede Korkut</i> Osman Fikri SERTKAYA	1-15
2	HUN VE KORE İLİŞKİLERİ <i>Xiongnu and Korea Relations</i> Tilla Deniz BAYKUZU-Ece SARICA	17-29
3	TÜRKÇE KUR'AN TERCÜMELERİNDE METAFORİK İFADELER VE ART ZAMANLI GÖRÜNÜMLERİ <i>Metaphorical Expressions and Their Diachronic Views in Turkish Translations of the Holy Quran</i> Erol KUYMA-Selcen KOCA	31-62
4	KAHRAMANMARAŞ AĞIZLARI SÖZ VARLIĞINDA ARKAİK ÜNSURLAR <i>Archaic Elements in Kahramanmaraş Dialect(s) Vocabulary</i> Burak TELLİ	63-80
5	ESKİ TÜRKÇEDE TÖZ-TÖZLÜG VE BAG-BAGLIG, UGUŞ-UGUŞLUG, YILTIZ-YILTIZLIG ÜZERİNE <i>In Old Turkic Regarding Töz-Tözlüg and Bag-Bağlığ, Uğuş-Uğuşlugg, Yiltiz-Yiltizlugg</i> Ülkü POLAT	81-97
6	EDİP CANSEVER'İN ALEV EBÜZZİYA'YA MEKTUPLARINDA SIKINTI ÜZERİNE <i>On Boredom in Edip Cansever's Letters to Alev Ebüzzıya</i> Mehmet Akif ÇETİN	99-112

- 7 **HAREZM TÜRKÇESİ FAL KİTABI'NDAKİ FARKLI DEĞİŞKELER ÜZERİNE** 113-127
On Different Variants in the Khwarezm Turkish Fortune-Telling Book
Duygu YAVUZ ÖZ
- 8 **AZERBAJCAN'DA BAĞIMSIZLIĞA ADANMIŞ BİR ÖMÜR: FETHALİ HAN HOYSKİ (1875-1920)** 129-149
A Life Dedicated to Independence in Azerbaijan: Fethali Khan Hoyski (1875-1920)
Zeynep AKARSLAN
- 9 **ETNİK AĞIZ ÖZELLİKLERİNİN TESPİTİ KONUSUNA ÇEPNİ AĞZI MERKEZLİ GÜNCEL BİR BAKIŞ** 151-170
A Current View Centered on the Çepni Dialect to the Subject of Determination of Ethnic Dialect Features
Zeynep ŞİMŞEK UMAÇ
- 10 **XIX. YÜZYILIN SONU - XX. YÜZYILIN BAŞINDA RUSYA'NIN ORTA ASYA SEFERLERİ: TÜRKİSTAN HALKLARI VE KÜLTÜRLERİ** 171-190
Russian Expeditions to Central Asia at the Turn of the 20th Century: Turkistan Peoples and Cultures
Arif AKBAŞ
- 11 **MUHİBBANIN SEMA TÖRENİ'NDEKİ YERİ VE SEMAZENLER AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ** 191-211
The Place of Viewers in the Sema Ceremony and its Evaluation in Terms of Semazens
Büşra BAYSAL
- 12 **BİR ŞEHNAZ OYUN PİYESİNİN ŞEKERPARE FİLMİNE UYARLANIŞINDAKİ KURGUSAL DEĞİŞİMLERİN KARAKTERLERE YANSIMASI** 213-226
The Reflections of Fictional Changes on the Characters in the Adaptation of Bir Sehnaz Oyun to Sekerpare Film
Bilginç EYAN
- 13 **SOSYOLOJİK BİR İNCELEME: DİL, KÜLTÜR VE UYGARLIK HAKKINDA GÖRÜŞLERİYLE ZİYA GÖKALP** 227-239
A Sociological Review: Ziya Gökalp with His Views on Language, Culture and Civilization
Erdi DEMİR
- 14 **EKLEŞEN BİR SON ÇEKİM EDATI: TAPA>+DİVA/ +DUVA** 241-256
An Additional Final Particle: Tapa>+DİVA/ +DUVA
Döndü Nur TEMİZ

DEĞERLENDİRME VE TANITIMLAR / Reviews	
15 TÜRKOLOJİNİN ULUSAL DUAYENİ DMITRİ DMITRİYEVIÇ VASİLYEV ANISINA MAKALELER KİTABI	257-260
Васильев, А.Д., Курникова О. М., Сибгатуллина А. Т., Филиппова Т.А. (2023). Патриарх отечественной тюркологии. Сборник статей памяти Д.Д. Васильева. Москва, 576 стр. ISBN: 978-5-907671-40-9 Osman Fikri SERTKAYA	
16 TÜRKÇEDE -KEN ZARF-FİİLİ	261-266
Özmen, Mehmet (2022). Türkçede -ken Zarf-Fiili. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 92 s. ISBN: 978-975-16-2863-7 Tarik TOPAY	
17 KLASİK TÜRKÇE TIP METİNLERİNDE GEREKLİLİK VE YÜKÜMLÜLÜK KİPLİĞİ	267-270
Arslan, Meryem (2020). Klasik Türkçe Tıp Metinlerinde Gereklik ve Yükümlülük Kipliği. Ankara: Sonçağ Akademi. 357 s. ISBN: 978-625- 7838-45-0 Gamze AKYAR	
ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI / Ethical Principles and Publication Policy	271-275
YAZIM KURALLARI / Writing Rules	277-281



SUNUŞ

Gazi Türkiyat Dergisinin kıymetli okurları,

Dergimizin 34. sayısını (Bahar/2024) sizlerle paylaşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Ankara Hacı Bayram Veli Ünivesitesi, Türkiyat Uygulama ve Araştırma Merkezinin yayın organı olan dergimiz bugüne kadar olduğu gibi bu sayısı ve bundan sonraki sayıları ile sizlere, geniş bir coğrafyaya yayılmış olan ve uzun bir tarihî geçmişe sahip bulunan Türk dünyasında, Türk tarih ve kültür varlığı ile bu varlığın etkileşim içinde bulunduğu kültür ve dilleri içine alan; Türk dili, tarihi, edebiyatı, folkloru, etnografyası, sanatı vb. tüm alanlarda Türkiyat sahasına katkı getirecek özgün çalışmalar sunmaya devam edecektir.

Dergi ekibi olarak bugünlerde ülkemizin bulunduğu coğrafya ve etrafında gerçekleşen siyasi ve sosyal olayları takip ediyor, dünya üzerinde her nerede olursa olsun zulmü, haksızlığı, insanlık dışı hareketleri kınıyoruz. Savaşın da bir ahlaki olduğunu hatırlatarak bu türden olayların insani duygular, mantık ve akıl çerçevesinde sonlanmasını diliyoruz.

Dergimizin bu sayısında tarihî ve modern filoloji, tarih, kültür tarihi, edebiyat, dilbilimi, diyalektoloji, çağdaş Türk lehçeleri alanlarında on dört araştırma makalesi ve üç yayın değerlendirme bulunmaktadır. Türk dilinin en önemli yadigarlarından biri olan Dede Korkut'un yeni bulunan harekeli yazması olan Bursa Yazması üzerine bir değerlendirme ile başladığımız bu sayımızda, Koreliler ve Hunlar arasındaki ilişkiler; Türkçe Kur'an tercümelerindeki metaforların karşılanma şekilleri; Kahramanmaraş ağzındaki arkaik unsurlar; Eski Türklerde leksik bir birim olarak "kök, köken, esas, cevher, soy" anlamlı töz sözü ve sinonimleri olan bag, uguş, yiltız ayrıca +Ilg, +IUg ekli türevleri; Edip Cansever'in Alev Ebüzziya'ya mektuplarında sıkıntı; Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'nın diğer dönem eserlerinde bulunmayan değişiklikleri; Fethali Han Hoyski'nin nesli ve Azerbaycan siyasi tarihindeki yeri ve önemi; Çepni ağzına özgü özellikler; XIX. Yüzyılın Sonu - XX. Yüzyılın Başında Rusya'nın Orta Asya'ya Seferleri; Mevlevi Sema Töreni'nin semazenler ve mutrip

heyetinden sonra bir parçası hâline gelen muhibba; “Bir Şehnaz Oyun” isimli piyes ve bu piyesin sinema uyarlaması “Şekerpare” isimli filmin şahıs kadroları arasında bir karşılaştırma; Türk sosyolojisinde önemli yere sahip Ziya Gökalp’in dil, kültür ve uygarlık hakkındaki görüşleri; tarihî ve çağdaş lehçelerde tapa “-e doğru” edatı gibi araştırma yazıları yer almaktadır.

Elektronik ve basılı olarak yayımlanan *Gazi Türkiyat* Dergisi, TÜBİTAK/ULAKBİM SBVT tarafından taranmaktadır; ayrıca farklı indekslerin tarama kapsamına girme yönündeki girişimler de devam etmektedir.

Dergimize ve 34. sayımıza emek veren yazarlarımıza, hakemlerimize, derginin yayın aşamasına gelmesinde büyük bir özveriyle çalışan editör kurulumuzun üyeleri Prof. Dr. Güven MENGÜ, Doç. Dr. Dilek TÜRKYILMAZ, Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ, Dr. Öğretim Üyesi Nuray TAMİR’e teşekkür ederim. Ayrıca sayının dizgisi ve son okumalarında titizlikle çalışan doktora ve yüksek lisans öğrencilerimiz Arş. Gör. Tuğçe Nur KESİN, Arş. Gör. Merve KARABACAK ve Gamze AKYAR’a emekleri için teşekkür ederim. Derginin yayımlanmasında desteklerini esirgemeyen Rektörümüz Prof. Dr. Sayın M. Naci BOSTANCI’ya ve Üniversitemizin bilimsel yayınlar ve dergiler koordinatörü Rektör Yardımcımız Prof. Dr. Sayın Kürşat GÖKTÜRK’e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Prof. Dr. Habibe YAZICI ERSOY

Baş Editör

GAZİ TÜRKİYAT
MAKALELER / *Articles*

Atıf / Citation

SERTKAYA, O. F. (2024). "Dede Korkut Kitabı'nın Bursa Yazmasında Salur {Oğlı} Kazan Tutsak Olup Oğlı Oruz Çıkardığı Boyı Beyan Eder Başlıklı On Birinci Boydaki (214/5-229/12) Altı Soylama Üzerine". *Gazi Türkiyat*, 34: 1-15.

Geliş / Submitted 17.04.2024

Kabul / Accepted 07.06.2024

DOI 10.34189/gtd.34.001

**DEDE KORKUT KİTABI'NIN BURSA YAZMASINDA SALUR {OĞLI}
KAZAN TUTSAK OLUP OĞLI ORUZ ÇIKARDIĞI BOYI BEYAN EDER*
BAŞLIKLİ ON BİRİNCİ BOYDAKİ (214/5-229/12) ALTI SOYLAMA
ÜZERİNE**

On the Six Soylamas in the Eleventh Title (214/5-229/12) Titled Salur {Oğlı} Kazan Tutsak Olup Oğlı Oruz Çıkardığı Boyı Beyan Eder in the Bursa Manuscript of the Book of Dede Korkut

Osman Fikri SERTKAYA**

Öz

Dede Korkut Kitabı'nın 11. Boyu Ullaş oğlu Salur Kazan'ın tutsak olup oğlu Oruz Han tarafından esaretten kurtarılmasını beyan etmektedir. Bu boyun yeni bulunan hareketli Bursa yazmasındaki varyantı bu araştırmada incelenmiştir. Trabzon tekfurunun Salur Kazan'a hediye ettiği şahin av esnasında gidip Tomanın Kalesi'ne konar. Salur Kazan şahinini almak için bu kalenin civarında iken uykusu gelir ve uyur. Tomanın Kalesi'nin habercileri bunu tekfura duyururlar ve yapılan muharabe sonucunda Salur Kazan yakalanıp Tomanın Kalesi'nde bir kuyuya hapsedilir. Böylece 16 yıl geçer. Salur Kazan'ın oğlu Oruz Han babasının Tomanın Kalesi'nde tutsak olduğunu öğrenince Oğuz beyleri ile babasını kurtarmaya gider. Kâfirler Salur Kazan'a kendilerini övmesi ve Oğuzları kötölemesi şartı ile ona kopuzunu verirler. Salur Kazan da altı soylama söyler. Bu araştırmada Tomanın Kalesi hakkında bilgi verilmekte, soylamalaradaki bazı kelime ve ibareler açıklanmaktadır. Bu kelime ve ibareler arasında oñ ters, sınıc, döndürmek, azvay>azılı gibi kelimeler ve etimolojileri, Oruz adlı bir oğlum, Kara Göne adlı bir kardeşim ibarelerinin geçtiği cümle içerisindeki takdim-tehir yerleri açıklanmakta ve özellikle soylamalarındaki müstensihlerin atladığı eksik heceler Türk şiir tarihine göre tamamlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut Kitabı, soylama, Salur Kazan, on birinci boy.

* 11. boyun başlığı Bursa yazmasında 217/5-6'da "11Salur oğlu Kazan 12tutsak olup oğlu Oruz çıkardığı boyı beyân eder" şeklindedir. Dresden yazmasında ise 271/12-13-272/1'de "12Salur Kazan 13tutsak olup oğlu Oruz çıkardığı boyı 'beyân eder" şeklindedir. Bursa yazmasındaki "Salur oğlu Kazan" ibaresi yazmada 184/3'de de aynen geçmektedir.

** Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, İstanbul/TÜRKİYE. sertkayaof46@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4637-7308

Abstract

The 11th Chapter of the Book of Dede Korkut states that Ulaş's son Salur Kazan was captured and rescued from captivity by his son Oruz Khan. The newly found variant of this tribe with vowels in the Bursa manuscript was examined in this research. The hawk that the Trabzon king gave as a gift to Salur Kazan goes and lands on Toman Castle during the hunt. While Salur was near this castle to retrieve the Kazan falcon, he became sleepy and fell asleep. The messengers of Toman's Castle announce this to the tekfur, and as a result of the battle, Salur Kazan is captured and imprisoned in a well in Toman's Castle. Thus, 16 years pass. When Salur Kazan's son Oruz Khan learns that his father is captive in Toman Castle, he goes to save his father with the Oghuz lords. The infidels give Salur Kazan his kopuz on the condition that he praises them and criticizes the Oghuzs. Salur Kazan also tells six soylama (poems). In this research, information is given about Toman's Castle, and some words and phrases from the soylamas are explained. Among these words and phrases, words such as *oñ ter*, *sincid*, *to rotate*, *azıoy > azılı* and their etymologies, the places of introduction and postponement in the sentence containing the phrases 'I have a son named Oruz, a brother named Kara Göne' are explained, and especially the missing syllables in the phrases that the copyists skipped are completed according to the history of Turkish poetry.

Keywords: The Book of Dede Korkut, soylama, Salur Kazan, eleventh title.

GİRİŞ

ON BİRİNCİ BOYUN ÖZETİ

Tırabuzan Tekfuru, begler begi olan Han Kazan'a bir şahin göndermişti. Bir gece yiyip içip otururken (Han) Kazan şâhinci başına "Mere! şâhinleri sabah al! Halvetçe ata binip ava gidelim" dedi. Erkenden ata binip av yerine vardılar. Av yerinde bir sürü kazın oturduğunu gördüler. Kazan, şâhini saldı. Ancak şâhin kazları avlamayıp Tomanın Kalesi'ne indi¹ Kazan çok kederlendi. Şâhinin ardına düşerek kâfirin ülkesinin sınırını geçti. Beyler "Hanum, Dönelüm!" dediler. Kazan ise biraz daha gidelim" dedi ve bir kale gördü. Ancak Kazan'ın gözlerini uyku aldı. "Beyler! Gelin, yatalım" dedi. Kazanı küçük ölüm denilen uyku tuttu. Oğuz beyleri yedi gün devamlı uydukları için bu uykuya küçük ölüm derlerdi.

O gün Tomanın Kalesi'nin tekfuru da ava çıkmış idi. Casusları "bir bölük atlı geldi. Beyleri yattı, uyudu" dediler. Tekfur adam göndererek "bunların kim olduğunu bilin" dedi. Baktılar, geri dönüp Tekfura "bunlar Oğuz erenleridir" dediler. Tekfur da askerlerini toplayarak bunların üzerine geldi. Kâfirler ile Oğuzlar cenk ettiler. 25 Oğuz beyi öldü. (Kâfirler) Kazan'ı yakalayıp elini ayağını sağlamca bağlayıp, bir arabaya yükleyip gittiler.

Kazan arabanın gıcirtısından uyandı. Gerindi. Elindeki urganları kopardı. Arabanın üzerine oturarak elini eline vurdu, katılarak güldü. Kâfirler "niye gülüyorsun" dediler. Kazan "bu arabayı beşiğim, sizleri de dadım, süt annem sandım" dedi. Kazanı getirip Tomanın Kalesi'nde bir kuyuya bıraktılar. Kuyunun ağzına da bir değirmen taşı koydular. Kazanın yemeğini suyunu bu taşın deliğinden verdiler.

Bir gün tekfurun karısı "gideyim, Kazanı göreyim" dedi. Zindancıya kapıyı açtırdı ve kazan ile konuştu. Geldi tekfura Kazan'ı kuyudan çıkarın" dedi. Tekfur da beylerini toplayarak "Kazan'ı kuyudan çıkarın. Bizi öğsün, Oğuzı sındursın" dedi. Gittiler Kazan'ı kuyudan çıkartarak getirdiler. "Ant iç ki bizim elimize yağılığa gelmeyesin.

Hem bizi öğ, hem Oğuzu sindurgıl" dediler. Kazan "Vallahi billahi doğru yolu görür iken, eğri yoldan gelmeyeyim" dedi. (Kâfirler) Vallahi billahi Kazan iyi ant içti dediler.

Kazan "Mere kâfirler! Kopuzumu getirin sizi öğeyim" dedi. Vardılar getürdiler. Kopuzu {getürdiler} eline alub burada soylamış. Görelüm hanum ne soylamış. Eydür:

1. BURSA YAZMASINDA SALUR KAZAN'IN BİRİNCİ SOYLAMASI:

<Biñ er yağı gördümse ben Kazan bıyık burdum.	14
Beş biñ er yağı gördümse ben Kazan boşanmadım>	15
<On> {biñ} biñ er{en} ⁸ yağı gördümse oyunum dedüm	13
Yigirmi biñ er yağı gördümse ⁹ yélemedüm	13
Otuz biñ er yağı gördümse ota şaydım	13
Kırk biñ ¹⁰ er yağı gördümse kıya bakdım	12
Elli biñ er <yağı> gördüm ise el vérmedüm	14
¹¹ Altmış biñ er <yağı> gördümse aytışmadım	13
[Yétmiş biñ er{en} yağı gördüm ise yeltenmedim]	14
Seksen biñ er <yağı> gördüm ¹² ise seksenmedüm	13
Toğsan biñ er <yağı> gördümse tonanmadım	13
Yüz biñ ¹³ er <yağı> gördüm-ise yüz döndürmedüm	
Yüzi dönmez kılıcum ele aldım	11
Muhammedün din<i> 'ışkına kılıç urdım	13
Ağ meydânda yumru başı topça kesdüm	12
Anda dağı erem begüm ² déyü öğünmedüm	14
Öğünen <begleri> erenleri hoş görmedüm	3+11+14

SOYLAMANIN NAKARATI

elüñe girmişken ³ mere kafir öldür beni, yetür meni	16
şal kılıcuñ kes başım<i> ² kılıcuñdan şaparım ⁴ yok.	16
Kara kılıcun sal boynuma kes başum<i>	
kendü aşlum <sımağum yok> kendü köküm sımağum yok	4+12=16
oğuz erenleri ⁵ turur<i>ken seni öğmegüm yok	16

dedi.

BİRİNCİ SOYLAMANIN AÇIKLAMALARI

Salur Kazan'ın birinci soylaması Bursa ile Dresden yazmalarında *gördümse/gördüm ise, Tevârih-i Âl-i Selçuk* da *gördüğümde*, Günbed yazmasında ise *geldi diyende* fiilleri ile geçiyor. Soylamanın ana yapısı nüshalarda aynı, ancak fiilleri değiştirilmiştir. Bu birinci soylama son olarak Erdem Uçar tarafından karşılaştırmalı bir şekilde işlenmiştir (2020: 213-240).

Bursa gördümse, gördüm ise	Dresden gördümse, gördümise	T. A. Selçuk gördüğümde	Günbed geldi diyende
<biyık burdum>	-----	biyık burdum	-----
<boşanmadum>	-----	boşanmadum	-----
oyunum dedüm	öyünüm didüm	oyanum demedüm	oyuna girdüm
yëlemedüm	yıylamadum	yèrinmedüm	imrenmedüm
ota şaydum	ona saydum	ok atmadum	hiçe saydum
kıya bakdum	kıya bakdum	kıypınmadum	kıya bahdum
el vermedüm	el vermedüm	el vèrmedüm	elleşmedüm
aytışmadum	aytışmadum	alnayım demedüm	atlanmadum
yeltenmedüm	< yeltenmedüm>	yelinmedüm	yeltenmedüm
segsenmedüm	segsenmedüm	segsenmedüm	seksenmedüm
tonanmadum	tonanmadum	dolanmadum	donum geydüm
yüz döndürmedüm	yüzüm dönmedüm	yüz döndürmedüm	yüz çevürüp kayıtladum

13 heceden oluşan ilk soylamanın birinci ve ikinci satırı Bursa yazması ile Dresden yazmasında yoktur. Ancak birinci satır Topkapı Sarayı, Revan Bölümü, no 1391'deki Tevârih-i Âl-i Selçuk'da *Biñ eren gördüğümde ben Kazan biyık burdum* şeklinde geçiyor. Ben Bursa yazmasında olmayan birinci satırı, metnin devamındaki satırlara dayanarak, *Biñ er yağı gördümse, ben Kazan biyık burdum* (14 hece) şeklinde düşünüyorum.

Bursa yazması ile Dresden yazmasında soylamanın ikinci satırı da yoktur. Ancak bu ikinci satır Topkapı Sarayı Oğuznamesi'nin 60.-61. satırlarında *Beş biñ eren gördüğümde ben Kazan boşanmadım* şeklinde geçiyor. Ben Bursa Yazmasında olmayan bu ikinci satırı metnin devamındaki satırlara dayanarak *Beş biñ er yağı gördümse, ben Kazan boşanmadım* (13 hece) şeklinde düşünüyorum. *Topkapı Sarayı Oğuznâmesi*'ni yayımlayan Tezcan *boşan-* fiilini "kaçmak, kaçıp kurtulmak" şeklinde anlamlandırmış ve bu konuda Hurşîdnâme, İşknâme ve Fahri'nin Husrev ü Şîrîni'nden beş güzel örnek vermiştir. Bu anlamın Türkiye Türkçesi'nde "zincirden boşanmak" ibaresinde "zincirinden kaçıp kurtulmak" şeklinde devam ettiğini de belirtmiştir (2020: 242-243).

Üçüncü satır Bursa yazması 221/7.-8. satırlarda *biñ biñ eren yağı gördümse, oyunum dedüm* şeklinde geçiyor. Bu satır Dresden yazmasında da *biñ biñ erden yağı gördümse oyunum dedüm* şeklinde görülüyor. Ben üçüncü satırı tashih edip metnin devamındaki satırlara dayanarak *On biñ er yağı gördümse, oyunum dedüm* (13 hece) şeklinde düşünüyorum.

Dördüncü satır Bursa yazması 221/8.-9. satırlarda *Yigirmi biñ er yağı gördümse, yëlemedüm* şeklinde geçiyor. Ergin, *yëlemedüm* kelimesini Dresden yazmasında kalın

sırada *yırlamadum* okumuş, Sözlükte ise bu okumasını ince sıralı *yiylemedüm* şeklinde değiştirmiş ve "koklamadım" biçiminde de anlamlandırmıştır (1958: 236).

Beşinci satır Bursa yazması 221/8.-9. satırlarda *Otuz biñ er yağı gördümse, ota şaydum* (13 hece) şeklinde geçmektedir. M. Ergin'in Dresden yazmasında *ona şaydum* okuduğu ibare S. Tezcan tarafından *ota şaydum* şeklinde düzeltilmiş (2001: 353) ve Tarama Sözlüğü sayfa 3289'daki "samana sayma- "çöp kadar değer vermemek" ibaresi ile de pekiştirilmiştir.

Altıncı satır Bursa yazması 221/9.-10. satırlarda *Kırk biñ¹⁰ er yağı gördümse, kıya bakdum* (12 hece) şeklindedir.

Yedinci satır Bursa yazması 221/10. satırında *Elli biñ er <yağı> gördüm ise, el vèrmedüm* (14 hece) şeklindedir. Bursa yazmasının bu satırında *yağı* kelimesi yazılmamıştır.

Sekizinci satır Bursa yazması 221/11. satırda ¹¹ *Altmış biñ er <yağı> gördümse, aytışmadum* (13 hece) şeklindedir. Bursa yazmasının bu satırında *yağı* kelimesi yazılmamıştır.

Dokuzuncu satır Bursa yazması ile Dresden yazmasında atlanmıştır. Ancak *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*'ta *Yetmiş biñ eren yağı gördüğümde yeledüm*, Günbed yazmasında ise *Yetmiş min <yağı> geldi deyende yeltenmedüm* şeklindedir. Metnin gelişine göre Bursa ve Dresden yazmalarında eksik olan satır *Yetmiş biñ er <yağı> gördümse, yeltenmedüm* (13 hece) olmalıydı.

Onuncu satır Bursa yazmasında 221/11.-12. satırlarda *Seksen biñ er <yağı> gördüm¹² ise, segsenmedüm* (13 hece) şeklindedir. Bursa yazması ile Dresden yazmasının bu satırında *yağı* kelimesi yazılmamıştır.

On birinci satır Bursa yazmasında 221/12. satırda *Çoksan biñ er <yağı> gördümse, tonanmadum* (13 hece) şeklindedir. Bursa yazması ile Dresden yazmasının bu satırında *yağı* kelimesi yazılmamıştır.

On ikinci satır Bursa yazmasında 221/12.-13. satırlarda *Yüz biñ¹³ er <yağı> gördüm-ise, yüz döndürmedüm* şeklindedir. Bursa yazması ile Dresden yazmasının bu satırında *yağı* kelimesi yazılmamıştır. Ayrıca Dresden yazmasında *yüz döndürmedüm* yerine *yüzüm dönmedüm* şekli yer almaktadır.

On üçüncü satır 221/13. satırda *Yüzi dönmez kılıcum ele aldum* (11 hece),

On dördüncü satır 222/1. satırda *Muhammedün din<i> 'ışkına kılıç urdum* (13 hece),

On beşinci satır 222/1. satırda *Ak meydânda yumru başı topça² kesdüm* (12 hece) şeklinde Bursa ile Dresden yazmalarında geçmektedir.

On altıncı satır 222/1.-2. satırlarda *anda dahı erem begüm² dëyü öğünmedüm* (14 hece)dir.

On yedinci satır 222/2.-3. satırlarda *ögünen erenleri hoş görmedüm* şeklinde üç hece eksik olarak 11 heceden oluşmaktadır. Bu satırı üst satırla kıyaslayıp eksik olan üç heceli kelimeyi ekleyerek satırı *ögünen erenleri <begleri> hoş görmedüm* (14 hece) şeklinde tamamlıyorum.

Bu ve bundan sonraki dört soylamanın nakaratı da 16 heceden oluşan şu dört satırdır.

Soylamanın nakaratı olan dört satır 16 heceden oluşmaktadır. *eliñe girmişken* ³{*mere*} *kâfir öldür beni, yetür meni* şeklindeki ilk satırda *mere* kelimesi fazladır. Ben satırı şöyle düşünüyorum. *eliñe girmişken kâfir öldür beni, yetür meni* (16 hece).

İkinci satır *Kara kılıcun şal boynuma kes başum<i>* şeklindedir. Bu ikinci satırı *<şal kılıcuñ kes başım<i>*³ *kılıcuñdan şaparım* ⁴*yoğ* (16 hece) şeklinde düzeltiyorum.

Üçüncü satır *kendü aşlum kendü köküm sınağum yoğ* şeklinde 12 hecelidir. Eksik olan dört heceyi eklediğimizde *kendü aşlum <sınağum yoğ> kendü köküm sınağum yoğ* şeklinde 16 heceyi buluyoruz.

Dördüncü satır *oğuz erenleri* ⁵*turur<i>**ken seni ögmegüm yoğ* şeklinde 16 hecelidir.

222/⁵bir soy<lama> dahı soylamış: ⁶*eydür*:

2. SALUR KAZAN'IN İKİNCİ SOYLAMASI

Yüksek yüksek kara tağdan taş yuvalansa	
Qaba ökçem ⁷ uyluğum qarşu tutan	
Qazan er idüm	
Fir'avun şişler yükleyüp ⁸ yerden çıkısa	
Qaba ökçemle perçin kılan	
Qazan er idüm	
Qala qaba begler ⁹ oğlı gavğa kılsa	
Qamçı salup teñdüren	
Qazan er idüm	
Yüce tağları ¹⁰ tuman dutsa	
Qara busarıq deli qopısa	
Qara qoçumuñ kulağı ¹¹ görinmez olsa	
Qayı eren kulağuzsız yol yañılsa	
Qulağuzsız yol ¹² başaran	
Qazan er idüm	
Yedi başlu ejderhaya yetüp vardum	
¹³ Heybetinden şol gözüm yaşardı.	
223 Hey gözüm nâmerd gözüm muhannet ¹ gözüm	
Bir yılından ne var ki qorhdun dedüm	
anda dahı erem begüm ² dëyi ögünmedüm	14
ögünen <begleri> erenleri hoş görmedüm	14

SOYLAMANIN NAKARATI

elüne girmişken ³ {mere} kâfir öldür beni, yetür meni	16
şal kılıcuñ kes başım<i> ⁴ kılıcuñdan şaparım 4yok.	16
kendü aşlum < sımāğum yok > kendü köküm sımāğum yok	16
oğuz erenleri ⁵ turur<i> ⁶ ken seni ögmegüm yok	16

dédi. Kazan burada <bir dahı> soylamış:

3. SALUR KAZAN'IN ÜÇÜNCÜ SOYLAMASI

223 ⁶ arķıç kırdā yayķanur 'ummān denizinde	13
şarp yerlerde yapılmış <turur> ⁵ kâfir ⁷ şehri	2+11=13
şağa şola çarpındı urur yüzgüçleri	13
şu dibinde <talpınıp> ⁸ döner bahriler<i> ⁹	2+10=13
tañrı menüm diyü {şu dibinde} ¹⁰ çırışur 'āşi-leri	13
⁹ oña ¹¹ n koyup tersin okur kıızı gelini	13
altun aşık oynar şıncıd ¹⁰ anuñ begleri	13
altı katla oğuz vardı alımadı ol qal'ayı ¹²	15

Altı baş erle ben Kazan vardum	10
Altı güne komadum anı aldum	11
Kilisāsın yıkuban yerine mescid yapdum	14
bañ bañlatdum	4
Kazanı ¹³ gelinini ak göğsümde oynatdum	14
Beglerün kul etdüm	6
anda dahı erem begüm diyü ögünmedüm	14
ögünen <begleri> erenleri hoş görmedüm	16

SOYLAMANIN NAKARATI

elüne girmişken {mere} kâfir öldür beni, yetür meni	16
<sal kılıcun kes başımı> ¹⁴ kılıcından şaparım yok.	16
kendü aslum < sımāğum yok > kendü köküm sımāğum yok	16
oğuz erenleri turur iken seni ögmegüm yok	16

didi.

METNİN KURALLI CÜMLE HÂLINE KONULMASI

Arķıç kırdā, 'ummān deñizinde **yayķanur.**

Kâfir şehri şarp yerlerde yapılmış <turur>.

Yüzgüçleri şağa şola çarpındı **urur.**

Bahrileri (ördekleri) şu dibinde <takla atıp> **döner.**

Āsileri “Tañrı menüm” diye(rek) **çığrışur**.
Kızı gelini doğrusunu (**oñunu**) bırakıp yanlışını (**tersini**) **yapar**.
Onun begleri altın aşık (ile) sıncıd **oynar** = fal bakar.
Oğuz altı kez gitti o kaleyı alamadı.

Altı baş erle ben Kızan **vardım**.
Altı güne kıomadım anı **aldım**.
Kilisesini yıkarak yerine mescid **yaptım**.
Ezan okuttım.
Kızını gelinini ak gögsümde oynattım.
Beglerini kul **ettim**.
Onda dahi “erim, beğim” diye öğünmedim.
Öğünen erenleri <begleri> hoş görmedim.

Eline girmişken {mere} kâfir öldür meni yitür meni
<Sal kılıcını kes başımı> Kılıcından saparım **yok**.
Kendi aslımı sımağım yok. Kendi kökümü sımağım **yok**.
Oğuz erenleri durur iken seni öğmeğim **yok**.
dedi.

Kelimeler:

1. *Arkıç kır*: Makul bir açıklaması yapılamadı. Özçelik bu konuda şunları söylemiştir: “*Arkıç kır*’da *yaykanur* ve *Arkıç kır*’da dönderdiğim ibarelerindeki *Arkıç kır*’ın Hristiyan toplumunun yaşadığı bir yer adı olduğu ve 142a/9’da *ortaç* yazılan kelimenin de *arkıç* olarak düzeltilmesi gerektiği anlaşılıyor.” (2016, 840) [*Ortaç* kelimesi şu iki yerde geçiyor. 36a/1, 70b/1].
2. *Yaykanur*: “Çalkalanır” (EDPT: 981b).
3. ‘*ummân deniz*: ‘*ummân* (Arapça) + *deniz* (Türkçe) ikileme olarak anlaşıldığı zaman ‘*Ummân* ülke adı olarak ibare de ‘*Ummân denizinde* şeklinde anlaşılabilir.
4. Kelime *yüzgeç* ve *yüzgüç* olarak okunabiliyor.
5. <*talpınıp*> “takla atıp” (EDPT: 483b).
6. *Tanrı menem* “Ben Tanrı’yım”. “*Asileri su dibinde* “*Tanrı benim*” diye *bağrışır*” Firavun ile Musa olayı kastediliyor. Firavun’un deniz dibindeki durumu için bk. Taha 77-78; el-Kıyas 38-40; el-Ankebut 40; eş-Şuara 11-66; el-Mümin 23-46; ez-Zuhuf 46-55; ed-Duhan 17-25; ez-Zariyat 38-40; el-Muzzemin 15-16; el-Naziat 16-25 vs.
7. *oñ* “sağ (yön)” ancak mecazen “doğru” demek. Daha önce Tezcan, Kaçalin gibi naşirlerce *oñ* okunarak kadın cinsi organı anlaşılıp müstehcen olarak yanlış

açıklanmıştır (Tezcan 2001: 399; Kaçalın 2006: 171). *Kızı gelini oñın koyup tersin oku-ibaresi* “Kızı gelini doğrusunu bırakarak yanlışını çağır-/yap-” anlamına gelir. Bu ibare Oğuzca değil, Kıpçakçadır. Eski Uygur Türkçesi’nden Kıpçak Türkçesi’ne geçmiş olmalıdır. Sekiz Yükmeç Yaruk’un 451.-452. satırlarında *t(e)rslı oñlı kılđacı yme öz kılnc<> titir* “yanlış ve doğru ameli de kendi ameli denilir”. Yine Sekiz Yükmeç Yaruk’un 196. satırında *t(e)rslı oñlı edgüli ayıglı iki törlüg kılnc kılсар ...* “yanlışlı doğuru iyili kötülü iki türlü amel yapsa...” cümleleri geçiyor (bk. DTS: 367).

8. *sıncıd*: “Fal” demektir. Eski Türkçede *ırk* olarak geçiyor. Irk bitig “Fal kitabı”. Ergin, ibareyi *sancıdanuñ* okumuş sözlüğünde de *sancıda* okuduğu kelimeyi yer adı, *-nuñ* ekini ise genitif eki olarak açıklamıştır (1958: 258). Gökyay ise *sancıda(n)* okuduğu kelimeyi “Yeri belli değil” diyerek Umman denizi kıyısındaki bir kale olarak açıklamıştır (1973: XCIX). Vahid Adilov kelimeyi *sıncıd anuñ* okuyarak kelimeyi *sın* ‘put’ ve Mogolca *-cid* eki şeklinde açıklamıştır (2000: 79-95). Özçelik de *sıncıd* kelimesini “putperest” olarak açıklamıştır (2016: 836-837).

Ben *sıncıd* kelimesini *sın* “deneme, tecrübe”, *sın+a-* “deneme etmek, tecrübe etmek” olarak anlıyorum. *sın-cı* “denemeci, tecrübeci > falcı”. Kelime Kalmukçada *şındži* “Omen, kennzeichen [Fal, işaret]” olarak geçiyor (bk. TMEN II 1318). *+d* “Moğolca çokluk” ekidir. Çünkü cümlenin faili olan *begleri* kelimesi teklik değil çokluk hâldedir. Dolayısıyla *Anuñ begleri altun aşuk (ile) sıncıd oynar* kurallı cümlesi “Onun beyleri altından olan aşık kemiği ile birçok kez fal bakarlar” şeklinde anlaşılmalıdır.

9. *öğinen*: Bu kelimenin geçtiği nakarat bölümü 16 heceden oluşmaktadır. Ancak ikinci hece 11 hecedir. İkinci satırdaki hece sayısını 11 heceden 16 heceye yükseltmek için üst satırdan faydalanarak *<anda> öğünen <begleri>* şeklinde iki kelime eklediğimizde bütün satırlar 16 hece oluyor.

4. SALUR KAZAN’IN DÖRDÜNCÜ SOYLAMASI

224³ Kazan gene soylamış.

arkıç kırdı döndürdügüm	4 + 4 = 8
⁴ mere kâfir senüñ babañ	4 + 4 = 8
şakaķına imrendügüm	4 + 4 = 8
senüñ kızuñ gelinüñ	4 + 3 = 7
ağca ƙal’a ⁵ sürmelüde at oynatdu{ğ}um	4 + 4 + 4 = 12
atıla ƙarün iline ¹⁵ ƙapkun itdüm	4 + 4 + 4 = 12
⁶ ağ hişâr ƙal’asınuñ burcın yıkdum	4 + 4 + 4 = 12
ağ aķça getürdiler puldur didüm	4 + 4 + 4 = 12
⁷ kızıl altun getürdiler baķır ¹⁶ dedüm	4 + 4 + 4 = 12
ala gözlü kız gelin getürdiler aldanmadum	4 + 3 + 4 + 4 = 15
⁸ <kâfir> kilisâsin yıkdum mescid yapdum	4 + 4 + 2 = 12
altunı<nı> gümişi<ni> yağmalatdum	4 + 4 + 4 = 12

anda %dahı erem begüm diyü ögünmedüm	14
ögünen <begleri> erenleri hoş görmedüm	14

SOYLAMANIN NAKARATI

elüne girmişken mre kafir öldür beni, yitür meni	16
<sal kılıcun kes başımı> ¹⁷ kılıcından saparum yok .	16
kendü aslum < sımağum yok > kendü köküm sımağum yok	16
oğuz erenleri turur iken seni ögmeğüm yok	16

dedi.

Kelimeler:

1. *döndürdügüm* ~ *dönderdügüm*: D 141b/12-13'te Tezcan, Dresden yazmasında *dönderdügüm* okunan, Bursa yazmasında ise *döndürdügüm* şeklinde harekelenen kelime için "erkekler arasında sapık cinsel ilişkiden kapalica ve hakaret amacıyla söz edilmektedir" açıklamasını yapmıştır (2020: 359-360). Kaçalın de 2006'da *dönderdiğim* okuduğu kelimeyi "(arkasını) döndermek, dömeltmek" olarak açıklamış (2006: 172) ancak bu açıklamasından 2017 yayımında vaz geçmiştir (2017: 437). Ben *döndermek* ~ *döndürmek* şekillerinde okunan bu fiili *dön-* fiilinin faktitifi olarak anlıyor, "geri çevirmek, püskürtmek" şeklinde anlamlandırıyor ve müstehcen, müstekreh bir ifade olarak görmüyorum. Kazan Han burada düşmanına askerî gücünü, üstünlüğünü ifade ediyor olmalı. Olayın geçtiği yer "Arkıç kır"dır. *Kır* ise "düz arazi, ova, yazı" anlamına gelen bir kelimedir. *Arkıç kır'da döndürdügüm mere kâfir seniñ babañ*" cümlesi "Bre kâfir! Arkıç ovasında, yazısında (savaşarak) mağlup edip püskürttüğüm senin baban"dır şeklinde anlaşılmalıdır.

2. *şakakına* ~ *şakkına*: D 141b/13'de Tezcan'ın ve Kaçalın'ın *şakkına* okuyarak (şakk "yarık, kadın cinsi organı") anladıkları kelime (Tezcan 2001: 399, Kaçalın 2006: 171). Gökyay ile Ergin (tarafından *şakak* okunarak "zülûf, pürçek" şeklinde anlamlandırılmıştır (Gökyay 1982: 96; Ergin 1958: 277). Kelime Bursa yazmasında da *şakakına* شققنه şeklinde imlâ edilmiştir. Dolayısıyla ben de Gökyay ve Ergin gibi *şakakına* okuyor ve ibareyi "saçına, zülfüne, kâkülüne imrendiğim (savaş sonunda kazandığım) senin kızın gelinin" şeklinde anlıyorum. Böylece Tezcan'ın söylediği idgam çözülmesi de gerçekleşmemiş oluyor.

5. SALUR KAZAN'IN BEŞİNCİ SOYLAMASI

Bu soylama 15 veya 16 hecelidir. Ancak bazı mısralar eksik yazılmıştır.

Hece vezninin oluşması için eksik heceler tamamlanmıştır.

224/ ¹¹ Ak kayanuñ kaplanınuñ ¹² erkeginde bir köküm var	4 +4 +4 + 4 = 16
Arkıç ¹⁸ kırdı sizüñ geyiklerüñüz toz ¹⁹ ğurmaya	4 +4 +3 + 4 = 15
Ak<ça> ²⁰ sazuñ arslanın<uñ erkegin>de bir köküm var	4 +4 +4 + 4 = 16
<Arkıç kırdı> ²¹ {kaz} <ap> ²² alaca yundunı turğurmaya	4 +4 +3 + 4 = 15
225 / ¹ Azılı ²³ böri kırd ²⁴ anuñ erkeginde bir köküm var	4 +4 +4 + 4 = 16
Ağca yañal tümen <tümen> ²⁵ koyu ² nun gezdürmeye	4 +4 +3 + 4 = 15
Ağ sunkur kuşu <anuñ> ²⁶ erkeginde bir köküm var	3 +4 +4 + 4 = 15
<Arkıç kırdı> ²⁷ ala ördek ağca kızuñ uçurmaya	4 +4 +4 + 4 = 16
Kalın oğuz elinde Oruz adlı bir oğlum var ²⁸	4 +3 +4 + 4 = 15
Kara Göne adlı bir kartaşım var ²⁹	? +4 +4 + 2 = 10
Yeniden toğanımı dirgürmeyeler. ³⁰	? +4 +4 + 4 = 12

SOYLAMANIN NAKARATI

elüne girmişken mere kafir öldür beni, yitür meni	16
<sal kılıcun kes başumu> ³¹ kılıcından saparum yok.	16
kendü aslum <şımagum yok> kendü köküm şımagum yok	16
oğuz erenleri turur iken seni ögmeğüm yok	16

dédi.

6. SALUR KAZAN'IN ALTINCI SOYLAMASI

225/ ⁷ <it gibi> gâv gâv iden <çirkîn> hırslu	4 + 3 + 4 = 11
küçük toñuz şölenlü	4 + 3 = 7
{bir} torba şamân döşekli	4 + 3 = 7
⁸ yarum kerbiç yasdıklı	4 + 3 = 7
yonma ağaç teñrilü	4 + 3 = 7
itüm kâfir!	
oğuzı görürken ⁹ seni ögmeğüm yok <ögmeğüm yok>	4 +4 +4 + 4 = 16
öldürürsen mere kâfir öldür meni yitür meni	4 +4 +4 + 4 = 16
öldürmezsen, kâdir korsa, öldüreyim kâfir seni	4 +4 +4 + 4 = 16

dédi.

Kafirler eydür. ¹¹Bu bizi ögmedi, gelün buni öldürelim didi<ler>. Kafir begleri dirildi<ler> ¹²geldi<ler>. eyitdiler. Bunun oğlu hem kardaşı var. Bunu öldürsen olmaz ¹³dediler. Getürdiler tonuz tamına habse saldılar.

At ayağı külüg, ozan ^{226/1}dili çevüg olur. Kazanın ölüsini dirisini kimse bilmedi.

Kazan Han'ın Bürli Hatun'dan Oruz adlı bir oğlu olmuştu. Oruz büyüdü. Yiğit oldu. Ancak babası Kazan Han'ın Tomanın Kalesi'nde esir olduğunu ona söylemediler. Bir gün ata binerek Dîvâna giderken bir kişi "Meger sen Kazan Han'un oğlu degülsin?"³² diye sorunca, Oruz "Benim babam Bayındır Han'dır" diye cevap verir. Soran kişi ise "Bayındır Han senin baban değıldir, ananın babasıdır, senin

dedendir” diye cevap verir. Oruz Han “benim babam ölü müdür? Diri midür?” diye sorunca “Diridür, ancak Tomanın Kal’asında tutsaktır.” cevabını alır.

Oğlan ağlar, üzülür, atını çevirerek geri döner, anasına durumu bir soylama ile anlatır. Annesi de bir soylama ile cevap vererek babasının sağ olduğunu söylemeye korktuğunu, kâfire giderek helâk olacaksın diye sana söyleyemedim açıklamasında bulunur. Oğlan babasının kardeşi Kara Göne’ye haber gönderir. Oğuz beylerinin hepsine “Oruz Han babasını kâfir elinden kurtarmaya gidiyor, silahlarınızla geliniz” diye çağrı yapılır. Yol üzerinde kâfirin Ayasofya adlı kilisesi vardır. Oğuz beyleri Ayasofya’yı zapt ederler. Tomanın Kalesi önüne gelirler. Kâfir’in Tekürü Kazan Han’ı zindandan çıkarıp “Bu düşmanı üzerimizden gönderirsen seni azad edeceğiz ama bir daha bize düşmanlığa gelmeyeceksin” derler. Kazan Han da “Vallâhi billâhi doğru yolu görür iken eğri yoldan gelmeyelim” diye ant içer. Kâfirler “Kazan iyi ant içti” derler.

Bursa yazmasında metnin devamı olan iki varak (takriben dört sahife) düşerek kaybolmuştur. Bu eksik olan kısım Dresden yazmasının 144b/8.-147a/8. satırları arasına denk gelmektedir. Bursa yazmasındaki metnin devamında Oruz Han’ın babası Salur Kazan’ı düşmandan kurtararak Oğuz eline döndükleri anlatılır. Dede Korkut gelir. Şazılık³³ adlı zurnayı çalar ve metin Dede Korkut’un duası ile sona erer.

KAYNAKÇA

- ADİLOV, V. Z. (2000). “Kitab-ı Dede Korkut’un Metni Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 15: 79-95.
- ALLEN, W. E. D. (1932). *A History of the Georgian People, From the Beginning Down to the Russian Conquest in the Nineteenth Century*. Introduction by Sir Denison Ross, London.
- ANDREASYAN, H. D. (1937). “Türk Fütuhâtı Tarihi (889-1269)”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri Dergisi*, C. I, S. 2: 154-244.
- DTS: V. M. Nadelyayev vd. (1969). *Drevnetyurkskij Slovar*. Leningrad.
- DULAURIER, E. (1858). “Les Mongols d’apres les Historiens Armeniens”. *Journal Asiatique*, 5. Seri, C. 11, 1858, 192-508.
- EDPT: Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- ERGİN, M. (1958). *Dede Korkut Kitabı I-II*. Ankara: TDK Yay.
- GÖKYAY, O. Ş. (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul.
- GÖKYAY, O. Ş. (1982). *Destursuz Bağa Girenler*. İstanbul.
- KAÇALIN, M. S. (2006). *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yay.
- KAÇALIN, M. S. (2017). *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*. Ankara: TDK Yay.
- KIRZIOĞLU, M. F. (1952). “Dede-Korkut Oğuznâmeleri Coğrafyası ve Düşünceler”. *I. Millî Türkoloji Kongresi*, 286-287.
- KIRZIOĞLU, M. F. (1952). *Dede Korkut Oğuznâmeleri I. Kitap*. İstanbul.
- LYNCH, H. F. B. (1901). *Armenia, Travels and Studies*. II, Londra.
- ÖZÇELİK, S. (2016). *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Giriş. Notlar*. C.1, Ankara.

- ROSSI, E. (1952). *II "Kitāb-ı Dede Qorqut". Racconti epico cavallereschi dei Turchi Oğuz*. Citta del Vaticano.
- SAİNT MARTİN, M. J. (1818). *Mémoires Historiques et Géographiques sur l'Arménie*. C. 1, Paris.
- Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî* (1989) (haz. Mehmet İpşirli). İsrambul.
- Şemseddin Sâmî, *Kamsü'l-a'lâm*, C. IV, İstanbul 1311.
- TEZCAN, S. (2001). *Dede Korkut Oğuznâmeleri Üzerine Notlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- TEZCAN, S. (2020). *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- TMEN: Doerfer G. (1963-1975). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen I-IV*.
- UÇAR, E. (2020). "Dede Korkut Kitabı'ndaki Bir Soylama Üzerine". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi (Journal of Old Turkish Literature Researches)*, C. 3, S.1: 213-240.
- Yazıcızade Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk* (2017) (haz. Abdullah Bakır). İstanbul: Çamlıca Basım Yay.
- SERTKAYA, O. F. (2014). "Altay, Yenisey ve Moğolistan Yazıtları Üzerine Notlar". *Teke, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 3/3: 1-13.
- SERTKAYA, O. F., AZMUN, Y. (2020). "Dede Korkut Kitabı'nda Geçen Unutulmuş Bir Müsikî Âleti: "Şâdılık / Şazılık" ve "Şâdılık Çalmak / Şazılık Çalmak" = "Şâdiyân" ve "Şâdiyân Çalmak". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni ve Deli Dönmez'e Ad Verme Çalıştayı. Bildiriler Betiği*. İstanbul. 2020, 384-392.

AÇIKLAMALAR

¹ *Tomanın Kal'ası ve kasabası*: Dede Korkut Kitabı'nın 11. boyunda dört kez geçen bir kale ismi vardır. Metinde طومان imlâsı ile geçen ve toman(t)n veya tuman(t)n şekillerinde okunabilen bu kalenin adı hakkında Ettore Rossi 1952'de şu bilgiyi vermiştir (*II "Kitāb-ı Dede Qorqut"*. Vaticano. 1952, 39):
"tomanın dell racconto XI doveva essere fortessa georgiana. II Minadoi (op. cit. 58) menzione Tomanis racconforte nell'Armenia aggregata alla Georgia. [tomanın XI. boyda geçen anlatıya göre bir Gürcistan kalesi olduğu anlaşılıyor. Minadoi eserinde (zikredilen eser, 58) Tomanis Kalesi'ni Gürcistan ile Ermenistan arasındaki bir kale olarak zikrediyor.] (1548-1651 tarihleri arasında yaşayan Giovanni Tommaso Minadoi, *Historia della guerra fra Turchi e Persiani* (Venezia, 1593, 58) = *The War Between the Turks and the Persians. Conflict and Religions in the Safevid and Ottoman Worlds* adlı eserinde yer adını Tomanis olarak zikretmiştir.) Ermenice mütehasşısı Edouard Dulaurier ise *Les Mongols d'après les historiens arméniens* adlı araştırmasında bu yer adına Temanensi denildiğini söylüyor (*Journal Asiatique*, 5. Seri, Cilt 11, 1858, 192-255, 426-473, 481-508). Bu araştırma Mahmut Kemal (Ayaz) tarafından Fransızcadan Türkçeye *Ermeni müverrihlerine nazaran Moğollar Kiragos'dan müstahreç, E. Dolaurier'den Çeviri* başlığı ile yayımlanmıştır (*Türkiyat Mecmuası*, II, 1928, 139-218). Dede Korkut Kitabı'nda geçen ve imlâsına göre ancak toman(t)n veya tuman(t)n şekillerinde okunabilen yer adının açıklanması konusunda kelimenin a) Edouard Dulaurier'in zikrettiği Temanensi kelimesinden طومان toman(t)n ~ tuman(t)n şeklinde istinsah edildiğini düşünebiliriz. b) Ermeni ve Gürcü kaynaklarındaki Tomanis kelimesinin sonundaki sin harfi (s) nün harfi (n) olarak anlaşılmuş ve ن nün+sin yazılması gereken son hece imlâsı dolayısıyla ن (nün +nün) şeklinde anlaşıldığı için sehven Tuman(t)n olarak istinsah edilmiştir. c) Üçüncü bir görüş de Tomanın kelimesinin kökünün Tuman "duman" olduğudur. Kırzioğlu'na göre Dağıstan'ın yerlilerinden Tuman/Çeçen uruğu buraya göçüp yerleşmiştir (1952, 286-287). Dede Korkut Kitabı'nda Tomanın okunan kalenin adı Ermeni, Gürcü ve Türk kaynaklarında çeşitli zikirler ile geçmektedir. Ermeni kaynaklarında Tmanis ~ Tumanis (Saint Martin: 1818, 85); Lynch'in *Armenia, Travels and Studies* adlı Londra'da 1901'de yayımlanan iki ciltlik eserinde yer alan Ermenistan haritasında yer adı Dumanı olarak kaydedilmiş. Eski Kaynaklardan Taron'lu Asolik'in Frédéric Macler tarafından yapılan çevirisinde (1917: 139) Dmanik, Müverrih Vardan'da Dmanik şehri (LXVIII) ve Dmanis kalesi (LXXI) şekilleri geçiyor. Müverrih Vardan'ın *Cihan Tarihi* adlı eserinin 889-1269 yılları arasındaki bölümü *Türk Fütuhâtı Tarihi* (889-1269) başlığı ile Ermeniceden Türkçeye Hrants D. Andreasyan tarafından 1937'de çevrilmiştir. Vardan'da geçen Dmanik ve Dmanik (LXVIII Dmanik şehri) kelimeleri Kırzioğlu'na göre çokluk bildirmekte ve "Tuman'lar" anlamına gelmektedir (1952: 277-278.) Ünsüz

ile biten adların sonuna bir sesli harf ekleme özelliği olan Gürcüce'de Dbanisi ve Dimanisi şekilleri geçmektedir (Allen 1932: 102).

Kalenin ve şehrinin yeri: Kür nehrinin sağ taraftaki kollarından Hıram Suyu'na sağdan karışan Maşaver ~ Macaveri çayı boyunca bir boğaz ağzında kululan *Tomanis Kal'esi* ve *Tomanis* kasabası için (bk. Kırzioğlu 1952: 116-117).

Yakut Hamevi Tiflis yakınlarındaki *Domanis* kasabasının ipeği ile tanındığını söylüyor. (bk. *Kamusü'l-A'lâm*, III, 2156). Ali'nin *Künhü'l-ahbâr* adlı eserinde kelime *Tomanîç* ve *Tomanis* olarak geçiyor. *Tarih-i Selânikî* sayfa 226'da da *Tomanis* şekli geçiyor.

Dede Korkut Kitabı'nda geçen kaleye "Eski Tomanis" veya "Virane Tomanis" denilmiştir. 1584 (H. 992)'te Osmanlılar tarafından tamir edilerek yeniden inşa edilen kaleye ise "Yeni Tomanis" denilmektedir.

² Diğer soylamalardan ekleme.

³ Diğer soylamalardan ekleme.

⁴ Diğer soylamalardan ekleme.

⁵ <turur> kelimesi hece sayısı için eklendi.

⁶ Hareke: fetha/üstün. Nüshada kesre/esre.

⁷ Hareke: Ötre. Nüshada fetha/üstün.

⁸ <talpınıp> kelimesi hece sayısı için eklendi.

⁹ <i> eki eksik. Yazılmamış

¹⁰ Üst satırdan göz aldanması ile bulaşma.

¹¹ Hareke: yanlış. Fetha/üstün yerine kesre/esre olmalı idi.

¹² Akkuzatif hemze ile gösterilmiş.

¹³ Harekeler yanlış. Fetha/üstün yerine kesre/esre olmalı idi.

¹⁴ Diğer soylamalardan ekleme.

¹⁵ Tezcan, *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar* adlı eserinde D 142a/1; ME 280 açıklamasında "Karun ili" ibaresinin bugünkü Erzurum Bölgesi olduğunu yazmıştır.

¹⁶ Hareke: fetha ve esre ile *bakır* yazılacak iken fetha/fetha ile sehven *bakar* yazılmış.

¹⁷ Diğer soylamalardan ekleme.

¹⁸ İmlâ: *arkıç* yerine sehven *ortah* اورتاخ yazılmış. Dresden yazmasında ise *ortaç* yazılı. Özçelik'e göre D 142a/9'da *ortaç* şeklinde geçen bu kelime *arkıç* kelimesi yerine yazılmıştır (2016: 840).

¹⁹ Semih Tezcan'a göre *tozgurmaya* kelimesinde *ze* sesinin noktası unutulmuş (bk. D 142a/9. 2020: 363-364).

²⁰ *Ağ<ça>*: Hece vezninin tamamlanması için kelime *ağ<ça>* şeklinde genişletildi.

²¹ <Arkaç kırdı>: Hece vezni oluşması için metne eklendi.

²² {kaz} <ap>: Metindeki *Kaz alaca* ibaresi müstensih hatası olmalı. İbare <ap> *alaca* şeklinde tamir edildi. D 124a/9 ME 244'teki *kan alaca* ibaresi de S. Özçelik tarafından *ap alaca* şeklinde tamir edilmişti.

²³ *azvay > azılı*: *azvay* ازوای şeklinde imlâ edilen kelime Dresden yazması 142a/11; ME 280/11'de *azvay kurd enügi irkeginde bir köküm var* cümlesinde bir kez geçiyor. Kelime Vatikan yazmasında geçmiyor, buna karşılık Bursa yazmasında *azvay böri kurd anun irkeginde bir köküm var* şeklinde geçiyor. Kelime Türkçede geçen tek örnek yani *hapax legomenon*. Bu kelimenin doğru çözümlenmesini Semih Tezcan müstensihin sehven *ye* harfi yerine *vâv* harfi, *lâm* harfi yerine de *elif* harfi yazdığını söyleyerek müstensih hatası kabul ediyor. Kelimeyi düzeltme için şu delilleri veriyor:

1) "Beğil ne vâv وای kurardı ne ok atardı" (D. 120b/10; ME 237/10) cümlesinde fiilin *yay kur-* olduğunu, müstensihinin *ye* harfi yerine sehven *vâv* harfi yazdığını söylüyor ki bu doğru bir düzeltmedir.

2) "Aklı karalı seçilen سچیلن çağدا" (D. 12b/7; ME 21/7) cümlesinde müstensihinin *lâm* harfi yerine *elif* harfi yazarak kelimeyi sehven *seçan* سچان şeklinde istinsah ettiğini söylüyor. Doğrusu Vatikan yazmasında geçen *seçilen* سچیلن şeklidir ve Ergin tarafından Vatikan yazmasına dayanılarak *seçilen* şeklinde düzeltilmiştir (1958: 262). Ancak gerek Dresden yazmasında gerek Bursa yazmasında 9/13-10/1'deki *سچیلن چاغده* cümlesinde de *lâm* harfinden önce *seçilen* سچیلن yazılması gereken kelime *ye* harfi sehven *lâm* harfinden sonra *seçilin* سچیلن şeklinde yazılmış.

Tezcan yukarıda verdiğimiz bu iki düzeltmeye dayanarak *azvay kurd enügi irkeginde bir köküm var / azvay böri kurd anun irkeginde bir köküm var* cümlesinde *azvay* ازوای okunan kelimedeki *vâv* harfinin *ye*, *elif* harfinin de *lâm* şeklinde düzeltilmesi ile harflerin *لی* hâlini alacağını, ilk hece olan *az* ile birlikte okunduğunda da kelimenin *azılı* ازیل (< etü. azılgı) şeklini alacağını, dolayısıyla *azvay* ازوای *kurd enügi irkeginde bir köküm var / azvay böri kurd anun irkeginde bir köküm var* cümlesinin *azılı* ازیلی *kurd enügi irkeginde bir köküm var / azvay böri kurd anun irkeginde*

bir *köküm var* şeklinde olması gerektiğini ispat etmiştir. Buna göre *hapax legomenon* olan *azvay* kelimesi bir (ghost word) yani hayal kelimedir.

azıg-lıg > azılı kelimesinin en eski örneği 98 numaralı Yenisey yazıtının (Uybat VI) üçüncü satırında *azıglıg tonguz teg* ibaresinde geçiyor. Osman F. Sertkaya, "Altay, Yenisey ve Moğolistan yazıtları üzerine notlar", *Teke, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 3/3, 2014, 1-13. bk. "Yenisey 98/3'te geçen *azıglıg* kelimesi "azılı, azgın" anlamında mıdır.?, 3-4.

Bu cümle Bursa yazması s. 225/1'de *azvay böri kurd anuñ erkelinde bir köküm var* şeklinde geçiyor. *Azılı* kelimesi yerine *azvay*, *kurd enügi* yerine *böri kurd anuñ*, *irkeginde* yerine *erkelinde* yazılmış. Doğrusunun *azılı böri kurd. anuñ erkeginde bir köküm var* şeklinde olması gerekirdi.

Anlaşıyor ki gerek Bursa yazmasının gerek Dresden yazmasının istinsah edildiği kök yazmada yanlış yazılma var. Her iki yazmanın müstensihleri de bu yanlışları aynen istinsah ettikleri için bu yanlış imlâyı Bursa ve Dresden yazmalarına geçirmişlerdir. Soylamada doğru şekil olan *azılı* kelimesi verilmiştir.

²⁴ *böri kurd*: İkileme olarak geçiyor.

²⁵ <tümen>: Hece vezni oluşması için metne eklendi.

²⁶ <anuñ>: Hece vezni oluşması için metne eklendi.

²⁷ *Arkıç kırdı*: Hece vezni oluşması için metne eklendi.

²⁸ *Oruz adlu bir oğlum var*: Yazmada takdim-tehir yapılmış. Metin *bir oğlum var Oruz adlu* şeklindedir. Soylamanın ilk satırları "...var" şeklinde bittiği için metin takdim-tehir ile *Oruz adlu bir oğlum var* şeklinde düzeltili.

²⁹ *Kara Göne adlu bir kartaşım var*: Yazmada takdim-tehir yapılmış. Metin *bir kartaşım var Kara Göne adlu* şeklindedir. Soylamanın ilk satırları "...var" şeklinde bittiği için metin takdim-tehir ile *Kara Göne adlu bir kartaşım var* şeklinde düzeltili.

³⁰ Mısranın başından 3 veya 4 hece eksik.

³¹ Diğer soylamalardan ekleme.

³² Osman Fikri Sertkaya'nın "Dede Korkut Kitabı'nda takdim-tehir örnekleri" başlıklı Prof. Dr. Osman Nedim Tuna *Hatıra Kitabı*'nda yayımlanmakta olan yazısından:

"2. *Dede Korkut Kitabı*'nın kaleme alındığı coğrafya İran/Fars muhitine yakın olduğu için bazı ifadeler Farsçanın sentaksına göre geçiyor. "Meger sen Han Kazanun oğlu degülsin? Dedi" (D 143a/3, ME 282) cümlesi Farsça sentaks ile yapılan bir soru cümlesidir. Degülsin? kelimesinde vurgu ile soru şekli yapılmıştır. Türkçe sentaksın Degül misin? şeklinde olması gerekirdi. Han Kazan ifadesi de Farsça sentaks ile söylenmiştir. Doğrusunun Kazan Han olması gerekirdi. Cümlenin Türkçe sentaks ile "Meger sen Kazan Hanun oğlu degül misin? dedi" şeklinde olması gerekirdi. Bir başka örnek: "Babası Bay Bora Han eydür: ... Ogul! Meger sen<ün> istediğin kız Bay Bican Beg<ün> kızı Banı Çiçek ola? dedi. Beyrek eydür: Beli, pes, evet ag sakallu aziz baba, menüm dahı istediğim oldur dedi" (D 42b/4-8, ME 81). Cümlede Banı Çiçek kelimesinde vurgu ile soru şekli yapılmıştır. Türkçe sentaksın "Banı Çiçek mi ola" şeklinde olması gerekirdi.

³³ Osman Fikri Sertkaya-Yusuf Azmun, "Dede Korkut Kitabı'nda geçen unutulmuş bir müzikî âleti: "Şâdılık / Şazılık" ve "Şâdılık Çalmak / Şazılık Çalmak" = "Şâdiyân" ve "Şâdiyân Çalmak", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni ve Deli Dönmez'e Ad Verme Çalıştayı. Bildiriler Betiği*, İstanbul, 2020, 384-392.

Atıf / Citation

BAYKUZU, T. D., SARICA, E. (2024). "Hun ve Kore İlişkileri". *Gazi Türkiyat*, 34: 17-29.

Geliş / Submitted 13.09.2023

Kabul / Accepted 27.03.2024

DOI 10.34189/gtd.34.002

HUN VE KORE İLİŞKİLERİ

Xiongnu and Korea Relations

Tilla Deniz BAYKUZU*

Ece SARICA**

Öz

Koreliler ve Hunlar arasındaki en erken ilişkinin M.Ö. III. yüzyılda Motun'nun Hun topraklarını Kore'ye kadar genişletmesiyle birlikte başladığı tahmin edilmektedir. Aralarındaki dil ve kültür benzerlikleri de bu ilişkilerin yakınlığının ve Korelilerin Hunlardan etkilendiğinin bir göstergesidir. Koreliler coğrafya olarak uzak bir millet gibi görünse de M.Ö. III. yüzyılda Hunların yaşadığı Ordos bölgesine yakın yerlerde yaşayan kavimleri bulunmaktaydı. Bu kavimler sayesinde bozkır kültürünün Kore coğrafyasına yayıldığı gözükmektedir. Ayrıca ortak düşmanları olan Çin sayesinde de ilişkileri gelişmiştir. Bu ilişkiler gerek ittifak dolayısıyla gerekse de askeri yardım dolayısıyla yapılmıştır. Hatta Kore en güçsüz olduğu zamanlarda bile Çin'e karşı durarak Hunların yanında olduğunu göstermiş ve Goguryeo Krallığı dönemindeki Kralların Hunlara olan bağlılıkları da dikkatimizi çekmiştir. Bazı dönemlerde ise aralarında ticaret ilişkileri de yaşandığı gözükmektedir. Bununla birlikte bir Hun beyinin oğlunun Kore'deki Şilla Krallığının atalarından olabileceği tahmin edilmektedir. Kore'nin Yemaek kabilesinden itibaren başlayan ilişkiler, Gojoseon Krallığı ve Goguryeo Krallığı dönemine kadar devam ettiği görülmektedir. Ayrıca Çin'e karşı yıpratıcı güç olarak karşımıza çıkan Kore'nin, Hunlar için bir tehdit olmadığı görülmektedir. Bu çalışmada birbirlerine uzak olan coğrafyalardaki iki devletin aralarında dostane ilişkilerin olduğu ortaya konulacaktır. Çalışmada, özellikle Çin kaynakları ve Kore kaynaklarına başvurulmuştur. Bunun dışında İngilizce çalışmaların mevcut olmasıyla birlikte Türkçe çalışmalara rastlanılmamıştır. Bu çalışmada iki devlet arasında gelişen kültürel ve siyasi olaylar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hunlar, Koreliler, Gojoseon Krallığı, Goguryeo Krallığı, Çin.

*Prof. Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Edirne/TÜRKİYE. realhuns@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3457-8607

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne/TÜRKİYE. beris.ece16@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4946-0246

Abstract

It is estimated that the earliest relations between the Koreans and the Xiongnu began in the III century BC, when Motun extended the Xiongnu lands to Korea. The similarities in language and culture between them are an indication of the closeness of these relations and the influence of the Xiongnu on Koreans. Although Koreans seem to be a distant nation geographically, there were tribes living close to the Ordos region, where the Xiongnu lived in the III century BC. Thanks to these tribes, it seems that the steppe culture spread to the Korean geography. They also developed relations with China, their common enemy. These relations were made both through alliances and military aid. Even when Korea was at its weakest, it showed that it was on the side of the Xiongnu by standing against China, and the loyalty of the Kings of the Goguryeo period to the Xiongnu has also attracted our attention. In some periods, there were also trade relations between them. However, it is estimated that the son of a Xiongnu lord may be one of the ancestors of the Silla Kingdom in Korea. It is seen that the relations that started with the Yemaek tribe of Korea continued until the Gojoseon and Goguryeo periods. In addition, it is seen that Korea, which appeared as an attritional power against China, was not a threat to the Xiongnu. In this study, it will be revealed that two states in distant geographies had friendly relations with each other. In the study, especially Chinese and Korean sources were consulted. Apart from this, although there are English studies, there are no Turkish studies. In this study, cultural and political events between the two states are discussed.

Keywords: Xiongnu, Koreans, Gojoseon Kingdom, Goguryeo Kingdom, China.

Giriş

Erken dönemlerde ağırlıklı olarak Türk, Moğol, Tunguz, Tibet, Mançu ve Koreli kabileler, Asya kıtasının kuzey ve kuzeydoğu kesimlerinde birbirlerine komşu olarak yaşamaktaydılar. Hunlar ve Koreliler ortak düşmanları olan Çin'e karşı müttefik olup, bu sayede kültürel etkileşimlerde bulunmuşlardır. Bununla beraber iki devlet arasında ticari faaliyetler de yapılmıştır. Birbirlerine karşı yapılan yardımlar sayesinde de yakınlığın temelleri atılmıştır. Gojoseon Krallığı ve Goguryeo Krallığı dönemlerindeki Hunlarla olan temaslarla ilgili bilgiler Kore ve Çin kaynaklarında yer almaktadır. Tarih öncesi devirlerde Hunlara yakın coğrafyalarda yaşayan Koreliler, zamanla uzak coğrafyalara göç etseler de Hunlarla olan bağlantılarını kesmediler. Arkeolojik verilere göre, Altay ve Tianshan 天山 dağları çevresinde yaşayan Altay kabileleri (Tunguz-Mançu), M.Ö. III. binyılın sonlarında ve M.Ö. II. binyılın başlarında Uzak Doğu'ya göç ederek, Kuzey ve Kuzeybatı'dan, Güney Mançurya ve Kore'ye gelmişlerdir. Araştırmacılara göre, Kore Yarımadası'nda yaşayan Altay boyları ile Paleosiyatik kavimler arasındaki ilişkiler bu dönemde başlamıştır (Ade vd. 1999-2009: 340). M.Ö. VII-V. yüzyılda Kore'nin "Yemaek" kavmi Çin'in kuzeyindeki Shansi ve Hebei bölgelerinde yaşıyordu. Bu bölgenin Hunların bulunduğu coğrafyada olması dolayısıyla da iki devletin kültürel ilişkileri gelişmiştir (Paik 1990: 16).

Kore, coğrafi konum olarak; Kuzeybatısında Çin, Kuzeydoğusunda Mançurya ve Japon denizi, Güneybatısında Sarı deniz, Güneyinde ise Japonya olan, Doğu Asya'da bir yarımadadır (Nemeth 2003: 1-4). Hun sınırları ise, Doğuda Kore'ye, Kuzeyde Baykal Gölü, Obi ve İrtiş Nehirleri'ne, Batıda Aral Gölüne, Güneyde Çin'in Wei Irmağı, Tibet Yaylası ve Karakurum Dağları'na kadar yayılır (Lee 2007: 2).

Korelilerin atalarının, M.Ö. 4000 civarlarında Kore Yarımadası'na Orta Asya ve Doğu Sibirya'dan gelen Türk, Moğol ve Tunguz kabilelerinin olduğu

düşünülmektedir (Golden 2014: 35). Bunun en önemli kanıtı ise dildir. Sondan eklemeli gramer yapısına sahip olan Kore dilinin; Türkçe, Moğolca, Mançu-Tunguzca, Fince, Macarca ve Estonca'nın da dâhil olduğu Ural-Altay dil ailesine ait olduğu bilinmektedir. Handong Üniversitesi'nden Han Woo Choi'ye göre; Kore dili kesin olarak Altay koluna aittir ve bu koldan da en çok Türkçe'ye yakındır (Gören 2015: 39). Han-Woo Choi, Korece-Türkçe üzerine önemli araştırmalar yapmış ve iki etnik dilin gramer yapılarının benzerliğine dikkat çekerek, şekil ve anlamlarında bazı benzer kelimelerin bulunabileceğini ortaya çıkartmıştır (Choi 2002: 23-40).

Kore'nin, Hunlarla olan kültürel etkileşimi ise arkeolojik kazılar sonucunda bulunan eserler ile kanıtlanmaktadır. Bunlar Gyeongju'da ortaya çıkan; mezar şekilleri, altın kemer, taç ve gümüş ayakkabılar gibi eserlerdir. Ayrıca Kore'deki höyük mezarlarının da kuzeydoğu bozkırları ve ormanlık Mançurya'da yaşayan halkların kurganlarıyla benzer oldukları bilinmektedir (Nelson 2015: 85-88).

Türk kültürü ve inancına ait olduğu bilinen; at binme, okçuluk, beyaz atların kurbanı (Taşağıl 2017: 135) ve Şamanizm gibi özellikler erken dönem Kore'sinde de görülmektedir. Bu özelliklerin her birinin her dönemde var olduğu konusunda ısrar etmeye gerek yoktur ancak erken dönem Kore ve Hun kültürünün benzer kökenleri olduğu oldukça açıktır (Iryeon 1972: 49-51)¹.

Demir Çağı Avrasya bozkır kültürlerinde, M.Ö. ilk binyılın başlarında savaşlarda at kullanılmaktaydı. Kore'nin Şilla Krallığı 新羅 (M.Ö. 57-M.S. 935)'ndaki tüm sınıflardan kadınların, savaşçı olmasalar bile erkekler gibi ata bindikleri bilinmektedir (Nelson 2015: 85-86).

Kore'deki Goguryeo Krallığı 高句麗 (M.Ö. 37-M.S. 668)'nın kültüründe "büyük erkek kardeş öldükten sonra küçük erkek kardeş onun karısıyla evlenirdi ya da babalar ölünce üvey anneler ile evlenilirdi", bu kültür Hunlar'da "Leviratus Geleneği"² olarak karşımıza çıkmaktadır (Eberhard 1996: 19).

Asya Hun İmparatorluğu'nun, Kore'deki Gojoseon Krallığı 古朝鮮 (Weiman Hanedanı; M.Ö. III.-II. yüzyıl) ve Goguryeo Krallığı (M.Ö. 37- M.S. 668) ile kültürel etkileşiminin yanı sıra siyasi ilişkilerinin de olduğu kaynaklarda geçmektedir.

Shi Ji 史记'de, Gojoseon Krallığı ve Hunlarla ilgili geçen bilgiye göre; "Joseon Kralı Weiman 衛滿 (M.Ö. 194 – M.Ö. 147) aslen Yan Devleti 燕 (M.Ö. 1044- M.Ö. 222)'nin yerlisi ve komutanıydı. Yan Krallığı altın çağındayken, Zhenfan 真番郡 (Jinbeon) ve Kuzey Kore ele geçirildi ve Yan Devletine ait oldu. Bu bölgeler için yeni görev yerleri kuruldu, sınırlara ise garnizonlar inşa edildi. Qin Devleti 秦 (M.Ö. 221-M.Ö. 206), Yan Devletini ele geçince, Kore, Liaodong eyaleti dışında bir sınır ülkesi oldu. Han Hanedanlığı'nın 漢朝 kurulmasından sonra ise İmparator, Kore'nin çok uzak bir ülke olup savunmasının da zor olacağını düşündü. Bundan dolayı Liaodong'daki eski Çin Seddini, Yan Devletinin yetki alanı altındaki Hui-shui (Mohe/ Malgal) sınırına kadar yeniden inşa ettirdi. Daha sonra Yan Kralı Lu Wan 盧綰 (M.Ö. 202-M.Ö. 194) isyan ederek komşusu olan Xiongnu'ya (Hunlar'a) kaçtı. Weiman ise doğuda

Çin Seddi'nin dışında, nehirlerin ötesindeki Kore'ye sürgüne gönderildi. Orada saçları örgülü, kürk ve deri giyen, Qin'in başıboş yerlilerinden binden fazla asker topladı. Kuzey topraklarında bulunan Kore ve Yan yerlilerini, Qin Devleti'nin kaçaklarını kendisine asker olarak alıp, "Weiman Joseon" krallığını kurdu ve başkentini Wangxian 王險 (Wanggeomseong, Günümüzde Liaodong Yarımadası, Haicheng Şehri) şehrine inşa etti (Qian 1963: 2985-2990)." Bu kayıt bize Kore'nin ilk Krallığı hakkında bilgi verirken; Shi Ji史記 gibi, Han Shu 漢書 da Hun İmparatoru Motun Chanyü 冒頓單于 (M.Ö. 209-M.Ö. 174)'nün Dong Hu kabilelerini ele geçirdikten sonra topraklarını Kore'ye kadar genişlettiğini kaydeder (Babayar 2004: 152).

Weiman Joseon Krallığı ve Hunlar arasındaki doğrudan temasta gözümüze çarpan en önemli nokta güçlü ticari ilişkilerdir. Örneğin, araştırmacı Choi Seul Ki'ye göre; II. yüzyılda derlenen bir Çin klasiği olan Huainanzi 淮南子³ adlı eserde, geçen bu cümle; "Xiongnu chu huiqiu 匈奴出穢裘 (Hunlar "Huiqiu" çıkarır (alır)" anlamına gelmektedir. Burada "Hui" (Korece'de "Ye"), "kirlili" anlamına gelmektedir. Ancak, "Hui" veya "Huihao" 熱貉 Korece'de "Yemaek" milleti için kullanılır. Ayrıca bu milletin, Gojoseon Krallığı ve Goguryeo Krallığı'nın ataları olduğu bilinmektedir. İmparator Wudi 漢武帝 (M.Ö. 141-M.Ö. 86)⁴ döneminde Weiman Joseon'un topraklarına "Huizhou" 濊州 denir ve "Hui Toprakları", "Hui Ülkesi" anlamına gelir. San Guo Zhi 三國志'da; "Huiqiu" veya "Hui" (Ye) olarak bahsedilen Hunların aldığı ticari ürün muhtemelen bir "leopard"⁵ derisidir. Kaynakta, Hunların deriyi satmak için değil kullanmak için aldıkları tahmin edilmektedir. Bu ticaretin merkezi muhtemelen Weiman Joseon Krallığının toprakları içinde yer alan ve Hunların etki alanları ile örtüşen Liaodong bölgesi olabilir (Ki 2017: 86).

M.Ö. II. yüzyılda Han Hanedanlığı İmparatoru Wudi, Weiman Joseon Krallığı ve Hun Devleti toprakları üzerinde girişimlere başladı.

Wudi, tahta geçtikten bir süre sonra, Hunların batı bölgelerine saldırı düzenledi. Bu bölgelerde Hunye Boyu 昆邪 ve Xiutu Boyu 休屠 yaşıyordu. M.Ö. 121 yılında yapılan Hexi Savaşında, Çin Generali Huo Qubing Hunlara hücum ederek (Kara 2020: 1901-1914), Hunların bu iki boyunu yendi. Bu yenilgi üzerine Hunye Beyi ve Xiutu Beyi, Hun Chanyü'sü tarafından merkeze çağırıldılar. Ancak bu boy beyleri cezalandırılmaktan korktular ve Çin'e teslim olmak istediler. Fakat bir süre sonra Çin ordusunu karşısında gören Xiutu Beyi teslim olmaktan vazgeçince Hunye Beyi tarafından öldürüldü. Böylece Hunye Beyi, her iki boyun halkıyla birlikte Han Hanedanlığına sığındı (Otkan 2018: 83)⁶.

Hexi savaşında Çin'e sığınanların içinde Jin Midi 金日磾 (Kim Ilje/ M.Ö. 134- M.Ö. 80) adında Hunların Xiutu Beyinin oğlu da vardı. Bu beyin soyundan gelenlerin, Kore'ye yerleştiği ve Şilla Krallığının varisleri olduğu söylenir. Jin Midi, bu nedenle Kore tarihinde önemli bir şahsiyettir.

Jin Midi, daha sonra Han İmparatoru Wudi'nin en sadık ve yakın adamlarından oldu. Hunların kutsal saydığı "Altın adam" heykelinin koruyucusu olan boydan geldiği için, imparator tarafından "altın" manasına gelen "Jin" soyadı verildi. Jin Midi, İmparator Wudi'nin sarayında at yetiştirmekle görevlendirildi. Çin kaynaklarına göre, Hun beyi Jin Midi çok uzun boyluydu (Baykuzu 2012: 78). Hatta 2 metreden fazla boyu vardı. Yüz ifadesi çok ciddi olup, atları da bakımlı ve besiliydi. İmparatorun haremindedir, atları gösterirken kadınlara gözünün ucuyla dahi olsa bakmaması Wudi'yi pek etkiledi. Jin Midi'nin dürüst ve ahlaklı bir adam olduğunu, iyi aile terbiyesi aldığını (Ögel 2019b: 445) anlayan imparator ona temizlenip memur kıyafetleri giymesini emretti. "Ma jian马监" yani seyis olarak atanan Jin Midi daha sonra "Saray Kapısının Büyük Vezirliği" makamına yükseldi. Midi'den sonra torunlarının isimleri de imparatora sadakati ile anıldılar. Yedi nesil boyunca saraya hizmet ettiler (Kara 2020: 1901-1914) Jin Midi'nin vefatından kısa bir süre sonra Şilla Krallığında, Kim Alji 金闕智 adında bir şahsiyet krallıkta meşruiyet sağlamak için soyunun Jin Midi'den geldiğini savunarak "Kim" klanını kurdu⁸. Kore kaynağı olan Samguk Yusa'daki Kim Alji efsanesine göre; 65 yılında Şilla Kralı Talhae Isageum 脫解尼師今 (M.S. 57-80)'un bakanı Daebo Hogong 瓠公, bir gece yarısı Wolseong 月城 şehrinin yakınlarındaki Seori 西里 dağına gidiyordu derken ormanın içinden parlayan büyük bir ışık gördü. Gökyüzünü mor bulutlar kapladı ve bir ağacın dalından altın sandık sarkıyordu. Ağacın altında beyaz bir horoz ötüyordu. Bakan bu durumu derhâl krala bildirdi. Kral Talhae Isageum, ormana giderek, altın sandığı açtı ve orada bir erkek çocuk buldu. Çocuğun göğsünden bir ışık çıkıyordu. Çocukla birlikte saraya döndüğünde, kuşlar ve hayvanlar neşe içinde zıplayıp dans ederek birbirini takip ettiler. Çocuğa, "küçük çocuk 小兒" anlamına gelen "Alji 闕智" adı seçildi ve altın bir sandıktan geldiği için, altın anlamına "Kim 金" soyadı verildi. Kim Al-ji, Kral Talhae'nin saltanatı sırasında Daebo 大輔 (Bakan) görevindeydi sonra Veliht Prens olarak atandı, ancak tahta çıkmadı (Iryeon 1972: 56). Daha sonra, Kim Alji'nin 7. nesil torunu Michu Isageum 味鄒尼師今 (M.S. 262- M.S. 284) tahta çıktı. Böylece Kim klanı, Şilla Krallığında uzun yıllar boyunca hâkimiyet sağladı (Jang 1995: 98, 100, 177).

Hun ve Kore'nin siyasi yakınlığıyla ilgili Han Shu'da⁹ geçen bilgiye göre; İmparator Wudi, Weiman Joseon Krallığını, Hunların sol kolu olarak kabul etti ve Hunlarla olan bağlantısını kesmek için Weiman Joseon Krallığını işgal etti (Ki 2017: 85). Han Hanedanlığı, Hunlara Yang Xin'i elçi olarak gönderirken (Baykuzu 2012: 87), diğer tarafta M.Ö. 108 yılında doğudaki Huimo (Malgal/Mohe) ve Chaoxian (Gojoseon) topraklarını ele geçirip, bir il hâline getirdi (Otkan 2018: 25)¹⁰.

İmparator Wudi devrinden 41 yıl sonra tahtta Wang Mang 王莽 (M.S. 9- M.S. 23)'ı görürüz. Han İmparatoru Pingdi'nin 汉平帝 yaşı küçük olduğu için ülkeyi Ana imparatoriçe yönetiyordu. Devlet idari işlerinden ise vezir Wang Mang sorumluydu. Ancak Wang Mang daha fazlasını istiyordu. Bu nedenle küçük İmparatoru gizlice zehirledi ve onun yerine 2 yaşındaki kardeşini tahta çıkartarak naip oldu (Otkan 2018:

78). M.S. 9'da ise Han Hanedanlığını yıkarak, Xin新 Hanedanlığını kurdu (Baykuzu 2012: 139). Wang Mang, tahta çıktığı gibi eski Han Hanedanlığın Hunlarla eşit olduğu görüşünü ortadan kaldırmak için çeşitli faaliyetlerde bulundu. İlk faaliyeti Hunları memurluk statüsüne düşürmek oldu (Ögel 2019b: 195-197). Hunların tekrar güçleneceğini düşündüğü için diğer boylardan kaçanların Hunlara sığınmasını engelledi. Wang Mang'ın Hunları küçümseyen tavrı aralarının açılmasına neden oldu (Otkan 2018: 79). Durum böyleyken Bei Shi 北史'da geçen bir bilgiye göre; İmparator Wang Mang'ın, Hunlar'a karşı Goguryeo Krallığı ordusunu gönderdiğini görmekteyiz. Ancak Goguryeo Krallığı'nın askerleri, bu emri reddettiler, sınırlara kaçarak yağma yaptılar. Bunun üzerine batı Liaoning Generali, kaçanları takip etti ve onlar tarafından öldürüldü. Liaoning Valisi ise Goguryeo Krallığı'nın beyini suçladı. Wang Mang yapılan itaatsizliğe kızıp, Goguryeo Krallığı beyinin başını kesti. Bu durumdan çok hoşnut olan Wang Mang, artık Goguryeo Krallığı'nın adını "Gao (yüksek)" Juli değil "Xia (aşağı)" Juli olduğunu ilan etti. Böylece Wang Mang döneminde Goguryeo Krallığı, krallık değil beylik oldu (Ku 1964: 4130; Shou 1964: 844).

Wang Mang, bir taraftan da tavırlarıyla ve yaptığı işlerle halkın nefretini kazandı (Onat 1987b: 386-387). Bu duruma daha fazla katlanamayan halk isyan edip Wang Mang'ı öldürdü. Böylece kısa ömürlü Xin Hanedanlığı M.S. 23 yılında yıkıldı (Baykuzu 2012: 142).

Hunlar ile Goguryeo Krallığı arasındaki ilişkilerle ilgili Bei Shi'da geçen başka bir bilgi ise; Ülkesine 500 Hun ailesini kabul eden Goguryeo Kralı Yiyimo 高伊夷謨 (M.S. 197-227) hakkındadır (Babayar 2004: 152-153). Bu bilginin temeli ise Kral Yiyimo'nun dedesi Kral Taejo 太祖王 (M.S. 53-146) döneminde atılır. M.S. 53 yılında tahta çıkan Kral Taejo, ülkesinin sınırlarında dağınık yaşayan kabileleri tehdit unsuru olarak görmesi ve ülkesinin sınırlarını genişletmek istemesi amacıyla, M.S. 56 yılının Dong Wuoju 东沃沮 (Doğu Okjeo)¹¹ ve Dong Ye 東濊 (Doğu Ye)¹², M.S. 68 yılında Galsa 曷思國, M.S. 72 yılında Jona 藻那 ve M.S. 74 yılında ise Juna 朱那 kabilelerine savaş açarak, hezimete uğrattı ve topraklarını ele geçirdi. Böylece Goguryeo Krallığı'nı güçlendirip, merkezi otoriteyi sağlayan Kral Taejo'ya "Yüce" ünvanı verildi (Ulusal Tarih Derleme Komitesi 2013: 28-29). 31 yıl boyunca Krallığını büyütmeyle uğraşan Kral Taejo, M.S. 105 yılında Doğu Han Hanedanlığı 东汉 (M.S. 25-220)'nın Liaodong¹³ Eyaletine saldırdı. Ancak Liaodong Valisi Geng Kui 耿夔 (Kim 2011: 83-84) tarafından geri püskürtüldü (Northeast Asian History Foundation 2014: 35). M.S. 121 yılında ise Doğu Han Hanedanlığının You Zhou Eyaleti Valisi Goguryeo Krallığı topraklarına girince, Kral Taejo, oğlu Suseong 高遂成'u valinin ordusunun üzerine gönderdi. Veliht Prens valiye teslim olur gibi yapıp, Xuantu 玄菟¹⁴ Askeri Valiliğine ve Liaodong'a hücum ederek, 2.000 kişiyi öldürdü. Aynı yılın yaz ayında Kral Taejo, bazı Xianbei ve Kore boylarından seçme 8.000 kişilik bir kuvvetle Liaodong'a hücum etti (Guang 2005: 1608). Ertesi yıl kış ayında ise Mahan ve Ye boylarının birlikleriyle

Xuantu'ya baskın yaptı. Buna karşılık Han Hanedanlığı ordusu 20.000 Fuyu (Buyeo)¹⁵ askerini kendine çekti ve Goguryeo Krallığına karşı durdu. Yenilen Goguryeo Krallığı ordusu geri çekildi. Kral Taejo, hükümdarlığının son senesinde¹⁶ Lelang'ı yağmaladı ve aynı yıl Kralın büyük oğlu Chadae (Suseong) 次大王 (M.S. 146- M.S.165) tahta geçti (Noh 1999: 150-151). Ancak bu yıllarda krallık kendi içerisinde iç karışıklıklarla uğraştı. Kral Chadae'den sonra en küçük kardeşi Bogu (Sindae/Baekgo) 伯句 (165-179) tahta geçti. Goguryeo Krallığı ordusu, M.S. 167 yılında Xuantu'ya hücum ederek, Han Hanedanlığının ordusunu yendi. M.S. 172 yılında Kral Bogu, Liaodong'da Han ordusunu tekrar mağlup etti (Yanshou 1974: 3111). Kral Bogu'nun, büyük oğlu Bachi 拔奇 veliaht prens olmasına rağmen bakanlar ortanca oğlu Gogukcheon 故國川 (179-197)'u tahta geçirdi. Kral Gogukcheon, otoritesini sağladıktan sonra M.S. 182 yılında, Liaodong'a hücum ettiyse de başarılı olamadı. Akabinde 2 yıl sonra ise Chouyuan eyaletindeki Çin ordularını püskürttü. Kısa süren saltanatının ardından bir varisi olmadığı için M.S. 197 yılında küçük kardeşi Yiyimo (Sansang) başa geçti. Büyük kardeşi Bachi bir kez daha taht şansını kaçırdığı için sinirlendi ve tüm ailesini maiyetine alarak Liaodong valisi Gongsun Kang 公孫康'a sığındı¹⁷. Babası Bogu zamanından beri Yiyimo Liaodong'a saldırılar düzenledi. Burada yaşayan Hunlar'dan 500 küsur aile Goguryeo Krallığı'na sığındı. M.S. 207 yılında General Gongsun Kang, Goguryeo Krallığı'na saldırarak, şehirlerini yaktı. Goguryeo'ya gelen Hunlar da bu duruma isyan ettiler. Daha sonra Liaodong eyaleti ve Xuantu eyaleti birleşip Goguryeo Krallığı'na savaş açarak, Krallığı büyük hezimete uğrattılar. Savaşta aldığı ağır yenilginin ardından Kral Yiyimo, M.S. 209 yılında başkenti Hwandoseong'a taşınmak zorunda kaldı (Gu 1964: 4130; Shou 1964: 844).

Bu dönemde Hunların, Goguryeo Krallığı gibi iç karışıklıkları artmaya başladı. Asya Hun Devletinin 216 yılında yıkılmasıyla birlikte, Han Hanedanlığının ünlü Generali Cao Cao 曹操, dağınık olarak yaşayan 19 Hun boyunu 5 grup hâlinde Çin topraklarına yerleştirdi (Baykuzu 2012: 180). Hunlar, 88 yıl boyunca Çin hâkimiyeti altında kaldıktan sonra kendi aralarında Liu Yuanhai 劉元海 (304-310)¹⁸ chanyü ilan edildi ve gizlice "İlk Zhao Devleti" 前趙 (304-329)'ni kurdu (Baykuzu 2011: 41-43). Liu Yuanhai¹⁹, 308 yılında Çin'in başkenti Luoyang şehrini yağmalamaya girişti ancak yapılan yağmalar sürekli başarısız oldu. Bu yüzden sinirlenerek bütün orduyu cezalandırdı. Bunu duyan İmparatorun evlatlığı Liu Yao²⁰, arkadaşıyla birlikte alelacele kuzeyde yaşayan Liu Sui adlı bir beye gidip, ondan yardım isteyince, bu bey de onu Kore'deki arkadaşının yanına gönderdi. Goguryeo Krallığı'na gidene kadar pek çok yaşam mücadelesi veren Liu Yao, oraya vardığında tanınmamak için kimliğini gizledi ve kendisine başka bir kimlik oluşturup, kaçak yaşamaya başladı. Goguryeo Krallığı için çalışan Hun beyi Yo, Liu Yao ile tanıştığında onun da kendisi gibi Hun olduğunu fark etti. Böylece Liu Yao, başından geçen her şeyi anlatınca, Hun beyi ona yardım etti. Liu Yao, kısa zaman sonra da affedilince ülkesine geri döndü. Üstelik yaklaşık 10 yıl sonra artık Hun tahtında oturuyordu. Bu duruma isyan eden General Shi Le 石勒 (318-333) 318 yılında kuzeye giderek bağımsızlığını ilan etti. Liu Yao, 329

yılında Shi Le tarafından öldürüldü. Böylece İlk Zhao devleti yıkıldı (Baykuzu 2003: 73-104). Shi Le ise başka bir Hun devleti olan Sonraki Zhao 後趙 Devletini (M.S. 319-M.S. 351) kurdu. İlk Zhao devletinin topraklarını ele geçiren Shi Le güçlenerek, Çin'i hâkimiyeti altına aldı (Ögel 2019b: 439). Goguryeo Krallığı, Shi Le'nun kurduğu devletin otoritesini kabul ettiğini göstermek için elçileriyle birlikte hediye olarak "ok"²¹ gönderdi. Bu durumdan hoşnut olan Shi Le, Goguryeo Krallığı ile dostluk kurdu (Baykuzu 2003: 158)²². Shi Le, 333 yılında ölünce yerine oğlu Shi Hong 石弘 geçti. Ancak kuzeni olan Shi Hu 石虎 (335-349)²³ kısa bir süre sonra Shi Hong'u alaşağı etti ve tahtı ele geçirdi. Kuzeyde ise Xianbeilerin bir kolu olan Murong boyunun Lideri Murong Hui 慕容廆 (269-333) de 333 yılında ölünce tahta oğlu Murong Huang 慕容皝 (297-348) geçti (Aktaş 2020: 381). 337 yılında Murong Huang "Önceki Yan 前燕 (337-370)" devletini kurarak diğer Xianbei boylarının topraklarını ele geçirmeye başladı (Hong 2005: 4). Kendisine rakip olan Xianbeilerin bir başka kolu Duanlar 段'a saldırmak için Shi Hu'ya tabiiyet gösterip, ittifak olmalarını sağladı (Gumilev 2002: 390). Hun imparatoru Shi Hu, 338 yılında kuzey sınırlarında sorun çıkaran Duanlar'a hem karadan hem de deniz yolundan saldırdı. Komutan Dao Bao 桃豹 ve Wang Hua 王華, 100.000 kişilik kara ordusu ve deniz filosuyla hücumu geçti (Baykuzu 2003: 192). Hun ordusu, Duanlar'ı mağlup edip, ülkenin güneyini ele geçirdi. Ancak Murong Huang, alınan toprakların paylaşımı konusunda Shi Hu ile anlaşamadı. Bu duruma çok sinirlenen Shi Hu, Murong Huang'ın başkentine saldırdı. Fakat kalabalık olan Hun ordusunun yeterli iâşesi kalmayınca geri çekildiler. 340 yılında Shi Hu, ordusunu yeniden harekete geçirdi. Ancak savaşa girmek istemeyen Murong Huang, önlem olarak Hun ordusunun erzak deposunu yaktı. Böylece Hunlar geri çekilmek zorunda kaldı. Daha sonra Murong Huang 341 yılında Jin İmparatoru tarafından "Kral" olarak tanındı (Gumilev 2002: 390-392). Bu sırada Hun İmparatoru Shi Hu, Xianbei'lerin rahatsız ettiği Sarı Deniz'deki ada halklarına da 300 gemi ve 3 milyon hu, Shi Le zamanından beri müttefik oldukları Goguryeo Krallığı'na²⁴ ise 300.000 hu tahıl yardımı gönderdi. Ertesi yıl Murong Huang, Goguryeo Krallığı'nın başkentine saldırarak şehri yağmaladı. Yuwen'lere sığınan Goguryeo Krallığı birlikleri Xianbei'lere karşı tekrar savaşa hazırlandılar. Ancak Xianbei'lerin başı Han, savaşı yöneten Koreli komutanı teke tek dövüşe çağırdı. Yapılan düelloda kaybeden taraf savaşı kaybedecekti. Koreli komutanın mücadeleyi kaybetmesiyle birlikte Yuwen devleti yıkıldı (Baykuzu 2003: 193-195)²⁵. 349 yılında Shi Hu'nun ölmesiyle birlikte devlette iç karışıklıklar meydana geldi ve 2 yıl sonra da devlet çöktü (Baykuzu 2012: 189).

SONUÇ

Koreliler ile Hunların ilişkilerinin sanıldığından çok daha derin olduğu anlaşılmaktadır. Aralarındaki benzer örf ve adetler, dil yapıları, coğrafi yakınlık bu ilişkilerin derinliğinin en büyük kanıtıdır. Tam olarak akraba topluluklardır denilmese

de ortak düşmanları nedeniyle dost oldukları görülmektedir. Köken konusu da araştırılması gereken başka bir konudur. Koreliler ve Hunlar arasındaki leopar kürkü ticareti önemli bir ilişki örneğidir. Bu bize aralarında başka ürünlerin ticaretinin yapıldığı da düşündürür. Bazı kaynaklarda Korelilerin, Hunların bir kolu olduğundan bahsedilmesi de bu dengede güçlü tarafın Hunlar olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Şilla hükümdarının kendisini Hun soyuna dayandırması ve Kore tahtında hak iddia etmesinin iki sebebi vardı. Birincisi Çin'e hâkim olan Hunlar'a yakın olup, Çin'e karşı sağlam durduğunu göstermek, ikincisi ise Hunların güçlü olması dolayısıyla onlara sempati duyan halkın üzerinde otorite sağlamaktır. Hatta Korelilerin, Wang Mang döneminde Çin'den gelen saldırı emrini kabul etmeyip, Hunların düşmanlığını kazanmaktansa devletin yıkılma riskini göze aldıkları görülmektedir. Böylece Korelilerin güçsüz olduğu zamanlarında da Hunların yardımlarına yettiği de görülmektedir. Bu durum da Korelilerin gözünde Hunların ne kadar kudretli olduklarının bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

- ADLE, C.- PALAT, M. K.-TABYSHALIEVA, A. (2005). *History of civilizations of Central Asia v. 6: Towards the Contemporary Period: from the Mid-Nineteenth to the end of the Twentieth Century*. İstanbul: UNESCO Yayınları.
- AKTAŞ, Ş. (2020). *Çin Kaynaklarına Göre Türklerin Menşei Hakkında Bir İnceleme, Xianbeilerden Tuobalara (Tuoba Xianbei) Türk Tarihi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BABAYAR, G. (2004). "On The Ancient Relations Between The Turkic And Korean Peoples". *Journal of Turkic Civilization Studies*, 151-155.
- BAYKUZU, T. D. (2003). *IV. Yüzyılda Çin'de Kurulan İki Hun Devleti, İlk Chao ve Sonraki Chao Devletleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAYKUZU, T. D. (2011). "Geç Dönem (IV-V. Yy) Hun Devletleri Hakkında Çin Kaynakları". *İstem Dergisi*, 41-43.
- BAYKUZU, T. D. (2012). *Asya Hun İmparatorluğu*. Konya: Kömen Yayınları.
- BYINGTON, M. E. (2016). *The Ancient State of Puyö in Northeast Asia: Archaeology and Historical Memory*. Harvard East Asian Monographs.
- CHOI, H. W. (2002). "A Comparative Morphology of Altaic Languages – Deverbal Noun Suffixes". *International Journal of Central Asian Studies*, 23-40.
- EBERHARD, W. (1996). *Çin'in Şimal Komşuları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ERCİLASUN K. (2019) *Türk Tarihinde Asya Hunları Birinci Hakimiyet Dönemi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- GARDINER, K. J. H. (1969). *The Early History of Korea*. Canberra: Avustralya Ulusal Üniversitesi Yayınları.
- GOLDEN, P. (2014). *Türk Halkları Tarihine Giriş* (çev. Osman KARATAY). İstanbul: Ötüken Yayınları.

- GÖREN, H. (2015). *Türkiye'nin Doğu Asya Politikasında Güney Kore ve Japonya'nın Önemi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GU, B. 班固. (1964). *Han Shu* 漢書. Pekin: Chung Hua Shu Chu 中華書局 Yayınları.
- GUANG, S. 司马光. (2005). *Zizhitongjian* 资治通鉴. Pekin: Zhonghua Shuju 中华书局 Yayınları.
- GUMİLEV, L. N. (2002). *Hunlar*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- HONG, W. (2005). "Commencing the Dual System: the Yan Kingdom of Mu-rong Xianbei". *East Asian History: A Korean Perspective*, 1-15.
- Iryeon. (1972). *Samguk Yusa Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea* (çev. Tae-Hung Ha). Korea: Yonsei University Yayınları.
- JANG, J. (1995). *Hangug Sinhwa ui Minsoghagjeog Yeongu*. Jipmundang Yayınları. 장주근, *한국 신화의 민속학적 연구*, 집문당.
- KARA, G. (2020). "Bilinmeyen Bir Hun Prensi Jin Midi". *History Studies*, 1901-1914.
- Kİ, C. S. (2017). "The Trade Of "Huiqiu (穢裘)" Between Weiman Choson (衛滿朝鮮) and The Xiongnu (匈奴)", 85.
- KİM, B. (2011). *The Koguryo Annals of the Samguk Sagi* (çev. Edward J Shultz-Hugh HW Kang). Korea: The Academy of Korean Studies Yayınları.
- LEE, H. (1997). Hangugsa 4 "Dong-yewa Ogjeo". *Gugsapyeonchan-wiwonhoe*, 53-55. 이현혜, 한국사4 "동예와 옥저", 국사편찬위원회.
- LEE, H. C. (2007). *Siyasi, Ekonomik Askeri ve Kültürel Açidan Türkiye-Kore İlişkileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- LEE, J. (2016). "Koreans' Perception of the Liaodong Region During the Chosön Dynasty". *International Journal of Korean History*, 1- 47.
- LEE, K. (2016). *The Millennial History and Culture of Silla*. Gyeongsangbuk-do Yayınları.
- Lİ, D. 李道學. (1994). "Gaojuli Chuqi Wang高句麗 初期王"의 復元을 위한 檢討". *Hanyang University*, 175-198.
- LUKAREVSKY, V. S. (2012). "Individual Identification of Amur Leopards (*Panthera pardusorientalis*) Using Molecular-Genetic Methods and the Population Size Estimation". *Russian Academy of Sciences*, 40/2: 50-124.
- NELSON, S. M. (2015). "Relationships between Silla 新羅 and Yamato 大和". *Crossroads*, 3: 55-88.
- NOH, T. D. (1999). *Gogulyeosa Yeongu*. Sagyejeol. 노태돈, *고구려사 연구*, 사계절.
- Northeast Asian History Foundation (2014). *Koguryo: A Glorious Ancient Korean Kingdom in Northeast Asia*.
- ONAT, A. (1987a). "Han Döneminde Hun-Çin Ekonomik İlişkileri (M.Ö. 206- M.S. 220)". *Belleten*, 51/200: 611-624.
- ONAT, A. (1987b). "Hunların Doğuda Siyasal Üstünlük Dönemi (MS. 25-46)". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 31/1: 383-395.
- ONAT, A.- ORSOY, S.- ERCİLASON, K. (2020). *Han Hanedanlığı Tarihi Hsiung-nu (Hun) Monografisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OTKAN, P. (2018). *Tarihçinin Kayıtları'na (Shi Ji)'ya Göre Hunlar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ÖGEL, B. (2019a). *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, B. (2019b). *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- PAİK, J. H. (1990). *Türkler ve Koreliler Arasındaki Kültürel İlişkiler (M.Ö. 7. Y.Y.-9. Y.Y.)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- QIAN, S. 司马迁. (1963). *Shi Ji 史记*. Pekin: Chung Hua Shu Chu 中華書局 Yayınları.
- SHIN, K. D. (2008). "Gogulyeo Chogi Hyeongsuwau Hon-in-i Bij-eonaen Galdeung Yangsang". *Gyeong-sang Guglibdaehaggyo Gyeongnammunhwayeonguwon*, 479-517. 신경득, "고구려 초기 형수와의 혼인이 빛낸 갈등 양상", 경상국립대학교 경남문화연구원.
- SHOU, C. 陳壽. (1964). *San Guo Zhi 三國志*. Pekin: Chung Hua Shu Chu 中華書局 Yayınları.
- TAŞAĞIL, A. (2018). "İslâm Öncesi Türklerde Atlı Hayat". *Z Dergisi*, 3: 134-137.
- TAŞAĞIL, A. (2019). *Gök-Türkler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- TOGAN, Z. V. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- TURAN, O. (1945). "Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması". *Belleten*, 9/35: 304-318.
- Ulusal Tarih Derleme Komitesi (2013). *Kore Tarihi 5: Üç Krallığın Siyaseti ve Toplumunu 1 Goguryeo*. 국사편찬위원회. 신편 한국사, 고대05권 삼국의 정치와 사회 1 고구려.
- VU, L. D. (2007). "Ideals and Techniques of Rulership in the Huainanzi: Analysis of Relevant Terms: Shen, Shenming and Shenhua". *History Honors Papers*, 3:1-96.
- YANSHOU, L. 李延壽. (1974). *Bei Shi 北史*. Pekin: Chung Hua Shu Chu 中華書局 Yayınları.

İnternet Kaynakları

<https://www.zdic.net/hans/%E9%A9%AC%E7%9B%91> (12.01.2024).

AÇIKLAMALAR

¹ Şilla Krallığı'nın kurucusu olan Hyeokgeose 朴赫居世'nin dünyaya gelme mitolojisinde de beyaz at geçmektedir. Ayrıca Huş (Kayın) ağacının da Şilla Krallığı'nda çok kutsal olduğu bilinmektedir (Iryeon 1972: 49-50). Koreliler ve Hunlar arasında kültürel yönde benzerlik olsa da farklı olan yönleri çoğunluktadır. Örneğin, Goguryeo Krallığı'nın kuruluş yıllarında "serbest seçimle evlenme" geleneği görülmüştür. Hiçbir töre olmaksızın, kızlar ve erkekler toplanıp, içki içerek aşk geceleri düzenlerlerdi (Ögel 2019a: 246-247).

² Goguryeo Kralı Yiyimo 高伊夷謨 (197-227), tahta geçmez geçmez abisinin eşi Kraliçe Wu 于氏 ile evlendi (Kim 2015: 110, Noh 1999: 171-203, Shin 2008: 479-517).

³ Huainan Ustalarının Yazıları: Han Hanedanlığı Prensi Liu An 劉安, M.Ö. 139 yılında bir akademi kurdu ve Huainanzi adlı bir eser derledi. Huainanzi, Yinyang ve Wu Hsing, Taocu ve Konfüçyüsçü teoriler gibi teoriler de dâhil olmak üzere din, tarih, astronomi, felsefe, bilim, metafizik, doğa ve siyaset konularını ele alan makalelerin bütünüdür (Vu 2007: 5).

⁴ Çin tarihinin en büyük imparatorlarından biri olan Wudi Han Hanedanlığının yedinci imparatorudur. İmparator Xiao Wendi'nin torunu olan Wudi, 7 yaşında veliaht ilan edilip, 16 yaşında tahta geçmiştir. M.Ö. 86 yılına kadar yaşayıp, Çin tahtında 54 yıl kalmıştır. Han Hanedanlığı İmparatorluk seviyesine yükselterek, Çin'i en geniş sınırlara ulaştıran imparatorudur. İmparator'un en büyük amacı Hunlardan kurtulmak olmuştur. Bu dönemde yapılan savaşlar Hunlar için yıpratıcı olmuştur. İmparator Wudi'nin ölümüne kadar savaşlar hiç durmadan devam etmiştir (Baykuzu 2012: 64).

⁵ Amur Pars'ı; *Panthera Pardus* türündendir. Uzak Doğu Leoparı, Mançurya Leoparı veya Kore Leoparı olarak da bilinir. Amur Parsı, Kore Yarımadası, Çin'in kuzeybatısı, Amur Nehri Vadisi, Rusya-Çin sınırı ve Rusya'nın güneydoğusunda yaşar (Lukarevsky 2012: 124).

⁶ Çinli tüccarlar ise 100.000 kişinin geleceğini duyunca fırsatı kaçırmayarak, Çin'in başkentine geldiler. Genellikle askeri malzeme satan 500 küsur tüccar, malların yasak olmasından dolayı öldürüldüler (Onat 1987a: 623).

⁷ İmparatorun özel seyisi unvanı. (<https://www.zdic.net/hans/%E9%A9%AC%E7%9B%91> (12.01.2024))

⁸ Kim klanı ile ilgili bilgi için bkz. (Lee 2016: 1-188).

⁹ Han Shu'da ise Hunların sol tarafındaki bey ve komutanlarından bahsedilir; "Sol taraftaki bey ve komutanlar doğuda otururlardı. Toprakları Shang Gu'nun doğusundan Huimo ve Chaoxian'a kadar uzanırdı" (Ercilasun 2019: 283).

¹⁰ M.Ö. III. yüzyılda Han Hanedanlığı bakanı Yang Xiong, İmparator Aidi'ye Hunlara karşı yapılan tüm savaş ve savunma tedbirlerinin işe yaramadığını anlatan bir rapor verdi. Bu rapor bize Hun-Kore ilişkileri hakkında ufak bir bilgi vermektedir (Onat vd. 2020: 72-76).

¹¹ Dong Wuju: Kore yarımadasının kuzey kesiminde M.Ö. II. yüzyıldan M.S. V. yüzyıla kadar olan kabiledir. Wuju, doğu ve batı olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Dong Wuju'nun toprakları günümüz Kuzey Kore'nin bir eyaleti olan Hamgyong-do'da, batı Wuju'nun ise Tumen Nehri havzasında olduğu bilinmektedir (Lee 1997: 53-55).

¹² Dong Ye: Kore Yarımadası'nın kuzeydoğu kesiminde M.Ö. II. yüzyıldan V. yüzyıla kadar var olan eski bir kabile devletiydi. Kuzeyde Goguryeo Krallığı ve Wuju, güneyde Jinhan ve batıda Lelang Eyaleti ile komşudur. Toprakları, günümüzde Kuzey Kore'de Güney Hamgyong ve Güney Kore'de Gangwon-do'da olduğu bilinmektedir (Lee 1997: 54).

¹³ Arkeolojik bilgilere göre; Gojoseon Krallığı, MÖ IV. Yüzyılda Liaodong eyaleti ve Liao Nehri havzalarında kuruldu. Gojoseon Krallığı, M.Ö. 300 yılında komşusu olan Yan Devleti'nden gelen saldırılarla zayıfladı ve sonunda M.Ö. II. yüzyılda çöktü. Gojoseon Krallığı'ndan sonra Kore'de kurulan krallıklar, kaybedilen Liaodong topraklarını Çin'den geri almak için savaştılar. Liaodong eyaletinin Kore için önemi ise buradan anlaşılmaktadır (Lee 2016: 47).

¹⁴ M.Ö.108'de Han Hanedanlığı Gojoseon Krallığı'nı ele geçirdi. Gojoseon Krallığı topraklarında, Han Hanedanlığına bağlı "Jinbeon (Zhenfan/ 真番郡), İmdun (Lintun/ 臨屯郡), Nagnang (Lelang/ 樂浪郡) ve Hyeondo (Xuantu/ 玄菟郡)" olarak dört askeri valilik kuruldu (Gardiner 1969: 3-18).

¹⁵246 yılında Çin, Goguryeo Krallığı ile savaştığında, Fuyular (Buyeo), Çin ordusuna erzak yardımı yaptı (Gumilev 2002: 335). Buradan anlaşılacağı üzere Fuyular, Goguryeo Krallığı ile aynı soydan olmasına rağmen Goguryeo Krallığı'nı düşman olarak görmekteydiler.

¹⁶M.S. 53 yılında tahta geçen Kral Taejo'nun ölümü ve saltanat yılları hakkında kesin bir bilgi yoktur. Ancak Kore kaynakları olan Samguk Sagi (三國史記) ve Samguk Yusa (三國遺事)'da M.S. 146 yılına kadar 93 yıl tahtta kaldığı ve M.S. 165 yılında 118 yaşında öldüğü geçmektedir (Li 1994: 184). Eğer bu bilgi doğruysa Kral Taejo dünyada en uzun saltanatta kalan hükümdarlar listesinde 3. sırada yer alacaktır.

¹⁷Daha sonra Baichi, Baekje Krallığı'na gitti ve orada yaşadı (Noh 1999: 170-178).

¹⁸Liu Yuanhai, Çin sarayında yetişmiş, Çin klasiklerini öğrenmiş ve hatta klasikleri yorumlayacak kadar iyi bir Çince'ye sahip biriydi. Dikkat çeken bir görünüme sahip olan Liu Yuanhai uzun boyluluğun yanı sıra iyi bir okuydu. Liu Yuanhai'nin farklı düşünce yapısı Jin Hanedanlığı mensubu Taiyuan Kralı Sima Hun'un dikkatini çekti. Onunla dostluk kurup yüksek rütbelere verdi (Baykuzu 2003: 35-36). Liu Yuanhai, 500 yıl önce atalarının Çin ile yaptığı Heqin evlilik anlaşmasıyla oluşan akrabalık vasfını kullanarak, kurduğu devlete "Han" adını verdi. Ardından kendisini "Han Kralı" ilan etti. Bunu yapma nedeni Çin topraklarındaki hâkimiyetini meşrulaştırmaktı. 308 yılında kendisini İmparator ilan ederek, başkentini eski Han Hanedanlığının başkenti olan Pingyang'a taşıdı (Baykuzu 2012: 187, 2003: 42-44).

¹⁹İmparator Liu Yuanhai'dan sonra oğlu Liu Cong 劉聰 (311-318) başa geçti. Liu Cong, aynı babası gibi uzun boylu ve kalıplıydı. Çince'yi de çok iyi biliyor, Çin klasiklerini okuyordu. Sun Tzu'nun "Savaş Sanatı" adlı eserini ezberleyerek, on beş savaş taktiği öğrenmişti. Liu Cong küçük yaşlarından beri askeri yeteneklerini babasına kanıtlayarak, veliaht olmayı başardı. Tahta çıktıktan sonra daha önce Türklere görülmeyen farklı kurumlar kurdu. Bunlardan biri ise yerleşik devletler tarafından kullanılan harem oldu. Liu Cong'dan sonra 318 yılında oğlu Liu Can 劉粲 tahta geçti. Ancak bir yıl süren hâkimiyetinin sonunda Liu Yao tahta çıktı (Baykuzu 2003: 47-48).

²⁰Liu Yuanhai'nin evlatlığı olan Liu Yao 劉曜 (319-329) uzun boylu, beyaz saçlı, kızıl gözlü ve iyi bir okuydu. Çok iyi bir asker olmasının yanı sıra kitap okumayı çok severdi. Liu Yao, Han hanedanlığıyla olan akrabalık soyu politikasını reddedip, devletin asil Hun soyundan olduğunu belirterek, devletin adını Han yerine Zhao olarak değiştirdi. İlk Zhao Devletinin son imparatoru Liu Yao, uzun süre Tibet isyanlarıyla uğraşmak zorunda kaldı (Baykuzu 2003: 72-73).

²¹Türklere bir hükümdara ve beye "ok" gönderilmesi müttefik olduklarının göstergesidir. Bir savaş olursa "ok" gönderen kişi savaşa davet edildiğini anlamaktadır (Turan 1945: 308).

²²319 yılında Goguryeo Krallığı, Yuwenler 宇文 ve Duanlar 段'la, Xianbeilere karşı geçici ittifak kurdu. Fakat bu ittifak Murong Hui 慕容廆'in yaptığı oyun nedeniyle bozuldu. Goguryeo Kralı Mincheon 美川王 çareyi Shi Le ile müttefik olmakta buldu. Böylece Goguryeo Krallığı topraklarının güvenliğini sağladı (Kim 2011: 139-140).

²³Hun İmparatoru Shi Le'nin amcasının oğlu olan Shi Hu, çok iyi bir avcı ve savaşçı olmasının yanında disiplinsiz biriydi. Boyunun kısa olmasına nazaran at kullanmada ve okçulukta ustaydı. Bir taraftan da çok iyi kopuz çalıyordu. "Göksel Kral" olarak tahta geçen Shi Hu sosyo-ekonomik ve askeri alanlarda reformlar yaparak halkının durumunu iyileştirmeye çalıştı. Köprüler ve köşkler yaptırarak, devletin fakirleşmesine neden oldu. İlk pusula örneği olan; "güneyi gösteren arabayı" yaptırdı. Kadınlara çok değer göstererek, düzenli kadın ordusunu kurdu. Ayrıca, kadınlar sarayda özel muhafız olarak görev de yaptılar (Baykuzu 2003: 166-177).

²⁴Murong Huang'ın, Goguryeo Krallığı'na saldırmak için pek çok nedeni vardı. Bu nedenlerden en önemlisi düşmanı olan Sonraki Zhao devleti ile Goguryeo Krallığı'nın müttefik olmasıydı (Byington 2016: 163). Bu bilgi Hunların Goguryeo Krallığı'na neden yardım ettiklerini açıklamaktadır.

²⁵ Yan devletinden çekinen Goguryeo Krallığı 342 yılında başkenti Pyongyang'dan Hwando'ya taşıdı. Buna karşılık Yan devleti Kralı Murong Huang, 342 yılının Ekim ayında 55 bin askerle Goguryeo Krallığı'na saldırı düzenlenledi. Goguryeo Krallığı'nın ordusu her çarpışmada mağlup oldu. Goguryeo Kralı Gogugwon故國原王'un Kraliçesi ve Ana Kraliçesi (annesi) Yan devletine esir düştü. Hwando kalesi yağmalandığı için Goguryeo Kralı başkentini Pyongyang'a geri taşıdı. Annesi ve karısının Yan devletinin elinde olması Goguryeo Krallığı'nı daha da güçsüz duruma düşürdü. 348 yılında Kral Murong'un ölmesi ve yerine daha ılımlı politikalar izleyen oğlu Murong Jun慕容儁'un geçmesiyle Goguryeo Krallığı biraz da olsa rahatladı. Yaşanan bu savaşla birlikte Goguryeo Krallığı ilk büyük darbesini almış oldu (Kim 2011: 144-145). Doğu Göktürk Kağanlığı döneminde, 583 yılında Sui Hanedanlığı ile yapılan savaşta, daha fazla asker kaybedilememesi için Sui Hanedanlığının Generali Dou Rongding, A-po Kağan'a, en iyi askerini göndermesini ve teke tek dövüşe çıkmasını teklif etti. Dövüşte yenen tarafın savaşı kazanacağını da söyledi. Göktürkler de kabul ederek savaşmayacaklarına söz verdiler. Çinli Wan Sui, Göktürk askerini yendi ve böylece Sui ordusu savaşı kazandı (Taşağıl 2019: 51).

Atf / Citation

KUYMA E., KOCA S. (2024). "Türkçe Kur'an Tercümelerinde Metaforik İfadeler ve Art Zamanlı Görünümleri". *Gazi Türkiyat*, 34: 31-62.

Geliş / Submitted

08.02.2024

Kabul / Accepted

22.05.2024

DOI

10.34189/gtd.34.003

TÜRKÇE KUR'AN TERCÜMELERİNDE METAFORİK İFADELER VE ART ZAMANLI GÖRÜNÜMLERİ

Metaphorical Expressions and Their Diachronic Views in Turkish Translations of the Holy Quran

Erol KUYMA*
Selcen KOCA**

Öz

Dilin anlama ve anlamlandırma yönünü temsil etmesi bakımından metaforlar, retorik kadar günlük iletişimin de önemli bir ifade aracıdır. Bir mecaz türü olan metafor, bir kavramı daha belirgin, canlı ve farklı bir şekilde ifade etmek için başka bir kavramın belirlenmesi ve iki farklı kavram arasında başta benzerlik olmak üzere karşılaştırma, çağrışım ve yakınlaştırma gibi çeşitli yollarla ilişki kurulması esasına dayanır. Toplumsal yaşamı doğrudan etkileyen din dilinde de metaforlar yaygın bir kullanım alanına sahiptir. Bu bağlamda metaforlar, Kur'an-ı Kerim retoriğinin doğal bir parçasıdır. Metaforik ifadelerde görülenin altında, kavramsal ilişkilendirmeye dayalı gizli bir anlam bulunduğundan bu tür ifadelerin tercümesi çeşitli dilsel ve anlamsal zorlukları beraberinde getirmektedir. Özellikle kaynak dil ile hedef dil arasındaki kültürel ve dilsel farklılıklar, metaforların çevirilerini zorlaştırmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, farklı coğrafya ve dönemlerde yapılan Türkçe Kur'an tercümelerindeki metafor çevirilerinin karşılaştırmalı analizini yaparak bahsi geçen zorluklara dikkat çekmektir. Bu doğrultuda Kur'an'da öne çıkan farklı tür ve özellikteki metafor örnekleri tespit edilmiş; elde edilen veriler tefsirlerden de yararlanılarak kavramsal metafor teorisi ışığında incelenmiştir. Araştırmanın odak noktasını, farklı dönem ve coğrafyalarda yapılan Türkçe Kur'an tercümelerindeki metaforların karşılama şekilleri oluşturmaktadır. Tespit edilen metafor örnekleri, art ve eş zamanlı bir şekilde, karşılaştırmalı yöntemle ele alınıp değerlendirilmiştir. Veri kaynağı olarak Kur'an'ın Türkçe tercümelerinin yapıldığı ilk dönem olan Karahanlı Türkçesinden itibaren Harezmi Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesi dönemlerine ait birer tercüme ile günümüz Türkiye Türkçesinde yapılmış bir mealden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Metafor, Türkçe Kur'an Tercümeleri, tercüme stratejileri, satır altı tercüme, din dili, mecaz.

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çorum/TÜRKİYE. erolkuyma@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1074-9587

** Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çorum/TÜRKİYE. selcenkoca@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4195-9157

Abstract

Metaphors, which represent the understanding and interpretation aspect of language, are an important means of expression in daily communication as well as rhetoric. Metaphor, which is a figurative language type, is used to express a concept in a more vivid, lively and distinctive way. In forming a metaphor, firstly, a concept is determined and a relationship is established between two different concepts through various means such as comparison, association and approximation, initially based on similarity. Metaphors are also widely used in the language of religion, directly impacting social life. In this context, metaphors are a natural part of Quranic rhetoric. Translating such expressions poses various linguistic and semantic challenges due to cultural and linguistic differences between the source and target languages. The main aim of this study is to draw attention to the difficulties mentioned by conducting a comparative analysis of metaphor translations in Turkish Quran translations made in different geographies and periods. In this context, various types and features of prominent metaphors in the holy Quran were identified, and the obtained data were analyzed in light of conceptual metaphor theory, also utilizing interpretations. The focal point of the analysis is how metaphors in Turkish Quran translations are handled in different periods and geographies. The identified metaphor examples were evaluated through a comparative method diachronically and synchronically. As a data source, translations of the Quran into Turkish from the Karakhanid Turkish period onwards, including Khwarazm Turkish and Old Anatolian Turkish periods, and a translation made in contemporary Turkish were utilized.

Keywords: Metaphor, Turkish Quran Translations, translation strategies, interlinear translation, religious language, figurative language.

GİRİŞ

Metafor, geleneksel olarak retorik ve edebî çalışmalar çerçevesinde ele alınmış ve analiz edilmiş bir konudur. Mecazi dille ilişkilendirilen metafor, “sadece bir tür sanatlı ve süslü söyleyiş” veya “günlük dilden ayrı ve izole edilmiş” bir ifade tarzı olarak görülmüştür (Knowles-Moon 2006: 1). Geleneksel yaklaşım, metaforu dilin alışılmadık veya normal dışı bir yolu olarak sunar. Metafor kavramının çerçevesini “edebiyat, retorik, estetik ve sanat” ile sınırlandırılan geleneksel yaklaşım, metaforik ifadeleri yeni veya alışılmadık dışında, ilginç kullanımlar olarak görür. Söz konusu geleneksel bakış açısı, modern dil bilimi ve anlam biliminin gösterdiği gelişim neticesinde yeni bir yön kazanmıştır. Metafor çalışmaları, dilin ve gerçekliğin farklı boyutlarıyla yeniden tasavvur edilmesine ve daha iyi anlaşılmasına imkân verdiği için son kırk yılda dil bilimi ve anlam biliminin en dikkat çekici çalışma alanlarından biri olmuştur. Yeni ve modern yaklaşım, metafor analizini, retorik alanla sınırlamayıp dilin diğer kullanım alanlarına da genişletmiştir (Gibbs 2008, Lakoff 2008, Punter 2007, Kövecses 2010).

Kavramsal metafor teorisi yaklaşımı, Kur’an-ı Kerim’in farklı açılardan incelenmesi için de bir metot hâline gelmiştir. Bu yaklaşımla yapılan çalışmaların büyük bir kısmı kavramsal metaforların ya da kavramsal şemaların Kur’an’daki dilsel ifade kalıplarından hareketle incelenmesi şeklindedir (Kur’an’daki metaforlarla ilgili çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sardaraz-Ali 2021; Yaşar 2022). Metafor, Kur’an-ı Kerim retoriklerinin bir parçasıdır. Görülenin altında yatan başka anlamlar taşımaları nedeniyle metaforik ifadelerin başka bir dile aktarılmasında zorluklar görülmektedir. Özellikle metaforun açık bir benzetmeye dayanmaması, kaynak dil ile hedef dilin kültürel ve dilsel özelliklerinin farklılaşması, metafor tercümesini

zorlaştıran unsurlardır. Metaforların tercümesinde karşılaşılan bu sorunlar, eşsiz bir üsluba ve anlam katmanına sahip olan Kur'an'ın tercümesinde ivme kazanmakta, diğer metinlere kıyasla Kur'an metninde söz konusu sorunların çözümü daha da zorlaşmaktadır. Kur'an'ın tercümesinde özellikle ilahi mesaja sadık kalma ve orijinal metni yanlış anlaşılmalara mahal vermeden çevirme telaşı, mütercimleri tercüme konusunda önemli ölçüde kısıtlamaktadır.

YÖNTEM VE AMAÇ

Bu çalışmada, Kur'an-ı Kerim'deki metaforlar genel olarak incelenmiş, araştırmanın kapsam ve sınırlılıkları göz önünde bulundurularak farklı kavramlar veya eşleştirmelerle ifade bulan ontolojik metaforlar arasından sondaj yöntemiyle seçim yapılmıştır. Çalışmaya dâhil edilen örnekler, tefsirlerden de yararlanılarak kavramsal metafor teorisi ışığında analiz edilmiştir. İncelemenin odak noktasını, farklı dönem ve coğrafyalarda yapılan Türkçe Kur'an tercümelerindeki metaforların karşılanma şekilleri oluşturmaktadır. Tespit edilen metafor örnekleri, art ve eş zamanlı şekilde, karşılaştırmalı bir yöntemle ele alınıp değerlendirilmiştir. Veri kaynağı olarak Kur'an'ın Türkçe tercümelerinin yapıldığı ilk dönem olan Karahanlı Türkçesinden (Kök 2004; Ünlü 2004) (KaT) itibaren Harezmi Türkçesi (Sağol 1993) (HaT) ve Eski Anadolu Türkçesi (Topaloğlu 1976) (EAT) dönemlerine ait birer tercüme ile günümüz Türkiye Türkçesinde (TT) yapılmış Diyanet Vakfı mealinden (Diyanet Vakfı Meali, <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=1&ayet=1>) (DVM) yararlanılmıştır. Bunlardan Karahanlı, Harezmi ve Eski Anadolu Türkçesi dönemlerine ait olan tercüme, satır altı diye tabir edilen bire bir kelime çevirisi türünde tercüme türüdür. Ulaşılan metaforik bulgular, kaynak alan ve hedef alan şeklinde sınıflandırılarak tablolastırılmıştır.

Türkçe Kur'an tercümelerinin dili ve üslubu üzerine literatürde çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların büyük bir kısmı, Kur'an'daki dinî terimlerin Türkçede nasıl karşılandığı veya Türkçe dinî söz varlığı ile ilgilidir. Ünlü (2007, 2011); Önlü (2009), Üşenmez (2009), Şimşek (2017) vd. Kur'an'daki dinî terimlerin Türkçe tercüme türünde karşılanması veya Türkçe dinî söz varlığı ile ilgili çalışmalardan birkaçıdır. Daha az olmakla birlikte Türkçe Kur'an tercümelerini anlam bilimsel özellikleriyle değerlendiren araştırmalar da mevcuttur. Baylu'nun (2023) Türkçe Kur'an tercümelerinde kinayeli ifadelerin karşılanışını senkronik bir karşılaştırmayla ele aldığı çalışması, Bulut'un (2006) Kur'an'daki çok anlamlı kavramların Türkçeye tercümesini değerlendirdiği incelemesi, Çetin'in (2022) tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinde deyimlerin karşılanışını analiz ettiği çalışması Kur'an tercüme türü üzerine yapılmış anlam bilimsel araştırmalardandır. Türkçe literatürde Kur'an tercümelerinde metaforların görünümünü tespit eden ve bunların tarihsel sürecini göz önünde bulunduran, dil bilimsel temelli herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmamız bu yönüyle, Türkçenin metaforik ifadelerin çevirisindeki yetkinliğini

göstermesi ve Türkçe dinî söz varlığının oluşumundaki sürecin ortaya konulması bakımından önem taşımaktadır. Kur'an tercümelelerinde kavramsal metafor yaklaşımını esas alan bu tarz analizler, Kur'an metninin tercümesinde ve taşıdığı mana derinliğine ulaşmada metodolojik bir katkı sunacaktır.

1. METAFOR KAVRAMININ KURAMSAL ÇERÇEVESİ

Metafor, iki farklı kavram arasında çeşitli açılardan ilişki kurarak ifade edilen kavramla başka bir kavrama atıfta bulunma yoludur. En yalın ve özet şekilde metafor, bir "anlam aktarma aracı"dır (Charteris-Black 2004: 19). Söz konusu "aktarma gücü"nü betimlenmesi hususunda ise dil bilimciler, anlam bilimciler ve söylem analistleri pek çok farklı yön ve işleve işaret etmektedirler. Lakoff ve meslektaşları tarafından öne sürülerek geliştirilen "Kavramsal Metafor Teorisi"ne göre metafor, dilsel bir araç değil gündelik hayat tecrübesine dayalı bilişsel bir araçtır. "Dünyayı tasavvur tarzımıza" nüfuz eden metafor; "dile, düşüncelere ve eylemlere" yansımakta ve doğrudan bunlar üzerinde etkili olmaktadır (Lakoff 1993; Lakoff-Johnson 1980, 1999, Lakoff-Turner 1989). Kavramsal metafor, fiziksel olmayana fiziksel gerçeklikle karşılaştırarak anlamaya yardımcı olur. Buna göre metafor, insanın kavramsal sistemindeki soyut kavramlar ile deneyime dayalı gestalları arasındaki asimetrik ve statik ilişkilerin karşılıklarıdır (Lakoff 2008; Lakoff-Johnson 1999).

Metafor, iki temel parça ve bu parçalar arasındaki sistematik etkileşime dayanır. Metaforu oluşturan ilk parça, gerçek anlamı ifade eden kaynak alan; ikinci parça ise metaforik/mecazi anlama işaret eden hedef alandır. Metaforu oluşturan bu iki parça arasında bir etkileşim söz konusudur. Hedefin varlığı, kaynak olan kavramın özelliklerinden bazılarını seçmesi, vurgulaması ve ön plana çıkarması için insan zihnini teşvik eder. Böylece zihinsel süreçte hedefi belirtmeye yardımcı olacak paralel imalar ve imajlar yapılandırılır. Gerçek anlamı belirten ve hedef alandaki kavramı tanımlamak için seçilen kaynak alan, hedef alana nispetle daha somut ve kolay tarif edilir, daha çok fiziksel tecrübelerle dayanan bir kavramdır. Kaynak alanın anlam alanı içerisine dâhil edilerek ona ait özelliklerle şekillendirilen hedef alan ise kaynak alana göre daha soyut ve zor tarif edilir ve anlaşılması güç bir kavramdır (Kövecses 2002: 15).

Metafor, "bakış açılarının ifade edilmesi ve onlar hakkında ne hissettiğimiz"dir (Hunston-Thompson 2000: 11). Buna göre "dünyayı görmenin bir yolu" (Charteris-Black 2004: xii) olarak da tanımlanabilecek metaforun işlevi, en genel hatlarıyla, kişinin bakış açısının ifadesidir. Metaforun işlevi, gösterdiği özelliklerle birlikte şu şekilde özetlenebilir: Klasik bakış açısına göre belâgat, güzel ve süslü söz söyleme aracı olan metafor, modern yaklaşımda dünyaya dair deneyimlerimizi aktarma aracı olarak kabul edilir. Dil kullanımı, düşüncelerin şekillenmesi ve eylemlerin ortaya koyuluşunda etkili bir aktördür. Metaforun en belirgin işlevlerinden biri de kendi argümanlarını

başkalarını ikna etmek için etkili bir araç olarak kullanılmasıdır. İkna etme hususunda stratejik bir işleve ve güce sahip olan metaforlar, alıcıların tutumları ve bakış açıları üzerinde etki gösterir. Metaforlar iletilmek istenen mesajın etkisini, alıcının yanı sıra belirli bir durum odağında da güçlendirebilir.

2. METAFOR TERCÜMESİNDE KULLANILAN STRATEJİLER VE MODELLER

Tercüme, kaynak dildeki bir metnin anlamının eş değer bir hedef aracılığıyla iletilmesidir; alıcıya/okuyucuya bir mesajın iletilmesine yardımcı olan bir araçtır. Kuramcılarının farklı metin türleri için belirlediği birçok tercüme yöntemi ve stratejisi vardır. Herhangi bir metnin tercümesi; metni anlama, kaynak dilin ve hedef dilin kültürü, alıcı/okur kitlesinin durumu, farklı dilsel yapı ve özellikler gibi tercüme sürecinde tercümanın göz önüne alması gereken pek çok yön bulunması nedeniyle oldukça dikkat ve titizlik gerektiren bir faaliyettir. Bu hususta dilsel olarak özel nitelikleri bulunan metaforun tercümesi daha da zorlaşmaktadır.

Metaforların tercüme faaliyetindeki hassas durumu ve önemi dolayısıyla bir dizi akademisyen tarafından birtakım strateji ve prosedürler geliştirilmiştir. Newmark (1981: 88), metafor tercümesinde izlenen stratejileri şu şekilde özetlemektedir:

- 1) Aynı imajı hedef dilde tam anlamıyla karşılamak.
- 2) Kaynak dildeki imajı hedef dildeki standart bir imajla değiştirmek.
- 3) İmajı koruyarak metaforu benzetme yoluyla tercüme etmek.
- 4) Metaforu benzetme ve buna ek olarak gösterdiği anlam veya yine metafor ve buna ek olarak gösterdiği anlamla tercüme etmek.
- 5) Metaforu gösterdiği anlama dönüştürerek tercüme etmek.
- 6) Aynı metaforu gösterdiği anlamla birlikte yeniden üretmek.
- 7) Metaforu tamamen bırakmak.

Den Broeck (1981) ise metafor tercümesinde uygulanan yöntem ve stratejileri; bire bir tercüme, ikame ve başka kelimelerle aynı anlamı ifade etme şeklinde başlıca üç başlık altında değerlendirir. Bire bir tercüme, bir metaforun hem kaynak dildeki üslubu hem de kaynak dildeki aracıyla hedef dile aktarılmasıdır. İkame yönteminde ise kaynak dildeki araç, hedef dilde aşağı yukarı aynı anlama sahip farklı bir araçla karşılanmaktadır. Başka kelimelerle aynı anlamı ifade etme stratejisinde ise kaynak dildeki metafor, hedef dilde aynı anlama işaret edecek şekilde, ancak metaforik olmayan bir ifadeyle belirtilmektedir (Den Broeck 1981: 74-79).

3. KUR'AN-I KERİM VE METAFOR

Din söz konusu olduğunda kavramların iletişime yansıyan yönü, daha da önemlidir. Dinî söylem/ ifade, beş duyumuzun algı sınırlarının dışına çıkan ve insanların hem bu dünya hem öbür dünya algısına hitap eden bir anlayışı temsil eder. Bu sebeple, genel olarak din dilinde önemli bir yere sahip olan mecazlar, meseller, modeller, kıssalar ve sembolik ifadeler Kur'an dilinde de önemli bir yere sahip olmuştur (Koç 1995: 284). Kur'an'da sözcükler gerçek manalarında kullanıldığı gibi mecazî olarak da yer alırlar. Her ne kadar Kur'an'da mecazî ifadelerin olup olmadığına yönelik görüş ayrılıkları olsa da (Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Cerrahoğlu 2020: 205) İslam alimlerinin çoğunluğu Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmektedirler. Belâgat sahiplerinin ortak bakış açısına göre mecaz, hakikatten daha belîğdir ve bu açıdan Kur'an'ın ifadesini daha ilgi çekici hâle getirmektedir (Cerrahoğlu 2020: 205, 206).

Burada mecazlar ve özellikle metaforlar bilinmeyen, görülmeyen, fiziksel olmayan ve zihinde canlandırması güç olan ya da Kur'an açısından bakılırsa cüzî akıl ile kavranması mümkün olmayan kavramların anlaşılması için bir yol olarak görülebilir. İletişim bağlamında dilin temsil işlevi bu tür ifadelerin temelini oluşturmaktadır.

Eski ve yeni tüm kaynaklara göre; Kur'an'ın indirildiği toplumun kültürel yapısında belâgat* ve şiir önemli bir yere sahiptir. Belâgat, söz ve hitabet sanatına ilişkin birtakım kuralları içeren, Kur'an'ın icâzındaki** gizliliklerin sezilmesine vesile olan bir araçtır (Hacımüftüoğlu 2015: 6, 13). Bu noktada modern dil bilimi anlayışıyla ortaya koyulan ve geliştirilen metafor kavramı, belâgat veya retorik bir alt dalı olarak icazların açıklanmasında ve yorumlanmasında bir yöntem ve bakış açısı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla tefsir metodolojisi için de bir seçenek olmaktadır.

Dinî söylemler dışındaki dil türleri üzerinde hermenötik tespitlerde mecaz ve metaforlar birer yaklaşım ya da çözüm yolu olabilirken din dili söz konusu olduğunda daha kısıtlı ve tartışmalı bir durum baş göstermektedir. Çünkü bahsi geçen yorumlama ya da anlamlandırma meselesinde geleneksel anlayışın merkezinde yer alan belâgat ve icaz da göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir. Konuyla alakalı H. R. Yaşar (2022: 578), "Kavramsal Metafor Kuramı"nın dayandığı felsefeyi ve aldığı eleştirileri dikkate almadan kuramı Kur'an'a tatbik etmenin nitelikli ve derinlikli çözümlene yapmaya engel olacağını belirtir. Devamında "Kuram"la mecaz arasındaki ilişkinin incelenmesinin gereğine değinerek bu sayede hem kuramın alana sunacağı katkının görülebileceğini hem de mecaz nazariyesinin tekrar etrafıca ele alınmasının sağlanacağını dile getirir.

* İyi konuşma, sözle inandırma yeteneği, bir şeyde gizli olan derin anlam (<https://sozluk.gov.tr/?ara=belagat>).

** İcâz, "veciz ve özlü söz söylemek, az lafızla çok anlam ifade etmek, birçok anlamı az lafızda toplamak" demektir. İcaz, belâgat ilminde bir sanattır (DKS 2015: 288).

Kuşkusuz, Kur'an-ı Kerim gibi kutsiyet arz eden bir metnin tercüme ve tefsiri geleneksel belâgat ve tefsir usulü ile birlikte çok yönlü düşünülmesi ve ele alınması gereken metotları beraberinde getirir. Fakat yeni yaklaşımlar, özellikle dil bilimsel metotlar göz ardı edilmemelidir. Bu noktada metaforik bulgu ve çözümlemeler birçok araştırmaya konu olduğu gibi tercüme dilleri için de bir metot seçeneği sunmaktadır.

Kur'an'daki mecazların ve metaforların araştırılması ve yorumlanması, Kur'an'ın dilsel güzelliğini keşfetmeye yönelik retorik geleneğine dayanır. Retorik yaklaşımın ana odağı, Kur'an'daki mecaz ve metaforların üslup güzelliği, estetik çekicilik ve psikolojik etki açısından incelenmesidir. Öte yandan kavramsal metafor teorisi, kavramların deneyimsel bağlantılarına odaklanarak Kur'an'daki geleneksel metaforların dilsel ifadede kullanımını araştırmaktadır (Sardaraz-Ali 2021: 98).

4. KUR'AN'DAKİ KAVRAMSAL METAFORLAR VE TÜRKÇE KUR'AN TERCÜMELERİNDEKİ ART ZAMANLI GÖRÜNÜMLERİ

4.1. Karanlık Metaforu

4.1.1. Dalâlet Karanlıktır

(... وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ...) (En'âm 6/39)

Âyetlerimizi yalanlayanlar karanlıklar içinde kalmış sağır ve dilsizlerdir. Allah kimi dilerse onu şaşırtır, dilediği kimseyi de doğru yola iletir (En'âm 6/39).

Tablo 1.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Anlar kim yalganka tut(t)ılar biziñ belgülerimizni kulakı ağırlar ağınlar karañkuluklar içinde	karañkuluklar	belgüleri yalganka tut- (dalâlet)
HaT	Anlar kim yalganga nisbet kıldılar âyetlerimizi; sağırlar takı ağınlar, karañkuluklar içinde	karañkuluklar	âyetleri yalganga nisbet kıl- (dalâlet)
EAT	Anlar kim yalan duttılar âyetlerümüzi; sağırlardur dakı dilsüzlerdür, karañlık içinde	karañlık	âyetleri yalan dut- (dalâlet)
TT	Âyetlerimizi yalanlayanlar karanlıklar içinde kalmış sağır ve dilsizlerdir	karanlıklar	âyetleri yalanla- (dalâlet)

Dalâlet; gizlemek, kaybolmak, sapmak, unutmak ve doğru yolu bulamamak gibi anlamlara gelir. “İman” kavramını karşılayan hidayetin zıddı olan dalâlet, hak din İslamiyet'ten sapmak, uzaklaşmak veya helal kılınan sahayı aşarak haram kılınana yönelmek şeklinde tarif edilebilir (DKS 2015: 111-112; Tunç 1993: 428). İnsanlar nasıl ki karanlıkta yollarını bulamaz ya da yollarından yanlış yere saparlarsa dalâlet içinde bulunan insanlar da hak ve batılı ayıramazlar. Hakikatin dışına çıkarak kulluğun gerektirdiği niteliklerden uzaklaşırlar. Karanlık ve dalâlet ilişkisinin öne çıktığı Kur'an metninde ve tercümelerinde, iki kavram arasında epistemik eşleşmeler söz konusudur. Ayet bağlamında, karanlık kavram alanı içerisine dâhil edilebilecek *ışık, görme, yol* kavramları dalâlet kavram alanı içerisinde yer alan *iman, ayet, doğru yol* kavramları ile bilişsel düzeyde eşleşmektedir. Karanlık, somut manada ışığın bulunmama durumudur. Görme, ancak ışığın varlığıyla mümkün olabilmekte; somut dünyanın algılanması, tanınması ve tecrübe edilmesi diğer duyularla birlikte görme algısıyla gerçekleşmektedir. Bir başka deyişle ışığın bulunmaması ve dolayısıyla gözün algılama işlevinin ortadan kalkması; doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün, gerçek ile gerçek olmayanın ayırt edilememesine yol açar. Bu eşleşme, kaynak alanda bulunan karanlık kavramı ile hedef alanda yer alan dalâlet kavramı arasındaki metaforik ilişkiye delalettir.

Ayetteki ظلمات (zulumat) sözcüğü, “karanlık” kavramını karşılayan ظلمت (zulmet) sözcüğünün çoğuludur. Sözcüğün karşılığı KaT, HaT ve TT'de Kur'an'daki orijinal yapısına uygun bir biçimde çoğul olarak verilmiştir. EAT'de ise sözcüğün tekil şekli olan “karanlık” tercih edilmiştir (bk. Tablo 1).

4.1.2. Tehlike Karanlıktır

(قُلْ مَنْ يُنذِرُكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ...) (En'âm 6/63)

De ki: *Karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden) sizi kim kurtarır ki? (O zaman) O'na gizli gizli yalvararak “Eğer bizi bundan kurtarırsan and olsun şükredenlerden olacağız” diye dua edersiniz* (En'âm 6/63).

Tablo 2.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Kim kutgarur silerni yazı karankuluklarındın takı tenjiz karankuluklarındın	karankuluklar	yazı takı tenjiz (tehlike)
HaT	Kim kutgarur sizni yaban karangkuluklarındın takı tengizning?	karangkuluklar	yaban takı tengiz (tehlike)
EAT	Kim kurtarur sizi yazı karanjuklarındın, dakı denizün?	karanjuluklar	yazı dakı deniz (tehlike)
TT	Karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden) sizi kim kurtarır ki?	karanlıklar	kara ve deniz (tehlike)

Müfessirlere göre bu ayette geçen kara ve denizle alakalı karanlıktan maksat, insanların karşılaştıkları tehlikeler ve felaketlerdir (Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/En'%C3%A2m-suresi/852/63-64-ayet-tefsiri>). Kaynak alanda yer alan karanlık kavramı; bilinmezlik ve dolayısıyla korkuyu içeren bir anlam alanına sahiptir. Karanlığın kavram alanına giren *ışsızlık*, *bilinmezlik* ve bunlarla ilişkili bir şekilde anlam alanına eklenen *üzüntü*, *sıkıntı* ve *karışıklık* ile hedef alandaki *tehlike* kavramı ayet bağlamında metaforik olarak yapılandırılmıştır. Tehlike kavramı, burada insanların zaaflarını, acizliklerini ve bundan kaynaklı içine düşecekleri manevi tehlikeleri ifade etmektedir.

Tarihî dönemlerde yapılan Kur'an tercümelerinde kaynak alanda yer alan kavramın bire bir tercüme edildiği görülmektedir. Hedef alandaki *tehlike* kavramı, KaT ve EAT'de, "açık arazi, ova, ıssız kır" anlamına gelen *yazı* kavramıyla işaretlenirken HT'de ıssızlığı ve uzaklığı anlatan *yaban* kavramıyla karşılanmıştır. Tarihî lehçelerdeki *yazı* ve *yaban* kavramının, TT'deki *kara* kavramına nazaran kavramsal alandaki tehlike kavramını çağrıştırmaları bakımından ayet bağlamında daha doğru bir karşılık olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, Kur'an'da geçen metaforik göndermenin tarihî dönemlerde metaforu ve metaforu oluşturan kavramsal alanı yansıtabilecek şekilde tercih edildiği görülmektedir. Tarihî lehçelerdeki Kur'an tercümelerinde tercih edilen kavramlar, aynı zamanda Türkçenin kavram zenginliğinin ve çeşitliliğinin de göstergesidir (bk. Tablo 2).

4.2. Aydınlik Metaforu

4.2.1. İman Aydınliktır/Işıktır

(... وَاللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ...)

Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tâğuttur, onları aydınlıktan alıp karanlığa götürürler. İşte bunlar cehennemliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar (Bakara 2/257).

Tablo 3.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Tanrı dostı turur anların kim kergündiler çıkarur olarnı karankuluklardın yarukluk tapa.	yarukluk	anların kim kergündiler (inananlar)
HaT	Tanrı anların dostı kim bittiler, çıkarur anları karankulukdın yarukluk tapa.	yarukluk	anların dostı kim bittiler (büt-) (inananlar)
EAT	Tanrı arka viricisidür anların kim iman getürdiler; çıkarur anları karankulıklardan aydınlık dapa.	aydınlık	anların kim iman getürdiler (inananlar)

TT	Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.	aydınlık	inananlar
----	---	----------	-----------

Allah'a iman edenlerin yolu aydınlık olur, Allah bu kullarını karanlıklardan çıkarıp nura ve aydınlığa kavuşturur; inananların akli karışıklıklardan uzak ve zihni berrak olur. Allah'tan başka şeyleri Tanrı edinenler ise nur yerine zulmet, aydınlık yerine karanlık, huzur yerine huzursuzluk ile karşı karşıya kalır (Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/264/257-ayet-tefsiri>). Kur'an'da *aydınlık* ve *karanlık*, en genel ifadesiyle iman ile küfür gibi birbirine zıt kavramların referansı olarak sıklıkla kullanılmaktadır. Aydınlık, Kur'an-ı Kerim'de metaforik olarak "Allah", "Allah'a iman", "peygamber", "İslami öğreti" ve "ilahi kitap/Kur'an-ı Kerim" kavramlarını karşılarken (Berrada 2006: 62) karanlık; "inançsızlık", "küfür", "yanlış yolu benimseme" gibi olumsuz kavramları belirtmektedir (Mohamed 2014: 93). İncelenen ayette *aydınlık* kavramı, ışık ve açık olanı temsil eden bir anlam alanına sahiptir. Belirsizliğin, bilinmezliğin, vesvese ve şüphenin tersine aydınlık, aynı zamanda berraklığı ve düzeni de karşılar. *Aydınlık* kavramının metaforik anlamının oluşumunda hakikat ve gerçeğe ulaşmanın duyular, özellikle de görme duyusu sayesinde gerçekleşmesi belirleyici olmuştur. Işık, cisimlerin göz tarafından algılanıp tanınmasını sağlayan fiziksel bir enerjidir. Görme, ışık sayesinde mümkündür. Metaforik sistemde, hedef alanda yer alan iman ise ayet bağlamında Allah'a tabiiyeti ifade eder; dolayısıyla iman; huzur, düzen ve zihin berraklığı şeklinde bir anlam alanına kavuşmuş olur. Ele alınan ayette inananlar ile inkâr edenler arasındaki fark aydınlık-karanlık zıtlığıyla örneklenmektedir. Tarihî tercümelerde kaynak ve hedef alanlarda yer alan kavramlar, döneme özgü farklı Türkçe sözcüklerle karşılanırsa da aralarında anlamsal farklılıklar bulunmamaktadır (bk. Tablo 3).

4.3. Örtü/Perde Metaforu

4.3.1. Gece Elbisedir/Örtüdür

(وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِيَسَآءَ... (Furkân 25/47)

Sizin için geceyi örtü, uykuyu istirahat kılan, gündüzü de dağılıp çalışma (zamanı) yapan, O'dur (Furkân 25/47).

Tablo 4.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Ol idi ol kıldı silerke tünni kedim örtüg udıgını	örtüg	tün
HaT	Ol ol kim kıldı sizge tünni örtgen takı uykunı ölüm	örtgen	tün
EAT	Ol Ol'dur kim eyledi size giceyi ton, dakı uykuyu diñlenmeklik	ton	gice

TT	Sizin için geceyi örtü, uykuyu istirahat kılan...	örtü	gece
----	---	------	------

Bu ayette, insanın içinde yaşadığı doğa olaylarındaki yaratıcı güce işaret eden ontolojik düzenden ve bu düzeni kuran, sürdüren ilahi yasalardan birine örnek verilmekte; bu suretle, insanlar Allah'a imana ve hidayet yoluna çağrılmaktadır (Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Furk%C3%A2n-suresi/2900/45-50-ayet-tefsiri>). Buradaki metaforik ifadenin temelini, kaynak alanda yer alan *elbise* (لِبَاسًا) kavramı ile hedef alandaki *gece* (الَّيْلُ) kavramı arasındaki ontolojik eşleşmeler oluşturmaktadır. *Elbise*; herhangi bir nesneyi gizleyen, kaplayan/kapsayan, örten ve koruyan bir kavram özelliği ile karşımıza çıkarken gece de karanlıktan kaynaklı varlıkların görülmesini engelleyen kaplayıcı/kapsayıcı, gizleyici ve örten bir kavrama işaret eder. İki kavram arasındaki ontolojik ilişki; gizlemek, kaplamak/kapsamak ve örtmek kavramlarına dayanmaktadır.

Metaforik ifadenin kaynak alanını KaT, HaT ve TT'de kaynak dildekenden (Kur'an-ı Kerim metni) farklı bir şekilde *ört-* fiil kökünden türetilmiş ve “örtü, örten şey” anlamına gelen farklı yapıdaki sözcükler oluşturmaktadır. Söz konusu tercümelelerdeki ilgili kavramların Türkçeye çevirisinde, sözcüksel bağlamdan ziyade kaynak alan ile hedef alan arasında kurulan metaforik ilişkinin esas alındığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, yukarıda EAT dışında zikredilen tercümelelerdeki GECE ÖRTÜDÜR metaforunun temelinde Kur'an'daki GECE ELBİSEDİR metaforu bulunmaktadır. Kaynak alandaki *elbise* ile hedef alandaki *gece* kavramı arasında kurulan “örtme” ilişkisi tercümelelerdeki metaforik ifadenin kaynağını oluşturmaktadır. EAT'de ise diğer Türkçe Kur'an tercümelelerinden farklı bir yöntem takip edilerek metaforik ifade kaynak dildeki (libas→ton “giysi/elbise”) şekliyle tercüme edilmiştir (bk. Tablo 4).

4.3.2. Gaflet Örtüdür

(لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ) (Kâf 50/22)

Andolsun sen bundan gaflette idin; derhal biz senin perdeni kaldırdık. Bugün artık gözün keskindir (denir) (Kâf 50/22).

Tablo 5.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Erдің ök örtüg içinde mundın açtıımız sendin örtügünни.	örtüg	örtüg (gaflet)
HaT	Takı irding gaflet içinde mundın; açtuk sindin örtügünни.	örtüg	gaflet
EAT	Bayık oldun ıdı gaflatda bundan; pes giderdük sendin örtünü.	örtü	gaflet

TT	Andolsun sen bundan gaflette idin; derhâl biz senin perdeni kaldırdık.	perde	gaflet
----	--	-------	--------

Gaflet; yeterli ölçüde dikkat ve özen gösterilmediği için bir şeyi unutma, dalgınlık ve unutma dışında bir şeyi terk ve ihmal etme, aldanma, boş bulunma ve bilinçsizlikle fark etmeme gibi anlamlara gelir (Apaydın 1996: 284). Kişinin irade ve idrak zayıflığını ifade eden gaflet kavramı, Kur'an'da insanların fiil ve davranışlarını anlatmak için kullanılmıştır. İnsanların Allah'ı ve ayetlerini, ahireti unutması, dinî vecibeleri terk etmesi, aklını, gözünü, dilini ve kulaklarını gerçekleri anlamada ve görmede kullanmaması, ahireti terk etmesi olarak ele alınmaktadır (DKS 2015: 192-193). Bu yönüyle gaflet; örtü kavramıyla *gizlemek*, *ihmal etmek*, *kapatmak* açısından kavramsal alanda eşleştirilmektedir. Diğer bir tabirle gaflet, örtü kavramı üzerinden somutlaştırılarak metaforik sistemde yeniden yapılandırılmaktadır.

Tarihî lehçelerde (KaT, HaT ve EAT) kaynak alanda tercih edilen *örtüg/örtü* sözcüğü, Kur'an'da geçen ve "örtü, kapak" anlamına gelen (غَطَاءٌ) kelimesinin bire bir karşılığı olarak Türkçeye çevrilmiştir. Ancak, TT'de ele alınan tercümede Türkçe karşılık olarak *perde* sözcüğü tercih edilmektedir (bk. Tablo 5). *Perde* ve *örtü* kelimeleri ayetteki *gaflet* kavramı bağlamında karşılaştırıldığında, *örtü* kelimesinin daha yerinde bir çeviri olduğu söylenebilir. *Perde*, anlam alanı itibarıyla daha çok gizleme ya da ayırma işlevine yönelik bir kullanım özelliği taşıırken *örtü* kavramı ihata altına almak, baskılamak, kaplamak, işlevsiz kılmak anlamları ile gaflet sözcüğünün kavram alanına metaforik olarak daha uygun düşmektedir.

4.4. Ölüm Metaforu

4.4.1. Cehalet/Küfür/Şirk Ölümdür

(أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَآخِيبُنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي... (Enam 6/122)

Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlere yaptıkları böyle süslü gösterilmiştir (En'âm 6/122).

Tablo 6.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Azu ol kişi kim erdi ölüg tirgüzdimiz anı kıldımız anar anar yarukluk yöriyür anıng birle kişiler içinde andag kim anıng menizlig karanlık içinde.	ölüg	(cehalet/küfür/şirk)
HaT	Ol kim irse mü kim irdi ölüg, tirgüzdük anı; takı kılduk anga yaruk, yöriyür anıng birle	ölüg	(cehalet/küfür/şirk)

	kişiler içinde; ol kim irse mengizlig kim anung sıfatı karangkuluklar içinde.		
EAT	Dakı ol kim oldı ölü ya'ni kafır, pes dirilttük anı; dakı eylediik aña aydınlık kim yürir anuñ ıla adamlar içinde: ancılaym mıdur kim beñzeri anuñ karañuluklar içinde	ölü	(cehalet/küfür/şirk)
TT	Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?	ölüm	(cehalet/küfür/şirk)

Müminlerin İslâm'ı kabul etmeden önceki durumları tıpkı ölümler gibi hayır ve faydadan uzak, yoksun bir hâldir. Küfür ve şirk, insanların hak ve batılı ayırmasının önünde bir engeldir. İslâm'ın nasip olduğu insanlar yeniden doğmuşçasına gerçekte gerçek olmayı, yararlı olanla yanlış ve zararlı olanı ayırt etmeye başlar (Diyaret Vakfı Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/En'%C3%A2m-suresi/911/122-ayet-tefsiri>). Yaşamın sonu olan ölüm; aynı zamanda işlevsizliği, yoksunluğu ve fayda anlamında bir engeli de temsil etmektedir. Küfür/cehalet içinde bulunan insan, ölü bir varlık gibi ne kendisine ne de başkasına fayda sağlama yetisine sahiptir. Metaforik sistemde, ayette geçen *ölüm* kavramı kaynak alanı, yine ayette işaret edilen *küfür/cehalet* kavramı da hedef alanı oluşturmaktadır. Böylelikle bilişsel düzeyde ölümle ilgili kavram alanına dâhil edebileceğimiz “son, yoksunluk ve faydasızlık” gibi kavramlar, şirk içerisindeki insanların durumunu ifade eden “faydadan uzak, yoksun bir hâl” ile eşleştirilmektedir. Tarihî Kur'an tercümeleri dâhil günümüz tercümesinde de metaforik ilişki aynı sözcüklerle işaretlenmiştir (bk. Tablo 6).

4.4.2. Uyku Ölümdür

(وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ ...) (Enam 6/60)

Geceleyin sizi öldüren (öldürür gibi uyutan), gündüzün de ne işlediğinizi bilen; sonra belirlenmiş ecel tamamlansın diye gündüzün sizi diriltten (uyandıran) O'dur. Sonra dönüşünüz yine O'nadır. Sonunda O, yaptıklarınızı size haber verecektir (En'âm 6/60).

Tablo 7.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Ol ol idi canıñızları alur tünle...	canıñızları alur (ölüm)	(uyku)
HaT	Takı ol ol kim öldürür sizni tünle...	öldürür (ölüm)	(uyku)
EAT	Dakı oldur kim alur canunuzu sizün, gice ya'ni uykuda...	canunuzu alur (ölüm)	(uyku)

TT	Geceleyin sizi öldüren (öldürür gibi uyutan)...	öldüren (ölüm)	(uyku)
----	---	----------------	--------

Ayette uyku, “öldürme”; uykudan uyanma ise “diriltme” kavramları ile ifade edilmiştir. Uyku ve uyanma kavramları için *vefat* ve *ba’s* kökünden fiiller kullanılarak uyku-ölüm ve uyanma-yeniden dirilme arasındaki ruhî ve fizyolojik benzerliğe dikkat çekilmektedir. Uyku sırasında duraksayan çeşitli bedenî ve psikolojik faaliyetler, uyanma ile yeniden normale dönmektedir. Bu durum bir bakıma *ölüm* ve *yeniden dirilmeyi* hatırlatmaktadır. Ayette öldürme (uyutma) ve diriltme (uyandırma) fiilleri, Allah’a nispet edilerek insanın uyuması ve uyanmasının kendi iradesine bağlı olmadığını öne çıkarmaktadır (Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/En'%C3%A2m-suresi/849/60-ayet-tefsiri>).

Fiziksel hareketsizlik, bilinçsizlik gibi insanın ölüm hâline ilişkin bilgisi ve tecrübesi, *uyku* kavramının *ölüm* ile kavramsallaştırılmasında etkili olmuştur. Uyku, insanın dış uyaranlara karşı hem bilinç hem de etkinlik düzeyinde savunmasız kaldığı, farkındalığının ve tepkisinin ortadan kalktığı durumu ifade eder. Ölüm de uykuya benzer bir şekilde insanların biyolojik etkinliğinin, dolayısıyla dünyada varoluşunun fiziksel olarak sona erdiği durumu karşılamaktadır. Metaforik sistemde *uyku* ve *ölüm* kavramları; bilinçsizlik, tepkisizlik, fizikî yetkinliğin ortadan kalkması, dış dünya ile algı düzeyinin kesintiye uğraması gibi ontolojik uygunluklarla eşleşir. Bu ayette “ölüm-tekrar diriliş” gerçeği, “uyuma-uyanma” ilişkisi ile kavramsallaştırılmaktadır. *Ölüm* ile *uyku* kavramları arasındaki metaforik ilişki, genelde ölümden uykuya doğru bir aktarımla ifade edilirken burada tersi istikamette uykudan ölüme bir aktarım görülmektedir. Kur’an’da, burada ele alınan UYKU ÖLÜMDÜR metaforunun tersine, metafizik bir olgu olan ölümün uyku gibi deneyimsel bir kaynak alan aracılığıyla ifade edildiği ÖLÜM UYKUDUR metaforu da bulunmaktadır (Kur’an’da yer alan ÖLÜM UYKUDUR metaforuyla ilgili örnekler ve ayrıntılı açıklamalar için bk. Sardaraz- Ali 2016; Sardaraz-Ali 2019). Her iki metaforda da kaynak alan ile hedef alan arasındaki ontolojik eşleşmeye dayanan haritalama simetriktir.

Kaynak alandaki *ölüm* kavramı ele aldığımız tercümelerde iki farklı söylemle karşımıza çıkmaktadır. KaT ve EAT’de örtmece şeklinde *can al-* birleşik fiiliyle karşılanırken HaT ve TT’de ise doğrudan *öl-* fiili tercih edilmiştir (bk. Tablo 7).

4.5. Araç-Gereç/Eşya Metaforu

4.5.1. İdrak Maddedir (İdrak Mühürlenebilen Bir Eşyadır, İdraksizlik Mühürlenmektir)

(... **خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ**...) (Bakara 2/7)

Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve ahirette) büyük bir azap vardır (Bakara 2/7).

Tablo 8.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Tamga urdı tañrı köñülleri üze kulakları üze közleri üze örtüg tutgak.	tamga urul(mak)	(idraksizlik)
HaT	Müñr urdı Tañrı köñülleri üze takı kulakları üze, takı közleri üze örtüg bar.	müñr urul(mak)	(idraksizlik)
EAT	Müñr urdı Tañrı, gönülleri üzere anlaruñ, dakı kulağı üzere anlaruñ; dakı gözleri üzere anlaruñ örtüdü.	müñr urul(mak)	(idraksizlik)
TT	Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir.	mühürlen(mek)	(idraksizlik)

Kur'an-ı Kerim'de, insanlara ait yanlış-doğru; iyilik-kötülük gibi tercihler ve hakikate kapılarını kapamaları çoğu ayette Allah'a nispet edilmektedir. Fakat insanları yanlış, günaha sevk eden Allah değildir. Bilakis kendilerine Allah tarafından ihsan edilen irade, tercih, güç gibi nitelikleri iyi ya da kötü yönde kullanan insandır (Diyaret Vakfı Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/14/7-ayet-tefsiri>).

Ayette söz edilen doğruyu-yanlış, iyiyi-kötüyü ayırt edememe durumu yani bilinçsizlik, idrak yetisinin kaybı; duyu organlarının işlevsizleşmesiyle ifade edilmektedir. İnsanların dünyayı ve çevrelerini algılamasını sağlayan duyu organları, mental sürecin ilk basamağını oluşturur. Sonraki aşamalarda gerçekleşen algı, duyu ve düşünce gibi olgular, temelde duyu basamağındaki verilerle doğrudan ilgilidir. Buna göre görme, işitme gibi duyulardaki aksaklıklar veya yetersizlikler; düşünce, bilinç, karar verme, tepitte bulunma gibi bilişsel süreci sekteye uğratabilmektedir. Ayette bu durum kalp ve kulakların mühürlenmesi, gözün perdelenmesi şeklinde metaforik bir ifade ile karşımıza çıkmaktadır. *Mühür vurul-/mühürlen-/perdele-*; somut maddeler üzerinde uygulanan eylemlerdir. Gözlerin hakikati görmemesi; kulakların işitmemesi dolayısıyla düşünce ve duyu planında sembolik bir anlam ifade eden kalbin de idraktan yoksun olması, İDRAKSİZLİK MÜHÜRLENMEKTİR metaforunu ortaya çıkarmaktadır. İdraksizliğin veya bilinçsizliğin *mühürlenmek* şeklinde şemalanması; dil düzleminde Allah tarafından insanlara bahşedilen iradenin somut bir madde olarak tasarımı ile ilişkilidir.

Ayette geçen (ختم "tıkamak, mühürlemek, damgalamak") (Arapça-Türkçe Sözlük, <https://pauacle.com/artr/index.php>) sözcüğü KaT'de *tamga ur-* birleşik fiiliyle karşılanırken HaT ve EAT'de *müñr ur-* birleşik fiili, TT'de ise *mühürlen-* fiili tercih edilmiştir. KaT, HaT ve EAT'de yardımcı fiiller yoluyla oluşturulan terimin TT'de yapım eki vasıtasıyla karşılanması dikkat çekicidir. Bu durum, Türkçenin dinî söz varlığı oluşturmadaki hareket tarzına bir örnek teşkil etmektedir (bk. Tablo 8).

4.5.2. Takva Elbisedir

(يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ... (A'râf 7/26)

Ey Âdem oğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindedir. Belki düşünüp öğüt alırlar (diye onları indirdi) (A'râf 7/26).

Tablo 9.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	İndürdimiz siler üze kedim örter uwutunuzlarnı yuñ tawar saknukluk kedimi	kedim	saknukluk
HaT	İndürdük sizing üze ton, örter avretleringizni; takı bezek tonı takı saknukluk tonı.	ton	saknukluk
EAT	Bayık indürdük üzerünuze ton ya'ni yağmur inmek sebebiyle, örter ud yirlerünüzi; ya salih amel, ya çalış tonı	ton	salih amel/çalış tonı
TT	Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi..	elbise	takva

“İttika” sözcüğünün isim şekli olan “takva”, iman edip emir ve yasaklara uyarak Allah'a karşı gelmekten sakınmak, dünya ve ahirette zarar verecek, azaba sebep olabilecek söz, davranış ve inanç gibi her türlü günahattan sakınmaktır (DKS, 2015, 347). Ayette takva ile hayâ kavramı ilişkilendirilmekte; hayâdan günah işleme meylini dizginleyerek günahattan uzaklaştıran, koruyucu bir erdem olarak bahsedilmektedir (Türkiye Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/980/26-ayet-tefsiri>).

Ele alınan ayette *takva* kavramının günah ve kötülüklerden koruyucu, engelleyici özelliği, *elbise* kavramı üzerinden somutlaştırılmaktadır. TAKVA ELBİSEDİR şeklindeki metaforik söylemin kaynak alanında yer alan *elbise* ile hedef alanındaki *takva* kavramı arasındaki haritalama şu şekilde gerçekleşmektedir: Elbise, vücudu dış etkenlerden korur; takva, günahattan korur. Elbise ayıpları, kusurları örter, gizler; takva da insanları günaha sevk eden düşünce ve davranışlardan uzak tutarak imanı korur. Elbise insanın görünüşüne, estetiğine olumlu bir katkı sağlar; takva da inananların amellerini güzelleştirir.

Tarihî Kur'an tercümelerinde metaforu oluşturan kaynak ve hedef alanda farklı kavramlardan yola çıkıldığı görülmektedir. *Takva* terimi; KaT, HaT'de *saknukluk* sözcüğü ile ve EAT'de *çalış/salih amel* sözcükleri ile Türkçeleştirilirken TT'de Arapça aslı olan *takva* sözcüğü ile karşılanmıştır (bk. Tablo 9).

4.5.3. Eşler Elbisedir

(أَجَلٌ لَكُمْ لِبَلَّةِ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نَسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ...) (Bakara 2/187)

Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz. Sizin kendinizi sıkıntıya sokmakta olduğunuzu Allah bilmiş, töbenizi kabul etmiş ve sizi başıslamıştır (Bakara 2/187).

Tablo 10.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Halal kılındı silarka tegme ruza tüni kawuşmak uragutlarınızka anlar kedim ol silarka silar kedim anlarka	kedim	uragutlar (eşler)
HaT	Halal kılındı sizge rûze tüninde cima kılmak uvutsuzlaşmek, yani tişilerinizge. Anlar ton turur sizge takı siz ton turur siz anlarga.	ton	tişiler
EAT	Halal olmadı size oruç gicesi, ol nesene kim adın eyitmek çirkindür; avratlarınuz dapa. Anlar tondur sizün; dakı siz tonsız anlaru.	ton	avratlar
TT	Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz	elbise	kadınlar (eşler)

Yahudilerin ve Hristiyanların âdetlerinden etkilenen bazı sahâbilerin ramazan gecelerinde eşleriyle yakınlaşmanın câiz olmadığını zannetmeleri neticesinde bazı yanlış anlamalar ve sıkıntılar baş göstermekte idi. Oruç ibadetinin farz kılınmasının ardından bu gibi yanlış anlamaları ortadan kaldıran ve sınırları tayin eden bu ayet indirilmiştir. Güneşin batmasıyla başlayan gece boyunca yemek, içmek, cinsî temas vb. bütün mubah şeyler serbesttir (Türkiye Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/194/187-ayet-tefsiri>). Oruç ibadetinin temel alındığı bu ayette *elbise* kavramı, tıpkı TAKVA ELBİSEDİR metaforunda olduğu gibi yine koruyan, örten, günahıtan alıkoyan anlamıyla yer almaktadır. Ele alınan ayette kaynak alandaki *elbise* ile hedef alandaki *eş* kavramı arasında kavramsal bir aktarım söz konusudur. Eşler arasındaki yakın ilişki, elbise ile onu giyen arasındaki yakınlıkla tasvir edilmektedir. Elbise, insanı sıcak-soğuk gibi dış etkilerden koruma, kusurları örtme özelliklerinin yanı sıra insanın toplumdaki imajını da belirleyen bir eşyadır. Bu açıdan toplumda inançlara, yerine, zamanına, genel örf, adet ya da geleneklere uygun giyinmek toplumsal kabulün öncül şartlarındandır. İki kavram arasındaki haritalamada günahıtan ve yanlış yola sapmaktan alıkoyma, uygunluk, yakınlık ve ihtiyaç duyma noktasında kavramsal bir eşleşme söz konusudur.

Tarihî Kur'an tercümelerinde kaynak ve hedef alandaki kavramlar arasında farklılıklar göze çarpmaktadır. Kaynak alandaki Arapça (لباسٌ “giyecek”) sözcüğü, KaT'de *kedim*, HaT ve EAT'de *ton*, TT'de ise *elbise* sözcüğü ile karşılanır. Hedef alandaki (نساء “kadınlar”) sözcüğünün tercümesinde de tarihî dönemler arasında farklı tercihler söz konusudur (bk. Tablo 10).

4.6. Hastalık/Engel Metaforu

4.6.1. Münafıklık Hastalığıdır

(فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ...) (Bakara 2/10)

Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır. Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elim bir azap vardır (Bakara 2/10).

Tablo 11.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Anlarının köngülleri içinde bir ig turur arturdu anlarka tañrı igni.	ig	(münafıklık)
HaT	Köngülleri içinde sökellik bar takı arturdu anlarga Tañrı sökellikni.	sökellik	(münafıklık)
EAT	Gönülleri içinde sayrulukdur ya'ni münafıklık; pes arturdu -ya artursun- anlara Tañrı, sayruluğı.	sayruluk	(münafıklık)
TT	Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır.	hastalık	(münafıklık)

Kalp, ruh ve beden sağlığı açısından önemli bir yere sahiptir. Kur'an-ı Kerim dilinde *kalp* genelde vicdan, iman ve ahlâkın merkezi anlamları ile kullanılmaktadır. Münafıklık, ahlaksızlığın göstergesidir (Türkiye Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/17/10-ayet-tefsiri>). Kur'an'da kalp, dilsel olarak parça-bütün ilişkisi ile insanı da temsil eder. Anlama, muhakeme etme, kavrama aracı olan kalp, aynı zamanda insanın gerçek niyetini ve inancını, insana ait iyi-kötü her türlü duyguyu içinde barındıran kapsayıcı bir madde olarak somutlaştırılmaktadır (Abu Libdeh 2015: 144).

Münafık, din ıstılahında kalben inanmadığı hâlde inkârını gizleyip dili ile inandığını söyleyen, mümin görünen kimselerdir. Münafıkların bilindik tavırları süslü konuşmalar, yalancılık, sözünde durmama, emanete hıyanet gibi davranışlardır (DKS 2015: 495). Hastalık, vücudun düzenli ve normal işleyişinin bozulması, sağlığın sekteye uğramasıdır. Bedenî hastalıklar kendini insanların çeşitli fizikî yeterliliklerini gösterememesi şeklinde emarelerle gösterir. Manevi hastalıkların da bedenî hastalıklarda olduğu gibi çeşitli emareleri, sonuçları bulunur. Hastalık kavramıyla

metaforlaştırılan münafıklığın da işaretleri ahlaksızlık, ikiyüzlülük, yalancılık, şüphe, nifak gibi daha birçok benzer olumsuz davranışlardan oluşur. Münafıklık ile hastalık arasında kurulan metaforik ilişki somutlaştırma şeklindedir. Münafıklık ile hastalık arasındaki kavramsal eşleşme, iki kavram için de geçerli olan işaretler, benzerlikler üzerinden gerçekleşmektedir.

Tarihî Kur'an tercümelerinde ayette geçen ve kaynak alanı oluşturan (مَرَضٌ "hastalık") kavramının çevirisinde farklı sözcükler (ig, sökellik, sayruluk, hastalık) tercih edilmiştir. Aynı kavramı karşılayan farklı sözcüklerin bulunması, Türkçenin söz varlığı çeşitliliğinin de göstergesi olarak ele alınabilir (bk. Tablo 11).

4.7. Ticaret/Alışveriş Metaforu

4.7.1. Dünya Hayatı Bir Alışveriştir

(إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ... فَاسْتَبَشِرُوا بِنِعْمَتِ اللَّهِ الَّتِي بِاتَّعْتُمْ بِهَا ...) (Tevbe 9/111)

Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler, ölürler. (Bu), Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da Allah üzerine hak bir vaattir. Allah'tan daha çok sözünü yerine getiren kim vardır! O halde O'nunla yapmış olduğunuz bu alışverişinizden dolayı sevinin. İşte bu, (gerçekten) büyük kazançtır (Tevbe 9/111).

Tablo 12.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Bütünlükün tanrı satgın aldı mü'minlerdin etözlerini malların kim anlarka ol uçmah ... küweniñler satgıñızlar birle ol kim satgıñızlar anıñ birle.	etözler, malla (dünya hayatı)	satgılaş(mak)
HaT	Hakikat üze Tanrı satgın aldı bitgenlerdin tenlerini takı mâllarını, munung birle kim anlarga uçmak ... Sewününg satgıñız birle, ol kim satg kılıñız anıñ birle	tenler, mâllar (dünya hayatı)	satg kılış(mak)
EAT	Bayık Tanrı satın aldı müminlerden neflerini dakı mallarını, ana kim, bayık anlaruñ uçmak çalışalar Tanrı yolında ... Pes sevinüñ satnuza, ol kim satı eyledüñüz anıñ ıla.	nefsler, mallar (dünya hayatı)	satı eyle(mek)
TT	Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır ... O'nunla yapmış olduğunuz bu alışverişinizden dolayı sevinin	can, mal (dünya hayatı)	alışveriş

Ayette, ölümü ve öldürmeyi göze almanın ancak Allah'ın rızasını kazanma amacı taşıdığı takdirde bir değer ifade edeceği belirtilmektedir (Türkiye Diyanet Vakfı Meali,

<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1346/111-ayet-tefsiri>). İnananlar için kâr ya da kazancın sadece dünya ile sınırlı olmadığına dikkat çekilen ayette mutluluk anlayışının dünyevî hazlardan ibaret olmadığı fikri, satış sözleşmesi benzetmesinden yola çıkılarak işlenmektedir. İnsanların dünya hayatında işledikleri amellerin karşılığını ahirette mükâfat veya ceza olarak alacaklarını ifade eden bağlamda, ameller ve dünya hayatında karşılaşılan imtihan vesileleri *ticaret* kavramıyla somutlaştırılmıştır. Dünya hayatında yaşanan can ve mal kayıpları, Allah'ın inanlara ihsan ettiği mükâfat araçlarıdır. “Satın al-”, “alışveriş”, “kazanç/kâr” gibi ticaretle ilgili kavramlar ayette dünya hayatında insanlara imtihan vesilesi olarak sunulmuş *can* ve *mal* gibi kavramlar üzerine haritalanmıştır. Başka bir deyişle iman ve iman gerektirdiği davranışları göstermek, büyük bir kazanç olarak nitelenmektedir. İnsan, Allah rızasını kazanmak için maddi dünyanın geçici zevklerinden ve nimetlerinden vazgeçmek zorundadır.

Tarihî Kur'an tercümelerinde, kaynak alandaki (الْأَنْفُسُ) sözcüğünün çevirisinde *etöz*, *ten*, *nefs* ve *can* şeklinde farklı sözcükler tercih edilirken (الْمَوَالِ) sözcüğü ortak bir tercihle *mal* sözcüğü ile karşılanmıştır. Hedef alandaki (بِئْتِغَمٌ “alışveriş”) sözcüğü; KaT, HT ve EAT'de *sat-* fiil kökünden türetilmiş sözcüklerle, TT'de ise *alışveriş* sözcük grubu ile tercüme edilmiştir (bk. Tablo 12).

4.8. Kalp Metaforu

4.8.1. Kalp Katı Bir Maddedir (İman Etmeyen Kalp Katı Maddedir/Taşdır)

(ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً...) (Bakara 2/74)

(Ne var ki) bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi yahut daha da katıdır (Bakara 2/74).

Tablo 13.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Könlünjizler anda kedin ol taşlar teg azu takı katıgrak.	katıgrak/taşlar	(iman etmeyen) köngüller
HaT	Köngülleriniz andın songra, ol taşlar mengizlig, yâ takı katıgrak.	katıgrak/taşlar	(iman etmeyen) köngüller
EAT	Pes ol gönüller taşlar gibidür ya katıkrakdur katıklıkdın yana.	katıkrak/taşlar	(iman etmeyen) gönüller
TT	Artık kalpleriniz taş gibi yahut daha da katıdır.	katı maddedir /taşdır	(iman etmeyen) kalp

Kalp kelimesi Kur'an-ı Kerim'de; bilgi üretmek, hakikati, iyiyi, kötüyü, doğru ve yanlış birbirinden ayırmak anlamları ile akli da ifade etmektedir. Bu ayette ise

İsrâiloğulları'nın birtakım ibretlik durumlara rağmen yine düşüncesiz, anlayışsız hâle geldikleri, isyan ettikleri anlatılmaktadır (Türkiye Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/81/74-ayet-tefsiri>). Tefsirde de ifade edildiği gibi *kalp*; bilgi, hakikat, iyilik, kötülük, doğruluk, yanlışlık gibi melekelerin ayırımı yapan bir konumda ele alınmaktadır. *Kalp* belirtilen özellikleriyle aynı zamanda duygu ve hislerin de kaynağıdır. Dolayısıyla metaforik manada taşlaşan, katlaşan kalp; *anlama* ve *kavrama* melekelerini kullanamaz hâle gelmeyi belirtir. "Katlaşmak" kavramı; esnekliğini kaybetmek, form değiştirerek sahip olduğu birtakım işlevleri yerine getirememek anlamlarını taşır. Doğada esnek ya da akışkan bir maddenin katı hâle gelmesi, taşıdığı birtakım meziyetlerin, niteliklerin ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. Ele alınan ayette, kalbin asıl işlevinin yukarıda sayılan melekelerden ibaret bir aklı da temsil ediyor olması, aynı zamanda metaforik manada katlaşmasıyla birlikte bu niteliklerini yitireceği anlamına işaret eder. Kavramsal haritalamada, *katlaşma* hâli birtakım *aklî melekelerin ortadan kalkması* hâli ile eşleştirilmektedir.

Tarihî lehçelerde yapılan Kur'an tercümelerinde Arapça *kalp* sözcüğünün karşılığı olarak *köngül/gönül* sözcüğü tercih edilmiştir. Bu kullanım, bilinçli bir tercihi yansıtmaktadır. Türkçe *köngül/gönül* sözcüğü, "sevgi, anlayış, idrak, bilgi ve hakikati kavrama gibi duygu ve algıların kaynağı"dır. *Köngül/gönül* sözcüğünün anlam alanı, *kalp* sözcüğünün Kur'an'daki kullanımıyla daha çok örtüşmektedir (bk. Tablo 13).

4.9. Yönelim Metaforu

4.9.1. Takva Yukarıdır

(... وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...) (Bakara 2/212)

Kâfir olanlar için dünya hayatı câzip kılındı. (Bu yüzden) onlar, iman edenler ile alay ederler. Oysa ki, (iman edip) inkârdan sakınanlar kıyamet gününde onların üstündedir. Allah dilediğine hesapsız lütufta bulunur. (Bakara 2/212).

Tablo 14.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Anlarını kim kertgündiler anlarını korkdılar olarda üstün ol kıyamet kün.	üstün (yukarı)	anlarını kim kertgündiler (takva)
HaT	Takı anlar kim sakındılar, onlarıng üzerende kıyâmat kün.	üze (yukarı)	anlar kim sakındılar (takva)
EAT	Dakı anlar kim sakındılar, onlarıng üzeredür kıyamet günü.	üzere (yukarı)	anlar kim sakındılar (takva)
TT	Oysa ki, (iman edip) inkârdan sakınanlar kıyamet gününde onların üstündedir.	üst (yukarı)	iman edenler (takva)

İnkârcılar ile takva sahiplerinin kıyaslandığı bu ayette, takva sahipleri üstünlük kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Kıyamet gününde Allah'ın lütuflarına mazhar olacak kimselerin konumu, dünyevi ve somut bir kavram olan *üst/üzeri* kelimeleri ile yapılandırılmaktadır. Diğer bir deyişle, maddenin varlığına ait bir özellik olan yön ve konum nitelikleri, ahirette mükafatlandırılacak kişilerin derecesine işaret etmektedir. Bu kavramsal ilişkiden hareketle İYİ OLAN YUKARIDIR/YUKARIDADIR genel yönelim metaforuna bağlı olarak TAKVA YUKARIDIR/YUKARIDADIR yönelim metaforuna ulaşılır. Diğer ontolojik metaforlardan farklı olarak yönelim metaforları, kültürel ve geleneksel yaklaşım tarzını daha çok yansıtmaktadır (Kövecses 2005: 262). Ontolojik metaforlarda hedef alan ile kaynak alan arasında benzetme, yakınlaştırma, karşılaştırma gibi anlam ilişkileri belirgin bir şekilde tespit edilebilirken yönelim metaforlarında bu ilişki yönle ilgili kavramlara yüklenen anlamlara dayalı gerçekleşir.

Türkçe Kur'an tercümelerinde, *takva* kavramının çevirisinde sözcüğün anlamına/tanımına uygun göndermeler tercih edilmiştir. Bunun sebebi, sözcüğün ayet bağlamına göre anlam alanındaki değişimlerdir (bk. Tablo 14).

4.9.2. Alçakgönüllülük Kanadı İndirmektir (Alçakgönüllülük Aşağı Yönelimlidir, Korumak Kanat Açmaktır)

(وَ الْخَفِضُ لِهَٰمَا جَنَاحَ النَّارِ مِنَ الرَّحْمَةِ ...) (İsrâ 17/24)

Onları esirgeyerek alçakgönüllülükle üzerlerine kanat ger ve: "Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, şimdi de sen onlara (öyle) rahmet et!" diyerek dua et (İsrâ 17/24).

Tablo 15.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Kudı kutgıl olar ekkige uçuzluk kanatını.	kudı kut- uçuzluk kanatı	(alçakgönüllülük)
HaT	Takı aşak kılğıl ol ikisinge, horluknung kanatın rahmetdin.	aşak kıl- horluknung kanatı	(alçakgönüllülük)
EAT	Dakı yumşak eyle ol ikiye, horlık yanın, esirgemekden ötürü.	yumşak eyle- horlık yanı	(alçakgönüllülük)
TT	Onları esirgeyerek alçakgönüllülükle üzerlerine kanat ger.	kanat ger-	(alçakgönüllülük)

İslam'da insanın anne ve babasına karşı göstermesi gereken saygı, tevazu ve merhametin ifade edildiği ayette metaforik anlatım dikkat çekmektedir. Ayette emir yapısı şeklinde ifade edilen birleşik bir metafor vardır. Yapılan ilk benzetmeye dayalı

karşılaştırma, anne ve babasına merhamet eden, onları seven, koruyup kollayan *evlat* ile kanatlarını açarak yavrularını koruyan *kuş* arasındadır. İkinci metafor ise *tevazu/alçakgönüllülük* ve *tevazunun/alçakgönüllülüğün kanadı* ifadesinde bulunmaktadır. Bu ifadede *alçakgönüllülük/tevazu* kavramı, *kanatların indirilmesi* (اَخْفِضْ) şeklinde *aşağı* yönde bir hareket olarak belirtilir. (لَهُمَا جَنَاحٌ رَفَعٌ) “yükseklik” sözcüğünün zıddıdır. Aynı zamanda ayetteki (جَنَاحٌ “kanat”) kelimesinin sıfatı durumundaki “küçülme” anlamına gelen (الذَّلُّ) kelimesi de hedef alandaki *alçakgönüllülük* kavramına işaret eder. Buna göre *alçakgönüllülük/tevazu* kavramı, *indirmek* sözcüğüyle somutlaştırılmaktadır.

Tarihî lehçelerdeki çevirilerde Kur'an-ı Kerim metnine daha uygun bir söylem takip edilmektedir. TT'de söz konusu metaforik söylem *kanat ger-* deyiimiyle karşılanırken tarihî Kur'an tercümelerinde ve Diyanet İşleri'nin yeni mealinde *tevazuyla kanat indir-* şeklinde çevrilmiştir (bk. Tablo 15).

4.10. Bitki Metaforu

4.10.1. Söz Ağaçtır

(... مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ) (İbrahim 14/24)

Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti) (İbrahim 14/24).

Tablo 16.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Bir arıg söz hurma yığacı teg anıñ köki bek bekümiş turur anıñ butakı üstün hava içinde.	hurma yığacı	arıg söz
HaT	Arıg kelime, arıg yığaç mengiz; anıñ köki tölengen takı anıñ butakı kök içinde.	arıg yığaç	arıg kelime
EAT	Geleci aru yani “Lâ-ilâhe illa'llâh” kelimesi, ağaç gibidür aru yani hurma agacı; göki berkdür, daki budagı gökdedür.	aru ağaç/hurma ağacı	geleci aru
TT	Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti)	güzel ağaç	güzel söz

Ayette “güzel söz” den maksat, Allah'ın varlığına ve birliğine imanın ifadesi olan “kelime-i tevhid”dir (Türkiye Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C4%B0br%C3%A2h%C3%AEm-suresi/1774/24-25-ayet-tefsiri>). Ayette geçen *güzel söz* ile *ağaç* kavramları arasında metaforik bir ilişki söz konusudur. Metaforik sistemde iki kavram arasında benzerliğe dayalı bir eşleşme/haritalama gerçekleşmekte; kelime-i tevhid ve nitelikleri, ayette *ağaç* kavramı

ile somutlaştırılmaktadır. Ağacın dallanıp budaklanması ve meyve verebilmesi için kökünün sağlam olması gerekir. Kelime-i tevhid gibi güzel ve faydalı bir söz de kalpteki imanın tezahürüdür. İman ile ağacın kökü, kavramsal açıdan bu haritalamayı oluşturur. Söz konusu haritalamada; ağacın meyveleri ve faydası kalpteki imanın neticeleri ile, ağacın bakımı ve sulanması da faydalı ameller ve ilim ile eşleşmektedir. Ayette *güzel söz* yani kelime-i tevhid, kökü yerde sabit ve dalları gökte olan güzel bir ağaç olarak tasvir edilir. Buna göre ağacın sabit kökü, müminlerin imanlarının sağlamlığını gösterirken ağacın gökyüzüne ulaşan dalları ise müminlerin sağlam inançları ve güzel amelleriyle mükâfata ulaşmalarına, cennete erişmelerine işaret etmektedir. Metaforik ifade aynı zamanda İYİ OLAN YUKARIDIR/YUKARIDADIR yönelim metaforunu da içerir.

Ele alınan ayetteki metaforik ifade, en genel şekliyle müminin gerçek mahiyetini ve onun güzel söz ve eylemlerinden oluşan amellerini anlatmaktadır. Ayette hem söz hem de ağacı nitelendiren ve köken itibarıyla “güzel, hoş, leziz” anlamlarına gelen (طَيِّبَةً) kelimesi kullanılır. Sözcük Arapça anlamına da uygun olarak tarihî Kur’an tercümelelerinde “temiz, saf” anlamına gelen *arığ/aru* sözcüğüyle karşılanmıştır. Ancak ayette (طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ “güzel, hoş ağaç”) şeklinde geçen ifade, KaT ve EAT’de mealen “hurma ağacı” olarak çevrilirken HT’de *arığ yığaç* “temiz, güzel ağaç”, TT’de ise *güzel ağaç* şeklinde çevrilmiştir (bk. Tablo 16).

4.11. Ateş Metaforu

4.11.1. Haram Ateştir/Yetim Hakkı Ateştir

(إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا...)

Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir (Nisâ 4/10).

Tablo 17.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Bütünlükün anlar kim yeyürler atasız anasızlar tawarını küçeyü ol kim yeyürler karınları içinde ot ol.	ot	atasız anasızlar tawarını ye(mek) (haram)
HaT	Hakikat üze anlar kim yiyürler yetimlerin mallarını, küçün hakikat üze yiyürler karınları içinde ot.	ot	yetimlerin mallarm yi(mek) (haram)
EAT	Bayık anlar kim yirler yetimler malların, haksuz; bayık yirler karınları içinde od.	od	yetimler mallarm yi(mek) (haram)
TT	Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar.	ateş	yetimlerin mallarını ye(mek) (haram)

Yasak anlamına gelen haram sözcüğü, dinî bir terim olarak açık bir şekilde yapılmaması istenen fiilleri karşılar. Haramın tespit ve tayin yetkisi sadece Allah'a aittir. Bu konuda insanların herhangi bir yetkisi yoktur. Ayette de belirtildiği üzere yetim hakkı yemek, haram olan fiillerdendir. Allah'ın yapılmamasını istediği, sakıncalı eylem ve davranışlar olan *haram* kavramı, *ateş* kavramıyla metaforik bir düzlemde somutlaştırılmıştır. Haram işleyen insanları ahirette bu olumsuz amellerinin karşılığı olarak bir ceza beklemektedir. Cehennem sözcüğünün kavram alanında genel olarak *azap*, *ceza* ve *ateş* gibi diğer kavramlar da yer alır. Burada *ateş*, metonimik olarak cehennemi dolayısıyla işlenen haramların sonucu olan azabı ve cezayı karşılar. Diğer bir metaforik ilişki de daha maddesel boyutta altı çizilen, gasp edilen yetim mallarının *ye-* fiiliyle kavramsallaştırılmasıdır. *Ye-* sözcüğü, temel anlamda yiyecek türünden somut varlıklar için kullanılan bir fiildir. Ele alınan ayette mal, mülk türünden metaların gasp edilerek harcanması *ye-* fiiliyle ifade edilmiştir.

4.12. Azık Metaforu

4.12.1. Takva Azıktır

(... خَيْرَ الرِّزْقِ التَّقْوَى ...) (Bakara 2/197)

... (Ey müminler! Ahiret için) azık edinin. Ey akıl sahipleri! Benden (emirlerime muhalefetten) sakının. (Bakara 2/197).

Tablo 18.

	Metin	Kaynak alan	Hedef alan
KaT	Azık alımlar azıkda yegreki saknuklık turur.	azık	saknuklık
HaT	Takı azık alıng; hakikat üze azıkning yahşırakı saknuklık.	azık	saknuklık
EAT	Dakı azıklanun, bayık azık yigregi sakınmaktır	azık	sakınmak
TT	Azık edinin. Biliñ ki azığın en hayırlısı takvâdır.	azık	takvâ

Hac ibadetini konu alan bu ayette, takva “en hayırlı azık” şeklinde nitelendirilmektedir. Tefsirde, “azık edinin” ifadesi ayet bağlamında maddi hazırlığı da kapsayacak şekilde takva şartını gerçekleştirme şeklinde yorumlanmıştır (Türkiye Diyanet Vakfı Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/204/197-ayet-tefsiri>). Takva; şirk, küfür ve nifaktan korunmak; büyük günahları işlemekten, küçük günahlarda ısrar etmekten kaçınmak, dinî görevleri, farzları yerine getirmek; Allah'tan başka kalbi meşgul edecek şeylerden uzaklaşıp Allah'a yönelmektir (DKS 2015: 247).

Takva sahibi olan kul, ahirette nimetlere kavuşacaktır. *Azık*, kavramsal olarak iki mekânı barındırır. Birinci mekân, yiyecek, içecek gibi ihtiyaçlara ulaşılabilen kaynak;

ikincisi ise *azık* olarak temin edilen ihtiyaçların kullanılacağı mekândır. İki kavram arasındaki kavramsal eşleşmede; birinci mekân dünyayı, ikinci mekân ise ahireti karşılarken *azığı* oluşturan yiyecek, içecek gibi ihtiyaçlar da *takvayı* sağlayan amelleri, hâl ve davranışları karşılamaktadır. Buna göre soyut bir kavram olan *takva*, *azık* kavramıyla somutlaştırılmaktadır.

Hedef alanda bulunan takva kavramı, tarihî Türk lehçelerinde yapılan Kur'an tercümelerinde *sakin-* fiilinden türetilmiş *sakinukluk* sözcüğüyle karşılanmıştır. Takvanın tanımı göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramın metaforun oluşumundaki temel eşleşmeyi de daha doğru şekilde ifade ettiği söylenebilir. Kur'an tercümelerinde ve dinî metinlerde Arapça ifadelerle anlaşılır Türkçe karşılıklar bulma çabası, Türklerin İslamiyet'i kabul ettikleri ilk dönem olan Karahanlı Türkçesinden itibaren görülmektedir. Bu çabanın örneklerini sonraki dönemlerde, farklı coğrafyalarda gelişim gösteren Türkçenin diğer lehçelerinde de takip etmek mümkündür (bk. Tablo 18).

SONUÇ

Bu makalede, Kur'an-ı Kerim'de tespit edilen metafor örnekleri Lakoff ve Johnson (1980) tarafından öne sürülen ve "Kavramsal Metafor Teorisi" olarak bilinen teorik çerçevede ele alınarak incelenmiş; söz konusu metaforların farklı zaman ve coğrafyalarda yapılmış Türkçe Kur'an tercümelerindeki karşılıkları mukayese edilmiştir. Çalışma Kur'an'da yer alan bütün metaforları ele alma amacı taşıyan bir araştırma olmadığı için Kur'an'daki metaforların oluşumu ve özellikleriyle ilgili genel yargılarda bulunmak mümkün değildir. Bununla birlikte ele alınan metaforlar, kaynak ve hedef alanları bakımından analiz edildiğinde, kaynak alandaki kavramların çoğunlukla somut, hedef alandakilerin ise soyut kavramlar olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Metaforların doğası ile yakından ilişkili olan bu sonuç, kavramsal metaforların somut olmayan, anlaşılması ve açıklanması zor kavramları belirtme, soyut olanı somutlaştırma yönüne işaret eder.

Kur'an-ı Kerim'de tespit edilen metaforların kaynak alanları çoğunlukla İslami inanç ve düşünce sistemine ait kavramlar ile insan ve dünya hayatının çeşitli niteliklerinden oluşmaktadır. Dalâlet ve hidayet, iman, takva, haram, iyi ve kötü ameller, küfür/şirk, münafıklık/müşriklik gibi İslami inanç ve düşünce sistemiyle ilgili kavramlar; gaflet, idrak, uyku hâli, kalp gibi insani nitelikler; tehlike, gece ve genel anlamda dünya hayatı gibi fizikî hayata ait unsurlar, Kur'an'da metaforik kavramlarla ifade edilmektedir. Metaforlar, kavram ve imaj arasında çeşitli açılardan ilişki kurulmasıyla kavramın tanımlanmasını ve daha net bir şekilde belirtilmesini sağlar. Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'deki metaforların başlıca iki amaca hizmet ettiği sonucuna varılabilir: Birincisi, ele alınan konuyu ilgi ve dikkat çekici kılarak verilmesi istenen mesajın etkili bir şekilde iletilmesini ve hedef kitlenin/okurun aktif olarak Kur'an'a

dâhil edilmesini sağlamak; ikincisi ise bilinmeyen, fiziksel olarak varlık göstermeyen, açıklanması ve anlaşılması güç kavramların bilinen ve deneyimlenen bir kavram yoluyla idrak edilmesini kolaylaştırmak, anlaşılabilir hâle getirmek.

Kur'an-ı Kerim'deki metaforların dikkat çeken bir diğer özelliği de aynı kaynak alanın farklı kavramları belirtmek için kullanılabilmesidir. Örneğin içinde bulunduğu bağlama göre *karanlık* kavramı; Kur'an'da dalâlet, tehlike (bk. Bölüm 4.1.); *aydınlık* kavramı; iman, Allah, peygamber, Kur'an-ı Kerim, İslami öğretisi (bk. Bölüm 4.2.); *elbise* kavramı; gece, eş, takva (bk. Bölüm 4.3.1., 4.5.3., 4.5.4.) gibi farklı hedef alanların kavramsallaştırılmasında kaynak alan olarak tespit edilebilmektedir. Bu durumun tam tersi de mümkündür. Başka bir ifadeyle, hedef alandaki bir kavramın kaynak alanda farklı kavramlarla işaretlendiği de görülür. Örneğin *kalp* kavramı (bk. Bölüm 4.8.), Kur'an'da bağlamına göre katı bir madde, kilitlenebilen bir madde, kapsayıcı bir madde vb. şekillerde metaforik nitelik gösterebilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de tespit edilen metaforların tarihî dönemlere ait Türkçe Kur'an tercümelerindeki görünümü ele alındığında, söz konusu tercümelerin hem Kur'an'ın işaret ettiği anlamı doğru bir şekilde ortaya koyma hem de metaforu net bir şekilde belirtme açısından titiz davrandıkları söylenebilir. İncelenen tercümelerde çoğunlukla kaynak dildekiyle aynı imajların hedef dilde yeniden üretilmesi için sözcüksel bire bir tercüme yöntemi takip edilmiştir. Kaynak dildeki metaforun hedef dilin kültüründe aşinalığa sahip olması koşuluyla aynı kavramlara karşılık gelecek sözcüklerle ve eş kavramsallaştırmalarla üretilmesi, kutsal metinlerde yer alan metaforların tercümesi için en uygun stratejidir (Ereksoussi 2014: 89). Bunun nedeni, biçimde yapılacak herhangi bir değişikliğin anlamın yapılandırılmasında da kaçınılmaz olarak değişikliğe yol açmasıdır. Metaforun sözcüksel bire bir tercümesi en yaygın ve uygun tercüme stratejisi olmakla birlikte bu yöntem, hedef dilde metaforun örtülü anlamının net bir şekilde anlaşılmasını ve kavranmasını zorlaştırabilmektedir (Najjar 2012: 241).

Metaforların karşılığında Türkçe Kur'an tercümelerinde daha az tercih edilmekle birlikte başvurulan bir diğer yöntem, metaforun benzetme ile veya metaforik ilişkinin açık bir şekilde belirtilmesiyle ifade edilmesidir. Bu tür tercüme stratejisinde orijinal anlamın bütünü değil ancak bir kısmı hedef dilde yeniden üretilir. Bu tercüme yöntemi, incelediğimiz EAT ve TT dönemine ait Kur'an tercümelerinde görülmektedir. UYKU ÖLÜMDÜR metaforunun tercümesinde (bk. Bölüm 4.4.2.) EAT'deki *...daki öldür kim alır canunuzu siziün gece yani uykuda...* "...ve odur ki gece sizin canınızı alır yani uykuda..." tercümesinde orijinal metinde bulunmayan, ancak metaforun hedef dilde anlaşılır kılınmasını sağlamak amacıyla "yani uykuda" eklentisi ve TT'deki "geceleyin sizi öldüren (öldürür gibi uyutan)" kısmında metaforun parantez içi benzetme ile belirtilmesi, bu tercüme stratejisine örnektir.

Kur'an'daki metaforlara, tercümelerde Türkçe karşılık bulmada izlenen bir diğer yöntem ise, orijinal dildeki metaforun hedef dilde farklı bir kavramsallaştırmaya

dayalı başka bir metaforla ifade edilmesidir. Bu tür tercümelerde orijinal dilde metaforu oluşturan kaynak ve hedef alandaki kavramlar sözcüksel, bire bir tercümeyle çevrilmez; hedef dilde aynı kavram veya anlam alanı içerisinde yer alan, metaforik ilişkiyi daha açık bir şekilde gösteren başka bir kavram seçilerek yeni bir kavramsallaştırma yapılır. Örneğin GECE ELBİSEDİR metaforunda (bk. Bölüm 4.3.1.) kaynak alan orijinal dilde لباس “elbise”) kelimesidir. Bu metafor KaT, HaT ve TT Kur’an tercümelerinde orijinal dildeki karşılığıyla değil metaforun oluşumunu da açıklayan örtü kavramıyla ifade edilmiştir.

Metaforların karşılanması hangi tercüme stratejisinin tercih edileceği yapılan tercümenin türü ile de doğrudan ilgilidir. İlk dönem Türkçe Kur’an tercüme satır altı/arası teknikle yapılan, Arapça sözcüklerin tek tek Türkçe karşılıklarının verilmesi esasına dayalı “bire bir” tercüme türüdür. Bu tür Kur’an tercümelerinde metaforlar doğrudan sözcük karşılıklarıyla belirtilmektedir. Ele alınan Kur’an tercümelerinden KaT ve HaT, satır altı/arası tercüme türündedir. Dolayısıyla söz konusu tercümelerdeki metaforlar, bire bir kelime karşılığı verilerek imajın aynı şekilde üretilmesine dayanmaktadır. Kur’an’ın Türkçeye tercümesinde kullanılan diğer yöntemler arasında tefsirli tercüme türü ve tefsirler yer alır. Bunlardan tefsirli tercüme türü, satır altı/arası tercüme ile tefsir arasında bir ara tür sayılabilir. Bu tür tercümelerde satır altı/arası Kur’an tercümelerinde olduğu gibi kelimesine kelimesine, bire bir çeviri yapılmakla birlikte tercüme edilen ayetin anlaşılmasını sağlayacak ek açıklamalar da eklenebilmektedir. Çalışmaya dâhil edilen EAT Kur’an tercümesini bu teknikle yapılmış bir tercüme olarak değerlendirmek mümkündür. Tefsir türündeki Kur’an tercümelerinde ise tercüme edilecek ayet bir bütün olarak ele alınmakta, sözcüksel karşılıklar yerine ayetin ifade etmek istediği anlam ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır. Tefsirlerde tercüme edilen bölümün daha net anlaşılması için ek açıklamalara, kıssalara sıklıkla başvurulur. Metaforların tercüme edilmesi açısından tefsirli tercümelerde ve tefsirlerde, satır altı/arası Kur’an tercümelerinden farklı yöntemler takip edilebilmektedir. Bu tür tercümelerde metaforik ifadelerle ait benzetme ilişkisinin açıkça belirtildiği, metaforun anlaşılmasını sağlayacak ek izahların yapıldığı görülür. Bu tür ek açıklamalar, tercümede kaçınılmaz olan anlam kaybını telafi etmek ve orijinal metnin hedef dilde daha net anlaşılmasını sağlamak için kullanılan telafi yöntemleridir.

İncelenen örneklerde Kur’an tercümelerinde metaforu oluşturan hedef alan ve kaynak alandaki sözcüklerin Türkçede bulunan farklı eş anlamlı sözcüklerle karşılanabildiği görülmektedir. Örneğin MÜNAFIKLİK HASTALIKTIR metaforunda (bk. Bölüm 4.6.1.) kaynak alanda yer alan مرض “hastalık, illet”) sözcüğü KaT’de *ig*, HaT’de *sökellik*, EAT’de *sayruluk* ve TT’de *hastalık* sözcükleriyle karşılanmıştır. Bu durum iki çıkarımı akla getirir. İlki, farklı coğrafyalarda ve farklı zamanlarda yapılan Türkçe Kur’an tercümelerinde müellife özgü eş anlamlı sözcük tercihi; ikincisi, Türkçede coğrafya ve zamana bağlı olarak ortaya çıkan varyantlaşmaya dayalı farklılıklar. Kur’an tercümelerinde aynı kavramın farklı eş anlamlı kelimelerle

karşılanması, Türkçenin söz varlığının zenginliğini ve çeşitliliğini göstermesi açısından önemlidir.

Türkçe Kur'an tercümelerinde tespit edilen bir diğer tercüme yöntemi, kaynak dildeki kelimelerin orijinal yapısıyla değil Türkçede farklı anlam ve anlatım özellikleriyle belirtilebilmesidir. Bu hususta özellikle metaforların tercümesinde, çokluk ekinin kullanılıp kullanılmamasında nispeten daha rahat bir tutumun sergilendiği söylenebilir. Örneğin DALÂLET KARANLIKTIR metaforunda (bk. Bölüm 4.1.1.), orijinal metinde kaynak alan çokluk hâlde olmasına karşın (ظلمات "karanlıklar") EAT Kur'an tercümesinde kavramın teklik şeklinin (karanlık) tercih edildiği görülür. Bu durum farklı ifade tarzlarının tercih edilmesinde de söz konusu olabilmektedir. Ele aldığımız UYKU ÖLÜMDÜR metaforunun (bk. Bölüm 4.4.2.) Türkçe tercümelerinde bu yöntemin bir örneği bulunur. Söz konusu metaforun kaynak alanı olan *öl-* fiili (يَتَوَفِّيكُمْ "sizi öldüren"), HaT ve TT'de orijinal metindeki sözcüğün tercümesiyle karşılanırken KaT ve EAT'de sözcük hedef dilde birleşik fiil yapılı bir örtmeceyle (*can al-*) işaretlenmiştir.

Türkçe ve Arapça arasındaki dil bilimsel ve kültürel farklılıklar, Kur'an tercümesinde pek çok zorluğu beraberinde getirir. Dil bilimsel ve kültürel farklılıklardan kaynaklanan sözcüksel boşluklar, farklı diller arasındaki tercümede anlam kaybına neden olabilmektedir. İslamiyet'in ve Arap kültürünün yakından tanınması, bu kültürel çevreye aşinalığın artması Türkçe Kur'an tercümelerindeki sözcük seçiminde de kendini göstermektedir. Bu açıdan ele alınan metaforların kaynak ve hedef alanlarındaki sözcüklerin Türkçe Kur'an tercümelerinde karşılanma biçimi değerlendirildiğinde; KaT ve HaT gibi özellikle ilk dönem Kur'an tercümelerinde metaforu oluşturan sözcüklerin çoğunlukla Türkçe sözcüklerle, EAT'den başlamak üzere özellikle TT'de metaforu oluşturan kelimelerin daha da artan bir oranda Arapça ve Farsça sözcüklerle karşılanıldığı görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'deki metaforların kavramsal metafor teorisi ile açıklanması ve bunların Türkçe Kur'an tercümelerindeki görünümünün incelenmesi Türkçe literatür için yeni bir araştırma alanıdır. Bu çalışma ile dikkatlerin konuya çekilmesi ve bu alandaki çalışmaların artırılması ve teşvik edilmesi amaçlanmaktadır. Metaforik analizler, Kur'an'ın Türkçeye çevirisinde, özellikle anlamın doğru aktarılmasında bir metot niteliği taşımaktadır. Bu manada, "Kavramsal Metafor Teorisi"nin Kur'an'daki dil bilimsel ve kavramsal araştırmalara olan ilgiyi canlandırması ve Kur'an'daki kavramların sistematik olarak sınıflandırılmasını sağlayacak incelemelere kaynaklık etmesi umut edilmektedir.

KISALTMALAR

bk.: *bakınız*

- DKS: *Dinî Kavramlar Sözlüğü*
DVM: *Diyanet Vakfı Meali*
EAT: *Eski Anadolu Türkçesi*
HaT: *Harezmi Türkçesi*
KaT: *Karahanlı Türkçesi*
TT: *Türkiye Türkçesi*

KAYNAKÇA

- ABU LİBDEH, A. J. (2015). "Metaphor and Action Embodiment in the Glorious Quran". *Arab World English Journal*, 6/3: 136-156.
- APAYDIN, Y. H. (1996). "Gaflet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 13: 284-285.
- BAYLU, C. (2023). "Kur'an-ı Kerim'deki Kinayeli İfadeler ve Türkçe Meallerdeki Tercümeleleri". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 13: 1126-1146.
- BERRADA, K. (2006). "Metaphors of Light and Darkness in the Holy Quran: A Conceptual Approach". *Basamat*, 1/1: 45-64.
- BULUT, A. (2006). "Kur'an'daki Çok Anlamlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu (İsraf Kavramı Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi*, 42(1): 79-94.
- CERRAHOĞLU, İ. (2020). *Tefsir Usûlü* (36. Baskı). Ankara: TDV Yayınları.
- CHARTERIS-BLACK, J. (2004). *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. Hampshire/New York: Palgrave Macmillan.
- ÇETİN, E. (2022). "Tarihî Dönem Türkçe Kur'an Tercümelerinde Deyimler: Fatıha ve Bakara Sureleri". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(2): 737-765.
- Dinî Kavramlar Sözlüğü* (2015). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- EREKSOUSSİ, Z., KHEİR H. (2014). "The Translation of Qur'an Metaphors: Procedures and Examples". *Um Al-Qura University Journal of Languages and Literatures*, 13: 48-99.
- GİBBS, R. W. (2008). *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HACIMÜFTÜOĞLU, N. (2015). "Belâgat İlmî ve Kur'an". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1: 9-36.
- HUNSTON, S., THOMPSON, G. (2000). *Evaluation in Text*. Oxford: Oxford University Press.
- KNOWLES, M., MOON, R. (2006). *Introducing Metaphor*. London: Routledge.
- KOÇ, T. (1995). "Din Dili Olarak Kur'an Dili". 1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Bildirileri 3-5 Şubat 1995. Ankara: Fecri Yayınları, 278-288.
- KÖK, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73 1v-235v/2)*, İnceleme-Giriş-Metin-Dizin. (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖVECES, Z. (2002). *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford&New York: Oxford University Press.
- KÖVECES, Z. (2005). *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge: Cambridge University Press.

- KÖVEÇSES, Z. (2010). *Metaphor*. Oxford: Oxford University Press.
- LAKOFF, G. (1993). "The Contemporary Theory of Metaphor". *Metaphor and Thought* (ed. Andrew Ortony). Cambridge: Cambridge University Press, 202-251.
- LAKOFF, G. (2008). "The Neural Theory of Metaphor". *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (ed. Raymond W. Gibbs). Cambridge: Cambridge University Press, 17-38.
- LAKOFF, G., Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAKOFF, G., Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- LAKOFF, G., Turner, M. (1989). *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- MOHAMED, M. T. (2014). "The Metaphor of Nature in the Holy Quran: A Critical Metaphor Analysis (CMA)". *Journal of Arabic and Human Sciences*, 7/3: 83-100.
- NAJJAR, S. A. (2012). *Metaphors in Translation: An Investigation of a Sample of Qur'an Metaphors with Reference to Three English Versions of the Qur'an*. (PhD thesis). Liverpool John Moores University.
- NEWMARK, P. (1981). *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon Press.
- ÖNLER, Z. (2009). "Karahanlı Dönemi Metinlerinde İnançla İlgili Türkçe Terimler". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(1): 187-197.
- PUNTER, D. (2007). *Metaphor*. London: Routledge.
- SAĞOL, G. (1993). *An Inter-Linear Translation of the Qur'an into Khwarazm Turkish. Introduction, Text, Glossary and Facsimile. Part I: Introduction and Text*. Harvard: Harvard University Press.
- SARDARAZ, K., Ali, R. (2016). "Conceptualisation of Death and Resurrection in the Holy Quran: A Cognitive-Semantic Approach". *Journal of Nusantara Studies*, 1/2: 11-24.
- SARDARAZ, K., ALİ, R. (2019). "A Cognitive-Semantic Approach to the Interpretation of Death Metaphor Themes in the Quran". *Journal of Nusantara Studies*, 4/2: 219-246.
- SARDARAZ, K., ALİ, R. (2021). "Dichotomy of Language & Thought in the Interpretation of Metaphor in the Quran". *Journal of Nusantara Studies*, 6/1: 95-117.
- ŞİMŞEK, Y. (2017). "Meşhed Nüshası Türkçe Kur'an Tercümesinin Söz Varlığı Üzerine Notlar". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 42: 97-111.
- TOPALOĞLU, A. (1976). *Muhammed Bin Hanza, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi, Giriş ve Metin*. 1. Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TUNÇ, C. (1993). "Kur'an ve Sünnet'e Göre Dalâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8: 428-429.
- ÜNLÜ, S. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73 235v/2-450r/7), İnceleme-Giriş-Metin-Dizin*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÜNLÜ, S. (2007). "İlk Türkçe Kur'an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2: 215-285.
- ÜNLÜ, S. (2011). "İlk Türkçe Kur'an Tercümelerinde Uhrevi Yer Adları". *Turkish Studies-International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(2): 985-1032.
- ÜŞENMEZ, E. (2006). "Türkçe İlk Kur'an Tercümesi ve Tercümedeki İslâmî Terimlerin Türkçe Karşılıkları Üzerine". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1: 89-99.
- DEN BROECK, R. V. (1981). *The Limits of Translatability Exemplified by Metaphor*. Leuven: Acco.
- YAŞAR, H. R. (2022). "Kavramsal Metafor Kuramı'nın Kur'an Çalışmalarına Dâhil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/2: 561-581.

İnternet Kaynakları

Arapça Sözlük: <https://pauctle.com/artr/index.php> (28 Ekim 2023).

Diyamet İşleri Başkanlığı, Kur'an-ı Kerim, Kur'an Yolu Meali ve Tefsiri:
<https://kuran.diyamet.gov.tr/Tefsir/> (17 Ekim 2023).

Türkçe Kur'an Mealleri: <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=1&ayet=1>(09 Ekim 2023).

Türkçe Sözlük: <https://sozluk.gov.tr/?ara=belagat> (21 Nisan 2023).

Atf / Citation

TELLİ, B. (2024). "Kahramanmaraş Ağzları Söz Varlığında Arkaik Unsurlar".
Gazi Türkiyat, 34: 63-80.

Geliş / Submitted 29.03.2024

Kabul / Accepted 03.06.2024

DOI 10.34189/gtd.34.004

KAHRAMANMARAŞ AĞIZLARI SÖZ VARLIĞINDA ARKAİK UNSURLAR

Archaic Elements in Kahramanmaraş Dialect(s) Vocabulary

Burak TELLİ*

Öz

Kahramanmaraş, tarihî ve kültürel anlamda oldukça zengin birikime sahip bir Anadolu şehridir. Söz konusu bu zenginlik yöre insanının duygu ve düşünce dünyasını etkileyerek yörede zengin bir söz varlığı oluşmasını sağlamıştır. Yöreye ait söz varlığı içerisinde söyleyiş farklılıkları dışında sadece mahalli sözcük olarak binlerce örnek bulmak mümkündür. Yörenin uzun yıllar Türk yurdu olması ve bu sebeple Türkçenin uzun yıllar yörede var olması Türkçenin tarihî dönemlerine ait birtakım söz varlıklarının bugüne ulaşmasına vesile olmuştur. Yörede bugün yaşayan birçok söz varlığı unsurunun tarihi dönemlerde var olduğu ancak bugün yazı dilimizde kullanımdan düştüğü görülmektedir. Bazı çalışmalarda dilin tarihî dönemlerinde kullanılan unsurların bugün de kullanılıyor olmasının bir arkaik durum olarak değerlendirilemeyeceği ifade edilmiştir. Arkaiklik durumunun kabul edilebilmesi için bir ağız bölgesinin başka bir ağız bölgesi ya da lehçe ile karşılaştırılması neticesinde ancak arkaiklik durumuna karar verilebileceği belirtilmiştir. Biz de bu görüşe katılmaktayız. O sebeple Kahramanmaraş ağızındaki arkaik unsurlar ortaya koyulurken bugünün yazı dili ile karşılaştırılarak bir tespit yapılmıştır. Çalışma neticesinde 52 söz varlığı unsuru arkaik olarak tespit edilmiştir. Bu söz varlıklarının bir kısmının Eski Türkçe dönemine, bir kısmının DLT'ye, bir kısmının da Anadolu coğrafyasındaki 13. yy.a kadar izi sürülebilmektedir. Arkaik olarak belirtilen söz varlıklarının büyük bir kısmının tarihî dönemlerdeki anlamını koruduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arkaik, eskicil, söz varlığı, ağız, Kahramanmaraş.

Abstract

Kahramanmaraş is an Anatolian city with a very rich historical and cultural background. This wealth has also affected the emotional and mental world of the local people and has revealed a rich vocabulary by being expressed in words. It is possible to find thousands of examples of local words in the vocabulary of the region, apart from pronunciation differences. The fact that the region has been a Turkish homeland for many years and, therefore, the Turkish language has existed in the region for many years has led to the survival of some vocabulary belonging to the historical periods of Turkish. It is seen that many vocabulary elements in the region exist in historical periods but have fallen out of use in our written language today.

* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kahramanmaraş/TÜRKİYE. btelli46@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4924-9205

In some studies, it has been stated that the fact that the elements used in the historical periods of the language are still seen today cannot be seen as an archaic situation. It has been stated that in order to be archaic, this can be determined by comparing it with another dialect region or dialect. We also agree with this opinion. For this reason, while revealing the archaic elements in the Kahramanmaraş dialect, a determination was made by comparing them with today's written language. As a result of the study, 52 lexical items were identified as archaic. Some of these lexical items can be traced back to the Old Turkish period, some to the DLT, and some to the 13th century in Anatolia. It was observed that most of the archaic loanwords preserved their meaning in historical periods.

Keywords: Archaic, ancient, vocabulary, dialect, Kahramanmaraş.

GİRİŞ

Ağız, belirli yerleşim bölgelerine özgü olup bağlı bulunduğu dilden fonetik farklılıklar gösteren, yazı dili hâline gelmemiş konuşma dilidir. Ağızlar dil araştırmalarında önemli çalışma alanlarıdır. Bağlı olduğu dille ilgili tarihî dönemlere ait birçok veri, ağız araştırmaları üzerinden elde edilebilir, dil bilimsel tartışmalara sebep olan pek çok sorun yine ağızlara başvurularak çözüme kavuşturulabilir. Ağızlar bağlı bulunduğu yazı dilinden sadece fonetik olarak değil, söz varlığı yönünden de farklılık gösterebilir.

Kahramanmaraş ağızları söz varlığı bakımından oldukça zengin bir birikime sahiptir. Şehrin kültürel zenginliği, kadim tarihi, duygu ve düşüncelerin ifade gücü bu zenginliğin sadece birkaç sebebidir. Şehrin uzun yıllar Türk yurdu olması dolayısıyla Türkçenin bölgede ana dili olarak var olması bu zengin söz varlığı içerisinde Türkçenin tarihî dönemlerinden izlerin de görülmesine sebep olmuştur. Bugün yazı dilinde bulunmayan ancak Türkçenin tarihî dönemlerinde varlığını bildiğimiz birçok söz, ağızlarda canlılığını korumaktadır. Orta Asya'dan Anadolu sahasına göç eden Oğuzların söz varlığında Türkçenin tarihî dönemlerinden izler görmek mümkündür. Akar'a göre eskicil yapıların korunmasında ağızlar arası ilişkiler önemli bir etkidir. Türlü coğrafi ve sosyal sebeplere bağlı olarak ağızlarda eski yapılar korunmuştur (2011: 306). Günümüz yazı dili esas alındığında ağızlarda görülen bu söz varlığı unsurları için arkaik ya da eskicil ifadesini kullanmak doğru olacaktır. Kahramanmaraş Ağızı (KMA)'nda arkaik söz varlığı bakımından önemli veriler yer almaktadır.

KMA, Leyla Karahan'ın ağız sınıflandırmasında üç ana ağız grubundan Batı grubu ağızları arasında değerlendirilmiştir. Bu ana ağız grubunda yer alan 9 alt grupta ise Tarsus, Ereğli, Konya merkez ilçesinin bazı yöreleri, Adana, Hatay, Gaziantep, Adıyaman, Malatya'nın Darende, Akçadağ, Doğanşehir ilçeleri ve Urfa'nın Birecik ve Halfeti ağızları ile birlikte 7. grupta yer almaktadır (1996: 178). Yörenin ağızla ilgili kitap, tez ve makale türünde pek çok yayın bulunmaktadır. Bu çalışmaların önemli bir kısmı, yörenin ağız özellikleri ile ilgili olup içinde kısmen sözlük barındıran eserlerdir. Yörenin ağız özellikleri üzerine en bütüncül çalışma, Mehmet Dursun Erdem ile Esra Kirik tarafından hazırlanan ve ikinci baskısı Ramazan Bölük editörlüğünde

yayımlanan Kahramanmaraş ve Yöresi Ağızları (Giriş-İnceleme-Metinler) adlı çalışmadır. Yörenin söz varlığı üzerine yapılmış en kapsamlı yayın ise Burak Telli tarafından hazırlanan Söz Varlığı-Kahramanmaraş ve Yöresi Ağızları adlı çalışmadır. Bu çalışma yöreyle ilgili yapılan bütün çalışmaların taranması ve buna sahada elde edilen sözlerin dâhil edilmesiyle oluşturulmuş kapsamlı bir söz varlığı eseridir.

Arkaik ya da eskicilik, tanımları noktasında birlik bulunsa da yapılan çalışmalarda farklı yönlerden değerlendirilmiş kavramlardır. Türkçe Sözlük'te *arkaizm* "Konuşulan ve yazılan dilde kullanımdan düşmüş olan (söz veya deyim)" biçiminde tanımlanmıştır (2011: 153). Vardar ise bu kavramı *eskil biçim* olarak adlandırmış ve "Kullanımdan düşmüş, dilsel çevrimden çıkmış bulunan sözlüksek birim, sözdizimsel olgu vb." olarak açıklamıştır (Vardar 2002: 93). Korkmaz, *eskicilik* olarak adlandırdığı bu kavramı "Eskiye bağlılık, artık kullanılıştan düşmüş olan eski kelimeleri veya kelimelerin eski biçimlerini kullanma; kalıntı kelimeleri kullanma" şeklinde tanımlamış, ayrıca eskilik maddesinde de "Eskiden kalma, yazı ve konuşma dilinden artık kullanılıştan düşmüş olan, dilin daha eski veya tarihî devirlerine ait kelime, deyim ve şekiller" olarak açıklamıştır (Korkmaz 2010: 84-85). Ölmez, bu kavramı "Bir dilde Eski Türkçeye karşılaştırıldığında, öteki Türk dillerinde bulunmayan ses ve yapı özelliklerinin yanı sıra sözlüksel biçimlerin de Eski Türkçeye benzer biçimde yaşaması, kullanılması" olarak tanımlamış ve bu görüşü Tekin ve Doerfer'den hareketle benimsediğini ifade etmiştir (2003: 136). Konuyla ilgili Güler Gülsevin ise başka bir bakış açısı ortaya koymuştur. Öncelikle bu konuda çalışma yapan araştırmacıların kendi verdikleri ve kabullendikleri tanımlar ile ortaya koydukları örnekler arasında uyumsuzluk olduğunu belirten Gülsevin, bu çalışmalarda arkaiklik için "Konuşulan ve yazılan dilde, kullanımdan düşmüş olan (eski söz veya deyim) denildiği hâlde, ilgili dönemin neredeyse bütün eserlerinde kullanılan, yani o gün için canlı ve işlek olan unsurlar bile arkaik olarak gösterilebilmektedir." diyerek bu tutumu eleştirmiştir. Gülsevin arkaik ya da eskicilik konusunda "Eski şekli devam ettirmek, korumak" ile "eskicil (arkaik) özellik olarak yaşamak" konusunun ayrı şeyler olduğunu, zaten yazı dilleri, lehçeler ve ağızların bağlı olduğu dillerin eski şekillerini büyük ölçüde devam ettireceğini belirtmiştir. Arkaik unsurdan söz edilebilmesi için mutlaka bir karşılaştırma yapılması gerektiğini ve bu karşılaştırmanın ise eş zamanlı olarak o dönemdeki bir başka diyalekt ile ya da art zamanlı olarak söz konusu diyalektin eski dönemi ile yapılabileceğini ifade etmiştir (Gülsevin 2015: 3). Arkaiklik ya da eskicilik konusunda bu görüşler değerlendirildiğinde Ölmez ve Gülsevin'in değerlendirmeleri tatmin edici olup meseleye kanaatimizce açıklık getirmektedir. Belirli bir dönemin içerisinde birçok eserde kullanılmakta olan bir söz, o dönem için arkaik olarak kabul edilmemelidir. Gülsevin'in belirttiği gibi bu konuda eş zamanlı ya da art zamanlı olarak başkaca lehçeler ya da ağızlarda karşılaştırma yapılarak karar verilmelidir.

İNCELEME ALANI VE YÖNTEMİ

Bugün yazı dilinde kullanılmayan, dolayısıyla Türkçe Sözlük'te de yer almayan birtakım sözler, yöre ağzında canlılığını korumaktadır. Bu çalışmada söz(lerin) arkaik ya da eskicil olarak belirlenmesinde ölçüt, bu nokta olacaktır. Türkçenin tarihî dönemlerinde edebî dilde kullanılmış ve bugün Türkiye Türkçesi yazı dilinden düşmüş, fakat yöre ağzında yaşamakta olan sözler bu çalışma kapsamına alınmıştır. Sözcüğün Türkçe Sözlük'te *halk ağzında* kaydıyla yer alması, sözcüğün eskicil olarak değerlendirilmesine engel olarak görülmemiştir. Arkaik ya da eskicil unsurların belirlenmesinde bugünkü yazı dili esas alınmıştır. İnceleme bölümünde sözcüğün KMA'daki anlamı verildikten sonra araç içinde verilen sayfa numarası, sözcüğün tarafımca hazırlanan *Söz Varlığı Kahramanmaraş ve Yöresi Ağzıları* adlı çalışmadaki sayfa numarasını göstermektedir.

İNCELEME

acışmak: Sözcük KMA'da "üzülmek, acı duymak, kederlenmek" (24) anlamında kullanılmaktadır. Tarama Sözlüğü'nde ise sözcük aynı şekilde ve "Ağrımak, acıyı kendi organı üzerinde duymak." anlamında geçmektedir (TS 2009: 7). *Acışmak* sözcüğü Tarama Sözlüğü'ne Antepli Ahmet Asım tarafından Arapçadan tercüme edilen, 18-19. yy.da yazılmış *Kamus Tercümesi* isimli eserden eklenmiştir. Sözcük bugün Türkçe Sözlük'te bulunmamaktadır. Türkiye Türkçesi ağzlarında ise Kahramanmaraş ile birlikte Çankırı, Çorum, Artvin, Kars, Hatay gibi bazı ağız bölgelerinde de aynı anlamda geçmektedir (DS 2009: 53). *Acışmak* kelimesi, < *acı-ş-* şeklinde *acı-* fiilinden türediği gösterilmiş ve KMA'da yukarıda belirtilen anlamıyla verilmiştir (Gülensoy 2011: 46).

alışık: *Alışık* sözcüğü KMA'da "alacak, veresiye, verilen mal karşılığı, ödünç verilen para, süt vb.: *Köye alışık toplamağa gidiyorum*" (31) anlamında kullanılmış ve örneklendirilmiştir. Tarama Sözlüğü'nde ise sözcük "alacak" anlamında yer almaktadır. Sözcük Tarama Sözlüğü'ne Arapçadan Türkçeye sözlük olan, 16. yy.da Ankaralı Pir Mehmet bin Yusuf tarafından hazırlanmış Terceman isimli eserden eklenmiştir. Sözcük, Türkçe Sözlük'te buradaki anlamıyla bulunmamaktadır. *Alışık* sözcüğü Türkiye Türkçesi ağzlarında Kahramanmaraş dışında, Bor (Niğde); Karaman, Ermenek ve köyleri, Hadım ve köyleri (Konya); Karaisalı (Adana); Silifke, Mersin köyleri (İçel); Eldirek Köyü Fethiye (Muğla) ağzlarında tespit edilmiştir (DS 2009: 220). Sözcük, < *al-ış-ık* şeklinde *al-* fiilinden türemiştir (Gülensoy 2011: 66). Hem Gülensoy hem A. Tietze'nin etimoloji sözlüklerinde *alışık* sözcüğü aynı şekilde tahlil edilmiş fakat sözlük anlamı KMA'dan farklı olarak "herhangi bir duruma alışmış olan" anlamında kullanılmış ve örneklendirilmiştir (Gülensoy 2009: 66; Tietze 2016: 154).

annaç: KMA'da "karşı, ön taraf, göz önü, her taraftan görülebilen yer, meydan, açıklık" (33) anlamındadır. Sözcük bu anlamıyla KMA dışında farklı ağız bölgelerinde de kullanılmaktadır. Tarama Sözlüğü'nde ise yöre ağzı ile aynı anlamda "karşı" anlamıyla kayıtlıdır. Sözcük, Tarama Sözlüğü'ne 17. yy.dan günümüze ulaşmış Karacaoğlan şiirinden girmiştir (TS 2009: 166). *Annaç*, morfolojik olarak "ön" anlamındaki *al* kökünden < al-(ı)n+aç şeklinde türemiştir (Gülensoy 2011: 71). A. Tietze de *annaç* sözcüğünü Derleme Sözlüğü'nden almış ve aynı anlamı vermiş ve morfolojik olarak da *alnaç>annaç /ln/→/nn/ asimilasyonu olduğunu göstermiştir (C I, 2016: 180).*

arık: Türkçenin metinlerle takip edilebilen en eski dönemlerinde de görülen bir sözcüktür. Dîvânü Lugâti't-Türk'te de *arık* şeklinde ve "Oğuz ve Kıpçak lehçesinde zayıf" anlamında geçmektedir (Ercilasun ve Akkoyunlu 2018: 555). Sözcük, KMA'da "zayıf, cılız, sıksa" anlamlarında kullanılmaktadır (34). Tarama Sözlüğü'nde ise sözcük *arık, arığ, aruk* şekillerinde yöre ağzındaki anlamıyla kayıtlıdır (2009: 198). Bu sözcüğün Tarama Sözlüğü içindeki tanımlarından en eskisi 14. yy.a ait olan Şeyyad Hamza'nın Yusuf ve Zeliha adlı eserine aittir. Sözcük Kahramanmaraş ağızları dışında birçok ağızda kullanılmaktadır (DS 2009). KMA'da, tarihî dönemlerdeki şekliyle yer almıştır.

aşmak: Yöre ağzında "koç, teke, boğa vb. hayvanların çiftleşmesi" (36) şeklinde kullanılmaktadır. Tarama Sözlüğü'nde ise "Erkek hayvan dişisine binmek" anlamında geçmektedir (TS 2009: 266). Tarama Sözlüğü'ne 14. yy.da yazıya geçirildiği tahmin edilen Dede Korkut Kitabı'ndan alınmıştır. *Aşmak* sözcüğü KMA dışında "Erkek hayvan, dişisi ile çiftleşmek" anlamıyla Dereçine Sultandağı (Afyon) ve Ermenek ve köyleri (Konya) ağızlarında kullanılmaktadır (DS 2009: 361). Sözcük, A. Tietze'nin etimolojik sözlüğünde kayıtlıdır ve yöre ağzıyla aynı anlamda "Çiftleşmek için dişinin üstüne çıkmak" anlamıyla geçmektedir (2022: 214).

ırılmak: KMA'da "ayrılmak, uzaklaşmak" (115) anlamında kullanılmaktadır. Sözcük, Tarama Sözlüğü'nde yöredeki anlamına yakın "ayrılmak, uzaklaşmak, uzaklaşıp kaybolmak" anlamında geçmektedir (TS 2009: 1963). *ırılmak*, en eski tarihli olarak 13. yy.a ait Yunus Emre Divanı'nda tanıklanmıştır. Sözcük yine bugün arkaik durumda olan ırak sözcüğünün de kökü olan *ır-* fiil kökünden türemiştir. Bu kök, bugün ağızlarda "uzaklaştırmak, ayırmak, kovmak" anlamlarında yaşamaktadır (DS 2009: 2487). KMA'daki *ırılmak*, Kahramanmaraş dışında Anadolu'daki pek çok ağız bölgesinde yaşamaktadır (DS 2009). *Irılmak*, Tietze'nin sözlüğünde KMA'daki anlamıyla verilmiş ve < ır- fiilinin refleksif hâli olarak gösterilmiştir (Tietze C 3 2016: 544).

imdi: KMA'da "şimdi" (117) anlamında kullanılan sözcük, Tarama Sözlüğü'nde "artık, şimdi, o hâlde" anlamlarında 14. yy.a ait Yusuf ve Zeliha'dan tanıklanarak verilmiştir (TS 2009: 2067). Türkiye Türkçesi ağızlarında KMA dışında Uşak

ağzlarında da “şimdi, hemen” anlamında tespit edilmiştir (DS 2009: 4526). Eski Türkçe dönemindeki *amti* sözcüğünden gelişmiştir (Tietze C 3 2016: 608).

kandak: KMA’da “hendek, çukur” (121) anlamında geçmektedir. Tarama Sözlüğü’nde “Hendek” anlamında yer alan sözcük 16. yy.a ait Tarih-i Âl-i Osman’dan tanıklanmıştır (TS 2009: 2214). Günümüz Türkiye Türkçesi ağzlarında farklı anlamlarda da kullanılan *kandak*, “hendek, çukur” anlamıyla KMA dışında farklı ağız bölgelerinde yaşamaktadır (DS 2009: 2621). Sözcük Arapça <handak’tan Türkçeye geçmiştir. Sözcüğün Türkçeye geçtiği bu fonetik şekli KMA’da korunarak günümüze ulaşmıştır.

karçaşmak: Yöre ağzında “karışmak, altüst etmek” (122) anlamında kullanılmaktadır. *Karçaşmak*, Türkçenin tarihî dönemlerinde en eski 14. yy.a ait Dede Korkut Hikâyeleri, Süheyl ü Nevbahar ve Kısas-ı Enbiya’da tespit edilmiştir (TS 2009: 2287). Bugün Türkiye Türkçesi ağzlarında Kahramanmaraş yöresi dışında farklı ağız bölgelerinde yine “karışmak, karmakarışık olmak, dolaşmak, bozulmak” anlamlarında yaşamaktadır (DS 2009: 2656). Bir şeyi başka bir şeyle karıştırmak anlamındaki *kar-* fiilinden türemiştir.

karımak: KMA’da “yaşlanmak, ihtiyarlamak (kadın için)” (123) anlamında geçmektedir. Sözcük, Anadolu sahasında en eski tarihli olarak “ihtiyarlamak, yaşlanmak” anlamlarında 13. yy.a ait Yunus Emre Divanı’nda tanıklanmıştır (TS 2009: 2302). KMA dışında farklı ağız bölgelerinde “kocamak, yaşlanmak” anlamında yaşamaktadır (DS 2009: 2663). *Karımak* sözcüğü ağızlardaki yaygın kullanımı nedeniyle Türkçe Sözlük’te de *halk ağzında* kaydıyla “yaşlanmak, kocamak, ihtiyarlamak” anlamıyla madde başı olarak yer almaktadır (2011: 1329). Türkçenin eski sözcüklerinden olan *karımak* DLT’de de “karıdı” şeklinde geçmekte olup “kocalmak, yaşlanmak, kocamak” anlamında kullanılmıştır (Atalay C II 2018: 269). Sözcük, Eski Türkçedeki “kocamak, yaşlanmak” anlamındaki *karı-* fiilidir.

kaşanmak: KMA’da “at, eşek işemek” (123) anlamında kullanılan sözcüğün Anadolu sahasında bilinen en eski kullanımına 13. yy.a ait Süheyl ü Nevbahar’da rastlanmıştır (TS 2009: 2328). *Kaşanmak*, Anadolu’nun farklı ağız bölgelerinde KMA’daki anlamıyla yaygın olarak kullanılmaktadır (DS 2009: 2679). Türkçenin daha eski dönemlerinde de izlerine rastlanan *kaşanmak*, DLT’de de “kaşandı” şeklinde geçmektedir (Atalay C IV 2018: 277). Eski Türkçede de *kaşan-* olarak kullanılan sözcük bugün KMA’da aynı biçim ve anlamıyla yaşamaktadır.

keleş: *Keleş* sözcüğü KMA’da iki farklı anlamda geçmektedir: 1. güzel, yakışıklı (insan) 2. asker, savaşçı (126). Sözcüğün Anadolu sahasındaki tarihine bakıldığında en eski örneğine 17. yy. ozanı Karacaoğlan’da rastlanmaktadır (TS 2009: 2405). Sözcük bugün KMA dışında pek çok ağız bölgesinde yöreyle aynı anlamlarda kullanılmaktadır (DS 2009: 2731). Gülensoy’a göre sözcük “ünlü, şanlı” anlamındaki <külüg+(e)ş biçiminde gelişmiştir (2011: 495).

keşik: KMA'da "imece usulü yapılan işlerin nöbetleşe yapılması" (129) anlamında kullanılan *keşik*, Anadolu sahasında en eski 13. yy.a ait Yunus Emre Divanı'nda tespit edilmiş ve sözcük Divan'da "nöbet, sıra" anlamında kullanılmıştır (TS 2009: 2456). Sözcüğün yöre ağzındaki anlamı ile Divan'daki anlamı birbirine yakındır. Ağızlarda farklı anlamları bulunmakla birlikte *keşik*, yöre ağzındaki anlamıyla aynı anlamda birçok ağız bölgesinde yaşamaktadır (DS 2009: 2772). Sözcük Moğolcada "nöbetçinin hünkârın kapısında nöbet beklemesi" anlamında kullanılmış olup Türkçeye buradan geçmiştir (Tietze C 4 2016: 230).

kırnak: KMA'da "buyrukaltı, uşak, hizmetçi" (131) anlamlarında kullanılmaktadır. Sözcüğün Anadolu sahasında en eski örneğine 14. yy.a ait olan Yusuf ve Zeliha'da rastlanmaktadır (TS 2009: 2513). Bugün Anadolu sahasında farklı ağız bölgelerinde KMA'daki anlamı dışında farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir (DS 2009: 2835). *Kırnak* sözcüğü DLT'de de geçmiştir. Yabaku, Kay, Çumul, Basmlı, Oğuz, Yemek, Kıpçak gibi birçok Türk boyunda "cariye" anlamında kullanılmıştır (Atalay C IV 2018: 320). Sözcük tarihî dönemdeki anlamını bugün KMA'da da korumaktadır. Tietze'ye göre sözcük Eski Türkçede aynı *kırnak* biçiminde kullanılmış ve o dönemden günümüze gelmiştir, Eren ise eski çağlarda Türklerin "cariye"ye *kırkın* adı verildiğini ifade etmiştir (Tietze C 4 2016: 284; Eren 2020: 297).

kirkit: KMA'da "halı, kilim, kolan, heybe gibi ürünleri tezgâhlarda dokurken kullanılan, dokunan kısımları sıkıştırmaya yarayan tarak şeklindeki alet" (134) anlamında kullanılan sözcük, Anadolu sahasında en eski tarihli olarak 16. yy.a ait Lûgat-i Ni'metullah isimli sözlükte tespit edilmiştir. Sözcüğün bu eserdeki anlamı "halıcılıkta düğümleri ve atkılarını sıkıştıran tarak"tır (TS 2009: 2576). *Kirkit*, bugün Anadolu'nun farklı ağız bölgelerinde Kahramanmaraş yöresindeki anlamıyla yaşamaktadır (DS 2009: 2880). Tietze'ye göre sözcük Yunancanın ağızlarında yaşayan *kerkida* sözcüğünden gelmiştir (Tietze C 4 2016: 320).

koçmak: Eski bir sözcük olan *koçmak*, KMA'da "kucaklamak, kucaklaşmak, sarılmak" (134) anlamlarında yaşamaktadır. Tarama Sözlüğü'nde de "kucaklamak, sarılmak, bağrına basmak" anlamlarında kayıtlı olan sözcük, sözlüğe 14. yy. eseri olan Yusuf ve Zeliha'dan alınmıştır (TS 2009: 2593). Anadolu sahasında farklı ağız bölgelerinde çeşitli anlamlarda kullanılan *koçmak*, Kahramanmaraş yöresindeki anlamıyla Gaziantep, Şanlıurfa, Çorum ve Lapseki (Çanakkale) ağızlarında tespit edilmiştir (DS 2009: 2896). Sözcük tarihî dönemdeki anlamını bugün KMA'da da korumaktadır. Sözcük, Eski Türkçe dönemindeki *kuç-* fiilinin günümüze ulaşmış şeklidir. Sözcüğün *kuc-*, *kuç-*, *koç-* biçimleri bulunmaktadır (Tietze C 4 2016: 413).

konalga: KMA'da "göçebe ve yolcuların yolculuk ya da göç sırasında kondukları sulu, otlu yerler, konak yeri" (135) anlamında kullanılmakta olan sözcük, Türkçeye Moğolcadan gelmiştir. Ancak daha erken bir çağda Türkçe *kon-* fiili Moğolcaya *qono-* *qonu-* olarak geçmiştir (Eren 2020: 313). Buradan türeyerek Türkçeye tekrar dönmüştür. Tarama Sözlüğü'nde "konak yeri, yolculuk sırasında yolcuların

kondukları yer.” anlamında verilmiş ve sözlüğe 17. yy. ozanı Karacaoğlan’dan tanıklanmıştır (2009: 2630). *Konalga*, günümüzde Anadolu’nun farklı ağız bölgelerinde yaşamaktadır (bk. DS 2009: 2917).

kopmak: Yöre ağızında “koşmak, hızlı gitmek” (135) anlamında kullanılmaktadır. Tarama Sözlüğü’nde “1. ayağa kalkmak, haşrolmak. 2. meydana çıkmak, zuhur etmek, neşet etmek, çıkmak. 3. Harekete geçmek, fırlamak, kalkmak.” anlamlarında verilmiş olan *kopmak* sözcüğü Anadolu sahasında ilk olarak 13. yy. eseri olan Yunus Emre Divanı’nda tespit edilmiştir (2009: 2652). *Kopmak* sözcüğü KMA’daki anlamıyla bugün pek çok Anadolu ağızında yaşamaktadır (DS 2009: 2922). Türkçenin eski sözcüklerindedir. DLT’de “er yokarı kopdı = adam yerinden ayağa kalktı” şeklinde geçmiştir (Atalay C II 2018: 4).

nöker: KMA’da “bir erkekle evli iki kadın, ortak” (151) anlamında kullanılmaktadır. *Nöker*, en eski 14. yy. metni Garibname’de tespit edilmiş olup buradaki anlamı da yöre ağızındaki anlamına yakın olarak “1. maiyet memuru, hizmetçi. 2. kuma”dır. (TS 2009: 2900). Sözcük, Anadolu’nun farklı ağız bölgelerinde farklı anlamlarda yaşamaktadır (DS 2009: 3256). Sözcük tarihî dönemdeki anlamını bugün KMA’da da korumaktadır. Sözcük Türkçeye Moğolcadan *nokör/nökör* biçiminden geçmiştir (Tietze C V 2018: 344).

odalacağı: Yöre ağızında “ateş küreği” (152) anlamında geçmektedir. Sözcüğün arkaik olan kısmı “od”dur. *Od* sözcüğü Türkçe Sözlük’te *eskimiş* kaydıyla “ateş” anlamında verilmiştir (2011: 1787). Anadolu sahasında en eski örneğine 14. yy.da Yusuf ve Zeliha’da rastlanmış olan (TS 2009: 2909) sözcük, Eski Türkçe döneminden bu yana kullanılan “ateş” anlamındaki *od* ile *al-* fiilinin birleşiminden meydana gelmiştir. Anadolu ağızlarında KMA dışında Artvin, Yusufeli ilçesi Uşhum Köyü ağızında da tespit edilmiştir (DS 2009: 3266).

omaç: KMA’da “eritilmiş tereyağının ya da pekmezin içine yufka ekmeği doğranarak yapılan bir yemek” (152) anlamında geçmektedir. Tarama Sözlüğü’nde *omaç*, (*omaç aşısı*, *oğmaç aşısı*, *ovmaç*) biçimlerinde geçen sözcük “İçine, ekmek, peynir, soğan ve bazen yağ, pekmez konup yoğurularak yapılan bir yemek” anlamıyla verilmiştir ve en eski örneği 15. yy.da tespit edilmiştir (2009: 2981). Sözcüğün 15. yy.daki anlamıyla KMA’daki anlamı yakındır. *Omaç* bugün Anadolu’nun farklı ağızlarında birbirine yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Sözcüğün kökeni tespit edilememiştir.

omca/omça: KMA’da “bağ kütüğü, asma” (152) anlamında kullanılan sözcüğün Anadolu sahasında en eski 14. yy.da tanıklandığı ve “kütük, ağaç kütüğü, tomruk” anlamında kullanıldığı görülmüştür (TS 2009: 2982). Sözcük ağızlarda *omaca/omuca* olarak da geçmektedir (DS 2009: 3281). Eren, *omaca* için Anadolu’da *homaca* (~ *homaça* > *homça*) biçimlerinin kullanıldığını ve sözcüğün Türkçe *oma* “kalça kemiği, uyluk

kemiği” adından geldiğini belirtmektedir (2020: 386). Sözcük tarihi dönemdeki anlamını bugün KMA’da da korumaktadır.

otacı: KMA’da “ev ilacıyla göz hastalığını iyileştiren göz doktoru” (153) anlamında geçmektedir. Tarama Sözlüğü’nde *otcu/otacı* şeklinde ve “Hekim, tabip; attar” anlamında yer almaktadır. Anadolu sahasında en eski örneğine 14. yy.da rastlanmıştır (TS 2009: 3028). Sözcük, Türkçe Sözlük’te *halk ağzında* kaydıyla geçmektedir (2011: 1821). Bugün KMA’daki anlamıyla Bolu, Kilis, Gaziantep, Hatay ağızlarında da yaşamaktadır (DS 2009: 3294). Eski Anadolu Türkçesinde *otacı/otcu* biçimleri görülen sözcük, Eski Türkçe *otacı* sözcüğünün devamı durumundadır (Tietze C 4 2018: 172).

otarmak: KMA’da “hayvanları otlatmak” (153) anlamında kullanılmaktadır. Anadolu sahasında en eski örneğine 14. yy.da rastlanmış olup o dönemde de “hayvanı yaymak, otlatmak, doyurmak” anlamıyla kullanılmıştır (TS 2009: 3025). *Otarmak* o dönemden bugün KMA’ya aynı anlamını koruyarak ulaşmıştır. Sözcük Anadolu ağızlarında farklı ağız bölgelerinde yaşamaktadır (DS 2009: 3295). Sözcük, Eski Türkçedeki *otgarmak* fiilinden fonetik değişikliğe uğrayarak Anadolu sahasında *otarmak* biçimini almıştır (bk. Tietze C VI 2018: 172).

ögeç/öveç: KMA’da “bir yaşından dört yaşına kadar erkek koyun, koç” (154) anlamında kullanılmaktadır. Sözcük Anadolu sahasında en eski 14. yy.a ait Dede Korkut metninde tespit edilmiş ve KMA’daki anlamıyla kullanılmıştır (TS 2009: 3056). Sözcüğün gelişimi *ögeç>öveç* şeklindedir. Eren, sözcüğün Eski Türkçe *ög* kökünden +ç küçültme ekiyle kurulduğunu belirtmiştir: *ög+ -(e)ç > ögeç > öveç*. (2020: 403). Sözcük Eski Türkçeden Türkiye Türkçesi ağızlarına anlamını koruyarak yaşamaya devam etmektedir.

ölet: Yöre ağzında “öldürücü hastalık salgını, kıran” (155) anlamında kullanılan sözcük Türkçe Sözlük’te *halk ağzında* kaydıyla geçmektedir (2011: 1846). Sözcüğün Anadolu sahasındaki en eski örneğine 14. yy.da rastlanmıştır ve “salgın hâlindeki ölüm, kırgın, kıran.” anlamıyla kullanıldığı görülmüştür (TS 2009: 3079). Anadolu’nun farklı ağız bölgelerinde aynı ya da benzer anlamlarla yaşamaya devam etmektedir (DS 2009: 3333). Eren, sözcüğün eski kaynaklarda *ölet* “kırgın, kıran”, Orta Türkçede *ölüt* olarak geçtiğini belirtmiştir (2020: 399). Tietze ise sözcüğün Çağataycadan Anadolu sahasına geçtiğini ifade etmiştir (C VI 2018: 216). Sözcüğün tarihî dönemlerdeki anlamıyla bugün KMA’daki anlamının aynı olduğu görülmüştür.

önmek [öñmek]: KMA’da “beklemek; gözetlemek, pusuya düşürmeye çalışmak” (155) anlamlarında kullanılmaktadır. *Önmek, öñmek*; Anadolu’nun birçok ağız bölgesinde yaşamaktadır (DS 2009: 3343). Sözcüğün Anadolu sahasında en eski kullanımına 14. yy. eseri Anternâme’de rastlanmış ve “intizar etmek, beklemek; karşısına çıkmak.” anlamında kullanılmıştır (TS 2009: 3103). Sözcük bugün Türkçe Sözlük’te bulunmamaktadır.

ör: KMA'da "içinde ateş kırıntıları olan kül, köz" (155) anlamında kullanılan sözcük bugün Güncel Türkçe Sözlük'te bulunmamaktadır. Sözcüğün Anadolu sahasında en eski örneğine 18-19. yy. eseri olan Burhan-ı Katı Tercümesi'nde rastlanmıştır. Burada da KMA'daki anlamına yakın şekilde "ateş kırıntılarıyla dolu kül, kömür tozu ateşi" anlamında kullanıldığı görülmüştür (TS 2009: 3113). KMA dışında Siverek (Urfa) ve Gaziantep ağzında da bu anlamıyla geçmektedir (DS 2009: 3345).

örklemek: KMA'da "hayvanları yere çakılan kazığa, ağaca vb. bağlamak" (155) anlamında kullanılan sözcük KMA dışında birçok ağız bölgesinde benzer anlamda yaşamaktadır (DS 2009: 3350). Anadolu sahasında en eski örneğine 15. yy. eseri olan Terceman'da rastlanan sözcük burada da "hayvanın ayağını iple bağlamak." anlamıyla geçmektedir (TS 2009: 3117). Türkçe Sözlük'te bulunmayan sözcük, 15. yy.daki anlamıyla KMA'da yaşamaya devam etmektedir. Sözcük *ör-* fiil kökünden türemiştir. Yine bu sözcükten türeyen *örk*, "hayvanları çayıra bağlamaya yarayan kalın ip" anlamında olup *ör- + -(ü)k > örük > örk* biçiminde gelişmiştir (Eren 2020: 401).

örü: KMA'da "ayakta durma: *Örüde kaldık*" (156) anlamında kullanılmaktadır. Sözcük KMA dışında Mersin Mut ilçesi ve Konya Beyşehir ilçesi ağzında tespit edilmiştir (DS 2009: 3353). Anadolu sahasında kullanılan eski bir sözcük olan *örü; örü turmak/örü durmak* biçimlerinde 14-15. yy.da kullanılmıştır. Batı Türkçesindeki ilk örneğine Melhame-i Şemsiyye isimli eserde "kalkık, dik" anlamında rastlanmıştır (TS 2009: 3120). Sözcük, 14. yy.dan günümüze benzer bir anlamda ulaşmış olup bugün Kahramanmaraş, Mersin ve Konya yöresi ağızlarında yaşamaktadır. Gülensoy, halk ağzındaki *örü* sözcüğünün gelişimi hakkında <*ör- (çıkma, yükselmek) -ü biçiminde bir değerlendirme yapmıştır (2011: 672).

ötürük: KMA'da "sürgün, ishal" (156) anlamında kullanılan sözcük, Anadolu'nun birçok ağız bölgesinde aynı biçim ve anlamıyla yaşamaktadır. Ağızlardaki yaygın kullanımı nedeniyle Türkçe Sözlük'te de aynı anlamıyla *halk ağzında* kaydıyla geçmektedir (2011: 1863). Anadolu sahasında en eski örneğine *ötrük* biçiminde ve bugünkü anlamıyla 14. yy eseri olan Erzurumlu Mustafa Darir bin Yusuf'un Siyer-i Darir adlı eserinde tespit edilmiştir (TS 2009: 3138). Sözcüğün tarihî dönemlerdeki anlamıyla bugün KMA'daki anlamının aynı olduğu görülmüştür. Sözcük "geçmek, nüfuz etmek, aşmak" anlamlarındaki *öt-* fiilinden türemiştir (bk. Tietze C 6 2018: 246).

püsen: KMA'da "ince ince yağın kar, yağmur, çisenti" (161) anlamında kullanılan sözcük Anadolu sahasında en eski 17. yy.da yazılmış manzum sözlük Nazmü'l-Leâl'de, "ahmakıslatan" anlamıyla tespit edilmiştir (TS 2009: 3209). *Püsen* sözcüğü bugün KMA dışında Sandıklı -Afyon, Hamurcu-İncesu (Kayseri), Bahçeli Bor (Niğde), Endel ve Osmaniye ağızlarında da aynı anlamda yaşamaktadır (DS 2009: 3503). Sözcüğün tarihî dönemlerdeki anlamıyla bugün KMA ve diğer ağız bölgelerinde kullanıldığı görülmüştür.

sinilemek [siñilemek]: KMA'da "hafif sesle inleyerek ağlama" (168) anlamında kullanılan sözcük, Anadolu'nun birçok bölgesinde yöredeki anlamına benzer ya da yakın anlamda kullanılmaktadır (DS 2009: 3643). Anadolu sahasında en eski örneğine 15. yy. eseri olan Miftahü'l-Lûga adlı Farsça-Türkçe sözlükte rastlanmıştır. Bu eserde sözcük KMA ve diğer Anadolu ağızlarındaki anlamına yakın olarak "inilti ses çıkarmak." anlamında verilmiştir (TS 2009: 3477). Sözcük tarihî dönemden bugüne anlamı değişmeden ulaşmıştır. Sözcük, Eski Türkçe döneminde de aynı biçimde *siñile-* biçiminde bulunmaktadır ve kuvvetle muhtemel *siñ* yansıma sesinden türemiştir.

sokranmak: KMA'da "söylenmek, homurdanmak, gönülsüz iş görmek" (169) anlamında kullanılan sözcük bugün ağızlarda yaygın kullanılan sözcüklerdendir. Bu sebeple Türkçe Sözlük'te yöre ağızındaki anlamıyla *halk ağzında* kaydıyla yer verilmiştir (2011: 2132). *Sokranmak* sözcüğü, Anadolu sahasında tarihî dönemlerde ilk olarak 14. yy. eseri Yusuf ve Zeliha'da tespit edilmiştir (TS 2009: 3502). Sözcük bugün KMA'da tarihî dönemlerdeki anlamıyla kullanılmaya devam etmektedir. Gülensoy sözcüğün kökünü *sok-* fiiline kadar götürmüş ve <*sokra-n- biçiminde geliştiğini belirtmiştir (Gülensoy 2011: 793).

soku: KMA'da "tahıl dövmeye yarayan büyük taş dibek" (169) anlamında kullanılan sözcük yöre ağızı dışında Batı Karadeniz ve Orta Anadolu'nun birçok ağız bölgesinde kullanılmaktadır. Anadolu sahasında en eski örneğine 16. yy. eseri olan ve Mustafa Ahteri tarafından düzenlenen Ahteri-yi Kebîr'de rastlanmıştır (TS 2009: 3502). *Soku* sözcüğü Eren'e göre Türkçe *sok-* "dövmek" kökünden gelmiştir. Bu kök, çağdaş diyalektlerde *sok-* "dövmek" olarak saklanmıştır (2020: 470). Sözcük bugün KMA'da tarihî dönemlerdeki anlamıyla kullanılmaktadır.

söykenmek: KMA'da "uzanmak, yatmak, yaslanma" (169) anlamında kullanılan sözcük İshaklı-Bayat, Emirdağ (Afyon), Gelendost (Isparta), Kelekçi-Acıpayam (Denizli), Tavşanlı (Kütahya), Lapseki (Çanakkale), Çankırı, Sarıca (Çorum), Çarşamba (Samsun), Danışman Fatsa, Perşembe (Ordu), Nefsiköseli-Görel, Tepeköy, Piraziz (Giresun), Nizip (Gaziantep), Göksun (Maraş), Üçem-Balâ (Ankara), Bor (Niğde), Ermenek, Beyşehir (Konya), Adana, Akdere, Işıklı Silifke (İçel), Bodrum (Muğla) ağızlarında da aynı anlamda yaşamaktadır (DS 2009: 3685). Sözcük Anadolu sahasında en eski 14. yy.da Erzurumlu Mustafa Darir bin Yusuf'un Siyer-i Darir adlı eserinde "dayanmak, yaslanmak" anlamıyla tespit edilmiştir (TS 2009: 3539). Sözcük bugün KMA'da tarihî dönemlerdeki anlamıyla kullanılmaktadır. Halk ağzında "eğri yer, bayır, yamaç" anlamında olan *söyke* sözcüğünden türemiştir. *söyke* <sö:k-e biçiminde gelişmiş olup [-y-] sesi türemedir (Gülensoy 2011: 809).

şor: KMA'da "1. söz, sohbet 2. tuzlu acı su" (173) anlamlarında kullanılan sözcük, birinci anlamıyla Avlunlar (Tokat), Gaziantep, Topaç-Çayırşehir-Boğazlayan, Kızılkoca-Yerköy (Yozgat), Emirler-Balâ (Ankara), Kırşehir, Kayseri ilçe ve köyleri, Niğde, Konya, Adana ilçe ve köyleri ağızlarında geçmektedir. "tuzlu acı su" anlamıyla

ise KMA dışında sadece Kars yöresi ağızlarında tespit edilmiştir (DS 2009: 4731). Sözcüğün bu ikinci anlamının Farsça “tuzlu” anlamına gelen “şûr” sözcüğünden alıntılandığı tahmin edilmektedir. Anadolu sahasındaki tarihî dönemlere ait metinlerde sözcüğün her iki kullanımı da bulunmaktadır. *Şor*, ilk anlam olarak verilen “söz, sohbet” anlamıyla Anadolu sahasında en eski 16. yy.da Diyarbakırlı Şerifi tarafından yapılan manzum çeviri Şehname Tercümesi’nde, ikinci anlamı olan “tuzlu acı su” anlamıyla da 14. yy.da Anadolu Türkçesine çevrilen Kısas-ı Enbiya’da görülmüştür (TS 2009: 3679). Sözcük, KMA’da tarihî dönemlerdeki anlamını korumaktadır.

talaz [dalaz]: KMA’da “kasırğa, fırtına” (174) anlamında yer alan sözcük, Salar-Bandırma, Yeniköy (Balıkesir), Domaniç ve köyleri, Güragaç-Tavşanlı (Kütahya), Tokat, (Eskişehir), İğneciler-Mudurnu (Bolu), Zonguldak, İnebolu (Kastamonu), Bayındır-Çerkeş (Çankırı), Çorum, Karkincık-Artova (Tokat), Mezirme-Hekimhan (Malatya); Nizip, Kilis, (Gaziantep), Göksun, Afşin ve köyleri (Maraş), Reyhanlı ve Amik Ovası Türkmenleri Reyhanlı (Hatay), Vazıldan-Divriği, Gürün (Sivas), Sirkeli-Çubuk, Faraşlı-Kalecik, Çanlı, Gündül, Ayaş (Ankara), Köşker (Kırşehir), Bozca, Hamurcu-İncesu (Kayseri), Nevşehir, Bor (Niğde), Ereğli, Karaman (Konya), Kayarak-Saimbeyli (Adana) ağızlarında da kullanılmaktadır (DS 2009: 3816). Ağızlardaki yaygın kullanımından ötürü Türkçe Sözlük’te de *talaz’a halk ağzında* kaydıyla yer verilmiştir (2011: 2254). *Talaz*, Anadolu sahasında tarihî dönemlerde en eski 15. yy.a ait bir Kuran tefsiri olan Cevahirü’l-Esdaf’ta “dalga, kasırğa” anlamında geçmektedir (TS 2009: 3705). Sözcüğün tarihî dönemlerdeki anlamıyla bugün Anadolu ağızlarındaki anlamı aynıdır. Sözcük “dalgalı deniz” anlamındaki Yunanca *talassa* sözcüğünden gelişmiştir (Tietze C 8 2019: 105).

taylak: KMA’da “bir yaşında at yavrusu” (176) anlamında kullanılan sözcük yöredeki anlamıyla aynı olarak Manisa ve çevresi, Tokat, Eskişehir, Afşin ve köyleri (Kahramanmaraş), Bağlıca-Ardanuç (Artvin), Niğde ağız bölgelerinde de kullanılmaktadır. *Taylak* sözcüğünün, bu anlamı dışında ağızlarda “toy”, “yeni doğmuş at yavrusu”, “biniye gelmiş iki yaşında at yavrusu”, “dört yaşında at”, “binilmeye alıştırılmamış at”, “çok güçlü ve iri hayvan”, “üç ya da dört aylık tavşan yavrusu”, “deve yavrusu” vb. anlamları da bulunmaktadır (DS 2009: 3854). Sözcüğün Anadolu sahasında en eski örneğine 18. yy. dönemine ait Bürhan-ı Katı Tercümesi’nde “Henüz yük vurulmamış genç deve” anlamıyla rastlanmıştır (TS 2009: 3705). Sözcük *tay* sözcüğünden türemiştir. *Tay* sözcüğü Türkçenin eski sözcüklerinden olup DLT’de geçmektedir (Atalay C IV 2018: 589). *Taylak* sözcüğü bugün Türkçe Sözlük’te *halk ağzında* kaydıyla da yer almaktadır (2011: 2291).

tuman: KMA’da “don, şalvar” (181) anlamında kullanılan sözcük Atabey (Isparta), Aydın, Balçova-Karaburun, Foça (İzmir), Balıkesir, Çanakkale, Çayköy-Söğüt (Bilecik), İzmit (Kocaeli), Taşköprü (Kastamonu), Sinop, Havza, Balaç, Lâdik (Samsun), Merzifon (Amasya), Serpin-Turhal (Tokat), Hisarüstü-Keşap, Şehli, Piraziz

(Giresun), Maçka ve köyleri (Trabzon), Gümüşhane, Yusufeli, Akarsu-Ardanuç, Yavuz-Şavşat (Artvin), İrişli (Bayburt), Sankakamış, Çıldır, Arpaçay (Kars), Hasankale (Erzurum), Miçinkağ-Kemaliye (Erzincan), Doğubayazıt (Ağrı), Erciş Van, Bitlis, Diyarbakır, Ağın (Elâzığ), Arapkir, Pütürge (Malatya), Urfa, Nizip, (Gaziantep), Maraş ilçe ve köyleri, Antakya (Hatay), Karaöz-Gemerek, Vazıldan-Divriği (Sivas), Yerköy, Sorgun (Yozgat), Çavundur-Balâ (Ankara), Kocabey (Kırşehir), İncekum, Erkilet, Talas (Kayseri), Niğde, Konya, Kozan, Kadirli, Feke (Adana), Alanya (Antalya), (Edirne), Kırklareli, Saray (Tokat) gibi birçok ağız bölgesinde yaşamaktadır (DS 2009: 3991). Batı Türkçesiyle en eski kullanımına 14. yy. metni olan Kısas-ı Enbiya'da rastlanmıştır (TS 2009: 3852). Sözcük, ağızlardaki yaygın kullanımı nedeniyle Türkçe Sözlük'te *halk ağzında* kaydıyla yer almıştır (2011: 2385). Sözcük tarihî dönemlerde, bugün Anadolu ağızlarında ve Türkçe Sözlük'te aynı anlamda geçmektedir. Sözcük, Farsça *tunbân* sözcüğünden gelişmiştir (Eren 2020: 526; Tietze C 8 2019: 272).

tülek: KMA'da "tüyü dökülmüş kuş ya da kümes hayvanları" (182) anlamında kullanılan sözcük, Anadolu ağızlarında farklı anlamlarıyla yaşamakta olup Tokat, Eskişehir, İskilip (Çorum), Havza (Samsun), Merzifon ve köyleri (Amasya), Giresun, Küpesi (Erzincan), Van, Malatya, Kilis, Kangal (Sivas), Genezin-Avanos (Nevşehir) ağızlarında KMA ile aynı anlamda bulunmaktadır (DS 2009: 4009). *Tülek* sözcüğünün Anadolu sahasında en eski örneğine 15. yy. eseri Terceman'da rastlanmıştır. Sözcük bu eserde "tüy değiştirmiş" anlamında geçmiştir (TS 2009: 3868). Sözcüğün tarihî dönemler ile bugünkü kullanımı arasında farklılık bulunmamaktadır. Tietze, sözcüğün <tü+lek (isimden isim yapan ek) biçiminde meydana geldiğini belirtmiştir (C 8 2019: 292). Burada sözcüğün kökü durumunda belirtilen tü[ü/k/y], Orta Türkçe ve Eski Türkçe döneminde "tüy, saç, yün" anlamında kullanılmıştır (Gülensoy 2011: 943).

tülemek: KMA'da "hayvanlarda tüylerin döküldükten sonra yeniden çıkması" (182) anlamında kullanılan sözcük Gelendost, Eğridir ve köyleri (Isparta), Tokat, Eskişehir, İskilip (Çorum), Trabzon, Samsun, Bayburt (Gümüşhane), Erzincan, Urfa, Lohan (Gaziantep), Reyhanlı ve Amik Ovası Türkmenleri, Reyhanlı (Hatay), Koyulhisar (Sivas), Ankara, Pınarbaşı (Kayseri), Genezin-Avanos (Nevşehir), Bahçeli-Bor (Niğde), Ermenek, Hatip (Konya), Mut ve köyleri (İçel) ağızlarında "Kuş, tavuk vb. kanatlı hayvanlar tüy değiştirmek" anlamında kullanılmaktadır (DS 2009: 4009). Batı Türkçesiyle ilk kullanımına ise 17. yy. eseri Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde "tüy değiştirmek" anlamında rastlanmıştır (TS 2009: 3869). Sözcük DLT'de de "tüyünü dökmek" anlamında geçmektedir (Atalay C IV 2018: 669). Sözcüğün tarihî dönemlerdeki anlamı ile bugün ağızlardaki kullanımı aynıdır. *Tülemek* sözcüğü *tülek* sözcüğü ile aynı kökten gelmektedir.

ütmek: KMA'da "koyun, tavuk vb. hayvanların kıllarını, tüylerini yakmak" (186) anlamında kullanılan sözcük, bu anlamıyla Eğridir köyleri (Isparta), Salda-Yeşilova (Burdur), Alaşehir (Manisa), Tokat, Eskişehir, Çorum, Erzincan, Harput (Elâzığ), Kilis,

Vazıldan-Divriği (Sivas), Yozgat, Genezin-Avanos (Nevşehir), Afşar köyleri-Pınarbaşı (Kayseri), Bahçeli-Bor, Ulukışla (Niğde), Ermenek (Konya), Mersin köyleri (İçel), Adana ağızlarında varlığını sürdürmektedir (DS 2009: 4081). Sözcük, Tarama Sözlüğü'nde "taze buğday ve nohudu kabuğu ile alevli ateşe atarak kebab etmek, kıllarını yakmak için alevden geçirmek" anlamıyla verilmiş olup 15. yy. eseri Çengname'den tanıklanmıştır (2009: 4126). Ağızlardaki yaygın kullanımından ötürü Türkçe Sözlük'te de *halk ağzında* kaydıyla yer verilmiştir (2011: 2456). *Ütmek* sözcüğü, bugün ağızlarda tarihî dönemlerdeki anlamıyla kullanılmaya devam etmektedir. Gülensoy, sözcüğün Orta Türkçe döneminde *üt-*, *üti-* "(kıl) yakmak" biçiminde bulunduğunu belirtmiştir. Sözcüğün türevleri DLT'de *üti-* "ütülemek", *ütük* "ütü", *ütül-* "ütülenmek, yanmak" anlamlarında geçmektedir (2011: 1001).

üzünük: KMA'da "çok üzölmüş, çok yorulmuş, bu sebeple hastalanmış kimse" (186) anlamında kullanılan sözcük, ağızlarda "topraktan yapılmış, ufak, kulpsuz çömlek", "gücü tükenmiş, yorgun", "geçmeye yüz tutmuşken, yeniden artmış hastalık", "üzüntü veren iş, davranış, kimse için" vb. anlamlarda kullanılmaktadır (DS 2009: 4087-4088). *Üznük*, Anadolu sahasında en eski örneği "iyileşmeye yüz tuttuğu sırada yeniden hasta olan" anlamıyla 16. yy. eseri Farsça-Türkçe sözlük olan Et-Tuhfetü's-Seniyye'de tespit edilmiştir (TS 2009: 4137). Bugün Türkçe Sözlük'te bulunmayan *üzünük*, tarihî dönemlerdeki anlamına yakın anlamda ağızlarda varlığını sürdürmektedir. Sözcüğün *üz-* fiilinden türediği açıktır.

üzölmek: KMA'da "hastalık yinelenmek" (186) anlamında kullanılan sözcük bu anlamıyla Bağlılı, Anamos-Eğridir (Isparta), Oğuz-Acıpayam, Çöplü-Çivril (Denizli), Bozdoğan (Aydın), İğneciler-Mudurnu (Bolu), Kastamonu, Kurşunlu (Çankırı), Sinop, Çarşamba (Samsun), Trabzon köyleri, Gürün, Koyulhisar (Sivas), Bahçeli-Bor (Niğde), Ermenek (Konya), Kozan (Adana), Güvere-Silifke, Mut ve köyleri (İçel), Milas (Muğla) ağızlarında da tespit edilmiştir (DS 2009: 4088). Anadolu sahasında en eski örneğine "iyileşmeye yüz tuttuğu hâlde yeniden hastalanmak" anlamıyla 15. yy. eseri Miftahü'l-Lûga'da rastlanmıştır (TS 2009: 4141). Sözcük, tarihî dönemdeki anlamını bugün KMA'da da korumaktadır.

yalabıg [yalabık]: KMA'da "parlak" (188) anlamında kullanılan sözcük, "cılalı, parlak, ışıldak, düzgün", "şimşek", "güzel, yakışıklı, sevimli" vb. anlamlarda Anadolu'nun farklı ağızlarında kullanılmaktadır (DS 2009: 4134). Sözcüğün Anadolu sahasında en eski örneğine *yalabık* şeklinde ve "parlak" anlamında Arapça-Türkçe sözlük olan 16. yy. eseri Babusü'l-Vâsıt'ta rastlanmıştır (TS 2009: 4223). *Yalabık*, Türkçe Sözlük'te de *halk ağzında* kaydıyla "alevin oynayarak parıldaması", "şimşek", "parıltılı" anlamlarında verilmiştir (2011: 2510). Sözcük, tarihî dönemdeki anlamını bugün KMA'da da korumaktadır. Sözcük "parlamak, parıltı saçmak, ışık yansıtmak, parlamayıp sönmek, şimşek çakmak" anlamındaki *yalabı* sözcüğünden <yalab+ı-k biçiminde gelişmiştir (Tietze C 9 2019: 145).

yekirmek: KMA'da "1. bir eylem yapmaya davranmak 2. ayağa kalkmak" (191) anlamlarında kullanılmaktadır. KMA'daki ilk anlamıyla Bayat, Emirdağ (Afyon), Kumdanlı-Yalvaç, Eğridir köyleri (Isparta), Çöplü, Çivril, Çal (Denizli), Narlıdere-Bergama (İzmir), Dombaylı-Salihli, Alaşehir (Manisa), Demirdere-Kemal Paşa (Bursa), Alayunt (Kütahya), Tokat, Bozan (Eskişehir), Düzce, Safranbolu (Zonguldak), Kastamonu, Çıkrık-Mecitözü, İskilip (Çorum), Merzifon köyleri (Amasya), Zile (Tokat), Şebinkarahisar, Alucra (Giresun), Kelkit (Gümüşhane), Yavuz-Şavşat, Bağlıca-Ardanuç (Artvin), Bayburt, Selim (Kars), Ağın (Elâzığ), Palanga-Hekimhan (Malatya), Nizip, Pazarcık (Gaziantep), Erzin, Dört Yol, Antakya (Hatay), Hacılyas-Koyulhisar, Maksutlu-Şarkışla, Gürün (Sivas), Gökdere-Akdağmadeni (Yozgat), Keskin (Ankara), Genezin-Avanos (Nevşehir), Afşar köyleri-Pınarbaşı, Bünyan (Kayseri), Bahçeli-Bor (Niğde), Boyalık, Ermenek, Seydişehir (Konya), Adana ilçe ve köyleri, -İçel ilçe ve köyleri ağızlarında; KMA'daki ikinci anlamıyla da Malatya yöresi ağızlarında kullanılmaktadır (DS 2009: 4231). *Yekirmek* sözcüğünün Batı Türkçesiyle en eski örneğine "yerinden kalkmak, kalkmaya davranmak" anlamıyla 18. yy. eseri Kamus Tercümesi'nde rastlanmıştır (TS 2009: 4489). Ağızlardaki yaygın kullanımı nedeniyle Türkçe Sözlük'te *halk ağzında* kaydıyla ve "davranmak, olduğu yerden fırlamak, ayağa kalkmak, kalkmak için hareket etmek, kıvıldamak" anlamıyla verilmiştir (2011: 2566). Sözcüğün tarihî dönemdeki anlamı bugün KMA ve diğer ağız bölgelerinde yaşamaya devam etmektedir. Gülensoy'a göre *yekirmek* sözcüğü ispatlanmamış olursa da DLT'de geçen *yel-* "koşmak" fiilinden türemiştir. Bu türeme <*yel-(k)in- biçiminde gerçekleşmiştir (2011: 1110).

yeldirmek: KMA'da "koşturmak: *Yeldir tazıyı görsün yazıyı*" (191) anlamında kullanılan sözcük, Eymir, Bozdoğan (Aydın), Tepeköy-Torbalı, Yeşilova (Burdur), Darıveren-Acıpayam, Çal, Çöplü-Çivril (Denizli), Kuyucak (Aydın), Manisa ve çevresi, Eskişehir, Fethiye (Muğla) ağızlarında da aynı anlamda kullanılmaktadır (DS 2009: 4233-4234). Anadolu sahasında en eski örneğine 14. yy. eseri olan Garibname'de rastlanan *yeldirmek*, bu kaynakta da "koşturmak" anlamında kullanılmıştır (TS 2009: 4490). Türkçe Sözlük'te *halk ağzında* kaydıyla "aceleyle koşturmak, koşuşturmak" anlamıyla verilmiştir (2011: 2566). Sözcük, tarihî dönemdeki anlamını bugün ağızlarda korumaktadır. *Yeldirmek* fiili "koşmak" anlamındaki *yel-* fiilinin ettirgen hâlidir (Tietze C 9 2019: 305).

yellenmek: KMA'da "hızlanmak" (191) anlamında kullanılan sözcük, bu anlamıyla Eğridir ve köyleri (Isparta), Burdur, Darıveren-Acıpayam (Denizli), Alaşehir (Manisa), Yeniköy (Balıkesir), Kütahya, Tokat, Eskişehir, Düzce, İskilip (Çorum), Amasya, Bağlıca-Ardanuç (Artvin), Kars, Hacılyas, Koyulhisar, Maksutlu-Şarkışla (Sivas), Niğde, Adana ağızlarında da yaşamaktadır (DS 2009: 4239). Sözcük, Anadolu sahasında en eski 19. yy.da "havalanmak, havaileşmek" anlamıyla Kuddusi Divanı'nda görülmüştür (TS 2009: 4504). *Yellenmek* sözcüğü Türkçe Sözlük'te de yer almakta ancak KMA'daki anlamı dışında kullanılmaktadır (2011: 2568). Sözcüğün

tarihî dönemdeki anlamı Kahramanmaraş ve diğer ağız bölgelerinde yaşamaktadır. Sözcüğün *yel* isim kökünden türediği açıktır.

yelmek: KMA'da "bir işin, bir şeyin, birinin peşinde koşmak, koşturmak: *Bu işin peşinde bir aydır yeliyorum*" (191) anlamıyla kullanılan sözcük, KMA dışında söz konusu anlamıyla Eğridir köyleri (Isparta), Tefenni (Burdur), Söğüt-Çal (Denizli), Lâpseki (Çanakkale), Mustafa Kemal Paşa (Bursa), Söğüt (Bilecik), Tokat, Eskişehir, Orta, Kurşunlu (Çankırı), Çorum, Sinop, Samsun, Merzifon köyleri (Amasya), Tokat, Bahattin, Ulubey, Bayadı (Ordu), Şebinkarahisar (Giresun), Vakfıkebir (Trabzon), Hacıiyas-Koyulhisar (Sivas), Çanılı-Ayaş, Gürcü, Kızılcahamam (Ankara), Afşar, Pazarören-Pınarbaşı, Erkilet (Kayseri), Gezezin-Avanos (Nevşehir), Niğde, Bayındır-Beyşehir, Çumra (Konya), Yerebakan-Feke, Çukurköy-Karaisalı (Adana), Mut ve köyleri (İçel), Ula (Muğla) yöresi ağızlarında da kullanılmaktadır (DS 2009: 4240). Anadolu sahasında en eski örneğine 13-14. yy. dönemine ait Yunus Emre Divanında rastlanmıştır. Burada "koşmak, şıtap etmek, acele yürümek, esmek" anlamıyla kullanılmıştır (TS 2009: 4505). Sözcük Türkçe Sözlük'te de *halk ağzında* kaydıyla "aceleyle, telaşlı bir biçimde koşmak" anlamıyla kayıtlıdır (2011: 2568). Eski Türkçede *yel*- "koşmak, dolaşmak" anlamında kullanılan bir sözcüktür (Tietze C 9 2019: 303). *Yelmek*, tarihî dönemlerdeki anlamını bugün KMA'da ve diğer ağızlarda korumaktadır.

yoşumak: KMA'da "yorulmak" (193) anlamında kullanılan sözcük bu anlamıyla Zile -Tokat, Kayseri ağızlarında da görülmektedir (DS 2009: 4302). Tarama Sözlüğü'nde sözcük "yıpranmak, yorulmak, zayıf düşmek, kuvvetini kaybetmek" anlamıyla geçmektedir. Tanıklandığı eser ise 14. yy.a ait Süheyl ü Nevbahar'dır (TS 2009: 4676). Sözcüğün tarihî dönemlerdeki anlam ve biçimini bugün ağızlarda koruduğu görülmektedir. *Yoşumak* sözcüğü *yuşumak* sözcüğünden gelişmiştir. *Yuşumak* ise <yuw- "uslanmak, akıtmak, erişmek, olgunlaşmak" sözcüğüne DLT'de de geçen -şu- ekinin eklenmesiyle meydana gelmiştir. Halk ağzında "yıpranmak, durulmak, gevşemek, usanmak" anlamlarında yaşamaktadır (Gülensoy 2011: 1171)

yülümek: KMA'da "tırş etmek, kazımak" (194) anlamlarında kullanılan sözcük bu anlamıyla İsabey-Çal, Çivril (Denizli), Umurlu, Eymir, Bozdoğan (Aydın), İzmir ilçe ve köyleri, Alaşehir, Gelenbe-Kırkağaç (Manisa), Mudam-Mustafa Kemal Paşa (Bursa), Tokat, Eskişehir, Kandıra (Kocaeli), Peşman-Daday (Kastamonu), Kurşunlu (Çankırı), İskilip (Çorum), Sinop, Çarşamba (Samsun), Amasya köyleri, Zile (Tokat), Lice (Diyarbakır), Gemerek (Sivas), Gökdere-Akdağmadeni (Yozgat), Şeydin-Avanos (Nevşehir), Pınarbaşı ve çevresi (Kayseri), Bozdoğan, Kesmeburun Osmaniye, Adana ve çevresi, Mersin, Mut ve köyleri (İçel), Muğla ilçe ve köyleri ağızlarında da yaşamaktadır (DS 2009: 4332). Sözcük Anadolu sahasında en eski 14. yy. eseri Dede Korkut Kitabı'nda "tırş etmek, saç ve sakalı kazımak, dökmek" anlamıyla tanıklanmıştır (TS 2009: 4761). Ağızlardaki yaygın kullanımı nedeniyle Türkçe Sözlük'te de "vücudun fazla kıllarını ustura ile almak; tırş etmek" anlamıyla yer

verilmiştir (2011: 2625). Sözcük tarihî dönemlerdeki anlamıyla bugün ağızlarda yaşamaktadır. Orta Türkçe döneminde <yüli- “tırış etmek” biçiminde (DLT) geçmektedir (Tietze C 9 2019: 442).

SONUÇ

Kahramanmaraş birçok medeniyete tanıklık etmiş, tarihî ve kültürel birikimi olan ve yüzyıllardır Türk yurdu olarak varlığını sürdüren bir Anadolu şehridir. Kültürel zenginliği şehrin dilinde de kendini göstermiş, Kahramanmaraşlının zengin düşünce dünyası sözüne dökülerek somutlaşmış ve zengin söz varlığı ortaya çıkmıştır. Yöreye özgü hazırlanmış ağız sözlüklerinde bu zengin söz varlığı ortaya konmuştur. Kahramanmaraş ve yöresi ağızlarında, söyleyiş farklılıkları dışında, bağımsız birer sözlük birim olarak 7 bine yakın söz varlığı tespit edilmiştir.

Kahramanmaraş ve yöresinin tarihte de önemli bir Türk yurdu olması yörenin ağız özelliklerini ve söz varlığını daha önemli kılmıştır. Bugün yörede kullanılan söz varlığı unsurlarında Eski Türkçe ve Eski Anadolu Türkçesi dönemleriyle ortaklaşan sözcükleri görmek mümkündür. Bu çalışma Türkçenin tarihî dönemlerinde yaşamış bugün de KMA’da canlılığını koruyan sözlük birimlerini ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır.

Bu çalışma neticesinde Kahramanmaraş ve yöresi ağızlarından 52 sözlük birim, eskicil olarak tespit edilmiştir. Eskicil özellik gösteren 52 sözlük birimi üzerinden yörenin ağız söz varlığındaki eskicil hususların varlığına dikkat çekilmiştir. Bu söz varlığından önemli bir kısmının izi Eski Türkçe dönemine kadar, bir kısmının ise Orta Asya coğrafyasında 11. yy.da yazılan DLT’ye, bir kısmının da izi Anadolu sahasında 13-14. yy.larda yazılmış eserlere kadar sürülebilmektedir. Tarihî dönemlerde izine rastladığımız arkaik söz varlıklarının tamamının o dönemdeki anlamlarını koruduğu görülmüştür. Arkaik olarak tespit edilen 52 söz varlığından 35’i Türkçe Sözlük’te hiç yer almamış, 16’sı ise *halk ağzında* kaydıyla yöreye özgü anlamıyla, 1’i de eskimiş kaydıyla Türkçe Sözlük’te geçmiştir.

Kahramanmaraş yöresinin eski bir Türk yurdu olması, yöre ağzında Türkçenin tarihî dönemlerinden izler taşımasını mümkün kılmaktadır. Yöre ağzında bu çalışmaya konu olan 52 söz varlığı unsuruna yer verilmiştir; ancak yöredeki bütün arkaik söz varlığı bu sayıdan ibaret değildir. Yapılacak yeni çalışmalarda bu sayı artabilecektir.

KISALTMALAR

DLT: Divânu Lugâti’t-Türk

DS: Derleme Sözlüğü
 KMA: Kahramanmaraş Ağzı
 TS: Tarama Sözlüğü

KAYNAKÇA

- AKAR, A. (2011). "Ağızlardaki {-dIkIğIn} Zarf-Fiil Ekinin Yapısı". *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6 (1): 305-309.
- ATALAY, B. (2018). *Kaşgarlı Mahmud Divanü Lugat'it-Türk Çeviri-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DS: *Derleme Sözlüğü I-VI Cilt*. 2009. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERCİLASUN, A. B., AKKOYUNLU, Z. (2018). *Kaşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri- Notlar-Dizin* (3. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KMA: ERDEM, M. D., KİRİK, E. (2023). *Kahramanmaraş ve Yöresi Ağızları (Giriş-İnceleme-Metinler)*. (ed. Ramazan Bölük) (2. Baskı). Üsküp: International Balkan University Press.
- EREN, H. (2020). *Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* (haz. Şükrü Haluk Akalın). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÜLENSOY, T. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü A-N, O-Z* (2. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÜLSEVİN, G. (2015). "Arkaik-periferik Kavramı ve Bu Kavramın Tarihî Batı Rumeli Türkçesi Ağızlarının Tespitindeki Önemi". *The Journal of Academic Social Science Studies*, Winter III, S. 32: 1-12.
- GÜNEŞ, B. (2013). "Valeh Hacılar'ın Dilinde Arkaik Sözcükler". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2/4: 116-130.
- KARAHAN, L. (1996). *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORKMAZ, Z. (2010). *Gramer Terimleri Sözlüğü* (4. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖLMEZ, M. (2003). "Çağataycada Eskicil Öğeler Üzerine". *Mustafa Canpolat Armağanı*, 135-142.
- ÖZDEMİR, H. (2012). "Günümüze Göre Klasik Türk Edebiyatındaki Eskicil Unsurlar: İbn-i Kemâl Örneği". *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/4: 2501-2509.
- SÖNMEZ USTA, E. (2022). "Âlî'nin Pendnâme Tercümesinin Söz Varlığının Eski Anadolu Türkçesi Unsurları ve Eskicil Öğeler Açısından İncelenmesi". *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. S 28: 80-96.
- TS: *Tarama Sözlüğü I-VIII Cilt*. 2009. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TELLİ, B. (2021). *Söz Varlığı Kahramanmaraş ve Yöresi Ağızları*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- TİETZE, A. (2016). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati (C. 1-2-3-4)* (ed. Semih Tezcan). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- TİETZE, A. (2018). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati (C. 5-6)* (ed. Nurettin Demir, Emine Yılmaz). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- TİETZE, A. (2019). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati (C. 7-8-9)* (ed. Nurettin Demir, Emine Yılmaz). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Türkçe Sözlük*. (2011). (11. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- VARDAR, B. (2002). *Açıklama Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları

Atıf / Citation

POLAT, Ü. (2024). "Eski Türkçede Töz-Tözlüg ve Bag-Bağlıg, Uguş-Uguşlug, Yıltız-Yıltızlıg Üzerine". *Gazi Türkiyat*, 34: 81-97.

Geliş / Submitted 08.02.2024

Kabul / Accepted 27.03.2024

DOI 10.34189/gtd.34.005

ESKİ TÜRKÇEDE TÖZ-TÖZLÜG VE BAG-BAGLIĞ, UGUŞ-UGUŞLUG, YILTIZ-YILTIZLIĞ ÜZERİNE

In Old Turkic Regarding Töz-Tözlüg and Bag-Bağlıg, Uguş-Uguşlug, Yıltız-Yıltızlıg

Ülkü POLAT*

Öz

Eski Türklerde töz önemli bir kavramdır, kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Moğollardaki "ongun" inancına paralel olduğu kabul edilen "töz", ataların tasvirlerinin yapılıp saklanması olarak yorumlanır. Sadece ataların ruhunun hatırası için değil aynı zamanda büyük ve ünlü kamların ruhları için yapılan tasvirler de vardır. Çin kaynakları Göktürklerde de benzer uygulamaları "tanrıların tasvirleri" olarak kaydediyor, bazı araştırmacılar ise tözlerin putfetiş oldukları konusunda fikir ileri sürüyorlar. Fakat araştırmacılar Uygurların onları tanrıların tasvirleri olarak değil, ölen yakınlarını temsilen ve onların anısına yaptıkları, tapınaklarda sakladıkları konusunda birleşiyorlar. Ayrıca Eski Türklerde tuğlarda kullanılan kıl ve tüylerin, sıradan bir canlıya ait olmadığı; bunların Totemist-Animist inanca göre bodunu veya boyu koruduğuna inanılan kutsal bir hayvanın, bir tözün parçası olduğuna ve Türklerce töz kabul edilen kotuz, at, kurt ve bazı kuş türlerinin kuyruk, tüy veya yelelerinin bayrak ve sancağın ana malzemesini oluşturduğuna dair bilgiler de mevcuttur. Bu çalışmada Eski Türklerde töz kavramının dışında kalınarak leksik bir birim olarak "kök, köken, esas, cevher, soy" anlamlı töz sözü ve sinonimleri olan bag, uguş, yıltız ayrıca +İlg, +Ulg ekli türevleri üzerinde durulacak, genellikle dönem metinlerinde "töz yıltız, tözlüg yıltızlıg; töz uguş/uguş töz, tözlüg uguşlug" şeklinde ikileme olarak da tanıklanan bu leksik birimlerin kullanım farkları ve kullanım alanları tespit edilip incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eski Türkçe, töz, tözlüg, bag, bağlıg, uguş, uguşlug, yıltız, yıltızlıg.

Abstract

Substance (töz) is a very important concept for ancient Turks. According to some studies töz is similar to the "ongun" belief of the Mongols. It means making and preserving depictions of ancestors. In addition to this, substances are made not only for the memory of ancestors, but also for the souls of great and famous shamans. Chinese studies revealed that these depictions were found in Gokturks and they called these "depictions of the gods". Moreover, some researchers suggest that substances were idolatry, but most of the researchers object to this idea and they agree with these depictions made for the

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gaziantep/TÜRKİYE. ulkupolat@gantep.edu.tr, ORCID No: 0000-0002-3304-1939

soul of the ancestors. Furthermore, it is believed that the hair and feathers used in symbols in ancient Turks were not ordinary living creatures but a part of a sacred animal, a substance and according to totemist-animist belief, these substances protect the local people. In this study, when the concept of "substance" is excepted in Old Turks, as a lexical unit and the words which have the meaning of substances "root, origin, substance, ore, lineage" and synonyms "bağ, uğuş, yıldıız" and also its derivatives with +lig, +lug will be elaborated. The usage differences and the fields of these lexical units, which can be considered as reduplication in the texts of the period, will be analysed.

Keywords: Old Turkic, substance (töz), tözlüg, bag, baglıg, uğuş, uğuşlug, yıldıız, yıldıızlıg.

GİRİŞ

TÖZ-TÖZLÜG

Köktürk metinlerinde tanıklanmayan *töz* sözü Eski Uygur Türkçesinde "kök, köken, asıl, zemin, kaide, temel, esas; varlık, öz, esas, cevher, tabiat, kategori (Vaişeşika öğretisine göre = Skt. padārtha), nitelik, kalite (Sāmkhya öğretisine göre = Skt. guṇa); asıl, soy, menşey, nesep; cins, cinsiyet; cevher; yazı tarzı; esaslı, asıl, tözel, cevherî, orijinal, zemin, temel, esas; devamlı, sürekli (bk. Mo. tös)" (Wilkens 2021: 746) gibi pek çok anlamla kaydedilmiştir. Esas itibarıyla "kök, köken, cevher" anlamına gelen bu söz Eski Türk kültüründe çok önemlidir. Moğolların "ongon" adını verdikleri tös veya tözler ataların ruhları hatırasına tasvirlerinin yapıp saklanması olarak yorumlanıyordu. Güngör'ün verdiği bilgilere göre Orta Asya Türkleri arasında görülen ve bazıları keçeden, paçavradan, kayın ağacı kabuğundan, bazıları da hayvan derilerinden yapılan sembollere Altaylılar "töz" Yakutlar "tangara" diyorlardı. Bunlar duvarlara asılır veya torbalarda saklanır, önemli bir yolculuğa veya ava çıkılırken üzerlerine saçı saçılır, ağızlarına yağ sürülürdü. Ayrıca bu tözler sadece ataların ruhları için değil büyük ve ünlü kamların ruhlarına da izafe ediliyordu. Çin kaynakları, Göktürklerdeki benzeri uygulamaları "tanrıların tasvirleri" şeklinde kaydetmişler, bir kısım araştırmacılar da tözlerin putfetişler olduklarını ifade etmişlerdir. Rahip Rubruk'un verdiği bilgiye göre ise, Uygurlar onları tanrıların tasvirleri olarak değil, ölen yakınlarını temsilen ve onların anısına yapmışlardır (2002: 467-468). 1253 senesinde Fransa kralı IX. Ludwig tarafından Mogolistan'a, Mengü Han'ın huzuruna elçi olarak gönderilen Wilhelm Rubruck'un bir Budist Uygur tapınağında gördüğü heykelciklere (töz) dair verdiği bilgiler şu şekildedir: "Uygurlar bir Tanrıya inanırlar. Tanrının insan veya başka bir cisim hâlinde tasvir edilmesini uygun bulmazlar. Onlara niçin bu kadar putunuz var diye sorduğumda, bizimkilerden birinin herhangi bir yakını öldüğü zaman, onun suretini yapar ve buraya koyar. Biz de bunları ölünün hatırası olarak saklarız". Dolayısıyla mabetlerde bu nesnelere görülmesi, din adamlarının zaman zaman ayinlerde onlardan yararlandıklarını da işaretidir. Ebulgazi Bahadır Han da tözler hususunda izahlarda bulunur. O *Şecere-i Türk* adlı eserinde, belki de Budizmin tesiriyle; "bir kişinin oğlu, kızı veya kıymetli bir yakını öldüğü zaman suretini (kugurçak) yapar, evinde saklar. İnsanlar ara-sıra bu heykelciği öpüp, severlerdi. Ayrıca onlar bu nesnenin önüne yemeklerinin ilk lokmalarını koyarlar, ardından bunları okşayarak, koklardı. İşte

böylece haberleri olmaksızın puta tapmaya başladılar” diyor (Gömeç 2019: 39-40). Gömeç, Ebulgazi'nin bu yorumunu abartılı bularak *kugurçak* şeklinde yazdığı nesnenin, bebek (oyuncak) demek olduğunu ve Altaylıların tözlerinin büyük çoğunluğunun da bebeklerden ibaret olduğunu belirtir. İnan, Moğolların *ongon* tesmiye ettikleri putlara şamanlıktan kalan Yenisey ve Altay Türklerinin “tös, töz”, Lamayizm tesiri altında bulunan Tuba, Uranhay Türklerinin Moğollarla karışık yaşadıkları hâlde “eren” Yakutların ise “tangara”, “emeget” dediklerini, tözlere ait akide ve ananelerin tıpkı Moğollardaki gibi olduğunu, bunların büyük ölülerin, özellikle şamanların şerefine yapıldığını, Altaylarda her oymağın bir *aru tözü* olduğunu ve bu tözün ekseriya kabileye mensup büyük ve kemerli bir kamın yahut kabilece *ceddiâlâ* sayılan dağ, hayvan veya bir efsanevi şahsın adını taşıdığını kaydeder (1998: 269-270). Gumilëv, Altaylı şamanların ruhları “töz” (ölümsüz ruhlar) ve “Yazdan Neme” (ölümlü ruhlar) olmak üzere ikiye ayırdıklarını belirtir (2011: 104). Ayrıca Eski Türklerde tuğlarda kullanılan kıl ve tüylerin, sıradan bir canlıya ait olmadığı; bunların Totemist-Animist inanca göre bodunu veya boyu koruduğuna inanılan kutsal bir hayvanın, bir tözün parçası olduğuna ve Türklerce töz kabul edilen kotuz, at, kurt ve bazı kuş türlerinin kuyruk, tüy veya yelelerinin bayrak ve sancağın ana malzemesini oluşturduğuna dair bilgiler de mevcuttur (Şirin 2007: 843).

Töz (Alm. *substan*, Fr., İng. *substance*, Lat. *substantia*, Yun. *hypostatis*, *hypokeimenon*) bir felsefe terimi olarak da kullanılır: “Değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olan; bir başka şeyle ya da bir başka şeyde değil, kendi kendisiyle, kendi kendisinde var olan.” (Akarsu 1975: 168). Töz, farklı filozoflarda farklı anlamlara gelmiştir. Örneğin, Platon'da töz, şeylerin varoluşunun ilk nedeni olan, şeylere düzen ve anlaşılabilirlik kazandıran ve onları bizim için anlaşılır hâle getiren varlık, her nesne sınıfında mevcut olan tümel form ya da İdeadır. Aristoteles'e göre ise gerçekten var olan tümeller değil bireylerdir, “şu” diye gösterdiğimiz belirli bir doğaya sahip olan varlıklardır. Aristoteles'te var olmak belirli türden bir töz olmaktır. Töz, aynı zamanda dinamik bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkan bireysel varlık olarak da tanımlanır (Cevzici 2005: 1633). Biz bu çalışmada Eski Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan aynı zamanda bir felsefe terimi de olan *töz*ü leksik bir birim olarak hem türevleri hem de sinonimleri ile birlikte değerlendirip incelemeye çalışacağız.

Eski Uygur Türkçesinde “kök, köken, cevher, soy vb.” pek çok anlamla kaydedilen töz sözü dışında *asıl* (<Arapça *aşl*) “kaynak, köken, asıl”; *bun~pun* (<Orta Farsça/Partça *bun* / Çince *ben* “kök, asıl, temel; kitap, kaynak metin”; *mul* (Sanskritçe *mūla*) “kök”; *tüp* “yeryüzü, toprak, yer, kök (Skt. *mūla*'nın da eş değeri); kaide, sütun ayaklığı; temel, esas, ana prensip; (ağaç) dib(i); mübalağa, aşırılık”; *uguş* “soy, kabile, aile, asıl, nesil, grup, kast, zümre, akrabalık, köken, nesep, sınıf, tür, element, saha, alan, çevre”; *yıltız* “kök, köken, asıl”; *bag* “bağ, zincir, bağlantı, demet, deste, balya, kat; bağlama, ruhsal bağlama; bölüm; soy, aile, akrabalık, sülale, cins; kıvrım, kıvrıntı; soyadı” gibi pek çok yakın anlamlı söz kullanılmıştır ve dönem metinleri incelendiğinde bu sözlerin birlikte kullanıldığı görülmüştür: *bun töz* “kök, asıl”; *bun*

töz yiltız “kök, asıl, temel”; *töz mul* “kök”; *töz tüp* “kök ve neden, temel”; *töz uğuş* “köken, soy, neseb”; *töz yiltız* “kök, asıl, köken, öz, cevher”; *asil töz* “kaynak, kaynak ve asıl” vb. Yakın anlamlı olan bu sözlerin kullanımları incelendiğinde birlikte kullanıldığında “kök, köken, soy, cevher” anlamını pekiştirdikleri ayrı ayrı kullanıldıklarında ise farklı yönleri olduğu tespit edilmiştir. Dönem metinlerinde *töz*, *bag*, *uğuş*, *yiltız* sözü ve bu sözlerin +llg, +llg ekli türevleri yaygın olarak tanıklanır: *tözlüg* “köklü, cevherli, (... -ya) dayanan, özlü, (...-dan) ibaret olan; temel ...; iyi soylu, iyi soydan, yüksek doğumdan; ... soylu, ... soya mensup, ... sınıfa mensup, ... zümresine ait olan; bir sınıfın (Skt. varña) üyesi”; *uğuşlug* “...soylu, ... soya mensup, ... sınıfa mensup, ... zümresine ait olan; bir sınıfın (Skt. varña) üyesi, ... ailesine üye, ... soyuna ait; iyi soydan, yüksek doğumdan”; *yiltızlug* “kök ..., köklü”; *baglug* “soyadlı, süleleli, ... ailesine ait”. Ayrıca tıpkı kökbiçimlerde olduğu gibi +llg, +llg ekli türevleri de ikileme olarak birlikte sık tanıklanır: “*tözlüg uğuşlug* “bir sınıfın (Skt. varña) üyesi” *tözlüg yiltızlug* “köklü”.

Clauson “köken, temel, soy” gibi anlamlarla kaydettiği *töz* sözünün sadece kuzeydoğu grubu Türk lehçelerinde “tös” olarak yaşadığını belirtir. Eski Türkçe VIII. yüzyıl Maniheizt metinlerinde *tözi yiltızı* “soyu kökeni”, *öz ütözlerin ukıttıp* “kendi kökenlerini anlamalarını sağlamak”, *köni tözin unıtmuşlarka* “gerçek kökenlerini unutanlara”; Budist metinlerde *ertinü terin töz yiltız nomın* “kökün çok derin doktrini”; (buna inanç denir) *kertülerke kertülernin çin kertü tözişe kirmekniñ tözi* “inanınların dergahına giriş ve inanınların temel aldığı dayanak” gibi kullanımları verir ve sivil Uygur metinlerinde *töz* sözünün istisnai olarak *kut* yerine kullanıldığını; Hakanıye Türkçesinde (XI. yüzyıl) *el töz neteg?* “Memleket ve insanlar nasıl?”, (töz “soy”) *anıñ tübi tözi kim?* “Onun ataları kim, kökü kime dayanır?”; Çağatay Türkçesinde (XV. yüzyıl) *töz* “kulak memesi” için kullanıldığını ekler (1972: 571). Räsänen, *töz* (<tör) Teleüt ve Kuman Lehçesinde “ruh, ruhun hizmetçisi, şamanı kaybetti ve şamanın soyundan yeni bir hizmetçi görünmesini bekliyor”; Hakasça *tös* “parfüm, tılsım”, Çuvaşça *türe* “bazı kötü ruhlar”, Uygurca *töz* “kök, temel unsur”, Orta Türkçe *töz* “kaynak, köken”, Oyrotça *tös* “temel, sebep”, Uygurca *tözün* “asil”, Çağatayca *töz*, Türkmence *döz* “sabretmek, dayanmak”, Kazakça *tüz* (>Çuvaşça *tüs* “izin, dayanmak”, Yakutça *täsij* “dayanmak, sabretmek” olarak verir (1969: 495). *Drevnetyurkskiy Slovar*’da *töz* “kök, temel, esas” sözü *töz yiltız* “kök, esas”, *töz töpü* “tepe”, *töz tüp* “esas” *töz tüplüg* “temel” kullanımlarıyla, *tözker- / tözker- tüpker-* “temeline ve özüne ulaşmak”, *tözkerinçsiz* “eşsiz” *tözlüg* “esash, tabiatlı, soylu”, *tözün* “ölçülü, asil”, *tözünlük* “tatlılık, kendini tutabilme, müsamahakârlık” türevleriyle örneklerle birlikte tanıklanır (Nadalyaev vd. 1969: 582-583).

Eski Uygur Türkçesinde çok yaygın bir kullanım alanına sahip olan *töz* sözünün aynı zamanda *tözte* (zarf) “esas olarak”; *tözlüg* “köklü, cevherli”; *tözsüz* “cevhersiz, özsüz”; *tözün* “asil, soylu kişi”; *tözger-* “incelemek, araştırmak, iç yüzünü tetkik etmek, (bir konu ile) yoğun bir şekilde uğraşmak (*tözger- tüpger-* “iç yüzünü tetkik etmek”); *tözgergülsüz* “aslına erişilemeyen, eşsiz, eşsizlik”; *tözgerinçsiz* “aslına

erişilemeyen, anlaşılması imkânsız"; *tözgerü* "derinden, detaylı" gibi pek çok türevi bulunmaktadır.

Töz bu dönemde *tişi töz* "kadın cinsi, kadınlık, dişi yaratılış", *erkek töz* "erkek yaratılış, erkeklik, mertlik" gibi cinsiyet ifadelerinde ve aynı zamanda *Töz Temür*, *Töz Yegen Sanıy* vb. unvan gruplarında genellikle de erkek adlarında kullanılır. *Tözün* şekli ise *tözden* daha yaygın olarak Eski Türkçe *bilge* sözü gibi hem kadınlar hem de erkekler için cinsiyet üstü bir unvan olarak çok sık tanıklanır: *tözün terken* "soylu hanımlar", *tözün tegitler* "soylu prensler", *Tükel Tözün* "bir kadın adı" *Amag Tözün* "erkek adı" *Küç Tözün* "erkek adı"; *Kutlug Tözün* "hem erkek hem kadın adı" vb. Ayrıca Moğol Hükümdarı Mönğke'nin unvanı da *tenri tözlüg bodisatav uğuşlug* "ilahi özlü ve Bodhisattva soylu" dur (Wilkens 2021). Divânu Lüğâti't-Türk'te de "asıl" anlamıyla verilen *töz* sözü Kutadgu Bilig adlı eserde de sık tanıklanır (Arat 1979: 464). Codex Cumanicus'ta *töz* sözünün Eski Türkçe devresinde tanıklanmayan *tözdeş* "aynı nitelikte, aynı öзде olan" ve *tözlik* "öz, varlık" türevleri kullanılmaktadır (Argunşah-Güner 2015: 851).

Töz sözü Eski Uygur Türkçesi metinlerinde "kök, asıl, temel, esas, cevher" anlamlarıyla hem tek başına hem de sıklıkla *tüp*, *uğuş*, *yıltız* gibi yakın anlamlı sözlerle ikileme olarak kullanılmıştır:

bahşılarnıñ çınkertü nom yanın bilmemeklig mün kadak üze anıñ tözin ukmazlar "Üstatların gerçek yasa, ayın bilmemekli günah, kusur sebebiyle esasını anlamazlar." (Totenb./68-70, 60)

öz tözi yaruk tıp titir "Öz temeli aydınlıktır." (Totenb./64, 60)

yene yeme kavsikiya alku nomlar barça töz nomka tayaklıg titir "Ayrıca ey Kausika, bütün öğretilerin hepsi esas öğretiyeye dayalıdır." (AY III-V/146, III.10b./2-4, 38-39)

nomlarnıñ (öz) tözin kamağlık tözin adırtladaçı bilge biligin örütü uyurlar.."Dharmaların aslını ve umumun cevherini ayırt edecek hikmetleri yaratmayı başarırlar." (Maytr, 59, 5-7, 117)

bu iki türlüğ edgülerke tükellig bolmaknıñ ograyu tıltığı yana bu nom erdini içinteki özlüglüriğ ölürmemek burhanlarnıñ üç etöz tözin könisinçe titrü bilmek ukmak erür "Bu iki türlü sevaba tam sahip olmanın sebebi de bu yasa cevherinin içindeki canlıları öldürmemek, burhanların üç vücut esasını dürüstçe bilmek, anlamaktır." (AY-II/23, 7-12, 66)

bu on türlüğ edgüleriñ üç türlüğ titrü çıñaru sakınmak kolulamaknıñ tözi yana kirtgünç katıglanmak ög dyan bilge bilig bu bişegü erür "Bu on türlü iyilerin, üç türlü gerçek, tam düşünmek ve dilemenin esasları da yine inanç, çaba, akıl, istiğrak, bilgi (olmak üzere), bu beşidir." (TT5/B, 14-17, 342)

tözi yüreknin üç türlü ornanıp turguluk yarları bar erür “Yüreğin esasında üç türlü yerleşip duracak nizamları vardır.” (Totenb./803-804, 142)

ikinti kirtgünç erser kirtülerke kirtülernin çın kirtü töziñe kirmekniñ tözi titir “İkinci inanç ise gerçeklere, gerçeklerin asıl temeline girmenin temelidir.” (TT5/B, 23-24, 342)

Alku nomnuñ uğunça tözin tüpin adıra üdüre ukar men.. “Öğretinin zamanına varıncaya kadar en ince ayrıntısını, birbirinden ayırt ederek anlarım.” (AY VIII 965-967, 303)

kamağ yer üzekinin kutı kıvı öñi menizi özi üzüti küçi yaruki tözi yıldızi beş tenri ol “Bütün yeryüzünün kutu, mutluluğu, görünüşü, ruhu, gücü, aydınlığı, esası, kökü beş Tanrı’dır.” (HU II.A/83-86, 81-82)

ikinti yeme kün ay tenrike iki yaruk ordu içre olurugma tenrilerke kamağ burhanların arıg nomnuñ yaruknuñ tözi yıldızi ternegüsi tenri yerinerü barsar öñü kapıgı kün ay tenri ol “İkinci olarak Güneş, Ay Tanrı’ya, iki aydınlık saray içinde oturan Tanrılara, bütün Buddhaların, temiz öğretinin, ışığın esası, kökü, Tanrı yerine doğru gitse ilk kapısı Güneş, Ay Tanrıdır.” (HU II.A/39-46, 79)

tegin inçe tep sakınç sakıntı tözümin oğuşumın belgürti sözleser inim ölgey “Prens şöyle düşündü: ‘Köklenimi oymağımı belirtirsem küçük kardeşim ölecek.’” (PKL XVI, c.4/LXVII, c.1, 59-60)

Eski Uygur Türkçesinde *töz* sözüden +Ug isimden isim yapma ekiyle oluşan *tözlüg* türevi “köklü, cevherli, (...-ya) dayanan, özlü, (...-dan) ibaret olan, temel, iyi soylu, yüksek doğumdan;...soylu, ...soya mensup, ...sınıfa mensup, ...zümresine ait olan; bir sınıfın (Skt. Varna) üyesi” (Wilkens 2021: 747) gibi geniş anlamlarla kaydedilmiştir. Aynı şekilde yokluk bildiren biçimi *tözsüz* de “cevhersiz, özsüz, temelsiz; köksüz, özsüz” anlamlarıyla kullanılmıştır. Clauson da *töz* sözüden sahiplik bildiren isim/sıfat olarak yer verdiği *tözlüg* sözünü “bir köke sahip olmak veya soy, kökenli” gibi anlamlarla verir ve Budist metinlerde *yel tözlüg iglerig* “rüzgâr kökenli hastalık” (şeytani mülkiyet?); Sivil Uygur metinlerinde *it toprak tözlüg yıl* “köpek, toprak elementi yılı”; *sarıg tözlüg suvsalık* “safradan kaynaklı susuzluk” örneklerini kaydeder (1972: 575).

Dönem metinleri incelendiğinde *tözlüg uğuşlug* “bir sınıfın üyesi”, *tözlüg yıldızlıg* “köklü” gibi ikileme şeklinde de tanıklanan *tözlüg* “soylu, bir aileye, bir sınıfa mensup olmak” ifadesinden çok “bir şeyden kaynaklanmak, bir şey esaslı veya bir şeye dayanmak” anlamıyla ön plana çıkar. Özellikle hastalık tasvirlerinde *tözlüg* sözüne çok sık rastlanır: *yel tözlüg agrıg* “rüzgâr kaynaklı hastalık”, *yel tözlüg sarıg tözlüg leşip tözlüg ig* “rüzgâr, safra, balgam kaynaklı hastalıklar” vb. Ayrıca *çınlayu tözlüg bilge bilig* “gerçeğe dayanan bilgi”; *könül tözlüg* “bilince dayanan” *yok kurug tözlüg* “boşluğa dayanan”, *at tözlüg* “adlandırmaya dayanan”, *azsız tözlüg* “hırsızlığa dayanan” *bar tözlüg nomlar* “var olmaya dayanan Dharmalar” gibi örneklerde de bir şeye dayanmak

anlamıyla sık tanınlanır, *bir tözlüg* kullanımında da “ortak temelli, bir cevherli, bir özlü” anlamıyla görülür. *Tözlüg* sözünün yine diğer yakın anlamlılarında tanıklamadığımız bir özelliği de gezegen isimleri ile birlikte kullanılmasıdır: *nahid tözlüg* “Venüs tabiatlı”; *ormizt tözlüg* “Jüpiter yapılı”; *tir tözlüg* “Merkür yapılı”.

Tözlüg aynı zamanda *belgü tözlüg nomlar* veya *yok kurug tözlüg* vb. kullanımlarda Budizm terimleri arasında da yer alır. *Belgü tözlüg nom* “işaret esaslı dharma (Skr. laksana, nimitta)” terimi “ayırıcı işaret, belirti, karakteristik” olarak tanımlanır ve dış görüntü, nesnenin görüntüsü, şekil gibi anlamları, her olayda var olan dört şekli yani doğmayı, yaşamayı, yaşlanmayı ve ölmeyi işaret eder. *Yok kurug tözlüg* terimi de “boş, boşluk, var olmayan” anlamlarındadır, bu öğretiyeye göre bütün olaylar ve benlik gerçek değildir, varlık asıl öze sahip değildir, bağımlıdır sadece değişen ya da ölen bir varlıktır, sonsuzluk izafiyetinin temeli ya da sınırsızlığıdır (Tokyürek 2019: 296, 420).

Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *tözlüg* sözünün kullanımı şu şekildedir:

taki yime topulur tözlüg atlıg boşgutsuz tınlıg bar kim kamağda üstünki arhantlarınng edğüsün erdemın bulğali tegimlig bolur “Ve yine yığılmış temelli adlı öğrenmeyen bir yaratık vardır ki bu hepsinden üstün olan velilerin yüksekliğine, faziletine ulaşmaya lâyıktır.” (Maytr 2, 24-28, 42)

...bo nomlug yaruk yulag tamturzunlar nom tözlüg yarukın kenjürü yarutzunlar “...bu öğretinin parlak meşalesini tutuştursunlar. Öğreti özlü ışığıyla yayılarak aydınlatınsınlar.” (AY VI/18-21, 121-122)

yana baştıngı asanki içinte bışrunğulug öğretingülüg alp kılğulug alp bütürgülüg köñül tüblüg köñül tözlüg adınçığ muñadınçığ ağır iş ködüğlerde ang başı süzük kırtğünç köñül ol “Yine başta olan asamkhyeya içinde öğrenmek için, öğretmek için, cesur olmak için, cesur (şekilde) yerine getirmek için gönül esaslı, gönül temelli olağanüstü, fevkalade ağır işlerde en önce olan saf, inançlı gönüldür.” (TT5/B, 7-10, 340)

yok kurug emgek tözlüg adalıg turur “Yokluk, ızdırap asıllı, tehlikelidir.” (Maytr., 3 /3-4, 39)

küsüş tözlüg ol tip timeki erser köüsüğ umunçuğ turgurur üçün “İstek esashdır diye söylenirse isteği, umudu durdurmak içindir.” (TT5/B, 68-69, 344)

içdin sınar körser yaruk erip sakınçsız tözlüg bolup kök kalıgtakı bulut açılmış teg yaruyur “İçeriden görse ışık olup endişesiz temelli olup gökyüzündeki bulut açılmış gibi parlar.” (Totenb./62-64, 60)

muni munçulayu bilinü ukunu ksanti kalsar bu titir yok tözlüg nomlarta bar tözlüg nom bütmeki “Bunu bu şekilde bilip anlayıp af dilese, budur boş esash öğretilerde, dolu esash öğreti bitmesi.” (AY III-V/146, III.10b/18-20, 39)

YILTIZ-YILTIZLIG

Köktürk döneminde tanıklanmayan “kök, köken, asıl; öz, cevher, cevheriyet, prensip” (Wilkens 2021: 899) anlamlı bir diğer söz de *yiltız*’dır. İncelememize konu olan +llg ekli biçimi *yiltızlıg* da “kök, köklü” anlamlarıyla kullanımdadır. Eski Uygur Türkçesi döneminde bu iki kullanım dışında *yiltızsız* “köksüz, başlangıçsız (Budist öğretisi)”; *yiltızlar-* “kök salmak, kökleşmek” türevleri tanıklanır (Wilkens 2021: 899). *Tüp yiltız* “kök, temel”, *bun töz yiltız* “kök, asıl, temel”, *töz yiltız* “kök, asıl, köken, öz cevher” ve *tözlüg yiltızlıg* “köklü” kullanımları çok yaygındır, tek başına kullanıldığı gibi özellikle *töz* ve *tözlüg* ile birlikte kullanılır. Dönem metinlerinde *edgü töz yiltız* “iyi kök (Skr. kuşalamūla)”; *edgü yiltız* “iyi kök”; *edgü yiltızlıg* “iyi köklü”; *edgü yiltızlıg urug* “iyi kökün tohumu (meczaz)”; *edgüölüg töz yiltız* “şifa kökü”; *edgüölüg yiltız* “şifa kökü, sağlık kökü”, *edgüölüg yiltızı üzülmiş** “şifa kökü kesilmiş (Skr. samucchinnakuşalamūla)”; *edgüölüg yiltızlıg* “şifa kökü, sağlık kökü” (Wilkens 2021: 98-99) kullanımları çok yaygındır.

Clauson, “köken” anlamıyla verdiği *yiltız* sözünün bir veya iki kuzeydoğu lehçesinde *yiltız/çiltız* olarak yaşadığını güneydoğu Tarançı lehçesinde *yiltız*; bazı çağdaş lehçelerde bu sözlerin *yiltız*’u temsil ettiğini belirtir. Eski Türkçe VIII. yüzyıl Manihaist metinlerde *iki yiltız* “iki kök” (cennet ve cehennem), Budist metinlerde *yiltız* “köken” anlamında olduğunu ayrıca Budizm terminolojisinde kelimenin Çince eşdeğerinin aşırı gerçek çevirisi nedeniyle (Skr. Indriya “duyu organı”) *yiltız* ve *töz yiltız* olarak tercüme edildiğini ekler: *köz ulatı altı törlüg ellenür yiltızlar* “altı çeşit egemen duyu organı, göz vb.” XI. yüzyıl Hakaniye Türkçesinde *yiltız* sözünün “ağaç kökü” anlamında kullanıldığını, ayrıca metafor olarak da “soyağacı” anlamında olduğunu belirtir. Clauson, *yiltızlıg* türevini de *hapax legemenon* olarak “uzun, köklü bir soyağacına sahip olmak” anlamıyla verir (1972: 922-924). Clauson’un da belirttiği gibi Divânu Lugâti’t-Türk adlı eserde *yiltız* “ağacın kökü” adamın nesebi buna benzetilir, *tüplüg yiltızlıg* “nesep kökü derin olan asil insan”; *yıldızlan-* (insan bir yerde kök salmak; soyca köklü hâle gelmek”; *er yıldızlandı* “adam, sanki bir yerde kökleri uzamış gibi kök saldı veya soyca köklü hâle geldi” olarak verilir (Ercilasun-Akkoyunlu 2014: 366, 394).

Aslında Kaşgarlı Mahmud’un verdiği “bitki kökü” anlamı Eski Uygur Türkçesinde zaten mevcuttur, *töz*, *uguş*, *bag* gibi “kök, köken” anlamlı diğer sözleri bitki kökü için tanıklamazken *yiltız* sözünü bu işlevle sıkça tanıklarız, bu *yiltız* sözünü sinonimlerinden ayıran önemli özelliştir: *kamış yiltızı* “kamış kökü”; *lenhwa yiltızı*

* Şen, *Eski Türkçenin Deyim Varlığı* adlı çalışmasında *tözün yiltızın üz-üzmele-/yiltızın kes-* kullanımlarını “yok etmek, ortadan kaldırmak, kökünün kesmek”; *yiltızın tarı-* kullanımını da “kökünü ekmek, bir olgunun gelişmesini sağlamak” anlamlarıyla verir ve Eki Uygur Türkçesi deyimleri arasında değerlendirir (2017: 188/208).

“nilüfer kökü”; ot yıltızı “bitki kökü”; sulanı yıltızı “sulanı (bir bitki) kökü” ; şışup yıltızı “sissoo kökü”; talız yıltızı “tālīsa (Hint kahve erik) kökü” (Wilkens 2021: 327, 453, 517, 630, 654, 666).

Yıltız ve yıltızlıg sözünün Eski Uygur Türkçesi dönemindeki kullanımları şu örneklerle tanıklanabilir:

...yana adruk adruk hua çeçek tüş yemişlerniñ **yıltızların** ulunların butıkların yapırgakların... “...ve türlü türlü çiçeklerle meyvelerin köklerini gövdelerini budaklarını yapraklarını...” (AY VIII 707-710, 281)

yaruk yıltızın teñri yerin tünerig **yıltızın** tamu yerin biltimiz “Aydınlık esasını, Tanrı yerini, karanlık esasını, cehennem ülkesini öğrendik.” (HU II.A/198-200, 85)

sekizinç kertü teñriğ arıg nomug biltükümüzde berü **eki yıltız** üç üdki nomug biltimiz “Sekizinci olarak gerçek Tanrı’yı temiz öğretiyi bildiğimizden beri, iki esas, üç devirdeki öğretiyi öğrendik.” (HU II.A/194-197, 85)

mundag iki ygrmi türlüğ **tüp yıltız** kergeklig tamngaklarda ulug bahşı naropanıñ yarlıkamışı bar “Bu şekilde on iki türlü esas, gerekli talimatlarda büyük üstat Nādapāda’nın buyruğu var.” (Totenb./620-623, 128)

kufrutaçı tınlıglarınıñ köngül kögüz **töz yıltız** kılınç eriglerin utguradı körür erti...(14) barmu munung köksinte kuutulmaklağ urug tarağ azu yok bultukar mu munung köngülinte kögüzinte korkınç ayınçlıg **edgü töz yıltız** azu bultukmazmu “Kurtulacak olan yaratıkların gönlünü, kalbini, kökünü, esasını, tavır ve hareketlerini tamamıyla görür idi: Var mı bunun kalbinde hürmetin, korkunun iyi cevheri veya bulunmaz mı?” (Maytr, 4, 12-19, 45)

kamağ yer üzekiniñ kutı kırı öñi menjizi özi üzüti küçi yarukı **tözi yıltızı** beş teñri ol “Bütün yeryüzünün kutu, mutluluğu, görünüşü, ruhu, gücü, aydınlığı, esası, kökü beş Tanrı’dır.” (HU II.A/83-86, 81-82)

alku tınlıg oğlanlarınıñ köni oñaru **edgü yıltızların**... öritdeçi tözi tüpi erür... “Bütün canlıların doğru, iyi köklerini ortaya çıkaracak onların özü (olan şiidir).” (AY VIII 588-591, 271)

öñre ertmiş ür irak üdte ratnapuşpi atlıg teñri teñrisi burhan şazımunta tuş tulum bolup **edgü yıltızlıg urug** saça tegintim “Geçmiş, çok uzak zamanlarda Ratnapuşpi adlı Tanrılar Tanrısı Budha öğretisinde ortaya çıkarak kökü sağlam olan tohumlar saçmışım.” (AY VIII, 370-375, 252-253)

anı üçün kim kayu eligler hanlar birök bo nom erdiniğ eşidgeli bolsarlar ötrü ülgüsüz üküş burhanlarka tuşup **edgü yıltızlıg urugug tarımış** bolgaylar “Onun için bazı hükümdarlar, eğer bu öğreti mücevherini dinlerse bunun üzerine sayısız Budalarla karşılaşp iyilik tohumunu ekmiş olacaklar.” (AY VI, 608-613, 110)

OGUŞ-OGUŞLUG

Oğuş "boy, kabile" sinonimlerinden farklı olarak Türkçede Köktürk döneminden itibaren tanıklanır. Şirin, oğuş sözünün genellikle Türkçe "boy" sözcüğü ile karşılandığını Kaşgarlı Mahmut'un oğuşu Arapça "aşiret" ile karşılandığını, aşiretin anlamının "akrabalardan oluşan topluluk" olduğunu, böylece sözcüğün "aileden büyük, kabile veya klandan küçük topluluk; geniş aile, boy" anlamıyla kullanıldığını, Eski Uygurcada "kuşak, nesil" anlamı da kazandığı, Anadolu ağzlarında oğuş sözünün "erkek çocuk" anlamında kullanıldığını belirtir (2015: 49-50). Oğuş sözü Köktürk yazıtlarında şu şekilde kullanılır:

ulayu iniyüniüm oğlanım biriki oğuşum bodunum biriye şadapıt begler yıriya tarkat buyruk begler otuz ..tokuz oguz begleri bodunı bu sabımın edgüti eşid katıgdı tınla "Ayrıca erkek kardeşlerim, oğullarım, müttefik halkım, güneyde şadapıt beyler, kuzeyde tarkanlar ve kumandan beyler, otuz....Dokuz Oğuz beyleri, halkı, bu sözümü iyice işit, adamakıllı dinle." (KT G 1-2)

bir kişi yanılşar oğuşı bodunı bişükiñe tegi kıdmaz ermiş "bir kişi yanılşa onun boyu, halkı ve akrabasına kadar öldürmezlermiş" (KT G 6; BK K 4-5)

oza kelmiş süsin kül tigin ağıtıp tonra bir oğuş alpıgu on erig tonra tigin yogınta egirip ölürtümüz "Aşıp gelmiş orduyu Kül Tigin püskürtüp Tongra'lardan bir boyu ve on yiğit eri Tonga Tigin yoğunda kuşatıp öldürdük." (KT K 7)

yegirmi yaşıma basmıl idukkut oğuşum bodun erti "Yirmi yaşımda, Basmıl İduk Kut'u akraba kavmim idi." (BK D 25)

anta tonra yılpağutı bir oğuşuğ tonra tigin yogınta egire tokıdım Orada Tongra (boyu) alplerinden bir grubu Tonga Tigin'in cenaze töreninde çevirip kuşatarak dövdüm." (BK D 31) (Şirin 2009: 306)

Clauson, "uğuş 'erken dönemde bir kabileden daha küçük bir nüfus birimi' veya 'klan (bod)' fakat tek bir üniter aileden daha büyük; 'geniş aile' veya daha doğrusu 'aile', buradan 'bir nesil' anlamına geldi veya 'akrabalık derecesi' ve sonra 'ailenin küçük bir üyesi' 'torun'. İlk vokal *u-* olarak Türkische Turfan Texte VIII'de kaydedildi. Oğuş 'torun' olarak güneybatı grubu Türk lehçelerinden Osmanlı Türkçesinde (Redhouse) ve Söz Derleme Dergisinde tanıklanır. Uygur dönemi VIII. yüzyıl Manihaist metinlerde *kamıg tınlıg uğuşı* 'bütün insanoğlu'; Skr. *kula* 'aile' *töz uğuş* aynı şekilde. Uigurica'da birkaç kez Çince *shen* 'beden' olarak tercüme edilmiş, *asuri uğuşın* 'asuraların vücudu' Çince *chia* 'aile' *bayağutlar uğuşın* 'zengin erkeklerin ailesi', Çince *hsing* 'geniş aile, klan'. Hakaniye Türkçesi XI. yüzyıl 'geniş aile, klan', XIII. yüzyıl tefsirlerde *uğuş* 'kabile'; XIV. yüzyıl (Rabguzi) *uğuş* 'torun'; Çağatay Türkçesi XV. yüzyıl *uğuş* 'torun'" olarak verir. +lUg ekli *uğuşlug* türevini de sahiplik bildiren ad/sıfat olarak verir ve Uygur dönemi VIII. yüzyıl Budist eserlerde *Bodisavat uğuşlug* "Bodhisattva ailesine ait"; *teñridem uğuşlug* "ilahi soydan"; Hakaniye

Türkçesinde XI. yüzyıl *uguşlug er* "soylu bir aileden/klandan gelen adam" örnekleriyle kaydeder (1972: 96-97). Räsänen, *oguş* sözünü "kabile, soy, sülale, nesil, akrabalık" anlamlarıyla verir, Yakutça *ūs* "kabile, boy, nesil, aile" ~Moğolca *ug* "başlangıç, köken"; Çağatayca, Osmanlıca *oguz* "kaba, ağır, cahil", (osm.) "kolay" = oğuz kabilesi olarak kaydeder (1969: 358). Räsänen'in burada *oguş* ve *oguz* sözlerini ilişkilendirdiği görülüyor. *Oğuz* sözünün kökeni ile ilgili araştırmacılar çok farklı görüşler ileri sürmüştür. Hamilton, *Oğuzların* adının kökeninde *oguş* "klan, soy-sop" sözcüğünün bulunmasının akla yatkın olabileceğini düşünmüşse de Köktürk yazıtlarında hem *oguş* hem de *oguz* sözünün eş zamanlı olarak kullanılmasından dolayı bu görüşe karşı çıkanlar olmuştur (Özkan 2010: 49-50).

Eski Uygur Türkçesinde *uguş* sözü "soy, kabile, aile, asıl, nesil, grup, kast, zümre (Skr. jāti), akrabalık, köken, nesep, sınıf (Skt. Varna), nevi, tür; element, saha, alan, çevre (Skt. Dhātu)" anlamlarıyla; *uguşlug* "...soylu, ...soya mensup, ...sınıfa mensup, ...zümresine ait olan; bir sınıfın üyesi, ...ailesine üye, ...soyuna ait; iyi soydan, yüksek doğumdan" *uguşsuz* "sahasız alansız" türevleriyle kullanımdadır (Wilkens 2021: 788). İkileme olarak daha çok *töz uguş* "köken, soy, nesep"; *tözlüg uguşlug* "bir sınıfın üyesi"; *uguşlug bağlıg* "ailesine, soyuna ait" kullanımları tanıklanır. *Uguş* veya *uguşlug* sözünün *asure uguşu* "Asura soyu"; *bokok* uguş* "Bokok soyu"; *gödem uguşlug* "Gautama Soylu"; *ıdok uguşlug* "kutsal sülaleden gelen" vb. kullanımlarda aile, sülale ve soy bildirdiği görülmektedir. Paralel bir kullanıma sahip olan sinonimleri ile bazen aynı anlamı ifade etmek için bazen de ayrı anlamlar için tercih edilmesi bu sözcüklerin birbirinden farklı kullanım alanlarına sahip olduklarını da göstermektedir. Örneğin *burhan tözi* "Buda cevheri", *burhan uguş* "Buda sülalesi"; *lenhwa yıltızı* "nilüfer kökü" *lenhwa uguşlug* "nilüfer soylu" anlamında kullanılır. Aile, sülale anlamı için kullanılmasının dışında *kök kalık uguşu* "gök elementi"; *köñül uguş* "zihin sahası, bilinç elementi" *köz uguş* "göz sahası", *suv uguşu* "su elementi" gibi örneklerde saha, element, alan anlamları için tercih edilir. Ayrıca *uguş* sözü de tıpkı *töz* ve türevlerinde olduğu gibi kişi adı veya unvan gruplarında yer alabilir: *erdini uguşlug* "mücevher ailesine ait olan (bir Buda'nın adı)", *lenhwa uguşlug* "nilüfer soylu (bir Buda'nın adı)", *urı uguşlug* "delikanlı soylu (bir Buda'nın adı)", *üç uguş yertinçüdin ünmiş* "üç alandan yükselmiş (bir Bodhisattva'nın adı)" (Wilkens 2021: 113, 453, 803, 817).

Kaşgarlı Mahmud *oguş-ogış* sözünü "aşiret" anlamıyla kaydeder, *oguşlan-* "hısım ve aşiret sahibi olarak grup hâlinde gelmek", *oguşlug* "aşireti olan adam" türevlerini verir ve *orı kopsa oguş aklışur, yağı kelse imrem tepreşür* "Bağırtı kopunca bağırana yardım etmek için aşiret toplanır, düşman gelince onunla savaşmak için gruplar toplanır." örneğini kaydeder (Ercilasun-Akkoyunlu 2014: 42, 76).

* Bir Uygur Hükümdarın adı.

Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *oguş/uguş* ve *oguşlug/uguşlug* sözünün kullanımları şu şekildedir:

üç uğuş yertinçüdeki emgklig taloytaki tınlıglarıg örü tartıp ozgurup enç menjilig kalayın tep tedi "Üç âlemin (üç uğuş: üç devir: mazi, hâl ve istikbalin nesli) eziyetli denizindeki canlıları çekip kurtarıp mutlu edeyim dedi." (AB 616, 261-263, 87)

ol tınlıglar altı kat anranmak oğuş tenri yerinte yeti erdinin etiglig ordu karşı içinte tapınça toğarlar... "O canlılar göğün altı kat arzu yerinde yedi mücevherle süslenmiş saray içindeki arzularına göre doğarlar." (AY VIII, 816-819, 290-291)

bolarta öñi adın kuvragılıg gandarviler oğuşı kadır yavlak yek iççekler... "Bunlardan başka gandarviler topluluğunun soyu korkunç, kötü şeytanlar..." (AY VIII, 1272-1274, 328)

azu yeme üstünki yig uğuşda tözde bramanlar uğuşın ta begler uğuşın ta toğayın ulatı yiti erdinike tükellig çakırvart ilig kan bolayın tip küseser yeme ök ökünmek yalvarmaklıg kşanti kılmaqlıg arıg süziük sav üze ayıg kılınçlıg kkirin tapçasın arıtı yumış arıtımış kerggek "Veyahut en yüksekteki soyda kökte Brahmanların neslinde, beylerin neslinde doğayım ve yedi cevhere eksiksiz Cakravartin han olayım diye arzu etse yine pişman olmak yalvarmaklı tövbe etmeli temiz saf söz ile kötü davranış lekesini temizce yıkamış arıtımış (olsa) gerek." (AY-IV/142, 3-11, 123-124)

kök kalık içinte erigme tolp sansarta tutılmış kayu neçe bar erser tirig tınlıg oğuşı olar barça bulzunlar.. "Gök kubbede bulunan acılar dünyasında zaptedilmiş ne kadar canlı nesli varsa onlar da tümüyle bulsunlar hitabet kabiliyetini." (AY VIII, 280-284, 245)

alku tınlıglarınñ tösinde oğuşın ta yaruyurlar "Bütün canlıların temelinde, soyunda parlarlar." (Totenb./67-68, 60)

tegin inçe tep sakınç sakıntı tözümin oğuşın ta belgürti sözleser inim ölgey "Prens şöyle düşündü: 'Kökenimi oymağımı belirtirsem küçük kardeşim ölecek.'" (PKL XVI, C.4/LXVII, C.1, 59-60)

ol balıkta çkrvrt ilig kanlarınñ keziginte tiziginte gaudam oğuştın tözdin belgürmiş kamağ şaki tözliüg budun bukun öze erklig türklüg şudotan atlıg hormuzta tengrike yüleşi ilig kan bar "Bu şehirde Cakravartin hükümdarları silsilesinde Gautama sülâlesinden , soyundan zuhur etmiş bütün Şäkya soyundan olan boy üzerine hükmeden Şuddhodana adlı Ezrua'ya benzeyen bir hükümdar vardır." (Maytr. 13, 44-51, 61)

ol ogul toğmıšta evinde ptpdi sögüt belgüliüg boltı.. anı üçün ol ogulug pipalayani tip tiyürler erdi.. (4) Ne yime kaşip oğuştın tözdin belgürmiş üçün mahakaşip tip atayurlar erdi. "Bu oğul doğduğu zaman evinde bir ptpdi ağacı zuhur etti. Bu yüzden bu oğluna Pippalayana adını vermişlerdi. Kāşyapa soyundan neslinden zuhur ettiği için Mahākāşyapa adını takmışlardı... (Maytr. 56, 1-6, 113)

...*bodistv uguşlug élig begnin* ‘erimuntın etözindeki bir evin tüsiñe yme ada tuda tegürgeli ugulug ermezler...’ “...Bodisatav soyundan gelen hükümdarın, hiçbir şekilde, bedendeki tek bir kılına bile zarar vermezler.” (EUDÇ 319-322, 60-61)

üç uguşlug orunta tengrilerinıng kuvragı üç kırk Tengri yirinteki ögirü sevinü kamagun monçulayu yene sözleşürler.. “Üç Dhatu yerinde Tanrılar cemaati otuz üç Tanrı yerinde sevinerek hep birlikte bu şekilde tekrar anlaşılır.” (AY Kaya 564, 18-22, 304)

BAG/BAGLIG

Yenisey Yazıtlarında *bag* “birleşik boy”, *bağlıg* sözü de “bağlı, birleşik” anlamıyla tanıklanır (Ölmez 2015: 344). Wilkens sözlüğünde *bag* “bağ, zincir, bağlantı, demet, deste, balya, kat; bağlama, ruhsal bağlama; hapisane; bölüm; soy, aile, akrabalık, sülale, cins; kıvrım, kıvrıntı; soyadı; bağlantı elemanı, sonuç”, *bağlıg* “soyadlı, sülaleli, ...ailesine ait”, *bag at* “soyadı ve adı”, *bag çug* “bağlama, bağ” olarak verilir (2021: 136-137). “Bağ, bahçe, meyve bahçesi” anlamı Farsça *bag* sözü ile karıştırılmamalıdır. Sözcüğün bağ, deste yani birliktelik anlamından aile, sülale üst anlamına ulaştığı görülüyor.

Clauson, (*ba-g*) *bag* “bağlı, bağ, kuşak, birlikte bağlanmış veya tutturulmuş şey, demet, balya” anlamlarıyla verdiği sözcüğün erken dönem siyasi terminolojide “bod” ve “bir konfederasyon”, “yapısal düzenlemelerle birleştirilmiş bir dizi klan”, “kan bağıyla birleştirilmiş bazı aileler” ve “bodun”, “böyle bir klan grubu” anlamı kazandığını belirtir. Sözcüğün bütün çağdaş Türk lehçelerinde *bağ*, *baw*, *bo* vb. şekillerde yaşadığını, Eski Türkçe VIII. yüzyıl Yenisey Yazıtlarında *bağım bodunıka adrıltım* ‘Ben konfederasyonumdan ve insanlarımdan ayrıldım (ölümle); Uygurca Budist metinlerde *alku tınlıglarınıñ bağlarındın ozgurdaçı* “bütün canlıları bağlarından kurtaracak”; *bag çug* “bağ ve sargı”; Sivil Uygur metinlerinde astronomik terminolojide *bag*, “altmış döngüdeki bir birim”; Eski Kırgız Türkçesinde IX. yüzyıl *altı bag* “altı konfederasyon” (Tuva’da siyasi birim); Hakaniye Türkçesinde XI. yüzyıl *bağ* “demet”, “yakacak odun veya başka bir şey”; Kutadgu Bilig’de *munuñ bağı mundağ* “bu şeyler arasındaki bağlantı şöyle”, XIII. yüzyıl tefsirlerde *bağ* “bağ, köpeğin tasması”; XIV. yüzyıl İbn-i Mühenna Lügatinde *baş bağı* “türban”; *yüz bağı* “peçe” (Kilisli Rifat ekler); *töş bağı* “sütyen, kadınların meme kabı” (Melioransky 53, 6); Çağatay Türkçesinde XV. yüzyıl *bağ* “bağ, kilit, kordon, ip”; Harezmi Türkçesi XIII. yüzyıl *ton bağı* “kemer”; Oğuzname *bağ* “bağ”; XIV. yüzyıl Kuman lehçesinde *bav* “zincir, pranga” (Codex Cumanicus), Kıpçak Türkçesinde *bağ* “bağ” (Kitabu’l İdrak); XV. yüzyıl “bir demet” (Kavaninü’l Külliye) olarak detaylı bir şekilde verir (1972: 310).

Clauson *bağlıg* sözünü de *bag* sözünden sahiplik bildiren isim/sıfat olarak verir, çağdaş lehçelerde bazı fonetik farklarla ve birkaç anlamla birlikte yaşadığını belirtir. Uygurca VIII. yüzyıl Budist metinlerde *çañ bağlıg kü tao atlıg bir beg* “Chang ailesinden Kü Tao adlı bir bey”; Hakaniye Türkçesi *beg atı bilig birle bağlıg turur* “Beyin itibarı

onun bilgeliğiyle bağlantılıdır.” (Kutadgu Bilig); XIV. yüzyıl İbn-i Mühenna Lügati *bagluk* “sürgülü”; Çağatay Türkçesi XV. yüzyıl *baglıg/baglık* “bağ veya bahçe sahibi olmak” (bu bahçe anlamlı *bag* ile alakalı) ayrıca “iplerle bağlı”; *Senglah Lügati*’nde *bağlığ* “bag”; Harezmi Türkçesi XIV. yüzyıl *bağlığ/bağlık/bağlı* “bağ, bağlı” kullanımlarını ekler (1972: 314).

Eski Uygur Türkçesinde *baglıg* sözü bazı örneklerde *uguşlug* ile birlikte tanıklanır: *ançulayu kelmiş uğuşlug baglıg* “Tathāgataların ailesine (Skt. tathāgatakula) ait”; *pradikabut uğuşlug baglıg* “Pratyeka Buda soylu”; *şiravak uğuşlug baglıg* “Śrāvaka ailesine ait” (Wilkens 2021: 49, 560, 655).

Baglıg sözünün dikkat çeken en önemli özelliği genellikle Çin sülaleleri söz konusu olduğunda kullanılmasıdır. *Oguş* sözü sadece birkaç kez Çin sülaleleri için tespit edilirken *baglıg* sözü Çin sülaleleri söz konusu olduğunda tercih edilmiştir: *an baglıg* (<Chin. an ‘erkek adı, bir soyadı’) “An ailesine ait”; *ba baglıg* (*ba*< Chin *ma* ‘bir soyadı’) “Ma ailesine ait; *çañ baglıg* (*çañ*< Chin. *Zhang* ‘bir soyadı’) “Zhang ailesine ait, Zhang soylu”; *hüü baglıg* (*hüü*< Chin. *xu* ‘bir soyadı’) “Xu ailesine ait, Xu aileli”; *ürçi baglıg* (*ürçi*< Chin. *wei-chi* ‘bir kabile adı’) “Wei-chi ailesine ait” vb. (Wilkens 2021: 46, 134, 222, 284, 827). Uygur sülaleleri söz konusu olduğunda daha çok *uguş* tercih edilmiş bazen hem *uguş* hem *baglıg* kullanılmıştır: *udan* “bir boyun adı”, *udan baglıg* “Udan boyuna ait, Udan ailesine ait”; *udan uğuş* “(Uygurların) Udan boyu” (Wilkens 2021: 785). Ayrıca tıpkı *töz* ve *uguş* sözünde olduğu gibi *bag(lıg)* sözü de kişi adlarında yer alır: *edgü ögli baglıg* “arkadaş soylu (Skt. Maitreya = bir Bodhi-sattva’nın adı)”; *Küç Baglıg* “erkek adı”; *On Baglıg Toyın* “erkek adı” (Wilkens 2021: 97, 435, 509).

Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *bag* ve *baglıg* sözünün kullanımları şu şekildedir:

...yer uruñutu sekiz otuz **bag** teñriler kuvrağı ulug erklig maheşvare teñri vaçirapani toña manibadire uruñut kariniñ anası beş yüz kuvrağları birle... “yeryüzü komutanı 28 sülale Tanrılar topluluğu, yüce güçlü mahaşvera Tanrı, vajrapāni, manibhadra komutan kārini’nin anası beş yüz topluluklarıyla birlikte...” (AY VI 0625-630, 111)

munçulayu ök miñ bag yekler kuvrağım ol ol tözünler oğlunın işin yumışın kılı teğiniñ... “İşte bunun gibi bin sülale Tanrılar şeytanlar topluluğu o soylular oğlunun işini yerine getirip başka türlü koruyup gözetecekler.” (AY VI 1095-1098, 148)

adruk adruk cın kirtü erür körümelerin yörer tınlıglarınıñ nızvanlıg bek bagların çuğların antag bag çuğ yok kim yörmegülük şeşilmegülük “Farklı farklı gerçektir, rüyalarını açıklar, canlıların ihtiraslı sağlam bağlarını, bahçelerini, öyle bağ bahçe yoktur ki çözülmeyecek.” (AY-IV/III.20a 165/16-21, 132)

öngi öngi baglıg kişiler uzatı ögrünçlög bolsunlar “Farklı soyadlı kişiler her zaman sevinçli olsunlar.” (AY Kaya 452/16, 255)

edgü ögli **bağlıg** bodısataw tözün kutlug bodısataw kolulamak erkligi bodısataw...
“Arkadaş soylu Bodhisattva, asil ve karizmatik Bodhisattva, düşünce güçlüsü Bodhisattva...” (AY Kaya 34d/6-8, 76)

ötrü ol uğurta mçui atlıg balıkda **çang bağlıg** kuotau atlıg bir beg balık begi erti “O zamanda Wen zhou adlı şehirde Zhang ailesinden Küü Tav adlı bir bey hükümdardı.” (AY Kaya 4/6-8, 61)

savın inçe tir biz kamağun yılkalarınñ öñre yalañuk azunlardaki ayıg kılınçlar küçinte bu ogurta yılki azunınta togdumuz erti öteg birim öteğlegülük yıl ay öd kolu sakış tolsa tükese munta etöz kodup kişi azunınta togar ertimiz inçip biziñ yılki azunıntaki ozguluk kutrulguluk ödümüz küñümüz takı tükemezken inçiv balıktaki **çang bağlıg** Küü Tav atlıg beg bizni ölürtti “Sözünü şöyle der: Biz vaktiyle hayvanların daha önce insan âlemindeki fena amelleri yüzünden o zaman hayvan âleminde doğdu idik. Karşılık ödeyecek yıl, ay zamanı dolsa, tükense, burada vücudumuzu bırakıp insan âleminde doğardık. Böylece bizim hayvan âleminde kurtulma zamanımız, günümüz daha tükenmezken İnçiv şehrindeki Çang Küü Tav adlı bey bizi öldürttü.” (AY-II/6, 13-18, AY-II/7, 1-11, 32-34)

muntag tiser men ötrü ol yekler maña inçe tidiler anı ara kim seniñ isig öz alımçılarını otuz artuk **bağlıg** tutuğlug tınığlar öñin öñin erklig hannıñ karşısinıta kın közin, salınmış karaglıgını sini küte tururlar “Böyle deyince, sonra o cinler bana şöyle dediler: ‘Bu esnada hayat alacaklıların otuzdan fazla bağlı tutulan canlılar farklı farklı kudretli hanın karşısında, kıskanç gözle, dikilen bakışlarla seni bekleyip duruyorlar.’” (AY-II/9, 14-21, 38)

kaltı ulug kañlınıñ boyundurukı yok erser kiçig kañlınıñ kızgaçı **boguz bağı** yok erser ol kañlı yorıyu umaz ançulayu yeme kişiniñ kirtgünçi yok erser ol kişi edikü umaz tip munçulayu sözleşmiş ol “Eğer büyük kağının boyunduruğu yok ise, küçük kağının kıskacı, boğaz bağı yok ise o kağrı gidemez. Bu şekilde de insanın inancı yok ise o insanın süsü olmaz.’ diye böyle söylemiştir.” (TT5/B, 114-118, 346)

SONUÇ

Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan *töz*, leksik bir birim olarak Türkçede Uygur döneminden itibaren “kök, köken, cevher, soy” vb. anlamlarla tanınlanır. Bu dönemde *tözlüg*, *tözsüz*, *tözün*, *tözger-*, *tözgergülsüz*, *tözgerinçsiz*, *tözgerü* gibi pek çok türevi vardır ve yakın anlamlıları olan *yıltız*, *bağ*, *oğuş*, *tüp* vb. sözlerle birlikte kullanılır. *Töz*, *tözün* ve *tözlüg* aynı zamanda kişi adları ve unvan gruplarında da tanınlanır. *Tözlüg* “soylu, bir sınıfın üyesi, ...soya mensup” anlamlarının dışında “bir şeyden kaynaklanmak” (özellikle hastalıklar söz konusu olduğunda) veya “bir şeye dayanmak” anlamlarında kullanılır. Ayrıca yakın anlamlılarından farklı olarak gezegen adları ile birlikte de kaydedilir. Kıpçak Türkçesinde Eski Türkçede tanıklanmayan *tözdeş* ve *tözlik* kullanımlarına da rastlanır. “Kök, köken, asıl, öz,

cevher, prensip” anlamlı *yıldız* sözü de ilk kez Uygur döneminden itibaren *yıldızlık*, *yıldızsız*, *yıldızlar*- türevleriyle görülür. Uygur döneminde yakın anlamlılarından farklı olarak daha çok “bitki kökü” anlamıyla ön plana çıkar. Karahanlı döneminde de bu anlamıyla kullanılmaya devam eder. Genellikle *töz*, *tözlüg* ve *tüp* sözü ile birlikte tanıklanır. *Oğuş* sözü *töz*, *yıldız* ve *bağdan* farklı olarak Türkçede Köktürk döneminden itibaren tanıklanır. Eski Uygur Türkçesinde ek olarak *uğuşlug*, *uğuşsuz* türevleri ortaya çıkar ve *töz uğuş*, *tözlüg uğuşlug*, *uğuşlug bağlig* şeklinde ikileme olarak da kullanılır. Aile ve sülale anlamı dışında “saha, element, alan” gibi anlamlara da sahiptir. Kişi adı ve unvan gruplarında da yer alır. Karahanlı Türkçesinde “aşiret” anlamıyla ve *oğuşlan*-türeviyle tanıklanır. İlk kez Yenisey Yazıtlarında kaydedilen *bag* “birleşik boy” sözü “bağ, bağlantı, demet” gibi bağlı, birliktelik anlamlarından dolayı “aile, sülale, soy, klan” üst anlamına ulaşmıştır. Tıpkı *töz* ve *uğuş* sözü gibi kişi adları ve unvan gruplarında yer alır. Uygur döneminde ayrıca bir astronomi terimi olarak da tanıklanan *bag* genellikle paralel bir kullanıma sahip olduğu *uğuş* sözü ile birlikte kullanılır, fakat önemli bir kullanım farkı vardır, *bag* sözü özellikle Çin sülaleleri ve aileleri söz konusu olduğunda tercih edilir.

KAYNAKÇA

- AKARSU, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ARAT, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig III, İndeks*. İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- ARGUNŞAH, M.-GÜNER, G. (2015). *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- AYAZLI, Ö. (2012). *Altun Yaruk Sudur, VI. Kitap, Karşılaştırmalı Metin Yayını*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları. — [AY VI]
- BANG, W.- GABAİN, A. M. (1931). *Analytischer Index zu den fünfersten Stückender Türkische Turfan-Texte*. SBAW, 1931. — [TT5]
- CEVİZCİ, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CLAUSON, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.
- ÇAĞATAY, S. Ş. (1945). *Altun Yaruk'tan İki Parça: I. Küü Tav'm Canlıları Öldürdüğünden Dolayı Gördüğü Ceza, II. Üç Prense Pars Hikâyesi (Prens Maahasatvi)*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi. — [AY II].
- ÇETİN, E. (2012). *Altun Yaruk Yedinci Kitap (Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları. Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin)*. Adana: Karahan Kitabevi. — [AY VII].
- ÇETİN, E. (2020). *Altun Yaruk VIII. Kitap*. — Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. — [AY VIII].
- DEMİRCİ, Ü. Ö. (2014). *Eski Uygurca Dört Çatik*. İstanbul: Kesit Yayınları. — [EUDÇ].
- ERCİLASUN, A. B., AKKOYUNLU, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânı lügâti't-Türk. Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. — [DLT].
- GÖMEÇ, S. Y. (2019). “Türklerde Töz, Fal ve Yadacılığa Dair Bazı Tespitler”. *USAD*, Güz 2019/11: 37-62.
- GULCALI, Z. (2013). *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'da “Aç Bars” Hikâyesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. — [AB].
- GUMİLËV, L. N. (2011). *Eski Türkler* (çev: D. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.

- GÜNGÖR, H. (2002). "Eski Türklerde Din ve Düşünce". *Türkler Ansiklopedisi*. Ankara: İlk Çağ, Yeni Türkiye Yayınları, 463-503.
- HAMILTON, J. R. (1998). *Buddhacı İyi ve Kötü Kalpli Prens Masalının Uygurcası, Kalyāṇamkara ve Pāpaṃkara*. (çev. Ece Korkut, İsmet Birkan). Ankara: Simurg Yayınları. — [PKL].
- İNAN, A. (1998). Ongon ve Tös Kelimeleri Hakkında. *Makaleler ve İncelemeler I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 268-273.
- KAYA, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin, Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. — [AY Kaya].
- NADALYAEV, V. M., NASİLOV, D. M., TENİŞEV, E. R. ve ŞÇERBAK, A. M. (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar*. Leningrad: Akademiya Nauk SSSR İnstitut Yazıkoznaniya.
- ÖLMEZ, M. (1991). *Altun Yaruk III. Kitap (=5. Bölüm Suvarṇaprabhasa sūtra): I*. Ankara: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi. — [AY III/V].
- ÖLMEZ, M. (2015). *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolstandaki Eski Türk Yazıtları*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- ÖZBAY, B. (2014). *Huastuanıft*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. — [HU].
- ÖZKAN NALBANT, B. (2010). "Oğuz" Sözcüğünün Kökeni Üzerine Yeni Düşünceler. *Türkbilg*, 2010/20: 47-59.
- RÄSÄNEN, M. (1969). *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs Der Türksprachen*. Helsinki: Soumalais-Ugrilainen Seura.
- ŞEN, S. (2017). *Eski Türkçenin Deyim Varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ŞİRİN, H. (2007). "Eski Türk Çağında Hayvan Tözlerinden Devlet Sembollerine". *TTK- Belleten*. 71/261: 843-856.
- ŞİRİN, H. (2009). *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları*. Konya: Kömen Yayınları
- ŞİRİN, H. (2015). *Kül Tigin Yazıtı Notlar*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- TEKİN, Ş. (1979). *Uygurca Metinler II. Maytrisimit. Burkancların Mehdisi Maitreya ile Buluşma Uygurca İptidai Bir Dram (Burkancılığın Vaibhāṣika Tarikatine Ait Bir Eserin Uygurcası)*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları. — [Maytr.].
- TOKYÜREK, H. (2019). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- WILKENS, J. (2021). *Eski Uygurcanın El Sözlüğü*. Universitetverlag Göttingen.
- ZİEME, P., KARA, G. (1978). *Ein Uigurisches Totenbuch*. Budapeşt: Akademiai Kiado. — [Totenb.].

Atf / Citation

ÇETİN, M.A. (2024). "Edip Cansever'in Alev Ebüzziya'ya Mektuplarında Sıkıntı Üzerine". *Gazi Türkiyat*, 34: 99-112.

Geliş / Submitted 13.02.2024

Kabul / Accepted 22.05.2024

DOI 10.34189/gtd.34.006

EDİP CANSEVER'İN ALEV EBÜZZİYA'YA MEKTUPLARINDA SIKINTI ÜZERİNE

On Boredom in Edip Cansever's Letters to Alev Ebüzziya

Mehmet Akif ÇETİN*

Öz

Yazarların, şairlerin mektupları edebiyat tarihi açısından önemli belgelerdir. Mektuplar kimi zaman bir eserin oluşumuna etki eden unsurlar hakkında, kimi zaman sanatçıların ruhsal durumlarına, özel yaşamlarına, gündelik alışkanlıklarına dair bilgiler barındırabilir. Bu türden bilgiler edebî eserleri ve sanatçıların poetikalarını açıklamak için işlevsel rol oynayabilir. Edip Cansever'in Alev Ebüzziya'ya yazdığı mektuplar şairin gündelik yaşam alışkanlıklarının yanı sıra onun sanatını besleyen unsurlara ilişkin oldukça fazla malzeme barındırır. Bu noktada mektuplarda sıklıkla dile getirilen sıkıntının Edip Cansever'in günlük yaşamında ve sanatında etkili olduğu söylenebilir. Edip Cansever'in mektuplarında hem iç sıkıntısından söz ettiği hem de sıkıntı üzerine düşünce ürettiği görülür. Cansever'in söz ettiği sıkıntılar genellikle belirli somut bir nedene dayanmayan içsel sıkıntılardır. Bu türden varoluşsal sıkıntılar düşünürler ve araştırmacılar tarafından genellikle modernite ve modern bireyle ilişkilendirilir. Modern birey geçmiş kuşaklardan farklı olarak varoluşsal sıkıntıyı deneyimlemiştir. Ayrıca pek çok sanatçı ve düşünür sıkıntının yaratıcı düşünce ve üretimle doğrudan ilişkili olduğunu öne sürmüştür. Bu sav Edip Cansever ve onun edebî üretimi için de geçerlidir. Edip Cansever'in mektuplarında görüldüğü üzere sıkıntı yaşam boyu onun peşini bırakmamıştır. Cansever sıkıntısını zaman zaman edebî üretime dönüştürmüş, sıkıntıyı kendisinin ayrılmaz bir parçası olarak görmüştür. Bu makalede Edip Cansever'in mektuplarından hareketle derin/içsel/varoluşsal sıkıntısının kaynakları ve bu sıkıntının sanatsal üretimiyle ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sıkıntı, yaratıcılık, mektup, Edip Cansever, Alev Ebüzziya.

Abstract

Letters of writers and poets are important sources for literary history. Letters can sometimes contain information about the factors influencing the creation of a work, as well as details about artists' personal lives, daily routines, and mental states. Such details can be useful in interpreting literary masterpieces and artists' poetics. The letters that Edip Cansever wrote to Alev Ebüzziya reveal a great deal about the poet's daily life habits and the elements that nourish his art. At this point, it can be claimed that the boredom frequently expressed in the letters is effective in Edip Cansever's daily life and art. Edip Cansever discusses and muses over his inner boredom in his letters. Cansever typically alludes to an inner kind

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzincan/TÜRKİYE. macetin@erzincan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2221-5657

of boredom that lacks a clear, tangible cause. This kind of existential boredom is often associated with modernity and the modern individual by thinkers and researchers. Unlike previous generations, the modern individual has experienced existential boredom. In addition, many artists and thinkers have argued that boredom is directly related to creative thought and production. This argument holds true for Edip Cansever's literary works as well. As seen in Edip Cansever's letters, boredom haunted him throughout his life. Cansever transformed his boredom into literary production from time to time and saw it as an inseparable part of himself. This article attempts to identify the sources of Edip Cansever's profound/internal/existential boredom and how it is related to his creative output based on his letters.

Keywords: Boredom, creativity, letter, Edip Cansever, Alev Ebüzziya.

GİRİŞ

Sıkıntı sözcüğü genellikle bireyin zihinsel olarak kendini meşgul edemediği anlarda ortaya çıkan, monotonluğa dönüşmüş uzun soluklu rutinlerin, doldurulamayan boş zamanın veya geleceğe yönelik beklentisizliğin yarattığı negatif ruh hâlini tanımlamak için kullanılır. *Türkçe Sözlük*'te de "sıkıntı" sözcüğünün birinci anlamı yukarıda söz edilen ruh hâlini tanımlayacak şekilde karşımıza çıkmaktadır: "İşsizlik, tekdüzelik, bezginlik vb. sebeplerden doğan ruhsal yorgunluk, cefa, eziyet[.]" (TDK 2011: 2092). Ancak görüldüğü gibi meşguliyetsizliğin yarattığı ruhsal durum olarak tanımlanan sıkıntı, her zaman eylemsizliğin sonucu olarak ortaya çıkan bir durum değildir. Bazı düşünürlere göre sıkıntı, dışsal faktörlerin etkisiyle gelişen anlık bir duygulanım değil varoluşa içkin bir ruh hâlidir. Kierkegaard'a göre sıkıntı insanlığın yaratıldığı ilk günden beri varlığını sürdürmektedir. Kierkegaard, *Either/Or*'da insanın varoluş sebebinin bizzat "sıkıntı" olduğunu öne sürer. Ona göre Tanrılar insanı sıkıldıkları için yaratmışlardır, yani sıkıntı yaratılışın sebepleri arasındadır ve insanlık yaratıldığı günden itibaren sıkılmaya başlamıştır (1987: 286). Sıkıntıyı yaratılışın kaynağı olarak gören aynı anlatıyla Nietzsche'de de karşılaşılır. Tanrıların sıkıldığı için insanı yarattığını ve insanoğlunun sıkıntıyı miras olarak devraldığını Nietzsche şu sözlerle dile getirir: "Can sıkıntısıyla Tanrılar bile baş edemez. Ne yapısın? İnsanı icad eder, -insan eğlendiricidir... Ama gelin görün ki, bu kez de insanın canı sıkılmaya başlar." (2008: 70). Lars Fr. H. Svendsen ise insanlığın erken dönemlerde deneyimlediği sıkıntı ile modernite sonrasında deneyimlenen sıkıntı arasında bir fark olduğunu vurgular. Ona göre, ilk insanların sıkıntıları bir nedene bağlı olarak ortaya çıkan "durum sıkıntısı" iken modernite sonrasında deneyimlenen sıkıntı genellikle "varoluşsal" sıkıntıdır (Svendsen 2020: 28).

Bir ruh hâli olarak sıkıntı, içinde bulunulan durumdan duyulan rahatsızlık, uyarının olmayışı veya mevcut uyarıların öznenin ilgisini çekmemesi nedeniyle ortaya çıkabilir. Bundan farklı olarak dış dünyanın uyarılarından bağımsız daimi bir sıkıntının varlığından söz etmek mümkündür. Bernstein, "Boredom and the Ready-Made Life" başlıklı makalesinde yukarıda sözü edilen iki tür sıkıntı arasında ayırım yapmaktadır. Birincisi harici bir etkiyle ortaya çıkan ve olumsuz durumun ortadan kalkmasıyla sıkıntının da kaybolduğu "tepkisel" (responsive) sıkıntı türüdür. İkinci tür sıkıntı ise dışsal bir faktör nedeniyle ortaya çıkan geçici bir his değil daimidir ve

bu türden sıkıntılara Bernstein "kronik sıkıntı" adını verir (1975: 513). Yine Bernstein Fransızların daimi sıkıntıyı tanımlayan "ennui" diye bir sözcüğe sahip olduklarını ve bu tarz bir sıkıntının genellikle üst sınıfla ilişkilendirildiğini belirtir (1975: 513).

Sıkıntı bazı düşünürlere göre bir "ayrıcalık" olarak değerlendirilir. Örneğin Svendsen'e göre "romantizm" öncesinde sıkıntı ancak ayrıcalıklı sınıfların deneyimlediği bir durumdur. Romantizm sonrasında moderniteyle birlikte sıkıntı sınıfsal niteliğini kaybederek geniş kitlelere yayılmıştır: "Romantizmden önce, söz konusu olan, asillere ve papaz sınıfına mahsus marjinal bir fenomendi, zira bu, dış zenginliğin bir belirtisi olarak görülürdü: sadece hiçbir maddi problemi olmayan rahat tabakalar sıkılma lüksüne sahipti. Toplumun tüm sınıflarına yayılmakla özel karakterini kaybetti." (2020: 29). Svendsen'in belirttiği gibi basit bir mantık yürütmeye sıkılmak için boş zamana ihtiyaç vardır. Boş zamanı ise geçtiğimiz yüzyıllarda elde etmek bugüne nazaran daha zordur.

Sanat, düşünce ve yaratıcılıkla sıkıntı arasında genellikle bağ kurulur. Bazılarına göre sıkıntı, yaratıcılığı tetiklemektedir. Sıkıntıyla yaratıcılık arasında ilişki kuranlarca düşüncenin filizlenmesi, yaratıcılığın uygun bir ortam bulması için sıkıntıya ihtiyaç vardır. Bu açıdan bakıldığında sıkıntı olumsuz niteliklerinden sıyrılarak yaratıcı edimlerin bir bileşenine dönüşür. Walter Benjamin sıkıntı ile sanatsal yaratım arasındaki ilişkiyi şu sözlerle açıklamaktadır: "Uyku bedensel gevşemenin doruğuydu eğer, can sıkıntısı zihinsel gevşemenin doruğudur. Deneyim yumurtası üstünde kuluçkaya yatan bir hayal kuşudur can sıkıntısı." (2006: 84). Benjamin için can sıkıntısı dönüştürücü bir güçtür. Geçmiş yaşantıya yeni bir gözle bakarak deneyimden bir eser devşirmeye yarayan "kuluçka" makinesi sıkıntının bizatihi kendisidir. Dolayısıyla Benjamin'de sıkıntı negatif bağlamından uzaklaşır ve sanatçı için gereklilik olarak görülür.

EDİP CANSEVER'İN ALEV EBÜZZİYA'YA MEKTUPLARINDA SIKINTI VE KAYNAKLARI

1962-1976 yılları arasında Edip Cansever'in Alev Ebüzzıya'ya yazdığı mektuplardan oluşan *İki Satır, İki Satırdır* başlıklı eserde toplam yüz yirmi üç mektup yer alır. Kitapta yer alan mektupların bazılarında Edip Cansever muhatabına yaşadığı can sıkıntısını iletir. Bu ruhsal durum kimi zaman mektuba iliştilmiş çok kısa bir bilgi notu bazen ise şairin üzerine düşünerek fikir ürettiği bir hâl olarak karşımıza çıkar. Söz gelimi 15 Ocak 1962 tarihli ilk mektup "Akşam oluyor reis. Saat 17. Canım sıkılıyor çok. Hadi bu akşam birlikte içelim. Sen konyak... Kar yağıyor... İyi geceler Alev, iyi her şey seninle birlikte." cümleleriyle sona erer (Cansever 2021: 17). Burada daha sonra diğer mektuplarda sıklıkla göreceğimiz iki şey yan yana gelmiştir: Alkol ve can sıkıntısı. İlk mektupta sıkıntının kaynağına ilişkin bir bilgi bulunmaz. Burada söz konusu sıkıntının gündelik bir sıkıntı olduğu düşünülebilir. Ancak 12 Aralık 1962 tarihli dördüncü mektupta başka bir türden sıkıntıyla karşılaşırız. Adı geçen mektupta sözü

edilen sıkıntı hem geçmesi mümkün olmayan hem de kalıcı olması arzu edilen bir can sıkıntısıdır. *“Elimden alınması mümkün olmayan bir can sıkıntısı var bugün. Onu daha bir yoğunlaştırmak istiyorum.”* (Cansever 2021: 23-24). Alıntının ilk cümlesi Edip Cansever’in sıkıntıya maruz kalmaktan çok ona sahip çıktığını gösterir. Burada sözü edilen sıkıntı gündelik hayatın akışının yarattığı bir durum olmaktan ziyade şairin kendisi için kullanışlı gördüğü, şiirsel enerjiye dönüştürülebilir bir sıkıntı olmalıdır. Edip Cansever’in sıkıntısına sıkı sıkıya sahip çıkması ve mevcut sıkıntısını yoğunlaştırma arzusu onun şiirsel ilhamının tamamının olmasa bile en azından bir bölümünün bu ruhsal basıncın etkisiyle ortaya çıktığını düşündürmektedir. İçinde bulunmaktan rahatsız olmadığı, aksine çoğaltarak, yoğunlaştırarak yaşamaya devam etmek istediği bu sıkıntı hâli Walter Benjamin’in sıkıntıya bakışını hatırlatır. Benjamin sıkıntıyı bir illet, musibet, negatif ruh hâli olarak görmez onu insanı sarıp sarmalayan yumuşak bir battaniyeye benzetir: *“Can sıkıntısı, iç kısmı en sıcak, en alacalı ipekle astarlanmış, sıcak, gri renkli bir kumaştır. Rüya gördüğümüzde, bu kumaşa sarınırız. Ondan sonra kendimizi, onun astarının arabeskleri arasında yuvarlamızda gibi hissederiz.”* (2014: 264).

Mektuplarda sözü edilen tüm sıkıntılar Cansever tarafından sahiplenilen, şiirsel enerjiye dönüştürülme potansiyeli taşıyan içsel/varoluşsal sıkıntılar değildir. Bazen 3 Ocak 1963 tarihli mektupta gördüğümüz gibi kötü bir günün, monotonluğun, yapacak bir iş bulamamanın veya yapılan işten memnun olmama hâlinin yaratmış olabileceği düşünülen sıkıntılarla karşılaşırız. Böyle durumlarda Edip Cansever sıkıntısı üzerine fazla yazmaz. Söz konusu mektupta olduğu gibi *“Bugün her şey sıkıntılı.”* (Cansever 2021: 29) demekle yetinir. Bazen ise sıkıntıdan alkol aracılığıyla kurtulmaya çalışır. Meyhaneler böyle zamanlarda Edip Cansever için bir sığınaktır. Bazen tek başına bazen arkadaşlarıyla bir şeyler içerek sıkıntıyı savuşturmaya çalışır.

Edip Cansever’in mektuplarında sahip çıkılan sıkıntı Benjamin’in tarif ettiği sanatsal bir yaratıma dönüşmeye en müsait sıkıntıdır. *“Sen sıkılırsın meyhanede; yarım saatten fazla oturamazsın. Ben sıkılmam; sıkıntına revnak verir meyhane.”* (Cansever 2021: 35). Sıkıntıya “revnak verme” ifadesi dikkat çekicidir. Burada söz konusu sıkıntı dağıtılmaya çalışılan, şairin kurtulmak istediği bir durum değil arzulanın, çoğaltılmaya, parlatılmaya çalışılan bir ruh hâlidir. Bu tavır Nietzsche’nin ve Walter Benjamin’in sıkıntıyla yaratıcı üretim arasında kurduğu ilişkiyi hatırlatır. Nietzsche’ye göre can sıkıntısı sanatsal ve düşünsel üretim için gereklidir. Sanatçı veya düşünür sıkıntıdan kurtulmaya çalışmak yerine kendisini onun etkisine bırakmalıdır: *“Düşünürler ve bütün yaratıcı ruhlar için, can sıkıntısı, mutlu bir yolculuğu ve sevinçli rüzgârları önceleyen ruhun kabul edilemez ‘sütliman’ halidir; ona katlanmalı ve üzerlerindeki etkiyi beklemelidirler; -Kesinlikle bu, hiçbir biçimde küçük ruhların başarabileceği bir şey değildir!”* (2011: 55). Şairin beslemek, büyütme, muhafaza etmek, göz alıcı hâle getirmek istediği sıkıntı musallat olan değil konuk edilen bir can sıkıntısıdır. 24 Ocak 1963 tarihli dokuzuncu mektuptaki ifadeler bu savı desteklemektedir. Edip Cansever’in yaşadığı kronik can sıkıntısı bu mektupta da varlığını hissettirir: *“Gene başladı can sıkıntısı. ‘Yitik çocuk!’ diyeceksin. Ben bilinçli bir karamsarım. Bu da böyle.”*

(Cansever 2021: 39). Karamsarlıkla can sıkıntısı arasında simbiyotik bir ilişki olduğu söylenebilir. Can sıkıntısının karamsarlığı beslediği gibi karamsar bir mizaç da doğal bir sonuç olarak can sıkıntısını üretir. Edip Cansever'in sözünü ettiği "bilinçli karamsarlık" hem kendinin farkında olan bir mizacı hem de karamsar/sıkıntılı ruh hâlini idare etmesini bilen bir yaratıcı bilinci işaret eder. Sıkıntı veya karamsarlık gibi genelde negatif çağrışımlı ruhsal durumların akıl aracılığıyla denetlenerek üretime yönlendirilmesi yaratıcı düşünce için bir avantaj olarak değerlendirilebilir.

Edip Cansever'in arzularının ve imkânlarının farkında olması ve bu farkındalıktan doğan çatışma onu bazen karamsar bir ruh hâline sürükler. Svendsen'in belirttiği gibi "Sıkıntı gerçek ihtiyaçlarla değil, arzuyla ilgilidir." (2020: 36). 14 Aralık 1964 tarihli on birinci mektupta arzularla realite arasındaki çatışmanın izlerini görürüz. Cansever, Alev Ebüzziya'ya "Kutsal Kitap" gibi okunduğunda daima bir şeyleri "aydınlatan" bir mektup yazmak istediğini söyler. Ancak buna gücünün yetmediğinin farkındadır: "Ama yazamıyorum işte. Ne İsa gibi duygu peygamberiyim, ne de fikirlerine çok inandığım çağdaş bir düşünür kadar akıllıyım. Ben, ben'im sadece; anlamazlığın, sıkıntının çağdaş bir yüküydüm sanki. Tuhaftır, kendi yarattığım bu yükü bile kaldıramıyorum kimi zaman." (Cansever 2021: 43). Burada dikkat çekici olan şairin içinde bulunduğu ruh hâlinin yaratıcısı olarak bizatihi kendini görmesidir. Bu bakımdan Cansever sıkıntı söz konusunda olduğunda kendi kendinin failine dönüşür. Sıkıntı onun için dışsal etmenler nedeniyle maruz kalınan ve istenmeyen ruh hâli değil aksine içinde yaşamayı tercih ettiği ve sanatsal üretime kaynaklık eden ruhsal bir atmosferdir. Edip Cansever'in Erdal Öz'e yazdığı mektuplarda da sıkıntının izlerine rastlanır. Orhan Koçak'a göre "Can sıkıntısı sayesinde kendi varlığının bilincine varmak, Cansever'in de Erdal Öz'e mektuplarında beliren bir motiftir." (Koçak 2020: 256).

Cansever'in kendilik bilincinde sıkıntının önemli bir payı vardır. Yukarıda sıkıntıyı yaşama biçiminde sözü edilen faillik meselesi on beşinci mektupta berraklık kazanır. Şairin kendine "yük ettiği" sıkıntı onun ayrılmaz bir parçasıdır. Cansever, benliğiyle sıkıntı arasında özdeşlik kurar. Öyle ki sıkıntı ortadan kalktığı vakit kendisi de yok olacaktır: "Eskisinden daha çok sıkıntılı değilim, sevgilim. Yalnız bu sıkıntıların ne olduğunu iyice anladım artık. O kadar anladım ki, özne de ben, nesne de ben oluverdim. Yani sıkıntının ta kendisiyim. Bunu ortadan kaldıracak bir çare bulamadım. Bulsaydım -ki tek bir çare vardır bence- sıkıntıyı değil, dünyamı yok etmiş olurum ancak." (Cansever 2021: 52). Bireyin arzularıyla yaşamın gerçekleri arasındaki mesafe arttıkça ve arzu nesnesine ulaşma ihtimali zayıfladıkça karamsarlık ve sıkıntı da artar. Cansever'in sıkıntılı/karamsar ruh hâlini doğuran sebepler arasında arzu ve gerçeklik çatışması yer almaktadır. On beşinci mektup bu ikiliği şairin kendi ifadeleriyle teyit eder niteliktedir. Cansever'in "sallantılı" dediği hayat tarzını doğuran sebep gündelik hayatla bireysel arzular arasındaki çatışmadır: "Belki de, maddesel, yaşamaya ilişkin durumlardan soyutlana soyutlana, metafiziksel bir tablo çizdim kendime. 'Ne? Nasıl? Niçin?'ler daha bir çoğaldı böylece. Amaçla günlük yaşam arasındaki uyumsuzluk, çelişmeli, sallantılı bir hayat biçimi sundu bana." (Cansever 2021: 52).

Reinhard Kuhn, *The Demon Of Noontide* başlıklı çalışmasında çalışma hayatıyla ilgili olarak sıkıntıyı ortaya çıkaran koşullardan söz ederken iki önemli olayı vurgular. Bunlardan ilki işçilerde “ilgisizleşme” (deadening) diyebileceğimiz “kayıtsızlık sıkıntısını” doğuran “seri üretim/montaj hatlarının” çalışma hayatına girmesidir (2017: 8). Kuhn’a göre seri üretim/montaj bantlarının bir sonucu olarak işçilerin çalışma hayatı mekanikleşmiştir. Her gün aynı mekanik işleri yapan işçiler rutin görevleri icra etmelerinden ötürü ilgi eksikliğini yarattığı sıkıntıya maruz kalmışlardır (2017: 8). Ancak Kuhn, endüstri devriminin bir başka sonucu olan otomasyon sistemlerinin montaj hatlarını ortadan kaldırdığını belirterek “otomasyon” sistemleri sonucunda giderek çalışma sürelerinin kıaldığını ve buna bağlı olarak işçilerin “ne yapacaklarını bildiklerinden” daha fazla zamana kavuştuklarını belirtir (2017: 8). Dolayısıyla bunun sonucu olarak değerlendirilemeyen boş zamanın yarattığı bir can sıkıntısının ortaya çıktığı söylenebilir.

Edip Cansever’in yaşadığı can sıkıntısını Reinhard Kuhn’ın yukarıda formüle ettiği sıkıntı kaynakları üzerinden değerlendirecek olursak, Cansever’de sözü edilen iki tür sıkıntının da etkili olduğu söylenebilir. İlk olarak seri üretim/montaj hatlarında işçilerin mekanik bir icracıya dönüşmeleri sonucu yaşadığı anlam yitimini Edip Cansever’in yaptığı işin niteliği nedeniyle hissetmiş olabileceği söylenebilir. Edip Cansever Kapalıçarşı’da bir dükkânda yaptığı ticaretle geçimini sağlamıştır. Ortağı Jak, Cansever’in ticareti sevmediğini belirtir (Ulurmak 2017: 57). Nitekim işlerle ilgilenen genellikle ortağı olmuştur. Cemal Süreya, Edip Cansever’in işiyle arasında bir bağ kuramadığını, Cansever’in dükkânda geçirdiği vakitleri kendine ayırdığını şu sözlerle dile getirir: “İşleriyle uğraşmamıştır, başkalarının eline bırakmıştır onu, ne verdilerse, kabul etmiştir. Bedesten’de, Kapalıçarşı’daki dükkânda, üst kata çekilirdi. Zaten işe biraz geç gelir, saat dörtte de çıkar.” (Ulurmak 2017: 13). Edip Cansever son yıllarında ise pek çalışmadan, faiz gelirleriyle yaşamını sürdürür: “Edip fiilen son on yılında adamakıllı rantıye oldu. Daha çok faiz gelirleriyle geçimini sağlamaya başladı.” (Ulurmak 2017: 15). Cemal Süreya’nın anlattıklarından Edip Cansever’in yoğun bir iş hayatı olmadığı ve hayatının son dönemlerinde finansal olarak çalışmaya ihtiyaç duymadığı anlaşılmaktadır. Edip Cansever iş yerinde geçirdiği vakitleri genellikle fiziksel olarak çalışmaktan/işten arındırarak kendi özel işlerine ayırır. Örneğin Alev Ebüzziya’ya yazdığı bazı mektuplar dükkândan yazılmıştır. Dolayısıyla geçimini sağladığı işe karşı ilgisizliğinin işle ilgili bir anlam yitimine sebep olduğu, bu durumun da doğal olarak bir sıkıntı ürettiği söylenebilir. Kuhn’un söz ettiği otomasyon sistemlerinin hayata geçmesiyle birlikte çalışma sürelerinin azalarak “artan boş zamandan kaynaklanan” sıkıntı (Kuhn 2017: 8) ise Edip Cansever’in çalışmak zorunda olmadığı zamanlarda ve kendine yarattığı boş zamanın bolluğu nedeniyle ortaya çıkar.

Edip Cansever’in iç sıkıntısı yalnızca boş zamandan kaynaklanmaz. Hatta doldurulamayan boş zamanın yarattığı sıkıntı kendinde daimi olarak varlığını hissettiği varoluşsal sıkıntı yanında önemsiz görünür. Kendi üzerinde düşünme faaliyeti Cansever’de öz farkındalığa dönüşmüştür. 28 Ekim 1965 tarihli mektubunda

yalnızlığını, toplumla uyumsuzluğunu, ikili ilişkileri tahkim eden küçük jestlere tevessül etmeyişi, sosyal rollere bürünmeyi tercih etmeyişi kendi üzerine düşünme kabiliyetinin bir sonucu olarak değerlendirir. Cansever, dış dünyadaki ilişkilerin yapaylığından şikâyet ederken kendi "huysuzluğunun" ve "sıkıntısının" onu "suni" ilişkilerden koruduğunu düşünür. Sıkıntı ve huysuzluk bu bakımdan Cansever'in içinde olmayı tercih etmediği ilişki biçimlerinin tesis edilmesinin önüne geçen bir mekanizma olarak değerlendirilebilir: *"Ama benim kendime güvenim vardır. Kendimi zaman zaman çok iyi anlarım. Duygularımın vardığı çizgiyi çok iyi bildiğimi sanırım. Bu bilinçtir beni yalnız eden. Huysuzluğum, sıkıntım, susmam, çevremdeki suniliklerden korur beni. Yalandan birini övsem, zokayı yemiş balık gibi, ona, kendimi sevdirmesini de bilirim."* (Cansever 2021: 62).

Yirmi altıncı mektupta durumsal bir sıkıntıyla karşılaşırız. Cansever mektubuna *"Bugün müthiş sıkılıyorum."* (Cansever 2021: 77) sözleriyle başlar. Ancak sıkıntıya neden olan şey açıkça ifade edilmemiştir. Cansever sıkıntının kaynağını bilmesine rağmen bunu kendinden saklamaktadır. Böylece olguyu göz ardı ederek, mutsuzluktan mutluluk devşirmeye çalışır: *"Bugün müthiş sıkılıyorum. Nedenleri o kadar belli ki... Gene de saklamaya çalışıyorum kendimden, bilmezlikten geliyorum. Böylece, mutsuzluk içinde bir mutluluk arıyorum belki de. Bu çatışkı, benim kişiliğimle bağdaşık değil aslında. Değil ama kendimi hayata uygularken, onca acıyı, sevinç gibi göstermek de güzel değil."* (Cansever 2021: 77). Aynı mektupta ifade edilen sıkıntının kaynaklarından biri olarak yaşanan hayattan duyulan memnuniyetsizlik dile getirilir. Cansever sıkıntısını sevdiği müzikleri dinleyerek, evden uzaklaşarak dindirmeye çalışır: *"Tek kelimeyle sıkılıyorum. Yaşadığım hayatı o kadar sevmiyorum ki... Sabahları sevdiğim bir plağı alıyor, sigara içebilmek için bir iki lokmayı yemek boruma itiyor, kapıyı çektiğim gibi dışarı fırlıyorum."* (Cansever 2021: 77).

Svendsen *Sıkıntı'nın Felsefesi*'nde moderniteyle birlikte insan yaşamına anlam veren geleneksel araçların geçerliliğini yitirdiğinden söz eder. Dolayısıyla geleneksel, verili anlamlardan yoksun modern özne kendi anlamını kendi üretmek zorunda kalmıştır. Bireysel anlam üretimi, yani bir diğer deyişle geleneksel anlamlar yerine kişisel anlamların ikamesi ise her zaman başarıyla sonuçlanmaz (2020: 184-185). Svendsen'e göre sıkıntı bu tarz bir *"anlam eksikliğinden doğar, ama bu eksiklik onu doldurabilecek bir şeyin varolduğunun garantisini olamaz."* (2020: 185). Geleneksel, verili anlamın büyük bir bölümünü inanç sistemleri oluşturur. Dünyaya ve yaşama ilişkin algısal kodlar, dinsel ritüeller ve inanç öğretileri aracılığıyla kuşaklar arasında aktarılır. Ancak *"Dünyanın sisinin dağıldığı, yerdeki yaşamın fazlasıyla aydınlandığı modernlik ile birlikte fizikötesine dair derin kuşku da başlar."* (Taburoğlu 2008: 223). İnanç sistemlerinin anlam arayışında etkin olmadığı yaşam biçimlerinde anlam sorununun ortaya çıkması muhtemeldir. *"Anlam veren geleneksel yapılar kaybolduğu zaman sıkıntı yeni etki alanları kazanır. Modernite içinde, özne gelenekten özgürleşmiştir ve yaşamına kendisi anlam vermek zorundadır. Modern özne anlamı farklı aşma pratikleri yoluyla arar, ama her yeni ihlal onu biraz daha fakir bırakır."* (Svendsen 2020: 184).

Edip Cansever kendini hiçbir yere ait hissetmez. O her yerin yabancısıdır. Yabancılık söylemi hem dinsel anlamda hem de bir sosyal gruba ait olmama bakımından geçerlidir. Bir anlam üreticisi olan dinî inanca sahip olamadığını “*Bir zamanlar tanrıya inanmaya kalktım, bir türlü tutmadı.*” (Cansever 2021: 165) sözleriyle dile getirir. Yukarıda görüldüğü gibi sıkıntı söz konusu olduğunda bireylerdeki inanç yitimi sıklıkla içsel sıkıntının sebeplerinden biri olarak görülmektedir. Pessoa, inançsızlığın “ruhsal tatminsizlik” yarattığını ve bu durumun bireyin hayatına sıkıntı olarak yansıdığını “*Sıkıntı... Belki de aslında, inançtan mahrum bıraktığımız derin ruhumuzun tatminsizliği bu, tanrısal oyuncağımı elinden aldığımız biz hüünlü çocukların çektiği derin, büyük üzüntü.*” (2023: 338) sözleriyle dile getirir. Cansever, öte yandan anlam sorununu baskılayacak, günlük oyalanmaların kaynağı olan sosyalleşmenin şartı olan kimi gereklilikleri yerine getiremediğini şu sözlerle belirtmektedir: “*Ve gariptir ki, her yerde yadırgarlar beni. Gene de bir yabancıyım başkalarının dünyasında. Bir yolculukta, yolculuk arkadaşım, Sapanca kirazı hakkında konuşamam. Konuşamam da, gökyüzünden bir tanrının sarkmakta olduğunu, boşluğun o sevimli arduvaz taşına benzediğini, taşın üzerine bakışlarımı bıraktığımı söylesem, güldürürüm bile yol arkadaşımı. Yani ben hiçbir yere yakışmayan bir adamım şimdilik.*” (Cansever 2021: 86). Bu sözler sosyal yetersizliğin değil günlük ve sıradan sosyalliklerden bilinçli bir kaçınmanın ifadesidir. Nitekim Cansever’in çevresinde sanat ve edebiyat dünyasından isimlerin yer aldığı geniş sayılabilecek bir halka vardır. Kızı Nuran Birol, Edip Cansever’in dostlarıyla kurduğu sofraları sevdiğini, eve gelip giden arkadaşlarının olmasından hoşlandığını belirtir (Ulurmak 2017: 59-61). Ancak Cansever kendisini yalnız biri olarak tanımlar. “*Aşağı yukarı yalnızdım her zaman.*” (Cansever 2021: 110).

Edip Cansever’i çevresindekiler dost meclislerinde bulunmayı seven biri olarak tanımlasa bile kalabalıklar içinde olmak sıkıntıya her zaman çözüm olmaz. Özne, boşluk ve anlamsızlık duygusunu gittiği yere beraberinde götürür. Kalabalıklar belki ancak sıkılan özne için geçici bir dikkat dağınıklığı üretebilir. Sıkıntı en kısa sürede tekrar kendisini hissettirir. Yer değişikliği veya fiziksel yalnızlıktan kurtulmak için insanlarla bir araya gelmek bir çözüm değildir. Belki ancak bu şekilde derin sıkıntının semptomları bir süreliğine baskılanabilir. Cemal Süreya’nın söz ettiği bir anekdot bu bakımdan önemlidir: “*Aynı mekânda sıkılırdı. Hiç unutmam, bir gün Krepen Pasajı’na gitmiştik, ölümünden beş yıl kadar önce. Karşılıklı meyhaneler var orda. Yahu, dedi, burdan çıkıp başka yere gidelim. Peki, dedim, karşı meyhaneye geçtik. Karşı meyhane dediysem, üç metre ötesi. Ordan deminki yerin içi görünüyor. Sanki aynı meyhanede yer değiştirmiş gibisin, fark yok. Ama o ferahladı, sanki yer değiştirmişti.*” (Ulurmak 2017: 14). Görüldüğü üzere derin sıkıntının rasyonel bir sebebi olmadığı gibi burada sıkıntıyı baskılayan veya erteleyen eylem de rasyonellikten yoksundur. Yer veya eylem değişikliği sıkıntıyı bertaraf etmek için en sık başvurulan yöntemler olmasına rağmen burada ne hakiki bir eylem ne de bir yer değişikliği söz konusudur. Cioran, sebepsiz yere birden yaşanan sıkıntının anlam yitimiyle ilgili olduğunu ileri sürer. Özne sıkıntı anında içinde bulunduğu yere veya duruma, beraber olduğu kimselere yabancılaşır. Cioran’a

göre sıkıntı “evrensel anlamsızlığın” bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır: “Kendi evinizde veya başkasının evinde, ya da güzel bir manzaranın karşısında, az ya da çok aniden her şeyin içi ve anlamı boşalıyor. İçte ve dışta boşluk. Tüm evren hiçliğin damgasını yiyor. Ve hiçbir şey bizi ilgilendirmiyor, hiçbir şey dikkatimizi hak etmiyor. Sıkıntı bir baş dönmesidir, ama sakin ve yeknesak bir baş dönmesidir; evrensel anlamsızlığın ortaya çıkışıdır[.]” (Cioran 2016: 23).

Edip Cansever'in pek çok mektubunda “kökleşmiş” bir sıkıntının ifadesiyle karşılaşılır. Otuz ikinci mektubunda benliğinde yer eden daimi sıkıntıdan söz ederken Cansever, eskiden yaşadığı iç sıkıntısını bir nedenle açıklamaya çalıştığını ancak artık sıkıntısına bir sebep aramadığını belirtir. Söz konusu olan varlığı kabullenilmiş, uzun süre maruz kalınmış bir sıkıntıdır. Cansever'in bir yazgı gibi kabullendiği derin sıkıntısının nedenine dair ipucu mektupta şu sözlerle dile getirilir: “Eskiden her sıkıntıyı bir nedene bağlamadan edemezdim. Alkol, uykusuzluk, bir önceki günün süregiden kasveti, vb... Şimdi öyle değil. Her şey kökleşti sanki gövdemde, ağaç kurtları gibi un ufak ediyorlar her yanıma. İki türlü kişiliği taşımak, bizim düşünebilen kuşağın kaderi. Hem mümkün olanı, hem olmayanı yaşamak!” (Cansever 2021: 93). Cansever sıkıntıyı düşünce ediminin bir sonucu olarak görür. Aynı zamanda arzular ve gerçeklik arasındaki çatışma sıkıntıyı doğuran sebepler arasında yer alır. Tatmin edilemeyen istekler, gerçekleşmeyen beklentiler yetişkinlerde hayal kırıklığı yaratır ve Neu, hayal kırıklığının yarattığı çeşitli reaksiyonlar arasında sıkıntının yer aldığını belirtmektedir (Neu 2000: 105). Cansever'de sıkıntının sürekliliği ise kırk birinci mektupta yer alan şu cümlelerde açıkça görülmektedir: “Sıkıntıdan yapılmış bir adam: ben” (Cansever 2021: 113). Sözü edilen daimi ve derin sıkıntı öznenin içinde bulunmak istemediği yer ve durumlarda ortaya çıkan, maruz kalınan şeylerin olumsuz bir neticesi veya süregelen bir faaliyetin yarattığı tepkisel bir ruh hâli değildir. Benliğe içkin, varoluşsal bir sıkıntıdır söz konusu olan.

Öznenin varoluşuna içkin sıkıntı günlük oyalanmalar, yer değiştirmeler, sosyalleşme veya alkol aracılığıyla bastırılmaz. Sözü edilen beyhude çabaların bir süre sonra sıkıntı için yeni kaynaklara dönüşmesi muhtemeldir. Nitekim Edip Cansever'de de öyle olur. Mart 1966'da kaleme aldığı mektubundan Cansever'in Alev Ebüzziya'dan bir süredir mektup alamadığını öğreniriz. İletişimsizliğin yarattığı can sıkıntısı ise şehir/yer değiştirerek çözülmeye çalışılmıştır. Cansever Ankara'ya giderek arkadaşlarıyla görüşmeyi, onlarla “alkol ayinleri düzenlemeyi” ve böylece sıkıntıdan kurtulmayı planlamıştır. Fakat ne yer değişikliği ne de “alkol ayinleri” iç sıkıntısına çare olabilmıştır: “Ve Ankara sıcak ve Ankara müşfik ve Ankara kurtarıcı geldi bana. Nicedir görmediğim arkadaşlarla alkol ayinleri düzenlemeyi, isteksizliği ve ilgisizliği başarmayı denedim aklımca. Hiçbiri tutmadı. Gene sıkıldım, gene kabıma sığamadım, gene... İstanbul'a dönuverdim sonunda.” (Cansever 2021: 144). Bu mektupta dile getirilen sıkıntı içsel sıkıntılardan kaynak bakımından farklıdır. Edip Cansever mektubunda Alev Ebüzziya'ya bir süredir kendisinden mektup alamadığından söz eder. Bireyin alışıldık olandan bir süreliğine mahrum kalması, tekrar gelecek mektubu bekleyiş ve iletişimin

yeniden tesis edilmesine karşı duyulan arzu sıkıntı doğurur. Buradaki anahtar kavramlar bekleyiş ve arzudur. Adam Phillips *“Sıkıntıyı beklemeye karşı bir savunma olarak düşünebiliriz; ki bekleme bir aşamada arzu olasılığının kabul edilmesidir.”* der (2012: 99).

Edip Cansever İstanbul'dayken Alev Ebüzziya Kopenhag'dadır. Mektuplaşmalar, birkaç istisna dışında, genellikle bu iki kent arasında gerçekleşir. Beklemek ve sıkıntı arasındaki ilişki Edip Cansever'de yalnızca mektuplaşma hususunda ortaya çıkan bir olgu değildir. Sevgi ve özlem duyulan ötekine kavuşma arzusu ve arzunun yarattığı uzun bekleyişlerin sıkıntıyı yaratan etkenler arasında yer aldığı söylenebilir. Adam Phillips bekleyiş ve sıkıntı arasındaki ilişkiyi şu sözlerle dile getirmektedir: *“Çok uzun süre beklediğimiz insanlardan keyif almak güçtür. Yakından tanıdığımız, çok yoğun duygular uyandıran bu durumda bekler ve beklemekten farklı bir şey yapmaya çalışır, genellikle de sikılırız; protesto sıkıntısı, her zaman öfkeyi saklamanın bir yoludur.”* (2012: 99). Mart 1966 tarihli mektupta dile getirilen yer değişikliği, yani Edip Cansever'in sıkıntısına çare olacağını düşündüğü için Ankara'ya gidişi, Adam Phillips'in sözünü ettiği *“beklemekten farklı bir şey yapmaya”* çalışma gayreti olarak açıklanabilir. Bu durum içsel sıkıntıya ek olarak durumsal bir etkenin yarattığı geçici sıkıntı olarak tanımlanabilir. Varoluşsal sıkıntılar için somut bir neden veya reaksiyon gösterilecek bir olay aramaya gerek yoktur. Nitekim Cansever, aynı mektubunda sıkıntının kendinin ayrılmaz bir parçası olduğunu kaydeder. O sıkıntıyı kendine *“meslek”* edinmiştir: *“Beni nasıl buldunsa öyleyim. Islak, yağ kokulu, pis bir meyhaneden doğmuş gibiyim. Sanki şiir değil de mesleğim, sıkıntı.”* (Cansever 2021: 145).

Bir şeyleri beklerken zamanın daha yavaş aktığını düşünürüz. Arzu edilene kavuşmak için beklememiz gereken süre, keyifli bir günde geçirdiğimiz eşit miktarda süreden daha uzun görünür gözümüze. Yavaş geçen zamanlar ise genellikle sıkıntı duyulan zamanlardır. Adam Phillips, *“bekleme”* ile *“sıkıntı”* arasındaki ilişkiden söz ederken farklı bir perspektif sunarak sıkıntının bekleyişi katlanılabilir kıldığından söz eder: *“Sıkıntının, bireyi koruduğunu; bir şeyi, ne olabileceğini bilmeksizin beklemek gibi imkânsız bir deneyimi birey için tahammül edilebilir hale getirdiğini düşünüyorum.”* (2012: 101). Phillips'in söylediklerini Cansever'in hissettiği sıkıntıya uyarlarsak ikili bir olguyla karşılaşırız. Birincisi, Cansever, Ebüzziya'dan mektup beklemektedir. İkincisi, Cansever, Alev Ebüzziya ile yüz yüze görüşmeyi bekler. Mektup kısa süreli, görüşme ise daha uzun bir bekleyişi gerektirir. Bekleyiş ve sıkıntı arasındaki ilişki Edip Cansever'in 6 Haziran 1966 tarihli mektubunda yer alan şu sözlerde belirginleşir: *“Beklemek, beklemeyi doyuran besini bulamayınca sıkıntıya dönüşüyor. Sıkıntıysa alkole. Alkol mü? Yalnızlığın eşsiz ve sonsuz ülkesi! Neyi bekliyordum? Çekinerek söylediğim ama gerçek olan bir sözün karşılığı.”* (Cansever 2021: 200).

Adam Phillips, sıkıntı ve bekleyiş arasındaki ilişkiden söz ederken paradoksal bir durumun varlığına işaret eder: *“Birey, neyi beklediğini bilmez, ta ki o şeyi bulana dek ve birey genellikle beklemekte olduğunu dahi bilmez.”* (2012: 101). Bireyin neyi beklediğini onu

bulana dek bilmemesi anlam yitimiyle ilişkilendirilebilir. Yitirilen anlamın yerine yenisi bulunana dek yaşam birey için yabancı ve anlamsız bir hâle gelebilir. Anlam yitimi ise genellikle yukarıda söz edildiği gibi modernite ve modern bireyle ilişkilendirilir. Edip Cansever'in altmış birinci mektubu bu savı desteklemektedir. Mektubun hemen başlangıcında Cansever "yazma korkusu" duyduğundan söz eder. Yazma korkusu yalnızca mektupla ilgili değildir; genel yazı faaliyetinin tümünü kapsar. Cansever yalnızca mektubun muhatabına değil "dünyaya da bir şey söyleyememekten" söz etmektedir: "*Başlamaya korkuyorum. Daha doğrusu bir yazma korkusu bu. Sana değil, dünyaya da bir şeyler söyleyemiyorum. Ne oldu dersin bana? Korkunç bir anlamsızlığa daldığımı biliyorum son günlerde. Belki de bireyliğimi pekiştiriyorum, kimbilir. Durum ne olursa olsun, kendimi toparlamak gücünden yoksunum. Kendi kendime bir teşhis koydum geçenlerde: neurosthénie.*" (Cansever 2021: 152). Burada anlam yitimiyle bireyliğin pekiştirilmesi arasında kurulan ilişki dikkat çekicidir. Anlamsızlık, Cansever tarafından bireyliğin pekiştirilmesinin muhtemel semptomu olarak görülmektedir. Aynı mektubun devamında Edip Cansever eskiden keyif aldığı şeylerden keyif almadığını, sevdiği insanlarla birlikte olmanın sıkıntısını hafifletmediğini belirtir. Öyle ki kendisi için "sığınak" olarak gördüğü meyhanede bile artık sıkılmaya başlamıştır: "*Memet de, orda çalışan arkadaşlar da, hepsi sevdiğim kişiler. Buna rağmen sıkıldım, dar attım kendimi sokağa. Sokak ne? Nicedir bilmiyorum nereye gideceğimi. Şöyle bir akıntı görüyorum, bir canlılık; gidiş istikametini belirledikten sonra kapılıyorum bu durmak bilmez kalabalığa. Düşünüyorum ama gene de dalgınım. Meyhanede bile -biricik sığınıştımda- sıkılıyorum.*" (Cansever 2021: 152).

Sıkıntı ve anlamsızlık duygusu birleşince geçici ve durumsal nedenlerle hissedilen sıkıntılara vaktiyle çare olan şeyler Edip Cansever için artık birer çözüm olmaktan çıkmıştır. İçsel veya derin diyebileceğimiz, bireyin kendisiyle ve yaşamla ilgili hissettiği anlamsızlık duygusunun doğurduğu bu türden sıkıntının herhangi bir edim aracılığıyla veya eskiden zevk alınan şeylerin tekrar edilmesiyle bertaraf edilmesi güçtür. Klasik veya verili anlamların yitimi sonrası birey ikame bir anlam üretmezse yaşamın kaybolan anlamı intihar düşüncesini doğurabilir. Nitekim Edip Cansever'in mektuplarında yaşama dair anlamın kaybolduğu durumlarda Cansever'in intihar düşüncesiyle hesaplaştığı görülmektedir: "*Dünya saçmaysa ve bilinmeyense, yaşamak anlamsızsa, kaçmak bir uyumdur deniyor. Bence uyum 'gene de yaşamak.' 'Kış güneşi, sarmaşık, kim ne anlıyor sanki ölümden.'*" (Cansever 2021: 153). Yaşamın anlamsızlığına karşılık Cansever'in tavrı intiharı seçmek değil yaşamaya devam etmek yönünde olur. 26 Aralık 1967 tarihli mektubunda yaşam ve ölüm arasındaki hesaplaşmanın daha ayrıntılı bir dökümü karşımıza çıkar. Alev Ebüzzıya'ya zor ve kötü zamanlar geçirdiğini yazan Edip Cansever, çözüm olarak aklına bazen intihar düşüncesinin geldiğini ifade eder. Ancak "insana duyduğu saygıdan" ve "sosyalist" birinin kendini "anlamsızlıkla kurşunlayamayacağını" söyleyerek bu düşünceden uzak durduğunu belirtir: "*İçtenlikle söylüyorum Alev, böylesine berbat günler geçirmedim hiç. Sebep? Belki de sebep olmadığı için. Kocaman bir düzlüğün ortasında olur, bak bak, bak, sonra da sık kurşunu*

beynine, olsun bitsin diyorum bazan. Ama yapamam bunu. Öğrendiğim bilgilerden, insana (bu arada kendime de) duyduğum saygıdan ötürü yapamam. Bir sosyalist anlamsızlıkla kurşunlayamaz kendini." (Cansever 2021: 225).

Tatmin edilemeyen arzuların sıkıntı yarattığı gibi arzunun yokluğu da bir sıkıntı kaynağına dönüşür. Adam Phillips, sıkıntı ile arzu yoksunluğu arasında ilişki kurarken sıkıntıyı yetişkinliğin bir koşulu gibi değerlendirir (2012: 101). Öz farkındalık, bireyin arzuları ile gerçeklik arasındaki mesafenin farkında oluşu ve hedeflenen yaşamla insanın elinde olanın mukayesesi sonucunda ortaya çıkan mesafe, sıkıntıyı doğurur. Adam Phillips, "Yetişkin için sıkıntı, sanki arzunun geçici olarak canlılığını kaybetmesinin daha kalıcı bir biçimi olmak durumundadır. İnsanın, cazip bir hayat sürmediğini fark etmeye başlayınca yetişkinliğe adım attığını söyleyebiliriz." der (2012: 101). Edip Cansever'in "Sıkıntidan yapılmış bir adam: ben" (Cansever 2021: 113) ve "Sanki şiir değil de mesleğim, sıkıntı." (Cansever 2021: 145) sözlerinde yetişkinliğin ve birey oluşun geçmeyen derin sıkıntısını görürüz. Edip Cansever'in sıkıntısı var olmanın getirdiği bir sıkıntıdır. Bu varoluşsal sıkıntı ise Edip Cansever tarafından sanatsal üretime dönüştürülerek hem hafifletilmeye hem de okurlar arasında pay edilmeye çalışılır: "Sıkıntılarımın hepsini ben çekecek değilim ya, biraz da okuyanlar çeksin. Sıkıntı, derken, özel sıkıntılarımın söz açmıyorum.. Dünyada oluşumun bir yansıması bu.." (Cansever 2021: 160).

Edip Cansever kendini sıkıntı üzerinden tanımlayacak kadar sıkıntıya aşına bir yaşam sürmüştür. Erdal Öz'e yazdığı mektuplarda "Bana öyle geliyor ki, biz buyuz işte... Sıkılan adamlarız." der (Cansever 2017: 45). Erdal Öz'e yazdığı bir başka mektubunda yine muhatabıyla sıkıntı üzerinden bir ortalık kurduğunu görürüz. Cansever sıkıntıyı sanatsal üretim ve düşünce bakımından verimli bir kaynak olarak görmektedir: "Senin de sıkılan bir adam olduğunu biliyorum. Bana etkisi oluyor bunun; çok şey buluyorum sıkıntılar içinde; kendimi yaşadığımı duyuyorum." (Cansever 2017: 48).

Cansever'in mektuplarında sıkıntidan bazen şikâyet bazen övgüyle söz edildiği görülür. Şikâyet konusu olan sıkıntılar genellikle dış kaynaklı sorunların yarattığı durumsal sıkıntılardır. Bu gibi sıkıntılara Cansever'in yaşadığı finansal sıkıntı örnek gösterilebilir: "Ayrıntılarına girmeden söyleyeceğim, mali durumum iyi değil ve bu yüzden biraz sıkılıyorum." (Cansever 2021: 265). Öte yandan benliğinde yerleşik varoluşsal sıkıntı ile barışıktır. Kendi sıkıntısını eşsiz ve ayrıcalıklı bir olgu olarak görür. Edebî zevki de "sıkıntılı yazarlara" yakınlık duyacak tarzda şekillenmiştir: "Sevgili Alevci, sıkılıyorum. Gerçi herkes sıkılıyor ama benimki çok başka türlüymiş, çok yoğunmuş gibi geliyor. (...) Okuduğum kitaplar da hep sıkıntılı yazarların kitapları." (Cansever 2021: 228). Sözü edilen sıkıntılı yazarlar arasında mektuplarında karşımıza çıktığı kadarıyla Camus, Dostoyevski ve Kafka yer almaktadır (Cansever 2021: 210, 262, 282).

SONUÇ

Sıkıntının tarihi, Kierkegaard'ın ve Nietzsche'nin belirttiği gibi, insanlığın tarihi kadar eskidir. Ancak düşünürler insanlığın erken dönemlerde deneyimlediği sıkıntıyla modern sıkıntı arasında ayırım yapmaktadırlar. İlk insanların yaşadıkları can sıkıntısı genellikle durumsal sebeplere dayandırılırken modern bireyin içine düştüğü sıkıntı ise varoluşsal bir nitelik taşır. Söz konusu varoluşsal sıkıntının, çoğunlukla insanın dünyadaki yerini ve amacını tayin etmesine yarayan geleneksel verili anlam setlerini reddetmesinin ardından ortaya çıkan boşluktan kaynaklandığı düşünülür. Bu durum anlam yitimi olarak adlandırılır.

Sıkıntının ortaya çıkmasına etki eden iki önemli faktör vardır. Bunlardan birincisi moderniteyle birlikte verili olan değerlerin anlam üretme kapasitesini kaybetmesi, ikincisi ise boş zamandır. Edip Cansever, modern dünyada yaşam sürmesi ve geçimini sağladığı işi ve iş yükünün büyük bölümünü üstlenen ortağı sayesinde bolca boş vakte sahip olması bakımından sıkıntıyı ortaya çıkaran temel etkenlerden ikisinin de etkisi altındadır.

Edip Cansever'in mektuplarında gördüğümüz sıkıntı genellikle varoluşsal/içsel/derin bir sıkıntıdır. Edip Cansever'in mektuplarında onun geçmeyen bir sıkıntıya sahip olduğu, sıkıntıyı sahiplendiği, onunla yaşamayı öğrendiği ve sıkıntıdan faydalandığı görülmektedir. Cansever, sıkıntının bizzat kendisini değerli bulur. Öyle ki, yer yer kendini tanımlarken varlığının temel belirleyeni olarak sıkıntıyı işaret eder. Sıkıntı, Cansever için birey olmanın doğal bir sonucu, varoluşun getirdiği kaçınılmaz yazgıdır. Sıkıntının basıncını sanatsal üretime dönüştürmeyi de başarmıştır. Bu bakımdan sıkıntı bağlamında Edip Cansever örneği, Nietzsche ve Benjamin gibi yaratıcı düşünce ve üretim için sıkıntıyı gerekli ve değerli gören düşünürleri destekler niteliktedir.

KAYNAKÇA

- BENJAMIN, W. (2006). *Son Bakışta Aşk* (haz. Nurdan Gürbilek). İstanbul: Metis Yayınları.
- BENJAMIN, W. (2014). *Pasajlar* (çev. Ahmet Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BERNSTEIN, H. E. (1975). "Boredom and the Ready-Made Life." *Social Research*, Autumn, 42/3: 512-537.
- CANSEVER, E. (2017). *Şiiri Şiirle Ölçmek* (haz. Devrim Dirlikyapan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CANSEVER, E. (2021). *İki Satır, İki Satırdır* (haz. Habil Sağlam). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CIORAN, E. M.. (2016). *Ezeli Mağlup* (çev. Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- KIERKEGAARD, S. (1987). *Either/Or Part I* (ed. Howard V. Hong - Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press.
- KOÇAK, O. (2020). "Edip Cansever ve İç Sıkıntısı". *"Sıkıntı Var"* (ed. Aylin Kuryel). İstanbul: İletişim Yayınları, 241-259.
- KUHN, R. (2017). *The Demon of Noontide*. Princeton: Princeton University Press.

- NEU, J. (2000). *A Tear is an Intellectual Thing*. New York: Oxford University Press.
- NIETZSCHE, F. (2008). *Deccal* (çev. Oruç Aruoba). İstanbul: İthaki Yayınları.
- NIETZSCHE, F. (2011). *Şen Bilim* (çev. A. İnam). İstanbul: Say Yayınları.
- PESSOA, F. (2023). *Huzursuzluğun Kitabı* (çev. Saadet Özen). İstanbul: Can Yayınları.
- PHILLIPS, A. (2012). *Öpüşme, Gıdıklanma ve Sıkılma Üzerine* (çev. Fatma Taşkent). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SVENDSEN, L. Fr. H.. (2020). *Sıkıntı'nın Felsefesi* (çev. M. Erşen). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- TABUROĞLU, Ö. (2008). *Dünyevi ve Kutsal*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ULUIRMAK, Ü. (2017). *Edip'in Lastik Topu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.



Atf / Citation

YAVUZ ÖZ, D. (2024). "Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'ndaki Farklı Değişikler Üzerine". *Gazi Türkiyat*, 34: 113-127.

Geliş / Submitted 17.01.2024

Kabul / Accepted 27.03.2024

DOI 10.34189/gtd.34.007

HAREZM TÜRKÇESİ FAL KİTABI'NDAKİ FARKLI DEĞİŞKELER ÜZERİNE

On Different Variants in the Khwarezm Turkish Fortune-Telling Book

Duygu YAVUZ ÖZ*

Öz

Topkapı Sarayı Müzesi Koşuşlar Bölümü 1057 numarada kayıtlı olan, 129 varaklık bir mecmuanın içerisinde 71b-129b sayfaları arasında yer alan ve 1362 yılında istinsah edildiği düşünülen Harezmi Türkçesi Fal Kitabı, diğer Harezmi Türkçesi eserleri gibi Oğuz ve Kıpçak ağızlarına ait unsurları ve değişiklikleri bir arada taşımaktadır. Bununla birlikte Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'nda, diğer Harezmi Türkçesi eserlerinde bulunmayan değişikliklerin yer aldığı görülmüştür. Çalışmanın amacı bu kategorideki sözcüklerin diğer dönem metinlerindeki ve Türkçenin Harezmi Türkçesinden önceki diğer tarihî yazı dillerindeki değişikliklerini göstermek ve Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'ndaki kullanımların onlarla ortaklaşan ve farklılaşan yönlerini ortaya çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda Köktürk, Uygur, Karahanlı, Eski Anadolu, Harezmi ve Kıpçak Türkçesi dönemlerine ait eser ve sözlükler taranmış, bu dönemlerde sözcüklerde gerçekleşen ses olayları belirtilmiş, ayrıca her maddenin sonunda Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'ndaki kullanımlar ile diğer dönem metinlerindeki kullanımlar karşılaştırılmıştır. Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'nın diğer dönem eserlerinde bulunmayan değişiklikleri barındırması dolayısıyla hem Harezmi Türkçesi özelinde hem de Türk dili genelinde önemli bir eser olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Harezmi Türkçesi Fal Kitabı, Oğuz, Kıpçak, değişke, fonetik.

Abstract

Khwarezm Turkish Fortune Book, which is registered in Topkapı Palace Museum Koguslar Section number 1057, is located between pages 71b-129b in a 129-leaf multi-textual manuscripts (mecmua), and is thought to have been written in 1362. Like other Khwarezm Turkish texts, it combines elements and variants of Oghuz and Kipchak dialects. However, it has been observed that the Khwarezm Turkish Fortune Book contains variants that are not found in other Khwarezm Turkish works. The aim of the study is to show the variations of the words in this category in other historical texts and in the other historical written dialects preceding Khwarezm Turkish and to reveal the common and different aspects of the

* Dr. Öğr. Üyesi, Yeditepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümü, İstanbul/TÜRKİYE. dyavuz@yeditepe.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5420-6261

usages in the Khwarezm Turkish Fortune Book. For this purpose, texts and dictionaries belonging to the Kokturk, Uyghur, Karakhanid, Old Anatolian, Khwarezm and Kypchak Turkish periods were scanned, the phonetic events occurring in the words in these periods were stated, and at the end of each article, the usages in the Khwarezm Turkish Fortune Book were compared with the usages in synchronous period texts. It is thought that the Khwarezm Turkish Fortune Book is an important work both in Khwarezm Turkish and in the Turkish language in general, as it contains variants that are not found in synchronous period texts.

Keywords: Khwarezm Turkish Fortune Book, Oghuz, Kypchak, variant, phonetic.

GİRİŞ

Harezmi Türkçesi, 13. yüzyıldan itibaren Harezmi ve Sir Derya'nın aşağı kesiminde kısmen Oğuz ve Kıpçak ağızlarının etkisi altında Karahanlı Türkçesinden teşekkül etmiştir (Eckmann 2017: 1). Harezmi bölgesinin Selçuklu hakimiyeti devrinde kuvvetlenen Türkleşme durumu, Harizmşahların yardımı ile daha da ilerlemiştir. Oğuzlar, Kalaçlar, Kimaklar, Bayavatlar, Kıpçaklar ve özellikle Kanglılar gibi çeşitli boylar, birbiriyle ve yerli halk ile karışarak bölgeyi Türkleştirmede önemli rol oynamışlardır (Hacıminoğlu 1997: 3). Harezmi Türkleştikten sonra 12. yüzyılda bir kültür merkezi hâline gelmiştir. Çengizliler ve Altın Ordu çağında da bu durum devam etmiştir. Harezmi, Aşağı Seyhun boyları, İdil'in Hazar'a döküldüğü yerde bulunan başkent Saray başlıca kültür merkezleridir (Ercilasun 2007: 369).

Harezmi Türkçesi dönemine ait belli başlı eserler; *Mukaddimetü'l-Edeb*, *Kısâsü'l-Enbiyâ*, *Muhabetnâme*, *Nehcü'l-Ferâdîs*, *Muînü'l-Mürîd*, *Cevâhirü'l-Esdâf*, *Cümcümenâme*, *Mirâçnâme*, *Satırlı Kur'an Tercümesi*, *Altın Ordu hanlarına ait yarlık ve bitigler ile Hilvetü'l-Lisân ve Hulbetü'l-Beyân* olarak sayılabilir. Harezmi'nin yapısı gereği bu dönemde ve bu bölgede verilen eserlerde Oğuz ve Kıpçak ağızlarına ait unsurların bir arada kullanıldığı görülmektedir¹. Bu unsurlar ses, şekil ve söz varlığı kategorilerinde kendini göstermektedir. Çalışmamıza kaynaklık eden ve yine Harezmi Türkçesi eserlerinden biri olan *Harezmi Türkçesi Fal Kitabı*²'nda da benzer bir durum söz konusudur.

Bu çalışmada *Harezmi Türkçesi Fal Kitabı*'nda farklı fonetik değerlerle yer alan sözcüklerin diğer dönem metinlerindeki ve önceki tarihî dönem metinlerindeki kullanımlarını tespit etmek³, eserde yer alan ortaklık ve farklılıkları ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Köktürk, Uygur, Karahanlı, Eski Anadolu⁴, Harezmi ve Kıpçak Türkçesi⁵ dönemleri taranmış; sözcüklerin bu dönemlerdeki değişimleri sunulmuştur. Ayrıca her maddenin son kısmında *Harezmi Türkçesi Fal Kitabı*'ndaki kullanımlar ile diğer dönem metinlerindeki kullanımlar ortaklaşma ve farklılaşma noktasında ayrıca değerlendirilmiştir.

HAREZM TÜRKÇESİ FAL KİTABI

Harezmi Türkçesi Fal Kitabı (HTFK), Topkapı Sarayı Müzesi Koşullar Bölümünde 1057 numarada kayıtlıdır. 129 varaklık bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Mecmuanın 1b-71a sayfaları arasında Harezmi Türkçesi ile yazılmış bir Sirâcü'l-Kulûb tercümesi, 71b-129b sayfaları arasında ise HTFK bulunur. Yazma sondan eksik olduğu için eserin ketebe kaydı yoktur ancak öncesinde yer alan Sirâcü'l-Kulûb'un ketebe kaydından yola çıkarak eserin H 763 yılında Cemaziyelevvel ayının 10. günü (7 Mart 1362) tamamlandığı ileri sürülebilir. Eserin müellif nüshasının nerede yazıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Onur'a göre eserin Doğu Türkçesinde bulunmayıp Eski Oğuz Türkçesinde sıkça kullanılan birçok sözcüğü içermesi, müellifin 11-13. yüzyıllar arasında kalabalık kitleler hâlinde Anadolu'ya intikal eden soydaşlarına katılmayarak Batı Türkistan'da, kuvvetle muhtemel de Harezmi'de kalan bir Oğuz Türk'ü olduğunu göstermektedir (Onur 2022: 17-19).

HTFK, tıpkı diğer Harezmi Türkçesi eserleri gibi Oğuz ve Kıpçak unsurlarını bir arada ihtiva etmektedir. Bununla birlikte eserdeki Oğuz Türkçesi etkisi ses, şekil ve özellikle söz varlığı noktasında diğer eserlerdekine kıyasla çok daha belirgindir. HTFK'de yer alan Eski Oğuz Türkçesine ait birçok sözcük, diğer dönem eserlerinde bulunmamaktadır. Eserde Eski Oğuz Türkçesine özgü sözcüklerin bulunması, bu sözcüklerin Oğuzların Anadolu'ya intikalinden önce de Oğuz lehçesinde var olduklarını göstermesi bakımından ayrıca önemlidir (Onur 2022: 16-19).

HTFK, yıldızname ile başlar. Bu bölümün başında her türlü isteğin bu kitap sayesinde gerçekleşeceği, birçok kişinin de bu kitap yüzünden helak olduğu belirtilmekte; ardından yıldız falının nasıl bakılacağı anlatılmakta, burçlardan ve cinsiyete göre özelliklerinden bahsedilmektedir. Daha sonra 12 burç cinlerinden korunma yolu, burçlar için uygun muska yazma vakitleri, şifalı dualar, tılsımlar yer almakta, sonrasında ise Hz. Muhammed'e isnat edilen bir Kur'an falı bulunmaktadır. Ayrıca eserin bazı sayfalarında çeşitli kişiler için açılmış fallara dair derkenar notları vardır (Onur 2022: 20-21).

HAREZM TÜRKÇESİ FAL KİTABI'NDAKİ DEĞİŞİKLERE ÖRNEKLER

boyağlı ~ boyaglığ "renkli" (HTFK: 214).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. *boduglug* "boyalı, boyanmış; psikolojik olarak tutuklu" (Wilkins 2021: 185). Kar. Ø. EAT *boyalu* "boyalı, renkli" SNB. Hrzmi. *bodağlığ* HKT ~ *boyağlığ* HKT ~ *boyağlı* ME "boyalı, renkli". Kıpç. Ø.

Sözcük Eski Uygur Türkçesinde diş ünsüzü d sesi ile *boduglug* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Eski Anadolu Türkçesinde sözcükte -d- > -d- > -y- ses gelişmesi tamamlanmış, iç seste genişleme ve düzleşme (-u- > -a-) olmuş, ayrıca Oğuz özelliği

olarak ek sonu -ğ sesi düşmüş (-ğ > Ø) ve *boyalu* biçimi ortaya çıkmıştır. Sözcük Harezmi Türkçesinde hem diş arası d sesi ile *bodağlığ* şeklinde hem de -d- > -d- > -y- ses gelişmesi tamamlanmış olarak *boyağlığ* şeklinde bulunmaktadır. Sözcüğün bu dönemde görülen bir başka şekli ise ek sonu -ğ'nin düştüğü (-ğ > Ø) ve yuvarlaklaşmanın gerçekleştiği *boyağlı* biçimidir.

Sözcük HTFK'de *boyağlı* biçimiyle 4, *boyağlığ* biçimiyle 1 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişkelerden yalnız birinin, *boyağlı*'nun yer aldığı görülmektedir.

dodağ ~ todağ "dudak" (HTFK: 220, 301).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. Ø. Kar. Ø. EAT *todağ* YZ ~ *tudağ* SNB ~ *tudağ* SNB ~ *tutak* YE "dudak". Hrz. *dudağ* KE, MN (2) ~ *todağ* NF ~ *tudağ* HKT ~ *tutak* ME, HKT, İML "dudak". Kıpç. *dudağ* BV, GT, İM, İN, KFT, RH, TA ~ *todağ* CC ~ *totağ* CC ~ *tudağ* DM ~ *tutağ* RH ~ *tutağ* Kİ "dudak".

Sözcük ilk kez Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Oğuz ağzına ait bir sözcük olmalıdır. Uygur ağzına dayalı Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi metinlerinde karşımıza çıkmayıp⁶ Eski Anadolu Türkçesinde görülmesi ve yine Oğuz ağzının etkili olduğu Harezmi ve Kıpçak Türkçelerinde bulunması, bu düşüncüyü destekler.

Sözcüğün Eski Anadolu Türkçesinde farklı biçimlerine ulaşılmaktadır. Sözcüğün ilk biçimi *todağ* olmalıdır. İlk hecede daralma (-o- > -u-) ile *tudağ* şeklinde de görülmektedir. Sözcükte -k > -ğ sızıcılığı gerçekleşmiş ve *tudağ* biçimi ortaya çıkmıştır. Bu dönemde iç seste ötümsüz ünsüzlü kullanımı da vardır: *tutak*. Harezmi Türkçesi döneminde ön seste ötümlüleşme (t- > d-) ile *dudağ* biçimi de bulunur. Eski Anadolu Türkçesindeki diğer değişkeler - *tudağ* hariç- bu dönemde de vardır. Kıpçak Türkçesi metinlerinde de sözcüğün ötümlü ve ötümsüz biçimleri kayıtlıdır. Harezmi Türkçesinden farklı olarak *totağ*, *tutağ* biçimleri ortaya çıkmıştır.

Sözcük HTFK'de *dodağ*⁷ ve *todağ* biçimleriyle 1'er kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişkelerden yalnız birinin, *todağ*'ın yer aldığı görülmektedir.

inçe ~ yinçe "ince; ince olan; tiz" (HTFK: 240, 321).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. *yinçe* "ince" OY. E.Uyg. *yinçe* ~ *inçe*⁸ "yumuşak, ince, narin, gösterişsiz, kibar, soylu; küçük; tam, doğru, özenli; (kalça) ince kıvrımlı; alçak gönüllü, sade; dürüst; yoğun bir şekilde; incelik, titizlik" (Wilkens 2021: 903). Kar. *yinçe* "herhangi bir şeyin incisi, ince" DLT. EAT *ince* "ince" YZ, M. Hrz. *ince* İML ~ *yinçe* KE, ME, HKT ~ *yinçe* NF, HŞ ~ *yiniçe* İML "ince, zayıf, semiz olmayan". Kıpç. *inçe* İN, MG, RH ~ *inçe*

BV, CC, MG, RH ~ *yeniçke* DM ~ *yenişke* DM ~ *yinçe* BV, İN, TA ~ *yinçge* BV ~ *yinçke* İM, İN, RH "ince, hassas".

Sözcük Köktürk Türkçesinde *yinçge* biçiminde karşımıza çıkar Eski Uygur Türkçesinde bu biçimin yanında *inçge* biçimi de vardır. Karahanlı Türkçesinde *yinçge* biçimindedir. Eski Anadolu Türkçesinde Oğuz özelliği olarak ek başı g ünsüzü düşmüş, iç seste ötümlüleşme (-ç- > -c-) gerçekleşip *ince* biçimi ortaya çıkmıştır. Harezmi Türkçesinde, Eski Anadolu Türkçesindeki biçim kullanılmakla birlikte Eski Türkçedeki *yinçge* biçimi, iç seste ötümsüzleşme (-g- > -k-) ile *yinçke* biçimi, iç seste ünlü türemesi ile *yiniçke* biçimi ortaya çıkmıştır. Kıpçak Türkçesinde diğer dönemlerde bulunmayan *inçe* ve *yinçe* biçimleri ile, iç seste -ç- > -ş- değişmesi ile *yenişke* biçimi de kullanılmıştır. Ayrıca ek başında ötümsüzleşme ile *inçke* ve *yinçke* biçimleri görülmüştür.

Sözcük HTFK'de *inçge* biçimiyle 2, *yinçge* biçimiyle 5 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *yinçge*'nin yer aldığı görülmektedir.

***kapu* ~ *kapuğ* "kapı" (HTFK: 245).**

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. *kapıg* "kapı"⁹ OY. E.Uyg. *kapıg* ~ *kapag* ~ *k(a)pag*¹⁰ "büyük kapı (Maniheizt kozmolojide on iki kozmik kapı), kapı, küçük kapı (beden açma için mecazi de); (Mandala) giriş" (Wilkens 2021: 332). Kar. *kapuğ* "kapı" DLT. EAT *kapu* YZ, SNB, M "kapı; bir yere gidip gelirken içinden geçilen yer; makam, huzur; (mec.) şehir kapısı". Hrzmi. *kapıg* İML ~ *kapuğ* NF, KE, ME, HKT, HŞ, MN (1) ~ *kapuğ* MN (2) "kapı, eşik, hizmet". Kıpç. *kabı* DM ~ *kabu* DM ~ *kapı* BM, İH ~ *kapu* BM, DM, Gİ, KFT, Kİ, TA "kapı".

Sözcük Köktürk Türkçesinde *kapıg* şeklinde kayıtlıdır. Eski Uygur Türkçesinde Köktürk Türkçesindeki biçim kullanılmakla birlikte ikinci hecede genişleme (-ı- > -a-) ile *kapag* biçimi de ortaya çıkmıştır. Karahanlı Türkçesinde ikinci hecede yuvarlaklaşma (-ı- > -u-) ile *kapuğ* biçimini almıştır. Eski Anadolu Türkçesinde son seste -g ünsüzünün düşmesi (-ğ > Ø) sonucu *kapu* şeklindedir. Harezmi Türkçesinde, Köktürk ve Karahanlı Türkçesindeki kullanımların yanı sıra son seste ötümsüzleşme (-ğ > k) ile *kapuğ* biçimi de görülmüştür. Kıpçak Türkçesinde *kapu*, iç seste ötümlüleşme (-p- > -b-) ile *kabu*, son seste daralma (-u > -ı) ile *kabı* biçimlerine ulaşılmıştır.

Sözcük HTFK'de *kapu* biçimiyle 6, *kapuğ* biçimiyle 1 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *kapuğ*'un yer aldığı görülmektedir.

***kiçilik* ~ *kiçilik* "küçüklük, çocukluk" (HTFK: 254, 255).**

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. Ø. Kar. Ø. EAT *kiçilik* "küçüklük" TTS. Hrzmi. *kiçilik* "küçüklük,

çocukluk, yaşça küçük olma" NF, KE, HKT. Kıpç. *hiçilik* KFT ~ *kiççilik* GT ~ *kiçilik* RH "küçüklük".

Sözcük Harezmi Türkçesinde *kiççilik* şeklindedir. Eski Anadolu ve Kıpçak Türkçesinde -g ünsüzü düşmesi (-g > Ø) ile *kiççilik*; Kıpçak Türkçesinde iç seste ikizleşme (-ç > -çç-) ile *kiççilik*, ön seste k- > h- değişimi¹¹ ile *hiçilik* biçimleri ortaya çıkmıştır.

Sözcük HTFK'de *kiççilik* biçimiyle 5, *kiççilik* biçimiyle 1 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *kiççilik*'in yer aldığı görülmektedir.

körkli ~ körklü ~ körklüg "güzel; lezzetli" (HTFK: 262).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. *körklüg* "şeklinde, şekilli; ... şekilli; güzel" (Wilkens 2021: 410). Kar. *körklüg* "güzel" DLT. EAT *görklü* "güzel, iyi, gösterişli; temiz; mübarek, mukaddes" YZ, SNB, M, YE. Hrm. *körklüg* KE ~ *körklü* NF, ME, MM, HŞ, İML, MN (2), HKT ~ *körklüg* NF, KE, ME, MM, HKT, HŞ, İML, MN (1) "güzel". Kıpç. *körglüg* MG ~ *körkli* CC, GT ~ *körklü* CC, GT, MG, RH ~ *körüklü* KFT "güzel, iyi, gösterişli".

Sözcük Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesinde *körklüg* şeklindedir. Eski Anadolu Türkçesinde ön seste ötümlüleşme (k- > g-) ve son seste -g düşmesi (-g > Ø) ile *görklü* biçimi ortaya çıkmıştır. Harezmi Türkçesinde *körklüg* biçimi üzerinden son seste -g düşmesi (-g > Ø) ile *körklü*, ikinci hecede düzleşme (-ü- > -i-) ile *körklüg* biçimi ortaya çıkmıştır. Kıpçak Türkçesinde *körkli* ve *körklü* biçimlerinin yanında ilk hece sonunda ötümlüleşme (-k- > -g-) ile *körglüg*, iç seste ünlü türemesi ile *körüklü* biçimi görülmüştür.

Sözcük HTFK'de *körkli* biçimiyle 1, *körklü* biçimiyle 43, *körklüg* biçimiyle 30 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden ikisinin, *körklü* ve *körklüg*'ün yer aldığı görülmektedir.

sağlıg ~ sağlık "sağlık" (HTFK: 283).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. Ø. Kar. Ø. EAT *sağlık* SNB ~ *sağlık* YE "sağlık, sıhhat, esenlik". Hrm. *sağlık* "sağlık, afiyet; yaşanan zaman" NF, HŞ, KE. Kıpç. *sağlıg* İM ~ *sağlık* CC, Gİ, GT, KFT, Kİ "sağlık, sıhhat, esenlik".

Sözcük Eski Anadolu Türkçesinde *sağlık* ve ikinci hecede yuvarlaklaşma (-ı- > -u-) ile *sağlık* biçimindedir. Harezmi Türkçesinde *sağlık* şeklindedir. Kıpçak Türkçesinde son seste ötümlüleşme (-k > -ğ) ile *sağlıg* biçimi de ortaya çıkmıştır.

Sözcük HTFK'de *sağlıg* biçimiyle 1, *sağlık* biçimiyle 13 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *sağlık*'ın yer aldığı görülmektedir.

sarığşın ~ *sarışın* "sarışın" (HTFK: 285).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. Ø. Kar. Ø. Hrz. Ø. Kıpç. *sarışın* Kİ ~ *saruşın* KFT "sarışın".

Sözcük Kıpçak Türkçesi metinlerinde, *sarışın* ve ikinci hecede yuvarlaklaşma (-i- > -u-) ile *saruşın* şeklindedir.

Sözcük HTFK'de *sarığşın* ve *sarışın* biçimleriyle 1'er kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklere rastlanmamıştır. HTFK'de sözcüğün iki değişke ile karşımıza çıkması bu sözcüğün ilgili dönemde kullanıldığını ve en az iki değişkesinin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

sef- ~ *sev-* "sevmek" (HTFK: 285, 287).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. *sev-* ~ *s(e)v-* ~ *seb-* "sevmek, tahmin etmek, çok saymak, hoşlanmak, uygun görmek" (Wilkens 2021: 599). Kar. *sew-* "sevmek" DLT. EAT *sev-* "sevgi duymak, gönlünde sevgi beslemek, aşık olmak" YZ, M. Hrz. *sev-* NF, KE, HŞ, İML ~ *sew-* NF, KE, ME, HKT, HŞ ~ *sêw-* MM ~ *siv-* MN (1), MN (2) ~ *sôw-* NF, KE, HKT "sevmek; beğenmek, tercih etmek; arzu etmek, istemek". Kıpç. *sev-* BV, CC, DM, Gİ, GT, İM, Kİ, TA ~ *siv-* GT ~ *sôv-* CC, GT, KFT "sevmek".

Sözcük Eski Uygur Türkçesinde *seb-* ve *sev-* biçimlerinde kaydedilmiştir. Wilkens *seb-* biçimi için "runenschrift" (2021: 592) notunu düşmüştür. Wilkens'ta *sev-* şeklinde verilen biçim b'den gelişen biçim olmalıdır. Sözcük Karahanlı Türkçesinde *sew*⁻¹² şeklindedir. Eski Anadolu Türkçesinde diş dudak v'si ile *sev-* olarak karşımıza çıkar. Harezmi Türkçesinde hem diş dudak hem çift dudak v'si ile¹³ kaydedilmiştir. Bununla birlikte iç seste daralma (-e- > -i-) ile *siv-*, yuvarlaklaşma (-e- > -ö-) ile *sôw-* biçimleri çıkmıştır. Ayrıca kapalı e ile kullanılması da söz konusudur. Kıpçak Türkçesinde de *sev-*, *siv-*, *sôv-* şeklindedir.

Sözcük HTFK'de *sef-* biçimiyle 20, *sev-* biçimiyle 11 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *sev-*'in yer aldığı görülmektedir.

sofuk ~ *sovuğ* "soğuk" (HTFK: 288, 289).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. *soğık* ~ *sovık*¹⁴ "soğuk (Skt. *śīta*'nın da eş değeri), serin; serinlik" (Wilkens 2021: 618). Kar. Ø. EAT *šovuh* SNB ~ *sovuğ* M "soğuk". Hrz. *savuk* KE, HŞ, İML ~ *sawuk* NF, KE, ME ~ *sovuğ* HŞ, İML ~ *sowuk* HKT "serin, soğuk". Kıpç. *savuh* CC ~ *sovuğ* BM, BV, Gİ, KFT, Kİ, MG, RH ~ *suvuk* CC "soğuk".

Sözcük Eski Uygur Türkçesinde *soğık* ve ötümlü arka damak patlayıcısının dudak yarı ünlüsüne dönüşmesi (-ğ- > -v-) sonucu *sovık* biçimindedir. Eski Anadolu Türkçesinde ikinci hecede yuvarlaklaşma (-i- > -u-) ile *sovuğ* ve son seste sızıcılışma

ile (-k > -h) *sovuḥ* şeklini almıştır. Harezmi Türkçesinde *sovuḥ* ve çift dudak v'si ile *sowuḥ* şekillerinin yanında ilk hecede düzleşme (-o- > -a-) ile *savuk* ve *sawuk* şekilleri de vardır. Kıpçak Türkçesinde, son seste sızıcılışma (-k > -h) ile *savuh*, ilk hecede daralma (-o- > -u-) ile *suvuk* biçimleri ortaya çıkmıştır.

Sözcük HTFK'de *sofuk* biçimiyle 2, *sovuḥ* biçimiyle 16 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *sovuḥ*'un yer aldığı görülmektedir.

tafar ~ *ta'var* "mal" (HTFK: 293, 296).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. *t(a)var* ~ *tavar* "mal mülk, servet, zenginlik, servetin toplamı; madde, malzeme, araç, kumaş (para birimi olarak); ipek, şam kumaşı; ürün, ihtiyaç malzemeleri, mal, eşya; mal, eşya, satış malzemeleri, ticaret malı; sadaka; varlık; nesne, obje; işaret" (Wilkins 2021: 684). Kar. *tavar* "Oğuzlar ve diğerlerinin dilinde mal, eşya" ~ *tavar* "mal, eşya" DLT. EAT *tavar* YZ, SNB, M, YE ~ *davar* YE "davar, binek hayvanı; mal mülk; dört ayaklı çiftlik hayvanı, koyun ve keçiye verilen ortak ad, koyun, sürü". Hrzm. *davar* İML ~ *tavar* KE, HŞ, AII ~ *tawar* KE, NF, MM, HKT ~ *twar* ME ~ *towar* KE "mal, mülk, servet, eşya, hayvan". Kıpç. *davar* BM, Gİ, İH, KFT ~ *tafar* İM ~ *tavar* GT, KFT "davar, hayvan; koyun ve keçi cinsinden hayvan".

Sözcük Eski Uygur Türkçesinde *tavar* şeklindedir. Wilkins'ta *tavar* şeklinde verilen biçim b'den gelişen biçim olmalıdır. Karahanlı Türkçesinde hem dış dudak v'si hem de çift dudak v'si iledir. Eski Anadolu Türkçesinde dış dudak v'si ile *tavar* ve ön seste ötümlüleşme (t- > d-) ile *davar* şekliyle kullanılmıştır. Harezmi Türkçesinde, Eski Anadolu Türkçesindeki iki kullanım da vardır. Bununla birlikte sözcük çift dudak v'si ile *tavar* şeklinde de kaydedilmiştir. İlk hecede daralma (-a- > -ı-) ile *twar*, ilk hecede yuvarlaklaşma (-a- > -o-) ile *towar* biçimi de ortaya çıkmıştır. Kıpçak Türkçesinde *davar* ve *tavar* şekillerinin yanında iç seste ötümsüzleşme (-v- > -f-) ile *tafar* biçimi de görülmektedir.

Sözcük HTFK'de *tafar* biçimiyle 15, *ta'var* biçimiyle 10 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *ta'var*'ın yer aldığı görülmektedir.

tatlıg ~ *tatlu* "şirin, tatlı; hoş şekilde" (HTFK: 296).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. Ø. Kar. *tatlıg* "lezzetli, tatlı; hoş" DLT. EAT *tatlu* YZ, SNB, M, TIEM 40 ~ *datlu* M, YE, TIEM 40 "acı olmayan, tatlı, incitmeyen, hoş giden, güzel". Hrzm. *tatlı* HŞ, MN (2) ~ *tatlıg* NF, KE, HKT, İML, HŞ, ME "acı olmayan, tatlı, hoş, güzel, lezzetli". Kıpç. *datlu* KFT ~ *tatlı* BV, CC, DM, GT, İM, RH ~ *tatlu* Kİ "tatlı; güzel, hoş".

Sözcük Karahanlı Türkçesinde *tatlıg* şeklindedir. Eski Anadolu Türkçesinde ek sonu -g ünsüzü düşmesi (-g > Ø)¹⁵ ve yuvarlaklaşma (-ı > -u) ile *tatlu* ve ön seste

ötümlüleşme (t- > d-) ile *datlu* biçimleri ortaya çıkmıştır. Harezmi Türkçesinde, *tatlıg* biçiminin yanında, ek sonu -g düşmesi ile *tatlı* şekli de görülmüştür. Kıpçak Türkçesinde, Eski Anadolu Türkçesindeki kullanımların yanında, sözcüğün *tatlı* biçimi de kaydedilmiştir.

Sözcük HTFK'de *tatlıg* biçimiyle 1, *datlu* biçimiyle 5 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *tatlıg*'ın yer aldığı görülmektedir.

unutgan ~ *unutkan* “**unutkan**” (HTFK: 308).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. Ø. Kar. *untgan* “devamlı unutan” DLT. Hrzm. *unutgan* “unutkan” HKT. Kıpç. Ø.

Sözcük Karahanlı Türkçesinde *unitgan*, Harezmi Türkçesinde ikinci hecede yuvarlaklaşma (-ı- > -u-) ile *unutgan* şeklindedir.

Sözcük HTFK'de *unutgan* biçimiyle 3, *unutkan* biçimiyle 1 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *unutgan*'ın yer aldığı görülmektedir.

uyatlı ~ *uyatlıg* “**utangaç**” (HTFK: 308).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. Ø. E.Uyg. *uwutlug* ~ *ıyatlıg* ~ *uyatlıg*¹⁶ “çekingen (Skt. lajjin'in de eş değeri), mahcup, utangaç, edepli, terbiyeli” (Wilkens 2021: 292, 809). EAT Ø. Kar. *uwutlug* “çok utangaç ve namuslu (adam)” DLT. Hrzm. *uyatlıg* KE, HŞ ~ *uyatlık* KE “utanan, utanmış” (Ata 2019: 935). Kıpç. Ø.

Sözcük Eski Uygur Türkçesinde *uwutlug*, *ıyatlıg* ve *uyatlıg* biçimindedir. Bu üç şekilden sözcüğün ilk biçimi *uwutlug* olmalıdır. Sözcüğün Orhun Yazıtlarındaki *ubut* “utanç” (Ercilasun 2016: 722) sözcüğüne dayandığı açıktır. *Uyatlıg* biçimi -b- > -v- > -y- ses değişmesi sonucu, *ıyatlıg* biçimi ön seste daralma (u- > ı-) sonucu ortaya çıkmıştır. Karahanlı Türkçesinde sözcük *uwutlug* biçimindedir. Harezmi Türkçesinde *uyatlıg* ve son seste ötümsüzleşme (-ğ > -k) ile *uyatlık* olarak yer almaktadır.

Sözcük HTFK'de *uyatlı* ve *uyatlıg* biçimleriyle 1'er kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki değişikliklerden yalnız birinin, *uyatlıg*'ın yer aldığı görülmektedir.

yaflak ~ *yaólak* “**çok fazla, aşırı derecede; çok fazla olan; kötü**” (HTFK: 313, 317).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. *yablak* “kötü, fena, perişan; kötülük” OY. E.Uyg. *yavlak* ~ *y(a)vlak* ~ *y(a)vl(a)k* ~ *yablak* ~ *y(a)blak*¹⁷ “kötü, fena, berbat; güçlü, sert (şarap); düşman; kötü, fena (madde), dışkı; kötülük” (Wilkens 2021: 878). Kar. *yawlak* “ters huylu (insan); Oğuzca ve

Kıpçakçada kötü; çok, sıkı, sürekli vb. anlamlarda zarf" DLT. EAT *yavlağ* SNB ~ *yavlağ* SNB ~ *yavlağ* YZ, SNB, YE, M "çok, pek çok, gayet, pek; kötü". Hrz. *yavlağ* NF, KE ~ *yavlağ* HŞ "çok, iyi, güzel, pek, gayet; kötü, fena, değersiz". Kıpç. *yavlağ* "büyük, korkunç" BM.

Sözcük Köktürk Türkçesinde *yablağ* şeklindedir. Eski Uygur Türkçesinde *yablağ* ve *yavlağ* şeklindedir. *Yavlağ*, b'den gelişen biçim olmalıdır. Wilkens *yablağ* biçimine "auch manS" (2021: 851) notunu düşmüştür. Karahanlı Türkçesinde *yavlağ* biçimindedir. Eski Anadolu Türkçesinde sözcük diş dudak v'si iledir. Bu dönemde *yavlağ* biçiminin yanı sıra son seste ötümlüleşme (-k > -ğ) ile *yavlağ*, son seste sızıcılışma (-k > -h) ile *yavlağ* biçimleri de ortaya çıkmıştır. Harezmi Türkçesinde *yavlağ* ve *yavlağ*, Kıpçak Türkçesinde *yavlağ*'tir.

Sözcük HTFK'de *yavlağ* biçimiyle 1, *yavlağ* biçimiyle 38 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki deşikelerden yalnız birinin, *yavlağ*'ın yer aldığı görülmektedir.

yafuz ~ *yavuz* "kötü; kötü şekilde" (HTFK: 313, 317).

Sözcüğün 14. yüzyıl ve öncesi tarihî Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir: Kökt. *yabız* "kötü, perişan" OY. E.Uyg. *yavız* ~ *yavuz*¹⁸ ~ *yabız* "berbat, iğrenç, çirkin, fena, kötü, düşük değerli, sefil; çok; sıkıntılı, üzgün; tatsızlık, yavanlık, kötülük; kötü taraf, kötü bakış açısı; kötü durum; sefil kişi" (Wilkens 2021: 877). Kar. *yavuz* "kötü; bozuk; zavallı, zayıf" DLT. EAT *yavuz* "kötü, fena, yaman; bozuk, anlaşılmaz; kara yağız" YZ, SNB, M, YE. Hrz. *yavuz* MN (1), İML, MN (2) ~ *yavuz* NF, KE, ME, MM, HKT "kötü, fena". Kıpç. *yavuz* "kötü, fena; vahşi" BV, GT, Kİ, İM, TA.

Sözcük Köktürk Türkçesinde *yabız* şeklindedir. Eski Uygur Türkçesinde *yabız*, *yavız* ve son hecede yuvarlaklaşma (-ı > -u-) ile *yavuz* şeklindedir. Wilkens *yabız* biçimine "tib." (2021: 851) notunu düşmüştür. Wilkens'ta *yavız* ve *yavuz* şeklinde verilen biçimler b'den gelişen biçimler olmalıdır. Sözcük Karahanlı Türkçesinde çift dudak v'si ile *yavuz* olarak kayıtlıdır. Eski Anadolu Türkçesinde diş dudak v'si ile *yavuz* olarak yer alır. Harezmi Türkçesinde hem diş dudak hem çift dudak v'si iledir. Kıpçak Türkçesinde diş dudak v'si ile *yavuz* şeklindedir.

Sözcük HTFK'de *yafuz* biçimiyle 1, *yavuz* biçimiyle 27 kez kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi metinlerinde HTFK'deki deşikelerden yalnız birinin, *yavuz*'un yer aldığı görülmektedir. HTFK'de *yafuz* biçiminin de olması ilgili döneme ait bir kullanım özelliğini yansıtmaması bakımından önemlidir.

SONUÇ

HTFK'de diğer dönem eserlerinde bulunmayan deşikeler tespit edilmiştir. Eserde *boyağlu* ~ *boyağluğ*, *dodağ* ~ *todağ*, *inçge* ~ *yinçge*, *kapu* ~ *kapuğ*, *kiçiglik* ~ *kiçilik*,

körkli ~ körlü ~ körlük, sağlıg ~ sağlık, sef ~ sev-, sofuğ ~ sovuğ, tafar ~ tavâr, tatlıg ~ tatlu, unuğan ~ unuğan, uyatlı ~ uyatlıg, yaflak ~ yaavlak, yafuz ~ yavuz şeklinde farklı fonetik değerlerle yer alan sözcüklerin *boyağlıg, dodak, inçge, kapu, kiçilik, körkli, sağlıg, sef-, sofuğ, tatlu, tafar, unuğan, uyatlı, yaflak, yafuz* biçimleri dönem eserleri arasında yalnız HTFK'de yer almaktadır. Yalnız HTFK'ye özgü bu biçimler, döneme ait kullanım özelliklerinin yansıtılması bakımından önemlidir.

HTFK'deki sözcüklerin ötümlüleşme (t > d-, -k > -ğ), ötümsüzleşme (-ğ- > -k-, -v > -f, -v- > -f-), yuvarlaklaşma (-ı > -u, -ı- > -u-), düzleşme (-ü > -i) ve ünsüz düşmesi (-g > Ø, -ğ > Ø, -g- > Ø, y- > Ø) sonucu farklı ses değerleri kazandıkları görülmüştür. Bu ses değişimleri arasında özellikle ön seste ötümlüleşme ile birden fazla heceli sözcük sonunda, ek başında ve ek sonunda yer alan g/ğ'ların düşmesi Oğuz ağzını temsil etmektedir.

Harezmi Türkçesi dönemindeki diğer eserlerde iki değişiksiyle de görülmeyip HTFK'de değişiklikleriyle tespit edilen tek sözcük *sarığım ~ sarışın* sözcüğüdür.

HTFK'deki biçimlerin kimi zaman Harezmi Türkçesi dışındaki tarihî Türk yazı dillerinde de kullanıldığı görülmektedir. Eserde yer alan sözcüklerden *sağlıg ~ sağlık* değişiklikleri Kıpçak Türkçesinde; *inçge ~ yinçge* değişiklikleri Eski Uygur Türkçesi döneminde bulunmaktadır.

KISALTMALAR

AII	Temir Kutluk Yarlığı (Özyetgin 1996).
BM	Kitâbu Bülgatü'l-Müşâk Fî Lügâti't-Türk Ve'l-Kıfçak (Toparlı vd. 2007).
BV	Baytaratu'l-Vâzih (Toparlı vd. 2007).
CC	Codex Cumanicus (Toparlı vd. 2007).
DLT	Dîvânu Lugâti't-Türk (Ercilasun-Akkoyunlu 2014).
DM	Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-Lügâti't-Türkiyye (Toparlı vd. 2007).
EAT	Eski Anadolu Türkçesi
E.Uyg.	Eski Uygur Türkçesi
GT	Gülistan Tercümesi (Toparlı vd. 2007).
HKT	Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesi (Sağol 1995).
Hrzm.	Harezmi Türkçesi

HŞ	Hüsrev ü Şîrîn (Demirci-Karslı 2014).
HTFK	Harezmi Türkçesi Fal Kitabı (Onur 2022).
İH	El-İdrâk Haşiyesi (Toparlı vd. 2007)..
İM	İrşâdü'l-Mülûk Ve's-Selâtin (Toparlı vd. 2007).
İML	İbn-i Mühennâ Lugatı (Ünlü 2012).
İN	Kitâb Fî İlmî'n-Nüşşâb (Toparlı vd. 2007)..
Kar.	Karahanlı Türkçesi
KE	Kısâsü'l-Enbiyâ (Ata 2019).
KFT	Kitâb Fî'l-Fıkh Bi'l-Lisâni't-Türkî (Toparlı vd. 2007).
Kıpç.	Kıpçak Türkçesi
Kİ	Kitâbü'l-İdrâk Li-Lisâni'l-Etrâk (Toparlı vd. 2007).
Kökt.	Köktürk Türkçesi
M	Marzubân-nâme Tercümesi (Korkmaz 1973).
ME	Mukaddimetü'l-Edeb (Yüce 2014).
MG	Münyetü'l-Guzât (Toparlı vd. 2007).
MM	Muînü'l-Mürîd (Toparlı-Argunşah 2014).
MN (1)	Miraçnâme (Ünlü 2012).
MN (2)	Muhabetnâme (Ünlü 2012).
NF	Nehcü'l-Ferâdis (Ata 1998).
OY	Orhun Yazıtları (Ercilasun 2016).
RH	Kitâbü'l-Hayl (Kitâb Fî Riyâzaâti'l-Hayl) (Toparlı vd. 2007).
SNB	Süheyl ü Nev-Bahâr (Dilçin 1991).
TA	Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî (Toparlı vd. 2007).
TİEM 40	Eski Anadolu Türkçesi Kuran Tercümesi (Topaloğlu 2018).
TTS	Tarama Sözlüğü (Türk Dil Kurumu 1995).
vd.	ve diğerleri
YE	Yunus Emre Divanı (Tatçı 2020).

YZ Yûsuf ve Zelîha (Taş 2019).

KAYNAKÇA

- ATA, A. (1998). *Nehcü'l-Ferâdis, Uştmağların Açık Yolu. III Dizin-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ATA, A. (2019). *Rabğüzî, Kıyasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) Giriş-Metin-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ATA, A. (2002). *Harezmi – Altın Ordu Türkçesi*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 36.
- DEMİRCİ, Ü. Ö., KARSLI, S. (2014). *Kutb'un Husrav u Şirin'i -Dizin-*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- DİLÇİN, C. (1991). *Mes'ûd Bin Ahmed Süheyl ü Nev-Bahâr, İnceleme, Metin, Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- DOĞAN, C. (2022). *XIV-XV. Yüzyıl Tarihî Türk Yazı Dillerinde Lehçe Karışmaları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DURUKOĞLU, G. (2022). *Dîvânü Lugâti't-Türk'e Göre 11. Yüzyıl Türk Dili Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ECKMANN, J. (2017). *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERCİLASUN, A. B. (2007). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ERCİLASUN A. B., AKKOYUNLU Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERCİLASUN, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- HACİEMİNOĞLU, N. (1997). *Harezmi Türkçesi ve Grameri*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- KARAAĞAÇ, G. (2021). *Türkçenin Ses Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- KARAHAN, A. (2013). *Dîvânü Luğati't-Türk'e Göre XI. Yüzyıl Lehçe Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORKMAZ, Z. (1973). *Marzubân-nâme Tercümesi, İnceleme, Metin, Sözlük, Tıpkıbasım*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- ONUR, S. (2020). Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'nda Oğuzca Unsurlar. *Oğuz Türkçesi Araştırmaları Dergisi*. 2: 1-30.
- ONUR, S. (2022). *Harezmi Türkçesi Fal Kitabı (Yıldızname-Divname-Kur'an falı-Kura falı-Tılsımlar)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖZYETGİN, M. (1996). *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- SAĞOL, G. (1995). *An Inter- Linear Translation of the Qur'an into Khwarazm Turkisch: Introduction, Text, Glossary and Facsimile I: 1993; II: 1995; III/2: 1999*.
- TAŞ, İ. (2019). *Şeyyâd Hamza Yûsuf ve Zelîha [Gramer-Metin-Çeviri-Notlar-Sözlük-Dizin-Tıpkıbasım]*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TATCI, M. (2020). *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları.
- TOPALOĞLU, A. (2018). *XIV. Yüzyıldaki Ortalarında Yapılmış Satırların Kur'an Tercümesi 2 Sözlük*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TOPARLI, R., VURAL, H., KARAATLI, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TOPARLI, R., ARGUNŞAH, M. (2014). *İslâm, Mu'înü'l-Mürîd*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Türk Dil Kurumu (1995). *XII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanımlarıyla Tarama Sözlüğü*. Cilt 4, K-N. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- ÜNLÜ, S. (2012). *Harezmi Altın Ordu Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- WILKENS, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch (Eski Uygurca'nın El Sözlüğü, Eski Uygurca-Almanca-Türkçe)*. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- YAVUZ ÖZ, D., KAYA, B. (2023). *Orhun Yazıtları (edisyona kritikli yayım)*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınevi.
- YÜCE, N. (2014). *Mukaddimetü'l-Edeb, Hıvârizm Türkçesi ile Tercümelî Şuster Nüshası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

AÇIKLAMALAR

¹ Cihan Doğan'ın "XIV-XV. Yüzyıl Tarihî Türk Yazı Dillerinde Dil Karışmaları" (2022) adlı çalışmasında Harezmi ve Memluk temas saharlarında verilen eserlerin dili üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada Türk lehçelerinde lehçe temas sürecini değerlendirmede ele alınan fonetik, morfolojik ve leksik öğeler incelenmiş, "karışık dilli eser" meselesi detaylı bir şekilde tartışılmış, yeni bakış açıları sunulmuştur.

² Samet Onur "Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'nda Oğuzca Unsurlar" (2020) adlı çalışmasında, eseri Oğuz lehçesi ile ortaklaşan ses, şekil ve söz varlığı özellikleri bakımından incelemiştir.

³ Harezmi Türkçesine ait diğer eserler ile bu dönemden önceki tarihî Türk yazı dillerine ait eserler taranırken HTFK'deki biçimlere birebir uyan kullanımlar aranmıştır. Örneğin *kiçiglik* ~ *kiçilik* sözcükleri Köktürk, Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesinde bulunmaz. Bu dönemlerde *kiçig* sözcüğü olsa da *kiçiglik* ya da *kiçilik* biçimlerine rastlanmadığı için sözcük "Kökt.Ø. E.Uyg.Ø. Kar.Ø" şeklinde gösterilmiştir.

⁴ Eski Anadolu Türkçesi eserlerinden 15. yüzyıl öncesine ait olanlar çalışma kapsamındadır.

⁵ Kıpçak Türkçesine ait kimi eserin yazılı tarihi bilinmekte iken kimileri için yaklaşık bir yazılı tarihi biçilmektedir. 14. yüzyılda yazılan eserler ile 14. ya da 15. yüzyılda yazılmış olabileceği düşünülen Bülgatü'l-Müşâtık fi Lügati't-Türk ve'l-Kıfçak, Ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye, Münyetü'l-Guzât, Kitâbü'l-Hayl (Kitâb Fi Riyâzaâtü'l-Hayl), Kitâb Fi'l-Fıkh Bi'l-Lisâni't-Türki adlı eserler çalışmaya dahildir. 15. yüzyılda yazıldığı bilinen ya da tahmin edilen Et-Tuhfetüz'z-Zekiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye, El-Kavâninü'l-Külliyeye Li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye, Kitâb Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandî, Kitâb fi'l-Fıkh adlı eserler çalışmaya dahil edilmemiştir.

⁶ Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi metinlerinde "dudak" için *erin* ~ *irin* sözcükleri kullanılmıştır.

⁷ Bu sözcük *dudak* şeklinde de okunabilmektedir ancak bu çalışmada metin yayıncısının okuyuşları esas alınmış ve değerlendirmeler de buna bağlı olmuştur.

⁸ Wilkens *inçge* biçimini madde başı olarak verip (2021: 306) *inçge'*ye gönderme yapmıştır.

⁹ Ercilasun yayımında *Temir Kapıç* şeklinde madde başı yapıp "yer adı, Buzgâlexâne" (2016: 713) anlamı verilmiştir ancak yine de sözcüğün *kapıç* kısmının "kapı" olduğu açıktır.

¹⁰ Wilkens son iki biçimi madde başı olarak verip (2021: 331) *kapıç*'a gönderme yapmıştır.

¹¹ Günay Karaağaç bu ses değişiminin Yakutça'da, bazı Altay ağzlarında ve Tofalarda görüldüğünü kaydetmiştir (Karaağaç 2021: 184).

¹² Kâşgarlı, DLT'de -b-, -b > -w-, -w ses değişikliğini şu şekilde izah eder: "Arap fe'si ile gerçek be arasında telaffuz edilen gerçek Türkçedeki her fe (w), Oğuzlarda ve onları takip edenlerde vav'a (v) dönüşür. Türklerin ew, onların ev dedikleri gibi. Yine Türklerin aw, onların vav'la av demeleri gibi (Ercilasun 2014: 12). Gökçen Durukoğlu, 11. yüzyıl Türk yazı dilinde, b sesinin v / w olma sürecinin tamamlanmadığını, Kâşgarlı'nın bu ses değişikliğiyle ilgili verdiği örneklerde değişimin yönünün bazen b / p > v / w, bazen ise v / w > b / p şeklinde gösterildiğini belirtmiştir (Durukoğlu 2022: 147). Samet Onur, Kâşgarlı'nın verdiği bilginin yanlış yorumlandığını, genel kabulün aksine diş dudak v'sinin (v) Hakaniye Türkçesinde, çift dudak v'sinin (w) ise Oğuzcada kullanıldığını, Arapça yazılan DLT'de Hakaniye Türkçesinde üç noktalı f (ف) ile gösterilen sesin Oğuzcadaki karşılığının vav (v) harfi ile temsil edildiğini ifade etmektedir. Onur'a göre Kâşgarlı'nın Oğuzlara ait olduğunu belirttiği ve vav ile temsil edilen ses, Türkmenistan Türkçesi ve Irak Türkmen Türkçesindeki çift

dudak v'si (w); Hakaniye Türklerine ait olduğunu belirttiği ve üç noktalı fe ile temsil edilen ise Eski Türkçe söz içi ve söz sonu b sesinden gelişen diş dudak v'sidir (Onur 2022: 32-33).

¹³ Aysu Ata, Harezmi Türkçesi eserlerinin -b- / -w- / -v- tercihi bakımından hem Karahanlı Türkçesi hem Oğuz Türkçesi özelliği taşıdığını belirtmektedir (Ata 2002: 53).

¹⁴ Wilkens *sovuk* biçimini madde başı olarak verip (2021: 621) *sogık*'a gönderme yapmıştır.

¹⁵ Söz içi ve söz sonu g/ğ düşmesi tarihi ve modern Oğuz lehçelerine özgü bir ses özelliği olsa da Kâşgarlı'nın kayıtlarından bunun Kıpçak lehçesinde de görüldüğü anlaşılmaktadır (Karahana 2013: 156).

¹⁶ Wilkens *ıyatlıg* biçimini madde başı olarak verip (2021: 810) *ıyatlıg*'a gönderme yapmıştır.

¹⁷ Wilkens sözcüğün son iki biçimine "auch manS" (2021: 851) notunu düşmüş ve *yavlak*'a gönderme yapmıştır.

¹⁸ Wilkens *yavuz* biçimini madde başı olarak verip (2021: 878) *yavuz*'a gönderme yapmıştır.

Atf / Citation

AKARSLAN, Z. (2024). "Azerbaycan'da Bağımsızlığa Adanmış Bir Ömür: Fethali Han Hoyski (1875-1920)". *Gazi Türkiyat*, 34: 129-149.

Geliş / Submitted 15.09.2023

Kabul / Accepted 27.03.2024

DOI 10.34189/gtd.34.008

AZERBAJYAN'DA BAĞIMSIZLIĞA ADANMIŞ BİR ÖMÜR: FETHALİ HAN HOYSKI (1875-1920)*

A Life Dedicated to Independence in Azerbaijan: Fethali Khan Hoyski (1875-1920)

Zeynep AKARSLAN**

Öz

1828 yılında imzalanan Türkmençay Antlaşması ile toprakları kuzey ve güney olmak üzere ikiye ayrılan Azerbaycan, bu tarihten 1918 yılına kadar Çarlık Rusya egemenliği altında varlığını sürdürdü. Çarlık Rusya'da 1917 yılında meydana gelen Bolşevik İhtilali uzun yıllardır Rusya egemenliği altında yaşayan milletlerin bağımsızlığı için umut ışığı oldu. Bu dönemde Azerbaycan'ın bağımsızlığı için mücadele eden isimlerden biri de Fethali Han Hoyski'dir. Cafer Kulu Han neslinden gelen Fethali Han Hoyski, eğitimini Moskova'da aldıktan sonra 2. Rus Devlet Duması'nda Azerbaycan'ı temsil etmiş, daha sonra Transkaukasya Seymi'nde önce eğitim işleri ile ilgilenmiş ardından Adalet Bakanı olarak görev yapmıştır. Bir avukat olarak siyasi kariyerine başladığı ilk günden itibaren hak eşitliği, özgürlük ve adalet kavramlarının savunucusu olan Fethali Han, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin 1918-1920 yılları arasındaki kısa bağımsızlık döneminin ilk Başbakanı, Dışişleri Bakanı, İçişleri Bakanı ve Adalet Bakanıdır. Bu çalışma, Fethali Han Hoyski'nin nesli ve Azerbaycan siyasi tarihindeki yeri ve öneminin anlaşılması açısından arşiv belgeleri ve dönemin kaynakları ışığında oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fethali Han Hoyski, Azerbaycan, Kafkasya, bağımsızlık, Bolşevik Rusya.

Abstract

Azerbaijan, whose lands were divided into two as north and south with the Treaty of Turkmenchay signed in 1828, continued its existence under the rule of Tsarist Russia from this date until 1918. The Bolshevik revolution that took place in Tsarist Russia in 1917 was a beacon of hope for the independence of the nations that had been under Russian rule for many years. In this period, one of the names who struggled for the independence of Azerbaijan was Fethali Khan Khoyski. Fethali Han Hoyski, who is from the generation of Cafer Kulu Khan, received his education in Moscow and went to II. He represented Azerbaijan in the Russian State Duma, then in the Transcaucasian Sejm he first dealt with educational affairs and then served as the Minister of Justice. Fethali Khan, who has been a defender of the concepts of equality of rights, freedom and justice since the first day he started his political career as a lawyer, is the first Prime Minister, Minister of

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Genel Türk Tarihi Ana Bilim Dalı'nda yapılan "Azerbaycan Siyasi Tarihinde Fethali Han Hoyski (1875-1920)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

**Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul/TÜRKİYE. zeynep.akarslan@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3134-2332

Foreign Affairs, Minister of Internal Affairs and Minister of Justice of the Republic of Azerbaijan in the short independence period between 1918-1920. This study has been discussed in the light of archival documents and sources of the period in order to understand the place and importance of Fethali Khan Khoyski in the political history of Azerbaijan.

Keywords: Fethali Khan Hoyski, Azerbaijan, Caucasia, independence, Bolshevik Russia.

GİRİŞ

Tarih boyunca birçok millete ev sahipliği yapmış olan Kafkasya, Orta Asya ile Avrupa arasındaki doğal geçiş koridoru özelliğinden dolayı daima bir mücadeleye sahne olmuştur. Rusya'nın 1. Petro'dan (1682-1725) itibaren tarihî mirası haline gelen sıcak denizlere inme politikası 1801 yılında ilk olarak Gürcistan'ın ele geçirilmesiyle sonuçlandı. Gürcistan'ın hâkimiyet altına alınmasından sonra Kafkasya üzerinde yaşanan mücadelelerin kazananı Rusya oldu. Rusya, 1828 yılında imzalanan Türkmençay Antlaşması ile Kafkasya üzerindeki hâkimiyetini pekiştirdi. Bu dönemde Rusya hâkimiyeti altına giren Azerbaycan, bağımsızlığına ancak 1918 yılında kavuşacaktı.

1905 yılından itibaren Rusya'da birbiri ardına yaşanan ihtilal dalgaları bu topraklarda yaşayan halkların millî uyanışında etkili oldu. Azerbaycan aydınlarının önce Rusya'da düzenlenen Müslüman kongrelerine katılması, ardından hızlıca örgütlenmeleri ve nihayet 1917 yılında düzenledikleri Kafkasya Müslümanları Kurultayı Azerbaycan'da bağımsızlık fikrinin ortaya çıkması için atılan tarihî adımlardı.

1918-1920 yılları arasında bağımsız olan Azerbaycan, bu sürede bağımsızlığının dünya devletleri tarafından tanınması için çalıştı. Fethali Han Hoyski ise bu dönemin önemli siyasi aktörlerinden biri oldu. Rusya'nın bölgeye gelmesinden sonra adı değiştirilen şehirlerin tarihî isimlerine döndürülmesi, aynı coğrafyada yüzyıllardır birlikte yaşayan Gürcistan ve Ermenistan ile ikili ilişkilerin iyileştirilmesi, İstanbul'da toplanması planlanan konferans için temsilci gönderilmesi, Azerbaycan'ın bağımsızlığının tanınması için Paris Barış Konferansı'na katılma kararı alınması gibi birçok önemli adımda ve bunlara yönelik alınan kararlarda Fethali Han Hoyski'nin imzası vardır. Rusya'da patlak veren ihtilaller döneminde Moskova'da eğitim gören, mesleğini icra ettiği süreçte birçok farklı şehirde görev yaparak ülkenin durumunu daha fazla gözlemleme fırsatı elde eden ve nihayet II. Devlet Duması'na katıldığında fikrî oluşumunun önemli bir kısmını tamamlayan Fethali Han Hoyski, bağımsız Azerbaycan'ın ilk başbakanıdır.

HOYSKİLER NESLİ

Hoyskiler nesli esasen Güney Azerbaycan'ın Hoy şehrine dayanmaktadır ve Hoyski soyadını alan nesil tarih boyunca önemli devlet adamları, komutanlar ve aydınlar yetiştirmiştir. Azerbaycan'ın yetiştirdiği en önemli aydın ve bilim insanlarından biri olan Ziya Musa Bünyadov ve Movsum Aliyev, Fetelihan Hoyski (1997) adlı eserinde Zahid Han'ın mektubuna dayanarak Hoyskiler neslinin adının Dunbuli¹ Batmankılınç olduğunu yazmaktadır (Bunyardov-Aliyev 1997: 3). Hoyskiler neslinden olan Zahid Han'ın hatıralarında nesliyle ilgili verdiği bilgiler şu şekildedir:

Bizim neslimizin adı Batmankılınç Dunbuli'dir. Batmankılınç Dunbulileri Güney Azerbaycan'da Hoy başkent olarak, Urmiye, Karabağ ve Tebriz ülkelerinde hüküm sürdü. İran Şahı Nadir'in 27 Aralık 1738'de Hindistan üzerine gerçekleştirdiği sefere katılan Ahmed Han Dunbuli yaklaşık 30.000 askeri ile Nadir Şah'a yardım etti. Hindistan seferinden büyük bir zaferle dönen Nadir Şah, Ahmed Han ile bir antlaşma imzaladı. ... Ahmed Han'ın ölümünden sonra oğlu Cafer Kulu Han Güney Azerbaycan'da büyük bir şöhret kazandı. Bu sırada İran Şahı Ağa Muhammed Kaçar Karabağ'ın Şuşa kentinde öldürüldü. Ağa Muhammed Kaçar'ın yerine kardeşinin oğlu Feth Ali Şah İran Şahı oldu. Feth Ali Şah (Baba Han) sadece "harem" meseleleriyle ilgilendiği için yönetimi oğlu Abbas Mirza'ya devretti.² Abbas Mirza, Güney ve Kuzey Azerbaycan'ın bağımsız hanlıklarını İran'a bağlamaya ve onlardan büyük bir vergi almaya karar verdi. Abbas Mirza hem Cafer Kulu Han'a hem de diğer tüm bağımsız Kafkasya hanlarına ultimatoma verdi. İlk önce Cafer Kulu Han bu ultimatoma reddetti. Bunun üzerine Abbas Mirza ordusuyla Urmiye ülkesine girdi. ... Savaş yaklaşık iki yıl sürdü. Sonunda Cafer Kulu Han yenildi ve ailesi, ordusu, beyleri ve birçok yerli aile ile kuzeye çekildi. Cafer Kulu Han, Erivan yakınlarındaki Üçkilise'de bir karargâh kurdu. O sırada Kafkasya'ya giren Çar ordusu, Abbas Mirza'ya savaş açtı (Zahid Han Hoyski'nin Mektubu).³

Fethali Han Hoyski'nin büyük dedesi olan Cafer Kulu Han Dunbuli Batmankılınç⁴, Hoy'da yaşayan ve şeceresi Şiraz Hanedanı'na dayanan Dunbuli sülalesinin başı idi. 19 Haziran 1747'de Nadir Şah Afşar'ın (1688-1747) öldürülmesinden sonra Hoy şehrinin asıl nesli olan Hoyskiler sülalesinin temsilcileri han oldu. İlk Hoy Hanı Şahbaz Han 1747-1763 yılları arasında iktidarda kaldı. Ondan sonra iktidara geçen Ahmed Han, 1763-1786 yılları arasında 23 sene hanlığın başında kaldı. Ahmed Han Hoyski iktidara geldiği ilk yıldan itibaren hanlığı Hoyski adıyla yönetti. Ahmed Han'ın 1786'da bir saray darbesiyle öldürülmesinden hemen sonra Hoy'un nüfuzlu soylularından Cafer Kulu Han Hoyski, iktidara gelerek hanlığı 1797 yılına dek idare etti (Şahsevən (Əliyərli)-Behbudov 2013: 10-11). Abbas Mirza ile arasında yaşanan hâkimiyet mücadelesinin kaybedeni olan Cafer Kulu Han bu tarihten itibaren Erivan yakınlarında bulunan Üçkilise'ye sığındı.

Gürcistan'ın 1801 yılında Çarlık Rusya'ya bağlanması tüm Kafkasya'nın kaderinin değişmesine sebep oldu. Bu işgal, Çarlık Rusya'nın bütün Kafkasya'yı işgal etmek için attığı ilk adımdı. Rusya'nın Kafkasya'daki kuvvetlerinin yeni komutanı Pavel Sisianov Aralık 1803'te Gence Hanlığı üzerine ilk saldırı emrini verdi. Gence Hanlığı'nın kısa sürede ele geçirilmesi Kafkasya'da kurulan diğer hanlıklar ve İran için önemli bir

tehditti (Shahvar-Abramoff 2018: 43). Gence Hanlığı'nın düşmesi Rusya ile İran arasında başlayacak olan savaşın ilk habercisiydi. Çünkü Rusya gibi İran'da Kafkasya toprakları üzerinde söz sahibi olmak istemekteydi. Cafer Kulu Han Dunbuli ise İran ile Çarlık Rusya arasında başlayan savaşta taraf oldu. Cafer Kulu Han'ın savaşta taraf olmasıyla ilgili iki farklı görüş mevcuttur. Zahid Han Hoyski anılarında bu konudan bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır:

12 Eylül 1801'de Gürcistan, Rus İmparatorluğu'na katıldı. 4 Ocak 1804'te Gence Hanlığı, Cevat Han'ın ve oğlunun ölümünden sonra Ruslara teslim oldu. Kafkasya'da savaş devam etmekteydi. Rus ordusunun başkomutanı General Sisianov, Erivan'a yürüdüğü sırada Abbas Mirza'nın ordusu tarafından kuşatıldı. Olay, tesadüfen Üçkilise civarında meydana geldi. Üçkilise'ye sığınan Cafer Kulu Han'a giden habere göre, İran ordusu Cafer Kulu Han'ın karargâhına saldırmaya hazırlanmaktaydı. Cafer Kulu Han bu haberi alınca düşmana şans tanımadan İran ordusuna saldırdı. Bu saldırı sonucunda İran ordusu kaotik bir şekilde geri çekilmek zorunda kaldı. Böylelikle Cafer Kulu Han gönülsüzce General Sisianov'un ordusunu İran ordusunun çemberinden kurtardı. General Sisianov, kurmaylarını Üçkilise'ye göndererek Cafer Kulu Han'dan izin istedi ve onu ziyaret etti. Cafer Kulu Han, Sisianov'a kim olduğunu, İran'la savaşa neden katıldığını, bölgede Rusların varlığından habersiz olduğunu anlattı. Cafer Kulu, Abbas Mirza ile arasındaki anlaşmazlıktan dolayı Ruslara istemeden yardım ettiğini söyledi. Bunun üzerine General Sisianov, Cafer Kulu Han'ı bir "muhacir" olarak Kafkasya'ya davet etti. Cafer Kulu Han Sisianov'a bu davet için teşekkür ederek, "Kafkasya'ya ancak Han olarak gelebilirim" dedi. General Sisianov, Rus İmparatoru I. Aleksandr'a gönderdiği raporunda Cafer Kulu Han'ı Han Hoyski olarak takdim etmişti. O zamandan beri Kafkasya'daki torunlarımıza "Han-Hoyski" deniyor (Zahid Han Hoyski'nin Mektubu).⁵

Bu konudaki bir başka görüş ise şu şekildedir: 1804-1813 yılları arasında yaşanan Rus-İran Savaşı sırasında Şeki'ye giden Cafer Kulu Han, burada Çarlık Rusya hâkimiyetini kabul ederek Rusya'nın hizmetine girdi. Rusya İmparatoru I. Aleksandr, Cafer Kulu Han'ı Rus ordusundaki hizmetlerinden dolayı değerli elmaslar ve altınla, tüyle süslenmiş bir madalya ile ödüllendirdi. Ekim 1806'da çıkan Salim Han isyanının bastırılmasından sonra 10 Aralık 1806'da Cafer Kulu Han Şeki Hanı ilan edildi ve General Leytanant (Korgeneral) rütbesi ile ödüllendirildi. Bu münasebetle Tiflis'e çağırıldı ve kendisine elmas bir kalemle birlikte Ali Fahri Ferman (Yüksek Şeref Kararnamesi) verilerek Şeki Hanı olduğu onaylandı. Cafer Kulu Han, Rus Devleti'ne sadakatle bağlı olacağına dair yemin ettikten hemen sonra "Mukaddes Anna Nişanı" ile ödüllendirildi (AKAK III 1869: 271; Şirinova 2013; Şahsevân (Əliyarlı)-Behbudov 2013: 11).

Gerçekte Kürekçay Antlaşması ile Çarlık Rusya hâkimiyetini kabul eden Şeki Hanı Salim Han, İran Şahı Abbas Mirza'nın da desteğini alarak isyan etti. Ancak Abbas Mirza'dan sağlanan maddi destek ve Lezgilerden meydana getirilen ordu Salim Han'ın başarılı olması için yeterli değildi. İsyân Rus kuvvetlerince kısa sürede bastırıldı. Rusya hâkimiyeti altına giren Şeki Hanlığı'nın başına ise daha önce Rusya'ya sığınmış olan Cafer Kulu Han Dunbuli atandı (Bakıxanov 1951: 222; İsmayıl-Bağirova 1997: 24).⁶ Şeki Hanlığı, Çarlık Rusya tarafından 1819 yılında lağvedilene dek

Cafer Kulu Han Dunbulî ve onun soyu tarafından yönetildi. Böylece Hoyskiler nesli Şeki Hanlığı üzerinden varlığını sürdürmeye devam etti.

Hoyskiler nesli ile ilgili olarak Nakı Keykurin'in hazırladığı kitapta yer alan "Əsl Soyadı: Xoyski, Yoxsa Dünbülü?" başlıklı yazı da Zahid Han Hoyski'nin söylediklerini desteklemesi bakımından önemlidir. Keykurin yazısında Fethali Han'ın bu "garip" soyadının nereden geldiğini tartışırken soyunun Dunbulî Batmankılınc olduğunu vurgulamaktadır. Keykurin yazısında "Bu bir talih oyunudur. Belki çoğu kimse bilmez ama Azerbaycan tarihinde yaklaşık 500 yıl hüküm sürmüş olan bu şanlı şöhretli nesle bu garip soyadını veren Gence Hanı Cevat Han'ın katili Gürcü asıllı Rus Generali Sisianov" olduğunu söylemektedir. Keykurin ayrıca Dunbulî neslinin Güney Azerbaycan'daki varlığı üzerine de yazmaktadır. Tebriz ve Hoy Hanlıklarının esasını oluşturan Dunbulîler, XV. yüzyıldan başlayarak XIX. yüzyılın ortalarına kadar özellikle Hoy şehrinde yönetimde söz sahibi idiler. Dunbulî neslinin liderleri o dönemde İran'a bağlı olan bu topraklarda, bölgenin gerçek hâkimi gibi hareket ederken bu tavrı İran Şahlarını rahatsız etmekteydi. Ancak hiçbir İran Şahı onlara boyun eğdirmeyi de başaramadı. Birçok defa suikast girişimine maruz kalan en meşhur Dunbulî lideri olan Cafer Kulu Han, bu suikastlardan birinde birçok akrabasını kaybedince topraklarını terk etmek zorunda kaldı. Böylece Rusya ile yakınlaşması başlayan Cafer Kulu Han, kısa sürede yardımlarından ötürü ödüllendirilerek Şeki Han'ı tayin edildi (Keykurin 2007: 131-132).

Sisianov, I. Aleksandr'a gönderdiği mektubunda Cafer Kulu Han'ı, Han Hoyski olarak tanıtmaktaydı. O zamandan itibaren Hoyski unvanı bu soylu ailenin soyadı olarak kullanılmaya başlandı. Fethali Han Hoyski ve neslinin bu soyadını almasında Sisianov'un da etkisi olmakla birlikte gerçekte neslin Hoy şehrinden gelmesi bu şekilde anıldıkları gerçeğini de değiştirmemektedir. Hoyskiler nesli, tarih boyunca birçok önemli general ve aydın yetiştirmenin yanı sıra Azerbaycan tarihinin dönüm noktalarından biri olan 1918-1920 yılları arasındaki bağımsızlık döneminin en görkemli devlet adamlarından biri olan Fethali Han Hoyski'yi tarihe kazandırmıştır.

AİLESİ VE EĞİTİMİ

Fethali Han Hoyski'nin Moskova arşivinde tutulan kişisel dosyası (Tsentralny Gosudarstvennyy İstoriçeskiy Arhiv Moskvy (TGİAM), f. 418, op. 307, d. 871), babası General İskender Han ile ilgili de bilgiler içermektedir. Hoyski'nin babası İskender Han (25 Mayıs 1820 Gence-16 Temmuz 1894 Gence), Kalbalı Han Hoyski'nin⁷ (1785-29 Temmuz 1834) Cafer Kulu Han'ın küçük kızı Sara Beyim'den olan evladı idi. Soylu bir aileden gelen İskender Han, ilk eğitimini ailesinden aldıktan sonra 19 Kasım 1841'de Transkafkasya Müslüman Süvari Alayı'nda askerlik görevine başladı (TGİAM, f. 418, op. 307, d. 871, l. 18).⁸

Üç evlilik yapan İskender Han Hoyski'nin bu evliliklerden beş oğlu, bir kızı oldu. Fethali Han, İskender Han'ın üçüncü evliliğini yaptığı Hacı Molla Zeynel kızı Şehrebanu hanımdan olan oğluydu ve ailenin 4. çocuğuydu. Aynı evlilikten, İskender Han'ın tek kız evladı Tuba Beyim (10.11.1871), Hüseyin Kulu Han (22.09.1869) ve Rüstem Han (15.11.1888) doğdu. İskender Han'ın Cihangir (09.09.1849) isimli evladı ise ikinci evliliğindendi (TGİAM, f. 418, op. 307, d. 871, l. 20). İskender Han, Gence'ye göç ettikten sonra Çar ordusunda 40 yıl hizmet etti ve 16 Temmuz 1894'te Gence'de öldü. Aynı şehirdeki Sabskar mezarlığına defnedilen İskender Han'ın Şeki ve Gence'de iki büyük malikânesi vardı (Şahsevən (Əliyarlı)-Behbudov 2013: 12; Əhməd (07.12.2020)). Fethali Han Hoyski'de böyle önemli ve asker kökenli bir ailede büyüdü.

Kendi devrinin içtimai ve siyasi olaylarında önemli rol oynayan Fethali Han Hoyski, 7 Aralık 1875'te Şeki'de doğdu (Bunyadov-Aliyev 1997: 3). Yelizavetpol Vilayeti'nin Şii Meclisi Şeki Uyezdi'nin 46 numaralı tasdikine göre Hoyski, Çar ordusunda görev yapan Tuğgeneral İskender Han Hoyski ile Hacı Molla Zeynel kızı Şehrebanu Hanım'ın oğludur. Hoyski doğumunda Şii inancı çerçevesinde bütün dualar yapılmıştı (TGİAM, f. 418, op. 307, d. 871, l. 17).⁹

İlk eğitimine Gence Klasik Gimnazyumunda başlayan Fethali Han burada 10 yıl eğitim gördü. 8. sınıfta bir yıl ilave eğitim gördükten sonra 4 Haziran 1893'te mezun oldu. Hoyski, Gimnazyumdaki eğitimi sırasında Rus dili ve edebiyatı, mantık, matematik, fizik, tarih, coğrafya, Yunanca, Latince, Fransızca ve Almanca derslerini aldı ve derslerin hepsinden başarıyla mezun oldu (TGİAM, f. 418, op. 307, d. 871, l. 15).

Fethali Han, 1893'te Moskova Üniversitesi Hukuk Fakültesine başvurdu. Başvurusu hemen kabul edilen Hoyski, aynı ay içinde söz konusu kaydoldu. O dönemde Azerbaycan'dan Rusya'ya giden birçok öğrenciden farklı olarak soylu ve zengin bir aileden gelen Fethali Han, eğitimine düzenli olarak devam etti ve okuldan birincilikle mezun oldu (TGİAM, f. 418, op. 307, d. 871, l. 11, TGİAM, f. 418, op. 307, d. 871, l. 10).¹⁰

EVLİLİĞİ VE ÇOCUKLARI

Hoyski'nin eşi Yelizaveta Vasilyevna idi. Yelizaveta, 1901 yılında Hoyski ile evlendikten sonra Müslüman oldu ve Ceyran ismini aldı. Hoyski'nin bu evliliğinden üç çocuğu oldu: Kızı Tamara (1902-1990), oğulları Murad (1910-1973) ve Enver (1914-1935). Fethali Han'ın üç çocuğu da Gence'de doğdu (Yaqublu 2018: 54).

Hoyski'nin büyük oğlu Murad 1973'te, küçük oğlu Enver¹¹ ise genç yaşta vefat etti. F. H. Hoyski'nin kızı Tamara, Bolşevik Mirza Davud Hüseyinov ile evliydi ve çocuğu yoktu. M. D. Hüseyinov'un 1938'de öldürülmesinden sonra tutuklanan Tamara 10 yıl hapis yattı. Yaklaşık 10 yıl sürgünde kalan Tamara, Bakü'ye döndükten sonra 1990 yılında vefat etti (Əhməd 2020: 14).

HOYSKI'NİN 1907-1918 YILLARI ARASINDAKİ SİYASİ FAALİYETLERİ

Fethali Han'ın ilk siyasi faaliyeti, 1907 yılında dâhil olduğu II. Rus Devlet Duması'dır. Hoyski'nin öğrencilik yıllarında, Rusya'nın siyasi çehresi karanlıktı. 3. Aleksandr'ın ani ölümünden sonra tahta geçen 2. Nikola tahtı devraldığına (1896) henüz çok gençti ve tüm dünya yeni gelişmelere gebe idi. Hızla sanayileşmeye başlayan Rusya'da toplum yapısı da aynı hızla değişmekte, tüm bu gelişmeler siyasi gelişmeleri de beraberinde getirmekteydi.¹² Bu dönem, eğitimine Moskova'da başlayan Hoyski'nin dünya görüşünün oluşmasında etkili oldu (Qasımlı-Hüseynova 2013: 41).

1905 yılında Rus Çarı'nın ülkedeki ihtilal hareketlerinin önüne geçmek için ilan ettiği Devlet Duması seçim kararı, Azerbaycan'a da Duma'da temsil edilme hakkı tanımaktaydı. Yalnızca 72 gün süren ilk Duma'da Azerbaycan'ı, Ali Merdan Topçubaşı, Mehmedtağı Aliyev, Asadulla Bey Muradhanov, İsmayıl Han Ebülfet ve Abdürrahim Bey Hakverdiyev temsil etti (*Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Qurucuları (Portret-Oçerklər və Məqalələr)* 2018: 40). I. Devlet Duması'nın kapatılmasından hemen sonra 2. Devlet Duması seçimleri gerçekleştirildi. Bu defa Duma'ya seçilen temsilciler arasında Fethali Han Hoyski de vardı. Fethali Han, 20 Şubat-3 Haziran 1907 arasında faaliyet gösteren Duma'da hem Müslüman Fraksiyon hem de şahsi dokunulmazlık, maliye, seçimlerin doğruluğunu kabul eden 2. Bölüm ile Devlet Duması'nın 55 üyesinin tahkikatı ve af tasarısı komisyonlarının üyesi idi (*Fətəli Xan Xoyski Həyat və Fəaliyyəti (Sənəd və Materiallar)* 1998: 118). Fethali Han, yalnızca 103 gün süren Duma faaliyetleri boyunca, Rusya'nın tarım, toprak, göç ve siyasi-sivil hakları kısıtlayan politikalarını eleştirmiştir.

II. Devlet Duması'nın kapatılmasından sonra avukatlığa geri dönen Hoyski'nin Bakü'deki faaliyetleri bilinenin aksine 1913 değil, 1910 yılında başlamaktadır. Bu dönemde Bakü Şehir İdaresi Hukuk Bürosu'nda avukat olarak çalışan Hoyski, 1911 ve 1913 yılları arasında şehir idaresinde avukatlık yaparken, 1912 yılında yine Bakü'de bu defa idareye bağlı olmaksızın avukatlık yapmıştı (*Kavkazskiy Kalendar na 1910 g.*, LXV god, çast II, Tiflis 1909: 233; *Kavkazskiy Kalendar na 1911 g.*, LXVI god, Tiflis 1910: 107; *Kavkazskiy Kalendar na 1913 g.*, LXVIII god, Tiflis 1912: 113; *Kavkazskiy Kalendar na 1912 g.*, LXVII god, Tiflis 1911: 425).

1917 yılında Rusya'da yaşanan ihtilal dalgası Fethali Han'ın siyasi faaliyetlerinin ikinci döneminin kırılma noktasıdır. Bu dönemde Rusya'da hükûmetin devrildiği haberinin Bakü'ye ulaşması yönetsel bir boşluğa sebep olurken Bolşevikler hızla güç kazanmaya başladı. Bolşeviklerin Bakü'deki en güçlü rakibi ise Fethali Han Hoyski başkanlığındaki Bakü Şehir Duması'ydı. İlk eğitimini Gence, yükseköğrenimini ise Moskova'da alan ve fikri gelişimini bu şehirlerde sağlayan Hoyski'nin Bakü siyasi çevrelerinde tutunması kayda değer bir gelişmedir.

1917 yılında yaşanan bir diğer önemli gelişme ise 15-20 Nisan tarihleri arasında Bakü merkezli olarak gerçekleştirilen Kafkasya Müslümanları Kurultayı'dır. 1917 İhtilali'nden sonra Bakü ve çevresinde Azerbaycan aydınlarının bir araya gelerek oluşturdukları Müslüman teşkilatların sayısı günden güne artmaktaydı. Bu dönemde Müslüman teşkilatlara üye isimlerden biri olan Fethali Han, Bakü ve çevresinde bulunan Müslüman teşkilatların bir araya gelerek oluşturduğu Bakü Müslüman İctimai ve Siyasi Teşkilatı'nın da üyesiydi (Əzimova 2019: 331; Qasımlı-Hüseynov 2005: 7). Söz konusu süreçte Bakü ve çevresindeki siyasi gelişmeler hız kazanırken Müsavat Partisi ön plana çıkmaktaydı. Fethali Han Hoyski de siyasi kariyeri boyunca herhangi bir partiye resmen üye olmasa da Müsavat'ın toplantılarına aktif olarak katılmıştır. Müsavat'ın Bakü'de gerçekleştirdiği faaliyetlerin en önemlilerinden biri olan Kafkasya Müslümanları Kurultayı'nın riyaset heyetinde dönemin önde gelen isimleri Ali Merdan Topçubaşı, Neriman Nerimanov, Nesib Bey Yusufbeyli'nin yanında Fethali Han Hoyski'nin de ismi bulunmaktadır (Süleymanova 1999: 339). Bu kurultaya katılan isimler incelendiğinde hepsinin Azerbaycan'ın bağımsızlık tarihî açısından mücadele veren önemli kişiler olduğu görülmektedir. Hoyski de Kafkasya'nın birçok önemli şehrinde bir hukukçu olarak görev yapmış, II. Devlet Duması'nda Azerbaycan'ı temsil etmiş ve Bakü çevrelerinde kabul görerek Azerbaycan'ın bağımsızlık tarihinde yerini almış bir devlet adamıdır.

Kafkasya'da bu gelişmeler yaşanırken Rusya'da ihtilalin etkileri devam etmekteydi. Kasım 1917'de Transkafkasya'nın önde gelen parti temsilcileri Transkafkasya Komiserliği adı altında geçici bir hükümet kurdu. Tiflis merkezli bu hükümet, Kafkasya'nın St. Petersburg'dan ayrı kurduğu ilk temsilcilik olması bakımından önemlidir. Bu yapılanmada Azerbaycan'ı temsil eden isimler arasında ise Fethali Han Hoyski ile birlikte M. Yusuf Caferov ve H. Hasmammedli vardı (Muhanov 2019: 23; Balaev 1990a: 13). Fethali Han, başlarda eğitim işlerini yürüttüğü Transkafkasya Seyminde, Gürcistan'ın ayrılmasından önce kısa süreli olarak ilan edilen bağımsızlık döneminde Adalet Bakanlığı görevini yürütmüştür (Balaev 1998b: 142-143).

26 Nisan 1918'de bağımsızlığını ilan eden Transkafkasya hükümetinin bağımsızlığı uzun süreli olmadı. Mayıs ayının ortasında Gürcistan'ın bağımsızlığını ilan etmeye yönelik hazırlıklar yaptığı yönünde alınan duyurular üzerine olağanüstü bir toplantı gerçekleştiren Transkafkasya Merkez Müslüman Şurası, Osmanlı Devleti ile görüşmelerin gerçekleştirildiği Batum'a heyet gönderilmesi yönünde karar aldı. Heyette yer alan isimlerden biri de Fethali Han Hoyski idi (Kavkazskoye Slovo, 18.V.1918, No: 98; ARDA, f. 970, op 1, d. 1, l. 41).

25 Mayıs'ta gerçekleştirilen toplantının ana konusu yine Gürcistan'ın birlikten ayrılma kararı idi. Bunun üzerine meclisin Müslüman Fraksiyonları "Gürcistan'ın ayrılması durumunda Azerbaycan'da bağımsızlığını ilan eder" yönündeki ortak kararı aldı. Başkanlığını Fethali Han Hoyski'nin yaptığı akşam oturumunda ise

toplantı üyeleri Hoyski'den Meclis Başkanı Çheidze'den ertesi gün gerçekleştirilecek olan toplantının gündemini öğrenmesini istedi. Kısa süre sonra toplantıya geri dönen Hoyski'den hemen sonra Çheidze, Tsereteli ve Gegeçkori de toplantıya dâhil oldu (ARDA, f. 970, op. 1, d. 1, l. 43-44). Toplantıda yapılan açıklamada Gürcistan'ın birlikten ayrılacağına kesinleşmesi üzerine Azerbaycanlı temsilciler 28 Mayıs'ta olağanüstü bir toplantı gerçekleştirdi. Azerbaycan'ın bağımsızlığı meselesi üzerine gerçekleştirilen bu toplantıda konuşan Fethali Han, "bağımsızlığın ilan edilmesi yönünde bazı çekinceleri olduğunu, öncelikle büyük devletlerle gerçekleştirilecek barış görüşmeleri için tam yetkili bir Azerbaycan hükûmeti" kurulmasını teklif etti. Hoyski'nin bu teklifinin kapsamlı olarak tartışılmasından sonra ise Millî Şura, Fethali Han'a Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin ilk hükûmetini kurma yetkisini verdi ve İstiklal Beyannamesi ilan edildi (ARDA, f. 970, op. 1, d. 1, l. 49-50).

HOYSKI'NİN 1918-1920 YILLARI ARASINDAKİ SİYASİ FAALİYETLERİ

28 Mayıs'ta ilan edilen kararla Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ilk Başbakanı olan Hoyski, görevde kaldığı süre boyunca 3 hükûmet kurmuş, Nesib Bey Yusufbeyli kabinesinin ise Dışişleri Bakanlığı görevini yürütmüştür. Başbakan olarak göreve başladıktan sonra ilk olarak Azerbaycan'ın bağımsızlığını dünya devletlerine ilan etmek için harekete geçen Hoyski, İstanbul başta olmak üzere dönemin önemli başkentleri olan Berlin, Viyana, Paris, Londra, Washington, Sofya, Roma, Bükreş, Tahran, Madrid, Prag, Moskova, Kiev, Oslo, Kopenhag ve Tokyo'ya Azerbaycan'ın bağımsızlığını bildirmiştir (ARDA, f. 970, siy. 1, iş. 5, vr. 1).

Hoyski'nin hem Başbakan hem İçişleri Bakanı olarak görev yaptığı ilk kabine, Bakü'nün işgal altında olmasından dolayı faaliyetlerine Tiflis'te başlamış, burada bulunduğu süre içinde 7 toplantı gerçekleştirmiştir. Hoyski'nin başkanlık ettiği ilk geçici hükûmetin görev ve sorumlulukları en ince ayrıntısına kadar belirlenmiş, sonrasında ise faaliyet merkezi Gence'ye taşınmıştır. Bu kararın alınmasında ise Bakü'nün Bolşevik ve Ermeni çetecilerin işgali altında olması etkili olmuştur (Kavkazskoye Slovo, 27.VI.1918, No: 130, l. 1, Kavkazskoye Slovo, 29.V.1918, No: 132, l. 2).

Geçici hükûmet Gence'ye taşındıktan sonra gerçekleştirdiği ilk toplantıda Fethali Han Hoyski hükûmeti istifa etmiş ve uzun tartışmalar sonunda yeni hükûmetin kurulması görevi yeniden Fethali Han Hoyski'ye verilmiştir. Mehmet Emin Resulzade'nin bu karar sonrasında kurmuş olduğu şu cümle dönemin şartlarını ve Hoyski'nin görevinin zorluğunu gözler önüne sermektedir: "Bu kararname ile Fethali Han Hoyski'nin oluşturduğu hükûmetin omuzlarına dayanılmaz bir tarihsel sorumluluk yüklediniz" (ARDA, f. 970, op. 1, d. 3, l. 12-15).

Fethali Han'ın kurduğu ikinci geçici hükûmet kabinesi görevi altı aylık bir süreyle devraldı ve Hoyski, yeni kabinede hem Başbakan hem de Adalet Bakanlığı görevlerini

üstlendi. Bu dönemde, Azerbaycan'da millî bir ordunun kurulması için ilk adımlar atılırken (Şahbazov 2020: 9), devletin resmî dili Türkçe olarak belirlenmiş (Azərbaycan Tarixi 1900-1920-ci İllər Yeddi Cildə 2008: 356-357), eğitim millîleştirilmesi için çalışılmış (Azərbaycan Tarixi 1900-1920-ci İllər Yeddi Cildə 2008: 525-527), Bakü'nün işgalden kurtarılması için Osmanlı Devleti ile dostluk ve iş birliği (BOA, HR. SYS, nr. 2372/1, 7) antlaşması yapılmış, İstanbul'da gerçekleşecek olan konferansa Mehmet Emin Resulzade başkanlığında temsilci heyeti gönderilerek Azerbaycan'ın bağımsızlığının tanınması için adımlar atılmıştır.

Hoyski'nin ikinci hükûmeti döneminde Bakü, Kafkas İslam Ordusu tarafından işgalden kurtarılmıştı.¹³ Bakü'nün kurtarılmasından kısa süre sonra Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'ndan mağlup ayrılmış, Mondros Ateşkes Antlaşması'nı¹⁴ imzalamış ve Kafkasya'dan çekilmişti. Osmanlı ordusundan sonra Kafkasya'ya giren İngilizlerin bölgedeki temsilcisi General Thomson olmuştur. Fethali Han, General Thomson'ın Kafkasya'da bulunduğu dönemde ikili ilişkileri iyi seviyede tutmaya özen göstermiştir. General Thomson tarafından İngiltere'ye gönderilen raporda Hoyski'den "O, zeki bir adam, hukukçu ve yetenekleri ile Kafkasya'da daha önceden bildiğimiz bütün eski devlet kurumlarından daha yetenekli bir devlet kurumu yarattı" şeklinde bahsedilmektedir (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Böyük Britaniyanın Arxiv Sənədləri 2008: 18).

Fethali Han, henüz Transkafkasya hükûmeti döneminde gündeme getirilen Tiflis merkezli yeni bir üniversite açılması fikrine "neden Bakü'de değil?" diyerek yeni bir açılım getirmiş böylece yeni üniversitenin Bakü'de açılmasına da öncülük etmiştir (Razumovskiy-Makovelskiy 2014: 11-12, Mərdanov-Quliyev 2003: 102)¹⁵ Fethali Han, Bakü'nün işgalden kurtarılmasından hemen sonra Azerbaycan Millî Meclisi'ni göreve çağırması ve istifa etmiştir. Mecliste yaşanan uzun tartışmalardan sonra Hoyski, üçüncü hükûmet kabinesini kurmak için yeniden göreve davet edilmiş ancak sağlık sorunlarını gerekçe göstererek bu teklifi kabul etmemiştir (Yıldız 2004: 69) Bunun üzerine meclis başkanı H. Agayev, Hoyski'ye yeniden müracaat ederek görevini kabul etmesini bir kez daha rica etmiş, bunun üzerine Fethali Han üçüncü hükûmet kabinesini teşkil etmek için görevi devralmıştır (ARPIİSSA, f. 277, siy. 2, iş. 17, l. 83; ARDA, f. 895, siy. 1, iş. 47, vr. 17; *Azərbaycan*, No: 71, 23 Kanunievvel 1918, s. 1).

Fethali Han'ın üçüncü hükûmeti döneminde alınan siyasi kararların en önemlilerinden biri Paris Barış Konferansı'na temsilci gönderme kararıdır. Bu dönemde Ali Merdan Topçubaşı, Hoyski tarafından imzalanan itimatname (BOA., HR. SYS., nr. 2457/60) ile önce İstanbul'a ardından da heyeti ile birlikte Paris Barış Konferansı'na temsilci olarak gönderilmiştir (ARDA, f. 970, op. 1, d. 138, l. 2; ARPIİSSA, f. 277, op. 2, d. 17, l. 99)¹⁶ 1920 yılının ocak ayında, Fethali Han Hoyski'nin Nesib Bey Yusufbeyli kabinesinde Dışişleri Bakanı olduğu dönemde ise Azerbaycan'ın bağımsızlığı Paris'te tasdik edilmiş, bu tarihî karar yine Hoyski tarafından Azerbaycan Meclisi'nde duyurulmuştur (ARDA, f. 895, siy. 1, iş. 249, vr. 5).

Fethali Han, Azerbaycan'ın bağımsızlığının Paris Barış Konferansı'nda tasdik edilmesinden hemen sonra Dışişleri Bakanı olarak harekete geçerek Avrupa'da elçilik açılması için çeşitli planlamalar yaparak bunu mecliste sunmuştur (ARDA, f. 895, siy. 3, iş. 314, vr. 28). Aynı dönemde hala Paris'te bulunan Ali Merdan Topçubaşı'na mektup gönderen Hoyski, Avrupa toplumunun Azerbaycan'ı ve doğal güzelliklerini tanınması için Paris'te çıkan bir dergide özel bir sayı yayımlanması için gerekli girişimlerin yapılmasını istemiştir. Çünkü Hoyski'ye göre Azerbaycan doğal zenginlikleri ve insanının tanınması, bağımsızlığın pekişmesi ve Paris ile sınırlı kalmaması açısından önemlidir (ARPIİSSA, f. 277, op. 2, d. 22, l. 144-146)

Fethali Han Hoyski'nin Başbakanlığı döneminde özellikle Ermeniler ile var olan gergin ilişkiler 1919 yılının son çeyreğinde son haddine ulaşmış, bu dönemde Ermenistan'la gerçekleştirilen konferansa Azerbaycan temsilcisi olarak katılan Hoyski, iki ülke arasındaki tarihî, siyasi ve ekonomik bağları göz önünde bulundurarak Kafkasya Konfederasyonu fikrini ön plana çıkarmıştır (ARDA, f. 970, op. 1, d. 95, l. 53-54; ARDA, f. 970, op. 1, d. 95, l. 61). Ancak Ermenistan'ın Azerbaycan topraklarını üzerindeki asılsız toprak taleplerinden vazgeçmemesi ikili ilişkileri çıkmaza sokmuş, 1919-1920 yıllarında Karabağ, Zengezur ve Nahçıvan'da yaşanan çatışmalardan dolayı Azerbaycan'ın Dışişleri Bakanı Hoyski ile Ermenistan Dışişleri Bakanı arasında birbirilerini suçlayıcı sayısız nota gönderilmiştir (BCA, fon kodu: 930-1-0-0, yer kodu: 4-70-2).¹⁷

Tarihî Azerbaycan toprağı olan Karabağ, Fethali Han Hoyski'nin en hassas noktası idi. Bu dönemde sınır meselelerini çözüme kavuşturmak için İstanbul'da gerçekleştirilen konferansa katılan Mehmet Emin Resulzade ile Fethali Han Hoyski arasındaki mektuplaşmalar ilgi çekicidir. Başbakan, Resulzade'den Ermenilerin Karabağ'da hak iddia etmesi durumunda Erivan'ın bir kısmının kendilerine verilmesinin kesin bir dille reddedilmesini istemiştir (ARPIİSSA, f. 277, on. 2, d. 7, l. 37-37a).

Hoyski hem Başbakanlık hem de Dışişleri Bakanlığı yaptığı dönemlerde Osmanlı Devleti başta olmak üzere Gürcistan, Ermenistan, İran ve Dağlı Cumhuriyetleri ile iyi ilişkiler kurmaya özen göstermiştir. Bu dönemde kendi iç mücadelesi ile meşgul olan Rusya, yönetimde sakinliği sağladıktan sonra iç savaşının sonucu olarak ortaya çıkan Denikin'e karşı Azerbaycan'a ittifak teklifinde bulunmuştur. Sovyet Halk Komiseri tarafından Dışişleri Bakanı Hoyski'ye gönderilen bu ittifak teklifleri Hoyski tarafından Rusya'nın "kendi meselesi" olması gerekçesiyle reddedilmiştir (ARDA, f. 970, op. 1, d. 157, l. 42; Azərbaýcan, No: 12, 14 Kanunisani 1920, s. 2; Azərbaýcan, 12 Şubat 1920, No: 30, s. 1-2; Azərbaýcan, No: 50, 9 Mart 1920, s. 1; ARDA, f. 970, op. 1, d. 157, l. 57; Azərbaýcan, No: 77, 19 April 1920, s. 3).¹⁸

HOYSKI SUİKASTI VE ÖLDÜRÜLMESİ

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin uluslararası alanda tanınmasında en büyük rol sahiplerinden birisi de Fethali Han Hoyski'dir. Mart 1920'de Çiçerin tarafından Hoyski'ye gönderilen notaya karşılık verileceği gün Sovyet Rusya XI. Kızıl Ordusu'nun Bakü'ye yaklaştığı haberi alındı. Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Rus orduları tarafından işgal edilmesinden hemen sonra Fethali Han Hoyski ailesi ile birlikte¹⁹ "zırhlı tren" kullanarak Bakü'den ayrıldı ve Tiflis'e gitti ("Bakü'de Vaziyet-i Ahire", İkdam, No: 8366, 29 Mayıs 1336, [1920], 1; "Kafkasya'da Vaziyet", Alemdar, No: 2828-528, 1 Haziran 1336 [1920], 2; Azərbycan Diasporu: Tarix və Müasirlik 2016: 71, İbrahimli 2012: 90).²⁰ Hoyski, 19 Haziran 1920'de Tiflis'in İrevan Meydanı'nda saldırıya uğradı. Nemesis Operasyonu kapsamında gerçekleştirilen bu suikastın zanlıları Aram Yerganyan ve Misak Kirkoryan'dır (İlyasov 2018: 15). Hoyski ağır yaralandığı bu saldırı sonucunda hayatını kaybederken, eski Adalet Bakanı Halil Bey Hasmemmedov ise yaralandı (Bunyadov-Aliyev 1997: 40).

Fethali Han öldürüldüğünde kızı Tamara 18 yaşındaydı. O dönemde Gürcistan henüz Sovyetleşmemişti ve Tamara'nın Tiflis'e gidebilmesi için Azerbaycan Sovyet hükümetinin resmî izni ve pasaport gerekiyordu. Azerbaycan'da henüz yeni kurulmaya başlanan Sovyet idaresinden kimse Tamara'ya yardım etmedi. Bu sebepten Tamara, Fethali Han'ın cenaze törenine katılamadı (Quliyev 2010: 24-25). Bu durum Fethali Han'ın Bakü'den ailesiyle birlikte ayrılmadığının kanıtıdır.

Tiflis'te yaşayan Azerbaycan Türkleri, Fethali Han Hoyski'yi Azerbaycan tiyatrosunun gelişiminde önemli katkıları olan M. F. Ahundzade'nin yanına defnetti. Kabri hâlâ Tiflis'tedir (Bunyadov-Aliyev 1997: 41).

Fethali Han Hoyski'nin suikasta uğradığı sırada yanında kim olduğu hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. O dönemde yayınlanan *Vakit* gazetesindeki kısa bilgide Hoyski'nin dostu Şah Muhammedov ile birlikte suikasta uğradığı ikisinin de yaralı olarak hastaneye kaldırıldığı Hoyski'nin ise yarasının ağır olmasından dolayı hayatını kaybettiği yazmaktadır ("Han Hoyski'nin Vefatı", *Vakit*, No: 931, 30 Haziran 1336 [1920], 1).

Fethali Han'ın ölümü sırasında yanında olan kişi hakkındaki bir diğer asılsız iddia Nesib Bey Yusufbeyli ile suikasta uğradığı bilgisidir. Nazif Qəhrəmanlı, *Nəsib Bəy Nümunəsi* adlı eserinde bu konuya ayrıntılı olarak değinmektedir. Nazif Bey eserinde Fethali Han Hoyski ile birlikte suikasta uğrayan kişi Nesib Bey olsaydı mezarının da onun yanında olacağı tezini savunmaktadır. Qəhrəmanlı'ya göre Fethali Han'dan bir ay sonra Tiflis'te öldürülen Hasan Ağayev bile onun yanında gömülmüşken Nesib Bey'in mezarının gösterilmemesi bu konuda yeterli bir delildir (Qəhrəmanlı 2008: 36-37, Nəsib bəy Yusifbəyli - Milli İstiqlal və Dövlətçilik Mücahidi 2013: 185-186).

Fethali Han'ın öldürüldüğü günle ilgili anı niteliği taşıyan en önemli kaynak ise Mustafa Mərdanov'un *50 il Azərbycan Səhnəsində (Xatirələr)* adlı eseridir. O dönemde

Tiflis'te bulunan Mərdanov, Fethali Han'ın öldürülmesine şahit olmuş ve eserinde bu hatırasından da bahsetmiştir. Mərdanov, 1920 yılında Azerbaycan'da siyasi idare tarafından teşkil edilen "teşvikat trenine" önce müdür ardından ise komiser olarak atanmış ve Tiflis'e gitmişti. Mərdanov'a göre bu dönemde Tiflis'te Menşevikler hâkimdi ve Tiflis'e gelme sebebi kendisine verilen görevleri yerine getirmektir. Hoyski'nin öldürüldüğü gece "Kazyonnu Tiyatrosu'nda" sergilenen Aşık Garib operasında suflörlük yapan Mərdanov, oyun arasında Menşeviklerin özel şube şefi Paçuliya'nın kendisine yaklaşarak "tutun, Han Hoyski'yi öldüren budur" dediğini yazmaktadır. Bu olay sonrasında sorguya alınan Mərdanov'dan Fethali Han'ın Pikadilli Sirkine girerken üç kurşunla öldürüldüğünü öğrenmekteyiz (Mərdanov 1959: 65-67). Mərdanov hatıralarında Hoyski'den bahsederken Müsavat Partisi'nin başkanı ifadesini kullanmaktadır. Ancak Fethali Han siyaset hayatı boyunca herhangi bir partiye üye olmadığı gibi Müsavat Partisi'ne de başkanlık etmemiştir.

Fethali Han'ın Tiflis'te suikasta uğramasının yankıları emniyet birimlerinde de kendini gösterdi. Tiflis Polis Müdürü Vekili S.N. Mineladze olayla ilgili verdiği emirde, Hoyski'nin öldürüldüğü gün görevde olan polisleri ihmalle suçlamaktaydı. S. N. Mineladze, suikast günü nöbetçi olan polisler; Nikolay Kebabze, Ramfonulo Porfariy ve Kaçaveli İl'i polislik görevlerini yerine getirmediği için 20 Haziran 1920'den itibaren işlerine son verdi ve 1 ay süreyle de hapse atılmalarını emretti. Aynı zamanda Mineladze, Komser Korşiy'e "nöbetteki polislere işleri başına görüntü olsun diye değil görev için gönderildiğini, etrafı dikkatle süzmelerini, suçu ve saldırıyı önlemelerini öğretmesini" emretti (Qruziya No: 70, 26.VI.1920).

22 Haziran'da Bakü'de yayınlanan *Kommunist* gazetesi ise Hoyski'nin öldürülmesi haberini "Sovyet hükümeti düşmanlarının katli" olarak verdi. Tiflis'ten gelen habere göre, Fethali Han Hoyski, 19 Haziran Perşembe akşamı saat 21.00'da silahlı saldırıya uğradı. Gürcistan hükümeti ise saldırıda şüpheli olarak adı geçen 8 kişiyi saklamaktaydı (Kommunist No: 42, 22 İyun 1920).²¹

Rus *Kommunist* gazetesi ise Rafievler, General Şihlinski, Novruzov ve Şamhor beyleri gibi bütün Azerbaycan devrimcilerinin Tiflis sokaklarında serbestçe gezdiğini yazmaktaydı. Aynı gazete Hoyski'nin Tiflis'te, Gence'deki başarısız ayaklanma nedeniyle kendi Müsavatçıları tarafından öldürüldüğünü ifade etmekteydi (Kommunist No: 49, 30.VI.1920).

Vakit gazetesinin bir başka sayısında ise Fethali Han Hoyski ve Doktor Hasan Bey Ağayev'in katillerinin Azerbaycan yöneticilerine karşı yeni suikastler tertip edecekken polis tarafından yakalandığı yazmaktadır. Aynı yazıda Ermeniler tarafından gerçekleştirilen bu suikastlerin ve Hoyski'nin öldürülmesinin Gürcüler ile Azerbaycan Türkleri arasında galeyana sebep olurken Kafkasya'da durumu günden güne zorlaştırmakta olduğu da belirtilmektedir ("Tiflis'te Bir Suikast Tertibatı", *Vakit*, No: 1004, 25 Eylül 1336 [1920], 1).

Çalışmamız sırasında Fethali Han Hoyski'nin öldürülmesiyle ilgili hatalı bilgiler de karşımıza çıktı. Prof. Dr. Mehmet Saray tarafından hazırlanan *Azerbaycan Türkleri Tarihi* adlı kitapta Başbakan Fethali Han Hoyski'nin Azerbaycan'ın işgal edilmesinden hemen sonra Kızıl Ordu komutanı Orconikidze tarafından Azerbaycan Türklerine "gözdağı" vermek amacıyla idam edilerek öldürüldüğü yazmaktadır (Saray 1993: 41). Saray'ın referans olarak gösterdiği Richard Pipes tarafından hazırlanan *The Formation of the Soviet Union Communism and Nationalism* adlı eser de aynı hatalı bilgiye yer vermektedir (Pipes 1980: 228). Bu iki eserde Hoyski'nin ölüm yeri ve zamanının yanlış olmasının yanı sıra söz konusu dönemdeki görevi de yanlış ifade edilmektedir. Fethali Han Hoyski, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin son hükümetinde Başbakan olarak değil Dışişleri Bakanı olarak görev yapmaktaydı.

Fethali Han'ın ölümünden yalnızca 1 yıl önce Paris'te basılan kitapta Hoyski ile ilgili olarak yazılanlar da dikkate değerdir. Gr. Tchalkhouchian tarafından yazılan *Le Livre Rouge* (Paris 1919) adlı eser, Ermenileri yüceltirken Türkleri aşağılamaktaydı. Tchalkhouchian eserinde Fethali Han Hoyski'yi "devlet yönetiminde denenmiş bir yöntemi yani kıyımı" kabul etmekle suçlamaktaydı.²² Oysa Fethali Han, Azerbaycan hükümetinin başında olduğu her dönemde hem Ermeni hem de Gürcülerle iyi ilişkiler kurmak için çabalamış; kurduğu hükümetlerde milliyet dengesini göz önünde bulundurmaya dikkat etmiştir.

Le Livre rouge, Paris Barış Konferansı öncesinde Osmanlı Devleti'nin yönetiminde bulunan İttihat ve Terakki tarafından Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan Ermenilerin Türklere karşı gerçekleştirdiği saldırı, katliam ve yağma hareketlerini açıklamak için yazılan *Ermeni Komitelerinin A'mal ve Harekât-ı İhtilaliyyesi (Beyaz Kitap)*²³ adlı esere karşı hazırlanmış taraflı bir eserdir. Ermenilerin yüceltildiği bu eserde Fethali Han Hoyski ile ilgili ifadeler de bu sebepten taraflı olarak kabul edilebilir. Yasəmən Karakoyunlu tarafından kaleme alınan "Hocalı Soykırımının Tarihi-Siyasi Sebepleri" (Karakoyunlu 2017: 137) adlı makalede *Le Livre rouge* adlı eserin içeriği ile ilgili bilgiler yer almaktadır.

Bu şekilde bir cevap niteliği taşıyan bir diğer eser *İngilizlerin Mavi Kitap'ına Sovyetler'in Yanıtı Kızıl Kitap Güneybatı Kafkas'ta Taşnak Mezalimi* (İstanbul 2006) adlı eserdir. Bu eserde Fethali Han'ın Ermeniler tarafından Kars ve civarında aynı zamanda Kafkasya'da gerçekleştirilen zulümlere karşı aldığı önlemler ve Ermenilere yönelik uyarılarına da yer verilmektedir.

Halil Hasmehmetli, Fethali Han'ın ölümünden yıllar sonra kaleme aldığı yazısında Hoyski için "Azerbaycan'la doğmuş, Azerbaycan'la sönmüş bir yıldız", "aslen aristokrat, kalben demokrat", "devletşinas", "kanuncu", "mantık ve derin zekâ sahibi" şeklindeki ifadelere yer vermektedir. Hasmehmetli'ye göre Fethali Han, bu kadar iyi vasıflara sahip olan biri olarak Azerbaycan'ın millî uyanış ve millî kuruluş aşamalarında bu vasıflarıyla öne çıkan önemli bir liderdi (Hasmehmetli 1933: 196-198).

Sovyet Rusya, Azerbaycan'ı işgal etmesinden hemen sonra Bakü'deki siyasi parti mensupları, hükümette bizzat görev yapan kişiler, Azerbaycan ordusu içinde yer alan komutan ve subaylar, Azerbaycan'ın bağımsızlığında rol oynayan millî düşünörlere karşı bir tevkif hareketine başladı. Bu kurbanlar arasında yer alan Fethali Han Hoyski ise Azerbaycan'ın bağımsızlık tarihî açısından önemli bir dönemde yaşamış, Gence'de doğup yetişmesine rağmen Bakü çevrelerinde de tanınmış ve kabul görmüş bir isimdi. Halil Hasmehmetli tarafından başarılı bir devlet adamı olarak tanıtılan Hoyski, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin varlık gösterdiği dönemde gerçekleştirdiği faaliyetleriyle bir vatansever olarak tarihteki yerini aldı.

SONUÇ

XX. yüzyılın başından itibaren yaşanan siyasi gelişmeler, büyük imparatorlukların yerini millî devletlere bıraktığı I. Dünya Savaşı ile başka bir boyuta taşındı. Savaştan en çok etkilenen ölkelerden biri olan Çarlık Rusya'da halk mevcut koşullardan dolayı zaten var olan rahatsızlıklarını 1917 yılından itibaren daha da sesli dile getirmeye başladı. Bolşeviklerin ölkede güç kazanmaya başlaması Rusya tarihi açısından yeni bir dönemin kapılarını araladı. Çarlık rejimine karşı bir başkaldırı hareketi olarak nitelendirilebilecek 1917 İhtilali Rusya hegemonyası altında yaşanan milletler için de umut ışığı oldu. Mevcut siyasi yapıların yer altından gün yüzüne çıktığı bu dönem Azerbaycan Türkleri için de yeni bir başlangıçtı.

İlk olarak Transkafkasya'da Azerbaycan Türkleri, Gürcüler ve Ermenilerin bir araya gelerek oluşturdukları Transkafkasya Seymi kısa bir süre sonra bağımsızlığını ilan etse de seyme bağıli milletlerin kendi içindeki mücadele ve anlaşmazlıklarından dolayı bağımsız Transkafkasya'nın siyasi sahnedeki rolü kısa süreli oldu. Birlikten ilk ayrılan Gürcistan'dan hemen sonra egemenliğini ilan eden Azerbaycan, 1918-1920 yılları arasında bağımsız olarak varlığını sürdürdü.

Fethali Han Hoyski, Cafer Kulu Han nesline mensup olup, soylu bir aileden gelmektedir. İlk eğitimine Gence'de başlayan Fethali Han daha sonra Moskova Hukuk Fakültesine devam etmiş, fikrî dünyası bu çerçevede oluşmuştur. Hoyski'nin eğitimine başladığı dönemde Kafkasya'nın kültür merkezlerinden biri olan Gence ile Çarlık Rusya'nın siyasi gerilimlerine şahit olan en önemli şehirlerinden biri olan Moskova, Hoyski'nin düşünce dünyasına doğrudan etki etmiştir. Hukuk Fakültesinden mezun olduktan sonra Kafkasya'nın birçok önemli şehrinde çalışma fırsatı bulan Hoyski'nin bu dönemdeki tecrübelerinin de dünya görüşünün oluşmasına etki ettiği kanaatindeyiz.

II. Rus Devlet Duması'na Azerbaycan'dan seçilen temsilcilerden biri olan Fethali Han, Duma'da bulunduğu süre boyunca Rusya'nın tarım ve toprak politikalarını eleştirmiş, kişilerin eşitliği, hak ve özgürlük kavramlarının savunucusu olmuş, bu yönde hazırlanan yasa tasarisına imza atmış 173 milletvekilinden biridir. Dumanın

fesedilmesinden sonra mesleğine geri dönen Hoyski, bir dönem Bakü'de avukatlık yapmış daha sonra ise siyasi faaliyetlerine başlamıştır.

1917 yılında Rusya'da meydana gelen ihtilalden sonra Azerbaycan Türkleri arasında başlayan örgütlenmelerde önemli bir yer tutan Müslüman teşkilatı üyesi olan Fethali Han, Kafkasya Müslümanları Kurultayı iştirakçilerinden biridir. Bu dönemde Transkafkasya'da kurulan hükümette Azerbaycan'ı temsil eden Hoyski, bir dönem eğitim işleri ile ilgilenmiş, sonrasında bağımsız Transkafkasya hükümetinin Adalet Bakanlığı görevini yürütmüştür. Tiflis'te yeni bir üniversite açılması konusunda gerçekleştirilen tartışmalar üzerine "neden Bakü'de değil?" girişimi ile yeni üniversitenin Bakü'de kurulmasına öncülük etmiştir.

Gürcistan'ın birlikten ayrılmasından hemen sonra bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan'ın ilk Başbakanı olan Fethali Han Hoyski, ilk üç hükümetin kurucusu, Başbakan, İçişleri Bakanı, Adalet Bakanı ve Nesib Bey Yusufbeyli hükümetinin son kabinesinin Dışişleri Bakanıdır. Hoyski'nin Başbakanlık görevini üstlendiği dönemde Azerbaycan'ın başkenti Bakü'nün işgal altında olması hükümetin geçici yönetim merkezinin Gence olarak belirlenmesine neden olmuş, bu dönemde Osmanlı Devleti ile dostluk ve iş birliği antlaşması yapılmıştır. Fethali Han'ın Başbakanlık döneminde Bakü işgalden kurtarılmış ve yönetim merkezi Azerbaycan'ın gerçek başkentine taşınmış, millî ordunun kurulmasına, eğitimin millileştirilmesine ve Türkçenin resmî dil ilan edilmesine bu dönemde karar verilmiştir.

Hoyski, yönetimde bulunduğu süre boyunca komşu devletlerle ikili ilişkilerin dostluk çerçevesinde ilerlemesi için çabalamış, Azerbaycan'ın bağımsızlığının diğer devletlerce tanınması ise öncelikli amacı olmuştur. Bu sebepten Hoyski hükümeti döneminde İstanbul'da gerçekleştirilmesi planlanan konferansa ve Paris Barış Konferansı'na tüm maddi zorluklara rağmen temsilci gönderilmesi kararları alınmıştır. Böylece Azerbaycan'ın uluslararası arenada tanınması için gerekli koşullar sağlanırken, Azerbaycan'ın bağımsızlığının Avrupalı devletler tarafından tanındığını ilan etmek dönemin Dışişleri Bakanı Hoyski'ye düşmüştür.

1920 yılının ilk yarısından itibaren Rusya'nın ittifak teklifi ile başlayan siyasi ilişkiler, bu teklifin Dışişleri Bakanı Hoyski tarafından "Rusya'nın iç meselesi" olduğu fikri savunularak reddedilmiştir. Yetkin bir devlet adamı olan Hoyski'nin bu teklifi hem bir devletin içişleri müdahale etmek hem de uzun yıllar Rusya boyunduruğu altında yaşamış olan Azerbaycan'ın yeniden bir işgale maruz kalmasını önlemek adına reddettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Hoyski, her notasında önceliğin Azerbaycan'ın bağımsızlığının tanınması olduğunu sabırla dile getirmiş ancak bu konuda bir sonuç alınmadan Bakü işgal edilmiştir.

Kızıl Ordu birliklerinin Azerbaycan'a girmesinden hemen sonra ülkeyi terk etmek zorunda kalan Hoyski, 19 Haziran 1920'de uğradığı suikast sonucunda hayatını kaybetmiştir. Azerbaycan tarihi açısından şanlı bir dönemde yaşamış olan Fethali

Han, kararla duruşu, güvənirliyi, hukuki kimliyi ve yönətimsel yetkinliyi ilə Azərbaycan siyasi tarixindəki yerini almışdır.

KAYNAKÇA

- Akti Sobranie Kavkazskoy Arheografiçeskoy Komissiyey (AKAK) (Tom II)*. Tblisi: 1868.
- Azərbaycan Diasporu: Tarix və Müasirlik* (2016). Bakı: Turxan.
- Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Qurucuları (Portret-Oçerklər və Məqalələr)* (2018). Bakı: Elm və Təhsil.
- Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Böyük Britaniyanın Arxiv Sənədləri*. (2008). (rəd. Yaqub M. Mahmudov). Bakı: Çarşoğlu Mətbəəsi.
- Azərbaycan Tarixi 1900-1920-ci İllər Yeddi Cildə (C. V)* (2008). Bakı: Elm Nəşriyyat.
- Azərbaydjanskaya Demokratiçeskaya Respublika (1918-1920 gg.) Zakonodatelne Aktı (Sbornik Dokumentov)*. (1998). Bakı: İzdatelstvo Azerbaydjan.
- BAKIXANOV, A. (1951). *Gülüstanı-İrəm* (trc. M.Əsgərli). Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı.
- BALAEV, A. (1990). *Azərbaydjanskoe Natsionalno-Demokratiçeskoe Dvijenie 1917-1920 gg.* Bakı: Elm.
- BALAEV, A. (1998). *Azərbaydjanskoe Natsionalnoe Dvijenie v 1917-1918 gg.* Bakı: Elm.
- BAŞÇI, V. (2019). "Dunbulı Beyliyi Tarihi ve Tarihi Kronikleri [XIII-XVIII. YY]". *Kadim Akademi Sosial Bilimler Dergisi*, 3/2: 63-114.
- BUNYADOV, Z., M. ALİYEV. (1997). *Fətəlihan Xoyski*. Bakı: Şarg-Garb.
- ƏHMƏD, D. (2020). *Mühacirlərin Mirası Yeni Fotolar və Sənədlər*. Bakı: Çapar Yayınları.
- (ƏLİYARLI), Ş., BEHBUDOV, İ. T. (2013). *İstiqlal Fədailəri-Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Daxili İşlər Nazirləri və Silahdaşları (1918-1920)*. Bakı: Mütərcim.
- ƏLİZADƏ, M. (2015). "Fətəli xan Xoyskinin qardaşı, general Hüseynqulu xanın nəvəsi: 'Böyüklerimiz hər gün Azərbaycanca dönmək ümidi ilə yaşayırdılar...'. *Türküstan*, 21-27 İyun 2015.
- ERİM, N. (1953). *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri (Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları)* (C I). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ƏZİMOVA, A. (2019). "Bakıda Azərbaycan Milli Siyasi Qüvvələri və Sosialistlər Arasında Ziddiyyətlərə Dair (Mart-Sentyabr 1917)". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi [Prof. Dr. Yaqub Mahmudov 80. Yıl Armağanı Özel Sayısı]*, 6 (5): 328-345.
- Fətəli Xan Xoyski Həyat və Fəaliyyəti (Sənəd və Materiallar)* (1998). Bakı: Azərbaycan.
- HAMBLY, GAVİN R. G., (2008). "Iran During the Reigns of Fath 'Alı Shāh and Muḥammad Shah", *The Cambridge History of Iran Volume 7 from Nadir Shah to the Islamic Republic* (ed. Peter Avery, Gavin Hambly, Charles Melville). Cambridge: Cambridge University Press: 144-173.
- HASMEHMETLİ, H. (Mayıs 1933). "28 Mayısın Büyük Kurbanı Feth Ali Han". *Azərbaycan Yurt Bilgisi*, 17/2: 196-198.
- XOYSKİ, L. (2019). "İlk beş üçrəngli Azərbaycan bayrağından biri bizim evimizdə idi". *Səs Qazeti*.
- İBRAHİMLİ, X. (2012). *Azərbaycan Mühacirəti Tarixi*. Bakı: ADPU Nəşriyyatı.
- İLYASOV, V. (2018). "Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin liderləri: Fətəli xan Xoyski". *İki sahil*, 53.
- İSMAYIL, M, BAĞIROVA, M. (1997). *Şəki Xanlığı*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
- Qafqaz İslam Ordusu: Bakının Azad Edilməsi* (2013). (haz. Mehmet Rıhtım, Səriyyə Gündoğdu). Bakı: Nurlar NPM.

- KARAKOYUNLU, Y. (2017). "Hocalı Soykırımının Tarihi-Siyasi Sebepleri". *Türk Dünyası Araştırmaları*, 226.
- QASIMLI, M. HÜSEYNOVA. E. (2013). *Azərbaycanın Xarici İşlər Nazirləri*. Bakı: Mütərcim Nəşriyyat.
- QASIMLI, M. HÜSEYNOV C. (2005). *Azərbaycanın Baş Nazirləri*. Bakı: Adiloğlu Nəşriyyatı.
- QƏHRƏMANLI, N. (2008). *Nəsi bəy Nümunəsi Məktublar, Məqalələr, Çıxışlar və Haqqında Yazılar*. Bakı: Nurlan.
- QOCA, E. (2018). *Yüz İlin Işığında*. Bakı: DTX Nəşriyyat.
- QULİYEV, V. (2010). "Baş Nazirin Xanımı". *525-ci qəzet*.
- KEYKURİN, N. (2007). *Nağibəy Şeyxzamanlının Xatirələri və İstiqlaliyyət Fədailəri*. Bakı: Təknur MMC.
- MƏRDANOV, M., QULİYEV, Ə. (2003). *Azərbaycan Təhsili Xalq Cümhuriyyəti İllərində (1918-1920)*. Bakı: Çarşıoğlu.
- MƏRDANOV, M. (1959). *50 il Azərbaycan Səhnəsində (Xatirələr)*. Bakı: Uşaq və Gənclər Edebiyyatı Nəşriyyatı.
- MİKABERİDZE, A. (2007). *Historical Dictionary of Georgia*. USA-Maryland: The Scarecrow Press.
- MUHANOV, V. M. (2019). *Kavkaz v Perelomnuyu Epohu (1917-1921 gg.)*. Moskva: Modest Kolerov.
- Nəsi bəy Yusifbəyli - Milli İstiqlal və Dövlətçilik Mücahidi* (2013). (red. Firdovsiyyə Əhmədova). Bakı: Ziya.
- NƏZİRLİ, Ş. (1999). *Arxivlərin Sirri Açılır*. Bakı: "Elm" Nəşriyyatı.
- NESİBZADE, N. (1996). *Azərbaycan Xarici Siyasəti (1918-1920)*. Bakı: Ay-Ulduz Nəşriyyatı.
- PİPES, R. (1980). *The Formation of the Soviet Union Communism and Nationalism 1917-1923*. United States of America: Harvard University Press.
- RAZUMOVSKİY, V., MAKOVELSKİY, A., (2014). *Bakı Şəhərində Universitetin Yaradılması*. Bakı: Nurlar Nəşriyyatı.
- SABİNKOV, B. (1901). "Tsitsianov Knyaz Pavel Dmitriyeviç". *Russkiy Biografiçeskiy Slovar*, Tom: XXI, Sankt Peterburg, 499-508.
- SARAY, M. (1993). *Azərbaycan Türkleri Tarihi*. İstanbul: Nesil Matbaacılık ve Yayıncılık.
- SHAHVAR, S. ABRAMOFF, E. (2018). "The Khan, the Shah and the Tsar: The Khanate of Talesh Between Iran and Russia". *Russian in Iran Diplomacy and Power in the Qajar Era and Beyond* (ed. Rudi Matthee & Elena Andreeva), London-New York: I. B. Tauris & Co. Ltd. Published.
- STEINBERG, Mark D. (2017). *The Russian Revolution 1905-1921*. Madison-New York: Oxford University Press.
- SÜLEYMANOVA, S. (1999). *Azərbaycanda İctimai-Siyasi Hərəkət (XIX Yüzyıllının Sonu-XX Yüzyıllının Əvvəlləri)*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Kitab Palatası.
- ŞAHBAZOV, A. (2020). *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ordusunun Zabit və Hərbi Məmurları (Tarixi Oçerklər)*. Bakı: Maarif.
- ŞİRİNOVA, A. (2013). "Fətəli Xan Xoyski hökuməti". *Xalq Cəbhəsi*, 10.
- TAHİRLİ, A. (2001). *Azərbaycan Mühacirəti (Tarixi, Mətbuatı, Mədəniyyət Mərkəzləri)*. Bakı: Tural-ə Nəşriyyat.
- Talat Paşa (2005). *Ermeni Vahşeti ve Osmanlı Devleti Raporu Ermeni Komitelerinin Âmâl ve Harekât-ı İhtilaliyesi (İlân-ı Meşrutiyetten Evvel ve Sonra) 1916*. (ed. Ö. Andaç Uğurlu). İstanbul: Örgün Yayınevi.
- TƏRBİYƏT, M. (1987). *Dənşməndani-Azərbaycan* (tərc. İ. Şəms, Q. Kəndli). Bakı: Azərneşr.
- TOPÇUBAŞOV, Ə. (1998). *Paris Məktubları Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Sülh Nümayəndə Heyəti Sədrinin Azərbaycan Hökumətinə Məlumatları (Mart 1919-Noyabr 1919)* (tərc və çev. Vilayət Quliyev). Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.

- YAQUBLU, N. (2018). "Fətəli Xan Xoyski". *Cümhuriyyət Qurucuları*. Bakı: "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi.
- YAZICI, T. (1995). "Fətəli Xan Xoyski". *DİA*, (C XII), 451-452.
- YEŞİLOT, O. (2008). "Türkmençay Antlaşması və Sonuçları". *A.Ü. Türkiyə Araşdırmaları Enstitüsü Dergisi*, 36: 187-199.
- YEŞİLOT, O. (2010). *Ateş Çemberinde Azərbaycan*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- YILDIZ, Ş. (2004). *Azərbaycan Demokratik Respublikası (1918-1920)*. Bakı: Səda Nəşriyyatı.
- Zahid Han Xoyski'nin Mektubu.

Arşiv Belgeleri

- ARDA, f. 895, siy. 1, iş. 47, 249, 314.
- ARDA, f. 970, op 1, d. 1, 3, 5, 113, 1. 2, 95, 38, 157.
- ARPIİSSA, f. 277, siy. 2, iş. 17, 22, 7.
- BCA, fon kodu: 930-1-0-0, yer kodu: 2-23-1; 930-1-0-0, yer kodu: 4-70-2; 930-1-0-0, yer kodu: 4-70-4; 930-1-0-0, yer kodu: 4-70-6.
- BOA, DH. EUM, 2. Şb., nr. 5/41/4.
- BOA, DH. EUM. KLH, nr. 1/22/1; 1/22/2-3.
- BOA, HR. SYS, nr. 2372/1; 2457/60.
- Tsentralniy Gosudarstvenniy İstoriçeskiy Arhiv Moskvı (TGIAM), f. 418, op. 307, d. 871.
- Tsentr Hraneniya Dokumentov do 1917g, f. 418, op. 77, ed. hr. 2329.

Gazeteler

- Azərbaycan*, No: 71, 12, 30, 50, 77.
- Kavkazskiy Kalendar na*, LXV, LXVI, LXVII, LXVIII.
- Kavkazskoe Slovo*, No: 98, 130, 132.
- Kommunist*, No: 42, 49.
- Qruziya*, No: 70, 26.VI.1920.
- "İstanbul Konferansı: Konferans Müzakəratı", *Sabah*, No: 10277, 25 Haziran 1334 [1918], s. 2.
- "Bakü'de Vaziyet-i Ahire", *İkdam*, No: 8366, 29 Mayıs 1336 [1920], s. 1.
- "Kafkasya'da Vaziyet", *Alemdar*, No: 2828-528, 1 Haziran 1336 [1920], s. 2.
- "Han Xoyski'nin Vefatı", *Vakit*, No: 931, 30 Haziran 1336 [1920], s. 1.
- "Tiflis'te Bir Suikast Tertibatı", *Vakit*, No: 1004, 25 Eylül 1336 [1920], s. 1.

AÇIKLAMALAR

¹ Dunbulilər, XIII. yüzüylın başından XVIII. yüzüylın sonlarına kadar günümüzde İran coğrafyasının batısında kalan Hoy, Urmiye, Tebriz, Nahçıvan, Şeki ve Gence'den, Türkiye sınırları içerisinde yer alan Hakkâri ve Van dâhil olmak üzere birçok bölgede hâkimiyet kurdu. Bu süre içinde birçok farklı kola ayrılan Dunbulilər aynı zamanda pek çok farklı inanç ve etnik unsuru içinde barındıran son derece karmaşık bir yapıya sahiptir. Mısır, Suriye ve Hicaz'a hâkim olan Eyyubiler döneminden başlayarak, söz konusu ettiğimiz bölgelerde hâkimiyet kuran Dunbulilər, Safevi Devleti döneminde Hoy merkezli olarak kurdukları beylikleri ile 1799 yılına kadar Güney Azərbaycan'da varlıklarını sürdürdüler. Evliya Çelebi de seyahatnamesinde Dunbulilerin, Abbasi Halifesi Harun Reşid zamanında Hoy ve civar bölgelerini imar etmek için bu bölgelere iskân edildiklerini aktarmaktadır. Kendi içlerinde birçok kola ayrılan Dunbuli ailelerinde tarih boyunca çeşitli sebeplerden anlaşmazlıklar meydana gelirken bu kollar arasında zamanla dil, din, kültür farklılıkları da ortaya çıktı. Örneğin, Van ve civarına yerleşen Dunbuliler Sünni iken, Hoy tarafına yerleşen Dunbuliler Şia mezhebindendir. Azərbaycan sınırları içerisinde kalanlar ise zamanla Azərbaycan Türkçesi konuşarak Azerbaycanlı kimliğine bürünmüşlerdir. (Başçı 2019: 63-114). Başçı'nın makalesinden yola çıkarak Dunbulilerin kökeni hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Tərbiyət 1987).

² 1771 yılında doğan Feth Ali Şah, Kaçar hanedanının kurucusu Ağa Muhammed Şah'ın kardeşi Hüseyin Kulu Han Cihansuz'un oğludur. Amcası Muhammed Şah'ın, çocuğu olmadığı için Feth Ali Şah'ı kendine veliaht tayin etmesinden sonra amcasının yerine geçti. Amcasının ölümünden sonra tahta geçen Feth Ali Şah, ilk olarak Horasan hanlarını kendine bağlayarak hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Ancak Şah zamanla İngiltere, Fransa ve Rusya'nın bölgedeki hâkimiyet mücadelesinin zarar göreni oldu ve varlığını devam ettirebilmek için bu devletlerden birinin desteğine ihtiyaç duyar hâle geldi. Dönemin bu üç büyük gücünün kazanımı ise İngiltere oldu. 1803'te Rusya'nın işgal ettiği Gürcistan topraklarından çekilmesini isteyen Feth Ali Şah'ın bu davranışı Rusya ile İran arasında uzun yıllar sürecektir olan mücadeleyi başlattı. Bu savaşlar, Gülistan ve Türkmençay Antlaşmalarının imzalandığı ve İran'ın Bakü, Şirvan, Şeki ve Karabağ'ı Rusya'ya bırakmak zorunda kaldığı büyük yenilgilerle sonuçlandı. Feth Ali Şah, iktidarda bulunduğu süre boyunca İngiltere ile birçok kez ittifak antlaşması yapmış, bir dönem Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etmiştir. Yaklaşık 34 yıl İran tahtında kalan ve varlığını büyük devletlerle yaptığı ikili antlaşmalarla sürdüren Şah'ın çok sayıda eşi ve çocuğu olduğu yazılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Hambly 2008; Yazıcı 1995: 451-452).

³ Bu değerli mektubu benimle paylaştığı için Prof. Dr. Adalet Tahirzade'ye teşekkür ederim.

⁴ Cafer Kulu Han taşıdığı kılıcın ağırlığından dolayı Batmankılıncı olarak anılmaktaydı. (Keykurin 2007: 132).

⁵ General Sisianov'un Cafer Kulu Han hakkında Hoyski adını kullandığı mektuplar için bk. (*Aktıy Sobranıyey Kavkazskoy Arheografıçeskoy Komissiyeyu* (AKAK), Tom II, 1868), s. 854-859; Osmanlı arşiv belgelerinde Han Hoyski adına ilk olarak 1915 yılında Emir Arslan Han Hoyski adı ile rastlanmaktadır. 1915 yılında Erzurum Valisi'nden alınan şifreli telgrafta Kafkasya'nın Gence şehrinden gelen Emir Arslan Han Hoyski'den bahsedilmektedir. Erzurum'a gelen Emir Arslan Han'ın burada İran şehbenderine misafir olarak Alman Konsolosu ile görüştüğü bildirilmektedir. Emir Arslan Han'ın bu görüşmeleri gerçekleştirmesindeki amacın ise bir firka ile Kafkasya'ya geçerek burada isyan çıkarmak olduğu yazılmaktadır. Emir Arslan Han kendisini Difai Cemiyeti İcra Reisi olarak tanıtmaktaydı ve Ahmed Bey Ağaoğlu ile Trabzon komiseri İsfendiyar Bey'in kendisini tanıdığını iddia etmekteydi. Erzurum Valisi telgrafın sonunda ilgili kişilerin bilgisine başvurulurarak Emir Arslan Han Hoyski'nin hüviyetinin tespitini talep etmektedir. (BOA, DH. EUM, 2. Şb., nr. 5/41/4). Bunun üzerine Osmanlı Devleti Dâhiliye Nezareti Emir Arslan Han'ın hüviyeti hakkında Ahmed Ağaoğlu'na başvurarak bilgi talebinde bulunmuştur. (BOA, DH. EUM. KLH, nr. 1/22/1). Ahmed Bey Ağaoğlu ise Dâhiliye Nezaretine cevap olarak gönderdiği mektubunda Hoyski ailesinin Gence'nin nüfuzlu ve soylu ailelerinden olduğunu aralarında Rus taraftarlığı güdenler de varsa bile Emir Arslan Han için "ihtiyata riayet" etmek koşuluyla kendisinden istifade edilebileceğini yazmıştır. (BOA, DH. EUM. KLH, nr. 1/22/2-3).

⁶ Sisianov'un Cafer Kulu Han'ı Han Hoyski adı ile takdim etmesinden sonra Tiflis Kafkas Namestniği olan General İvan Qudoviç, I. Aleksandr'ın adına Cafer Kulu Han ile bir anlaşma imzaladı böylece Şeki Hanlığı Cafer Kulu Han nesline geçti (Əhməd 2020: 12).

⁷ Kalbalı Han Hoyski, Cafer Kulu Han'ın ölümünden sonra tahta geçen oğlu İsmayıl Han'ın amcasının oğludur. İran Şahu Ahmed Mirza, Kalbalı Han'ın İran'a göç etmesini istemekteydi. Ancak bu konu hakkında kayıtlarda kesin bir bilgi yoktur. 28 Kasım 1828 tarihli bir belgeden kendisinin Hoy şehrini yönettiğini ve ünvanının Han olduğu bilinmektedir. Bu dönemde Hoy şehri Rus işgali altındaydı ve Kalbalı Han'a onlara sadık bir şekilde hizmet etmesi karşılığında tümgeneral rütbesi verildi. Oysa Kalbalı Han bu zamana kadar yaklaşık 20 yıl boyunca albay idi. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (AKAK, Tom VII, 1878: 658-659, 669).

⁸ Arşiv belgesinde İskender Han Hoyski'nin doğum tarihi net ifadelerle 25 Mayıs 1820 şeklinde yazılmaktadır. Aydın Məmmədov'un hazırladığı yazı dizisinden yola çıkarak ulaştığımız bir evrakta ise İskender Han'ın annesi Sara Beyim Hanım'ın buldukları şehri terk etmeleri yönündeki Ağustos 1819 tarihli karara doğumunu ve sağlığını gerekçe göstererek yaşamaması İskender Han'ın 1819 yılında doğmuş olabileceği ihtimalini de ortaya çıkarmaktadır. (AKAK, Tom VI, Çast 1, 1874: 743).

⁹ Arşiv belgesinde Hoyski'nin doğum tarihi olarak 25 Kasım 1875 verilmektedir. Bu durum dönemin takvimleriyle alakalıdır.

¹⁰ Fethali Han'a ait diplomanın bir örneği (Tsentr Hranenya Dokumentov Do 1917g, f. 418, op. 77, ed. hr. 2329, l. 7)'de yer almaktadır.

¹¹ Fethali Han Hoyski'nin Murad adlı oğlundan olan torunu Tamara Hoyski, bir röportajında Enver Hoyski'nin hastalığına değinmektedir. "Küçük amcam Enver ağır hastaydı. Onu Moskova'da Kremlin hekimlerine gösterdiler. Hekimler onun ayaklarını ameliyat etmeye karar verdi. Ancak Enver "diyabet" hastasıydı. Narkozdan uyanamadı. Ve Moskova'daki Novodeviçye mezarlığına defnedildi". Ayrıntılı bilgi için bk. (Əhmədov 2019).

¹² Bu dönemde Rusya'da yaşanan gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Steinberg 2017).

¹³ Bakü'nün Kafkas İslam Ordusu tarafından işgalden kurtarılması hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (*Qafqaz İslam Ordusu: Bakının Azad Edilməsi* 2013).

¹⁴ I. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra Osmanlı Devleti'nin mağlup devletler statüsünde imzaladığı Mondros Ateşkes Antlaşması'nın 11. maddesine göre Osmanlı Devleti, savaştan önceki sınırlarına geri çekilmek zorundaydı. Buna göre, Osmanlı Devleti'nin İran'ın kuzeyi ve batısındaki askerleri geri çekmesi gerekmektedir". Erim 1953: 521).

¹⁵ Üniversitenin açılmasıyla ilgili kanun hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Azerbaydjanskaya Demokratiçeskaya Respublika (1918-1920 gg.) Zakonodatelnıye Aktıy (Sbornik Dokumentov)* 1998.

¹⁶ Paris Barış Konferansı heyetinin bu dönemdeki faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Topçubaşov 1998).

¹⁷ Dönemin Başbakanı Nesib Bey Yusufbeyli Dışişleri Bakanı Hoyski'den Ermeni saldırılarının protesto edilerek durumun Wardrop, Haskell ve Gürcistan Hükûmetine bildirilmesini istemiştir. (BCA, fon kodu: 930-1-0-0, yer kodu: 4-70-4; BCA, fon kodu: 930-1-0-0, yer kodu: 4-70-6; ARDA, f. 970, op. 1, d. 113, l. 2; ARDA, f. 970, op. 1, d. 113, l. 59).

¹⁸ Bağımsızlık dönemi Azerbaycan dış politikası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Nesibzade 1996).

¹⁹ Elşad Qoca, *Yüz İlin Işığında* adlı eserinde Fethali Han'ın ailesinin ve yakınlarının Bakü'de kaldığını yazmaktadır. Kızı Tamara'nın babasının ölüm haberini aldıktan sonra Tiflis'e gitmek için Bakü'deki resmî kurumlara başvurması ise bu durumu doğrular niteliktedir. (Qoca 2018: 97).

²⁰ Fethali Han Hoyski ile birlikte Bakü'den ayrılmak zorunda kalan isimler arasında Reşid Bey Kaplanov, İsmayıl Han Ziyadhanov, Nesib Bey Yusufbeyli, Hasan Bey Ağayev, Hudadat Bey Refibeyli, Ahmed Bey Pepinov, Mehmed Ali Resulzade gibi isimler vardı. Ayrıntılı bilgi için bk. (Tahirli 2001: 32).

²¹ Bu gazete haberinde dikkatimizi çeken husus, Fethali Han Hoyski ile birlikte Nesib Bey Yusufbeyli'nin öldürüldüğü bilgisini vermesidir. Haberde adı geçen bir diğer isim olan Nesib Bey Yusufbeyli Azerbaycan tarihi açısından önemli bir simadır ve ölüm tarihi herhangi bir şüpheye mahal vermeyecek şekildedir. Yusufbeyli, Mayıs 1920'de öldürüldü. Aynı zamanda Yusufbeyli'nin Hoyski ile aynı kabirde bulunmaması bu kaynağın doğruluğunu sorgulamamıza sebep olmaktadır. Nesib Bey Yusufbeyli'nin hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Qəhrəmanlı 2008).

²² Olğerd Nayman-Mirza, "K 15-oy Gorovşine Smerti Fatali Hana Hoyskogo", adlı makalede geçen eser Gr. Tchalkhouchian, *Le Livre Rouge*, Imprimerie Veradzenount, Paris 1919'i işaret etmektedir.

²³ Talat Paşa 2005.



Atf / Citation

ŞİMŞEK UMACI, Z. (2024). "Etnik Ağız Özelliklerinin Tespiti Konusuna Çepni Ağız Merkezli Güncel Bir Bakış". *Gazi Türkiyat*, 34: 151-170.

Geliş / Submitted 06.03.2024

Kabul / Accepted 22.05.2024

DOI 10.34189/gtd.34.009

ETNİK AĞIZ ÖZELLİKLERİNİN TESPİTİ KONUSUNA ÇEPNİ AĞZI MERKEZLİ GÜNCEL BİR BAKIŞ

A Current View Centered on the Çepni Dialect to the Subject of Determination of Ethnic Dialect Features

Zeynep ŞİMŞEK UMACI *

Öz

Türkiye Türkçesi ağızlarının oluşmasında Oğuz boylarının ve bu boyların kendilerine özgü ağız özelliklerinin rol oynadığı bilgisi, ağız çalışmalarının temel kabullerinden biri durumundadır. Türkiye Türkçesi ağızlarının yayıldığı alanda yaşanan devlet ve millet olma gibi modern süreçler bu boy yapılarını ortadan kaldırsa da boylara ait ağız özelliklerinin izlerini sürmek mümkün olabilmektedir. Bu çalışmada etnik (boysal) kimliğini korumuş bir boy olan Çepni boyunun diyalektolojik durumunu ortaya koyabilmek için; 2011 yılında tamamlanan Çepni Ağızı (Dil-Özellikleri-Metinler-Sözlük) adlı doktora tezimizin bulguları, daha sonra yapılmış çalışmalar da dikkate alınarak güncel bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Söz konusu tezin amacını belirleyen temel sorular etrafında bu makale oluşturulmuştur. Bu temel sorular doğrultusunda; her boyun kendine özgü ağız özelliklerinin bulunmasının mümkün olduğu, boy kimliğini koruyan bir boyun o boya ait ağız özelliklerini de koruyacağı, Çepni boyu mensuplarının komşu ağızlarla ilişkisinin geleneksel ağız özellikleri üzerinde etkili olabileceği, komşu ağızlardan etkilenmiş olursa bile özgün özelliklerin korunabileceği, korunmuş özelliklerden yola çıkılarak özgün boy ağzının belirlenebileceği sonuçlarına ulaşılmış ve Çepni ağzına özgü özellikler belirlenerek bu özellikler de sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Türkçesi Ağızları, etnik yapı, Çepni Boyu, Çepni Ağızı, özgün ağız özellikleri.

Abstract

One of the basic acceptance of dialect studies is that Oghuz tribes and their unique dialect features played a role in the formation of Türkiye Turkish dialects. Although modern processes such as statehood and nationhood eliminate the ethnic structure in the spread area of Türkiye Turkish dialects, it is possible to trace ethnic dialect features. In this study, in order

* Dr. Öğr. Üyesi. Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir/TÜRKİYE.
zeynepsimsekumaci@balikesir.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8036-8515

to determine the dialectological situation of the Çepni tribe, which is a tribe that has preserved its ethnic identity, the findings of our PhD thesis titled Çepni Dialect (Language Features-Texts-Dictionary) which was completed in 2011, will be reviewed from a current perspective, taking into account later studies. This article is composed around the primary questions that determine the purpose of the thesis in question. In line with this primary question, it has been concluded that it is possible for each tribe to have its own unique dialectic features, a tribe that preserves its identity will also preserve the dialectic features of that tribe, the relationship of Çepni tribe members with neighboring dialects can have an impact on traditional dialect features, original features can be preserved even if they are influenced by neighboring dialects, the original tribal dialect can be determined based on preserved features. In addition, descriptive phonetic and morphological features of Çepni dialect were determined and these features were also listed.

Keywords: Türkiye Turkish Dialect, ethnic structure, Çepni Tribe, Çepni Dialect, unique dialect features.

GİRİŞ

Türkiye Türkçesi ağızları çalışmalarında etnik yapının tespiti meselesi Korkmaz'ın çalışmasından (1971) günümüze ağız çalışmalarının pek çoğunda dikkate alınan bir nokta olmuştur. Çalışılan bölgelerdeki farklı ağız özelliklerinin anlamlandırılması amacıyla tarihî verilerle birleşerek incelenen dilbilimsel veriler, etnik yapının ağız özelliklerine yansması ve yapısal ağız özelliklerinin yaşaması veya kaybolması konusunda değerlendirme yapmaya imkân sağlamıştır.

Anadolu coğrafyasına gelen Oğuz nüfusun yaşadığı, nüfus dalgalanmaları etnik yapının tespitinde bazı zorluklar getirirse de dilbilim, halk bilim, tarih ve yer adları rehberliğinde yapılan çalışmalar sayesinde boy ağızlarının tespitinde yol alınabilmiştir.

Etnik kimliğini korumuş bir Oğuz boyunun ağız özelliklerinin neler olduğunu, boya bağlı oymak ve aşiretler farklı coğrafyalara dağıldığında ve farklı nüfus yoğunluğuyla yaşadığında ağız özelliklerinin ne denli korunduğunu tespit edebilmek için Prof. Dr. Gürer Gülsevin danışmanlığında hazırladığımız Çepni Ağızını konu alan doktora tezi 2011 yılında tamamlanmıştı. Bu makalede Çepni Ağızı (Dil Özellikleri-Metinler-Sözlük) adlı tezimizin sonuçları bir kez daha değerlendirilecektir. Tezimizin "Amaç" bölümünde çalışmamızla cevap bulmayı amaçladığımız sorular kaydedilmiştir. Bu soruların çalışmamız içinde geniş kapsamlı şekilde cevapları verilmeye çalışılmış olsa da, burada güncel çalışmaların da bize kattığı yeni bakış açısıyla aynı soruların cevapları verilmiş, çalışmamızın genel bir özeti ve değerlendirmesi yapılmıştır.

Ağızlarda etnik yapının tespiti konusunda teorik bir zemin oluşturmak amacıyla yaptığı çalışmada Gülsevin, bir boy ağızıyla ilgili çalışma yapıldığında karşılaşılabilecek teorik sonuçları ortaya koymuştur. Bu teorik alt yapı çalışması Çepni ağızı ile ilgili malzeme toplama aşamasında yapıldığından örnek beklentiler de Çepni ağızı üzerinden ortaya konmuştur. Buna göre karşılaşılabilecek beklenen sonuçlar; bazı özelliklerin tüm Çepnilerde ortak olabileceği veya sadece bir bölgedeki Çepnilerde yaşıyor olabileceği şeklinde iki temel seçenek etrafında toplanmıştır. Bütün bölgelerde

ortak olan özelliklerin bazılarının komşu ağızlarda da yaygın olarak bulunabileceği, bazılarının komşu ağızlarda görülmesi bile başka ağızlarda görülebileceği veya sadece Çepni ağızına özgü bir özellik olabileceği de kaydedilmiştir. Eğer bir özellik sadece bir bölgedeki Çepnilerde yaşıyorsa da bunun Çepni olmayan başka ağızlarda da yaşıyor olabileceği, komşu ağızlara uyum sağlanarak değişmiş olabileceği veya komşulardan alınmış olduğu ya da sadece o bölgedeki Çepnilere özgü olabileceği de bu teorik sonuçlar içinde ifade edilmiştir (2009: 1074-1075). Çalışmamızın sonuç bölümünde elde edilen sonuçlarla bu öngörülerin neticelendirilmesi de yapılmıştır.

Bu çalışmanın "İnceleme" bölümü Çepni Ağızı (Dil Özellikleri-Metinler-Sözlük) adlı doktora tezinin "Amaç" bölümünde yer alan sorular doğrultusunda oluşturulmuştur. "Tahmin edildiği gibi her boyun kendine özgü ağız özellikleri var mıdır? Boy kimliğini korumuş olan bir topluluk, o boya ait ağız özelliklerini de korumuş mudur? Çepni boyuna mensup kişilerin, yerleşmiş oldukları bölgelerdeki komşu ağızlardan etkilenmeleri ne şekilde olmuştur? Yerleşilen bölgelerdeki komşu ağızlardan etkilenilmiş olsa dahi özgün ağız özelliklerine dair özellikler korunmuş mudur? Korunmuş özgün özelliklere bakarak "Özgün Çepni Ağızı" nı belirlemek mümkün müdür?" sorularına tez çalışması içerisindeki bulgulardan yararlanılarak ve güncel çalışmalar da göz önüne alınarak cevaplar verilmiştir. İnceleme bölümünün sonunda Çepni ağızına özgü olarak tespit edilen özellikler de sıralanmıştır. Böylece Çepni boyunun Oğuz ağızları içinde ayırt edilebilmesini sağlayacak ağız özellikleri de ortaya konmuştur. Sonuç bölümünde ise yapılan tespitlere dayalı bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Çepni ağızına ait özellikler için verilen örnek sözcük ve cümlelerin tamamı Çepni Ağızı (Dil Özellikleri-Metinler-Sözlük) adlı doktora tezinden alınmıştır. Örneklerin yanında parantez içinde alındığı ağız bölgesi-metin numarası, satır numarası belirtilmiş, bu yöntemle tez içerisindeki metinler referans gösterilmiştir.

İNCELEME

I. TAHMİN EDİLDİĞİ GİBİ HER BOYUN KENDİNE ÖZGÜ AĞIZ ÖZELLİKLERİ VAR MIDIR?

Çepni boyunun ağız özelliklerini tespit etmeye yönelik olarak yapmış olduğumuz çalışmadan yola çıkarak bu soruya kesin ve doğru bir cevap vermek mümkün değildir. Bu çalışmayla sadece, Çepni boyunun kendine has ağız özellikleri olduğu ortaya konulmuştur. Ağızların etnik yapı ile ilişkisi üzerinde duran çalışmalara baktığımızda günümüzde; Salur, Kınık, Avşar, Çepni, Bayat ve Beydili boylarını temsil eden ağız özellikleri genel hatlarıyla tespit edilebilmiştir demek mümkündür. Türkiye Türkçesi ağızlarının oluşumunda en büyük rolü oynayan Oğuz boylarının altısının kendilerine özgü ses ve şekil bilgisi kombinasyonları ile örülü ağız özelliklerine sahip olması, geriye kalan boyların da kendilerine has özellikler taşıyor olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Korkmaz'ın etnik yapının Anadolu ağızlarının oluşumundaki yerine dikkat çektiği ve üç boyun ağız özelliklerini ortaya koyduğu çalışmasından sonra, ağız çalışmalarında etnik yapı ve ağız ilişkisi üzerinde durulan bir konu olmuş, ancak boyların ağız özelliklerini tek tek ortaya koymak Korkmaz'ın o zaman da işaret ettiği nedenlerle mümkün olmamıştır (1971: 23). Gülsevin'in çalışmasında belirttiği gibi boyların ayrı ayrı ağızlarının belirlenmesi için ayrıntılı incelemelere ve her boy ağız için yapılacak projelere ihtiyaç vardır (2009: 1078). Yıldırım'ın tarihî kaynaklara dayanarak Çukurova bölgesinin etnik yapısını ayrıntılı biçimde incelediği çalışmasında; Kınık, Avşar ve Salur boylarının Korkmaz tarafından ortaya konmuş olan dil özellikleriyle Çukurova ağızlarının özellikleri karşılaştırılmış (2002: 145), Çukurova ağızlarındaki Avşar, Bayat, Beydilli boylarını temsil eden özellikler de sıralanmıştır. Böylece Kınık, Salur ve Avşar ağızlarına ilave olarak Bayat ve Beydilli boylarını temsil eden özellikler de tespit edilebilmiştir. Uysal'ın çalışmasında ise geleneksel adlandırmasını ve toplum yapısını koruyan Boynuince Yörüklerinin ağız özelliklerinden yola çıkılarak Beydilli boyunun ağız özelliklerine yönelik çıkarımlar yapılmıştır (2022: 211).

Yukarıda belirttiğimiz gibi Kınık, Salur, Avşar, Bayat, Beydilli ve Çepni boylarının ağız özelliklerine dair tespitler ortaya konabilmiş olmasına rağmen her boyun ağız özelliklerinin belirlenmesi imkân dâhilinde görünmemektedir. Yaptığımız çalışmada; Çepni boyu gibi, boy aidiyet ve kimliğini korumuş bir boy, boy-ağız ilişkisini tespit etmek için elverişli olmuştur. Ama pek çok yöre için yapılan çalışmalar buna imkân vermez. Örneğin Ankara İli Ağızları adlı çalışmada etnik yapı ele alınsa da Türk, Türkmen, Yörük gibi adlandırmalarla karşılaşılmıştır. Ankara ilinde Oğuz boy adlarını taşıyan yerleşim yerleri bulunmasına rağmen boy yapısının tamamen yitirildiği tespit edilmiştir (Akca 2012: 19). Muğla yöresi ağızları incelendiğinde de yerleşmiş olan boylar çeşitli nüfus dalgalanmaları yaşadığından ağız özelliklerinin ayrı ayrı tespitinin mümkün olmadığı görülmüş, XVI. yüzyıl sonrasında tarihî kayıtlarda boy adından ziyade Yörük cemaatlerine ait kayıtlara rastlanmıştır (Akar 2013: 27). Bolu İli Ağızları adlı çalışmada da "Bolu'da Türk Boyları" başlığı altında Bolu ili sınırları içindeki Oğuz boylarına ait yer isimleri sıralanmıştır. Oğuz boylarının adlarının son derece yoğun olarak yaşamasına rağmen, Bolu halkının kendisini "Manav Türkü" olarak tanımladığı belirtilmiş, dolayısıyla etnik yapı ile ağız ilişkisi ortaya konamamıştır (Öztürk 2019: 6-7). Eskişehir ilinin dil atlasının hazırlanması çalışması esnasında Eskişehir kırsalının etnik yapısını tespit etmeyi amaçlayan bir çalışma da Boz ve Aktaş tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada yerli nüfusun yaşadığı eski yerleşim yerleri dikkate alınmış olmasına rağmen Manav, Yörük, Türkmen, Türk kavramları altında bir etnik durum tespiti yapılabilmıştır (2015: 2). Yerli unsurlar olarak tespit edilen bu unsurların boy kimliğini kaybetmiş olduklarından dolayı böyle bir adlandırma tercih edilmiş olmalıdır.

II. BOY KİMLİĞİNİ KORUMUŞ OLAN BİR TOPLULUK, O BOYA AİT AĞIZ ÖZELLİKLERİNİ DE KORUMUŞ MUDUR?

Korkmaz'ın Oğuz boylarının Anadolu'da boy kimliğini genel olarak XV. yüzyıldan itibaren terk edip uğraşlarına, siyasi teşekküllerine ya da yerleşim eğilimlerine göre adlar aldığı konusundaki tespitini burada hatırlamak gereklidir (1971: 23). Buna rağmen boylara ait ağız özellikleri varlığını sürdürmüş, herhangi bir boy taassubuna bağlı olmadan Türkiye Türkçesi ağızlarında standart dilden farklı ağız özellikleri yaşamaya devam etmiştir.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Türkiye Türkçesi ağızlarında etnik yapı konu edildiğinde bugün; "Yörük, Türkmen, Muhacir, Manav, Yerli" gibi adlandırılmalarla karşılaşmaktayız. Oğuz boyuna ait yer adlarının yaygınlığına rağmen bu yerleşim yerlerinin pek çoğunda ortaya çıkan nüfus dalgalanmalarının boy kimliğini ortadan kaldırdığı görülmektedir.

Ağız özellikleri tespit edilebilmiş boyların bu özellikleri hem tarihî hem dilbilimsel metotlarla ve belli yanılma paylarıyla ortaya konulmuştur. Bugün boy kimliğini korumuş olan boylar dediğimizde ilk akla gelen Avşar boyu için Gezer'in Yedi Bucak Avşarları üzerine hazırladığı doktora tezinde Avşarların bir kısmının kendisini Türkmen şeklinde bir genel adlandırma ile ifade etmeyi tercih ettiği bilgisi yer almaktadır (2016: 20).

Bugün boy kimliğini korumuş topluluklardan en öne çıkan Çepniler olmaktadır. Bu yüzden bu soruya Çepni boyunu dikkate alarak cevap vermekte bir sakınca görünmemektedir. Çepniler boy kimliklerini korurken Çepni ağızını temsil edebilecek ağız özelliklerini de korumaktadırlar.

Özellikle boy yapısını koruyup geleneksel yapısını, inanç dünyasını boy kimliğine taşımış bir boyun geleneksel ağız özellikleri de iyi bir şekilde muhafaza edilmiştir. Elbette ki boy bilincine sahip Çepnilerin de ağız kullanımı yeni nesillerin geleneksel hayattan kopuşuyla standart dil karşısında alan kaybetmektedir. Bu da bütün ağızlar için geçerli olan modern hayat karşısında geleneksel öğrenme yöntemlerinin alan kaybetmesi ile ilgili bir olgudur.

III. ÇEPNİ BOYUNA MENSUP KİŞİLERİN, YERLEŞMİŞ OLDUKLARI BÖLGELERDEKİ KOMŞU AĞIZLARDAN ETKİLENMELERİ NE ŞEKİLDE OLMUŞTUR?

Etnik ağız özelliklerinin tespitinde en büyük zorluk, Anadolu'da boy yapısının erken dönemde kaybolması ve bütün boyların bir arada etkileşim içinde bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yayılmış Çepni köyleri için bu süreç bölgeden bölgeye farklı şekilde gerçekleşmiştir. Bazı bölgelerde

Çepni köyleri etkileşime daha açık olmuş, bazı bölgelerde ise komşuları ile etkileşim konusunda daha kapalı olunmuştur.

Çepni ağız konuşurlarının komşularında yaygın görülmediği hâlde sahip oldukları, sık karşılaşılan, ilk duyuşta bile kolay tespit edilebilen özellikleri ağız bölgeleri konusunda tasnif ölçütü olarak belirlenmiştir. Bu özelliklerin belirlenmesinde kendilerini eskiden beri Çepni olarak tanımlayan, komşuları tarafından da "Çetmi" şeklinde tanımlanan, komşularıyla karışmada ihtiyatlı davranmış Batı Anadolu Çepnilerinin ağız özelliklerinin hareket noktası olduğunu kaydetmek gerekir.

Çepni ağızını tasnifte kullanılan bu ses ve şekil bilgisi özelliklerinin komşularındaki durumu, bazı özelliklerin komşularında bulunmamasına rağmen görülmesi özgün Çepni ağızının tespiti bakımından önem taşır. Çepni ağızını tasnifte kullandığımız ve komşularında kullanım sıklığını incelediğimiz özellikler şunlardır:

1. *ö ve ü ünlülerinin yerine özellikle g, k, d ünsüzlerinin yanında ortaya çıkan ó ve ú seslerinin kullanılıp kullanılmaması.*
2. *Eski Türkçe Döneminden bu yana var olan damak n'sinin ng şeklinde kullanılması veya iki ayrı sese ayrılarak "n" veya "g" şeklinde kullanılması.*
3. *Arka damak ünsüzü olan k sesinin, gırtlak ünsüzü h ünsüzüne dönüşmesi.*
4. *Şimdiki zaman ekinin geniş-yuvarlak ünlülü veya dar ünlülü hâlde bulunması."* (Şimşek Umaç 2011: 229).

I. ağız bölgesi olan Balıkesir, İzmir ve Manisa'daki Çepni köyleri, boy kimliğini koruyan ve bu boy kimliğiyle de tanınan köylerdir. Bu ağız bölgesinde özellikle ö > ò, ü > ù kalınlaşmalarının ve k > h değişmesinin, düz-dar ünlülü şimdiki zaman ekinin yoğunluk ve istikrarla korunduğu görülürken, komşularında bu ses özelliklerinin kurallı olmadığı görülür. Eski Türkçeden beri korunan η sesinin kullanımı ise bölgede hem Çepni ağızlarında hem de komşularında yaygındır (Şimşek Umaç 2011: 230-231). Görüldüğü gibi birinci ağız bölgesi hem boy kimliğini korumuş hem de komşu ağızlardaki genel temayüllere rağmen etnik ağız özelliklerini muhafaza etmiştir.

II. ağız bölgesi olarak tasnif ettiğimiz ağız bölgesi ise; Giresun, Gümüşhane, Trabzon, Ordu ve Rize illerindeki Çepni köylerinin ağızlarıdır. Çepni ağızlarına ait karakteristik bir özellik olarak değerlendirilen k > h değişmesi bu ağızlarda görülmez. Çepni ağızlarına ait karakteristik şimdiki zaman eki olarak kabul ettiğimiz düz-dar ünlülü şimdiki zaman eki komşularıyla paralel biçimde Çepni ağızlarında da görülür. Yöre ağızlarında yaygın görülen ö > ò, ü > ù değişimleri Çepni ağızlarında neredeyse terk edilmiştir (Şimşek Umaç 2011: 231-233).

Tasnifimizde damak n'sinin tespitinin seyrekliğinden dolayı bu ağızlarda damak n'sinin karakteristik olmadığı kaydedilmiştir (Şimşek Umaç 2011: 229) Trabzon Çepni ağızı üzerine yapılan çalışmada ise bu ağızlarda korunduğuna işaret etmiştir (Erten 2020: 45). Bu da damak n'sinin yöresel temayüllere yani komşularına rağmen yaşayan etnik bir özellik olduğunu göstermektedir.

III. ağız bölgesi Gaziantep'te yer alan Çepni köylerinde konuşulan ağızdır. Buradaki Çepni köylerinde boy bilinci yaşamakta olsa da Çepni ağızlarını temsil ettiğini düşündüğümüz özelliklerin yani damak n'sinin korunması, $q > h$ değişmesinin, düz-dar ünlülü şimdiki zaman ekinin kullanılması Gaziantep ağızlarında da görülen özellikler olduğundan Çepni ağızları komşu ağızlarla iç içe geçmiş durumdadır. Bu ağızlarda ve komşularında $ö > ò$, $ü > ù$ değişimleri görülmez (Şimşek Umacı 2011: 234).

IV. ağız bölgesi ise Kastamonu, Çorum, Sivas, Konya ve Kırşehir'de yer alan Çepni köylerinde konuşulan ağızlardır. Çepni boy kimliğini korumuş olan bu köyler; komşu ağızlarla uyum içinde olan, komşu ağızların özelliklerini büyük oranda almış olan ağızlardır. Bu ağızlarda $ö > ò$, $ü > ù$ değişimleri komşu ağızlarla paralellik gösterir, yine $q > h$ değişmesi ve η ünsüzünün korunması komşu ağızlarla paralellik gösterir. (Şimşek Umacı 2011: 233-235) Şimdiki zaman eki de komşu ağızlarla uyumlu şekilde sıklıkla geniş-yuvarlak ünlülü olarak gözlenir ancak etnik ağız özelliğine dair önemli bir emare olarak seyrek de olsa dar ünlülü şimdiki zaman ekine rastlanır.

V. ağız bölgesi olarak tasnif edilen Afyon'a bağlı Çepni Köyünün ağız özellikleri komşu ağızlarla uyumlu hâle gelmiştir (Şimşek Umacı 2011: 235).

III., IV. ve V. ağız bölgesi olarak tasnif ettiğimiz Çepni yerleşimleri, Çepni kimliğini koruyan fakat bulunduğu yörede tek kalmış, boy kimliğine bağlı bir taassupla hareket etmeyen nüfusun yer aldığı alanlardır.

I. ve II. ağız bölgeleri ise boy kimliğini korumaları yanında daha yoğun Çepni nüfusa sahip birden fazla yerleşim yeri olmaları ve birbirleriyle boy kimliğinin verdiği bağ ile ilişki içinde olmaları bakımından farklılık gösterirler.

Özellikle I. ağız bölgesi Çepnilerinin boy kimliğine bağlılıklarını aynı zamanda bağlı oldukları Alevî İslam inancı da desteklemektedir. Sünnî komşularıyla karışmada uzun yıllar boyunca yaşadıkları çekimserlik ağız özelliklerini muhafaza etmeleri sonucunu doğurmuş; bu da bu Çepni köylerini etnik ağız araştırması için uygun bir alan hâline getirmiştir.

Çepni ağızlarının önemli bir temsilcisi durumundaki II. ağız bölgesinde yani "Karadeniz Çepnileri"nde ise Çepni kimliği korunmasına rağmen kapalı bir toplum yapısı gözlemlenmemektedir. Bu da bu ağızları komşu ağızlarla etkileşime daha açık bir hâle getirmektedir.

Çalışmamızda "Çepni ağızlarını en iyi temsil eden I. ağız bölgesidir" şeklinde bir yargıya varılmış olmasının sebebi budur. Görüldüğü gibi etnik ağız özelliklerini temsil eden tarihî ağızın tespitinde komşu ağızlarla etkileşim durumu en önemli belirleyici olmaktadır. Komşularından etkilenmeyen veya komşularında hiç görülmeyen özellikleri muhafaza eden ağız bölgesinin özgün Çepni boyu ağızının tespitinde daha çok yardımcı olabileceği açıktır.

IV. YERLEŞİLEN BÖLGELERDEKİ KOMŞU AĞIZLARDAN ETKİLENİLMİŞ OLSA DAHİ ÖZGÜN AĞIZ ÖZELLİKLERİNE DAİR ÖZELLİKLER KORUNMUŞ MUDUR?

Komşularının etkilerine açık olan ve komşu ağızlardan etkilenmiş olan yerlerde kullanım sıklığı düşük olsa da etnik ağız özellikleri yaşamaya devam edebilir. Standart dile ait olmayan, dışarıdan öğrenilmesi söz konusu olmayacak bu gibi özellikler ancak nesiller içerisinde duyulup gelmiş etnik özellikler olabilir. Bunlar boya ait özgün şeklin tespit edilmesini sağlayan özelliklerdir.

Bununla ilgili olarak dikkat çekici bir örnek IV. ağız bölgesinde yer alan Konya Taşkent Çetmi beldesi ağızında tespit ettiğimiz şimdiki zaman ekinin durumuna dair örnektir. Çetmi beldesi ağızında hem geniş-yuvarlak şimdiki zaman eki olan –yor /-yuru hem de dar şekilli şimdiki zaman eki –IyI /-UyU görülmektedir. Geniş-yuvarlak şimdiki zaman eki daha yaygın, dar ünlülü şimdiki zaman eki ise daha nadir olarak kullanılmaktadır. Yazı dilindeki standart şekil olması ve komşularındaki yaygınlığı sebebiyle Çetmi beldesi ağızında geniş-yuvarlak ünlülü şimdiki zaman ekine rastlanması beklenen bir durumdur. Etnik ağız özelliklerinin tespiti noktasında dikkat çekici olan; dış etkenlerle öğrenilmiş olma ihtimali olmayan, nesiller içinde aktarımla yaşamış olan dar ünlülü şimdiki zaman ekidir. Bu şekil, Çepni ağızına ait özgün şimdiki zaman ekinin şeklini tespit etmemizi sağlamaktadır. Nesiller içinde aktarılan, dışarıdan öğrenilmemiş olan dar ünlülü –IyI /-UyU şekli boy ağızına ait özgün şekildir (Şimşek Umaç 2020: 2414).

Yine yukarıda konu edilen damak n'sinin komşularında korunmamasına rağmen Trabzon Çepni ağızında korunması da bu duruma örnek teşkil etmektedir (Erten 2020: 44).

V. KORUNMUŞ ÖZGÜN ÖZELLİKLERE BAKARAK “ÖZGÜN ÇEPNİ AĞZI”NI BELİRLEMEK MÜMKÜN MÜDÜR?

Özgün Çepni ağızını belirleyerek taşıdığı özelliklerini sıralayabilmek mümkündür. Tezimizde de karakteristik özellikler başlığı altında incelediğimiz ses bilgisi özellikleri; bunlara ilave olarak “Çepni Ağızı ve Ağız Bölgeleri “ adlı çalışmamızda (Şimşek Umaç 2014: 70-89) özellikle işaret etmiş olduğumuz özellikler Çepni ağızının Türkiye Türkçesi ağızları içerisinde ayırt edilmesini sağlayıcı özelliklerdir. Bu çalışmalarda vurgulanmamış veya yeterince üzerinde durulamamış bazı özellikler de burada sıralanacaktır.

Çepni ağızına ait tespit edilen bütün ses bilgisi ve şekil bilgisi özellikleri Türkiye Türkçesi ağızlarında bazen çok yaygın bazen de seyrek olarak görülmektedir. Türkiye Türkçesinin diğer ağızlarında hiç görülmediği hâlde Çepni ağızlarında görülen bir özellik bulunmamaktadır. Konu edindiğimiz bir yöre veya bir boy ağızının Oğuzca'ya

özgü ses bilgisi ve şekil bilgisi kombinasyonlarından oluştuğu düşünüldüğünde duyulmamış bir sesin veya şeklin bulunmamasının normalliği de anlaşılmaktadır.

Özgün Çepni ağzının özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Bu ağızlarda sağlam bir damak uyumu vardır. Çepni ağızlarında gerileyici ve ilerleyici benzeşme yolu ile sağlanan yazı dilinden daha ileri durumda damak uyumu görülmektedir (Şimşek Umaç 2011: 48). Bu uyum ek ve edatları da kapsayacak şekilde kurallıdır. Komşularındaki bazı özelliklerin etkisiyle ortaya çıkmış damak uyumunu bozan ses hadiseleri görülse de Çepni ağızlarındaki temel temayül damak uyumunun sağlanmasına yöneliktir.

Damak uyumuna tabi olmuş bazı sözcükleri sıralayabiliriz (Şimşek Umaç 2011: 48-50).

ahrata (I-11, 62), arazım (IV-145, 30), aynan (I-56, 8), balıkasırda (I-8, 23), barabar (I-79, 72), cenezeye (III-116, 108), çanakçalada (I-9, 5), eşkiyelere (I-32, 27), evletine (I-54, 52), fakırlık (I-47, 1), gıyafatı (I-13, 17), hanı (I-4, 1), kadıfadan (I-10, 6), mezerlikte (IV-145, 120), paikatların (I-60, 26)...

Birinci alt grupta görülen bûdey, ûraşcek, yakıştrameyacâm gibi sözcükler ve beşinci alt grupta görülen arkideş gibi sözcükler Batı Grubu ağızlarının birinci alt grubunda görülen c, ç, ş, y ünsüzlerin inceltici etkisiyle ilgilidir (Karahan 1996: 150). Yine Çepni ağızlarının ikinci alt grubunda görülen turşiyi, adini, kaldi gibi sözcükler Kuzeydoğu Grubu ağızlarında yaygın olan çok heceli kelimelerin sonundaki düz-dar ünlülerin yerine her zaman i ünlüsünün gelmesi ile ilgilidir (Karahan 1996: 98).

2. ö ve ü ünlüleri sık kullanılır. Korkmaz'ın "Orta Mahreçli Ünlüler" başlığı altında tanıttığı, kalınlaşmalarında yanlarındaki damak ünsüzlerinin etkisi olan bu sesler, "kalınlaşmış bir ü ünlüsü" ve "kalınlaşmış bir ö veya incelmış bir o" ünlüsü olarak da nitelenmiştir (1994: 7-8). Karahan da bu ünlüleri ön damak ünsüzü g, k'nin ve orta damak ünsüzü ğ ve ŋ'nin ö ve ü ünlülerini ön damaktan arka damağa çekmesi ile oluşan "o-ö, u-ü" arası yarı kalın ünlüler olarak tanımlamaktadır (1996: 118). Bu sesler daha çok damak ünsüzlerinin yanında ortaya çıksa da Çepni ağızı için diğer ünsüzlerin de yanında ortaya çıkabilen karakteristik ünlüler durumundadır. Çepni ağızlarının I. ağız bölgesinde komşularında görülmediği hâlde görülen bu özellik, Çepni ağızlarının etnik özelliklerinden birisi olarak değerlendirilmelidir.

ö > ò ve ü > ù değişmesine örnek olarak gösterebileceğimiz sözcüklerden bazıları şunlardır (Şimşek Umaç 2011: 60-61).

çünkü (I-9, 37), dõkeceksin (I-2, 42), dövüydü (I-30, 43), ğõbõnde (I-66, 7), ğõçebe (I-9, 15), ğõñüllü (I-50, 83), ğõre (I-7, 14), ğõren (I-19, 16), ğõrpe (I-47, 17), ğõleş (IV-134, 28), kõlge (I-25, 15), kõmüliyo (IV-145, 118), kõmür (I-52, 1), kõpek (I-32, 31), kõtü (IV-130, 3), kõylü (I-1, 5), kõyne (I-22, 13), kõzüñün (I-7, 10), õküz (I-54, 31), õğüne (I-61, 70), sõüftden (I-51, 1), sũrgũn (I-9, 11), üstũnden (I-2, 42), çünkü (I-9, 37),

dünyemde (IV-163, 9), dünyaya (I-9, 8), dürüstlüğünde (I-2, 44), günün (IV-126, 12), hüküm (I-9, 8), küserdin (I-5, 74)...

3. Bu ağızlarda damak n'si korunur. Batı grubu ağızlarında yaygın olarak korunan η sesi Çepni ağızlarını tespitinde ayırt edici değildir ancak Çepni ağızlarında yaygınlığı Çepni boyunun bu sesi günümüze taşıdığını göstermektedir. Aslı olarak var olduğu sözcük tabanlarında, II. teklik- çokluk şahıs iyelik eklerinde, II. teklik-çokluk şahıs eklerinde ve ilgi hâli ekinde yaşamaktadır (Şimşek Umaç 2011: 47).

denize (I-28, 60), gayımpederin (II-101, 2), gongşulara (I-1, 7), hoşgeldin (II-105, 1), oña (I-5, 74), öldürdünüz (I-32, 50), öñce (I-12, 3), yenge (I-1, 2), zengin (I-1, 1)...

4. Bu ağızlarda η ünsüzünün korunmasına rağmen η > ğ > y şeklinde gelişmiş olan akıcılışma hadisesinin örnekleri de görülür. Özellikle ilgi hâli ekinde görülen η > y akıcılışması Çepni ağızlarının V. ağız bölgesi dışında bütün ağız bölgelerinde tespit edilen bir özelliktir.

Çepni ağızlarında bu değişme düzenli bir değişme değildir. Karahan'ın "Türkiye Türkçesi Ağızlarında η > y Değişmesi" adlı makalesinde değindiği akıcılışmanın bir örneğidir (2016: 378). Ancak Karahan'ın Orta ve Güney Anadolu Bölgesinde ve bazı komşu ağızlarda görüldüğünü belirttiği II. teklik şahıs iyelik ekinin üzerine ilgi hâli eki gelmesiyle oluşabilecek +(I)ηIn / +(U)ηUn şeklinden kaçınmak için ortaya çıkan benzeşmezlik örneğinin yanında, bunun dışındaki durumlarda da görülmektedir.

İsmlerin, çokluk ekinin, I. teklik ve çokluk iyelik ekinin, III. teklik şahıs iyelik ekinin, zamir n'sinin üzerine ilgi hâli eki geldiğinde η > y değişimi tespit edilmiştir. Tespit ettiğimiz bu örnekleri şöyle sıralayabiliriz (Şimşek Umaç 2011: 147).

canımıy_istedin yapıyın sen benim dirdi. (I-20, 38)
bizde şimdi babasımıy evinden gelen ğız iki ğın düün yaparık biz. (I-22, 1)
öküzleriy zabanı vardı. (I-23, 30)
bu ormanda dedemiy evi şo yokaıdayımş. (I-32, 29)
allahıy emrini anıylár. (I-41, 52)
ben kayımbabamıy evine gittim. (I-46, 87)
babasımıy evinde beklıyi. (I-57, 30)
beniyle ilğilenmedi. (II-82, 8)
esas dedelerimiziy evi. (IV-136, 26)

ng sesinin ayrışmadığı ama η > ğ > y akıcılışmasının gerçekleştiği, n sesinin baskınlığını yitirip belli belirsiz duyulduğu nş şeklinde gösterilen pek çok örneğe de rastlanmıştır. Bunların η > y değişmesinde bir ara şekil olduğu düşünülebilir.

ğırk ton daşımıy içinde bi ton kómür geliyi. (I-52, 8)
ğomşunıy evine bile geleliydi. (II-124, 88)
burda babamıy evi çoudu. (III-116, 26)
böle ğızımıy evinde ceyiz yıkıyoduğ işte. (IV-126, 21)

II. teklik şahıs iyelik eki -(I)ŋ'nin de ŋ > y değişimine uğradığı örnekler bulunmaktadır.

sen **anaym** beledî belejnen duruyon bu **karıy** ne. (I-20, 87)
 gelin **kurban** olayım / **saçlarıym** teline (I-37, 15)
 şimdi bu **amıcaym** kôkeni ordan kôse süleymannar dirler dede hoca oradan gelme. (I-73, 20)
 emmi ölu af **idêsın lafıym** ortasına girdim. (I-73, 67)
 bizim babadan gelip ben senin **gızıyı** gelin etmek istiyom. (II-108, 13)
 ben de bunu **anniyın, babıyın, bacılarıın** yanında yazdım didim. (III-112, 66)

Aynı değişiklik II. çokluk şahıs iyelik ekinde de görülür.

tâ büyükkannelere çocuklara **ebenyiz** derlerdi **ebeyiz**. (II-101, 51)

Zamir kökenli II. çokluk şahıs ekinde de ŋ > y değişiminin örnekleri tespit edilmiştir.

dümbek diyyik biz **bilirsıyız** (I, 46, 35)

5. Ötümlüleşme yaygın bir eğilimdir. Türkiye Türkçesi ağızlarında yaygın bir eğilim olan ötümlüleşme, özellikle Batı Grubu ağızlarında yazı dilinden daha ileri ve daha kurallı şekilde görülmektedir. Aynı şekilde Çepni ağızlarında da ötümlüleşme yazı dilinden daha ileri olarak, kurallı biçimde görülmektedir. Ötümlüleşme Çepni ağızlarının ayırt edici bir özelliği olmasa da, en çok görülen özelliklerden olması bakımından zikredilmesi gerekmektedir.

Sözcük içinde ekleşme ile ve sözcük sonunda ulama dolayısıyla oluşan ekleşmelerden başka sözcük kök ve gövdelerinde de ötümlüleşme görülür.

alışkanlık (II-102, 52), başğa (I-56, 20), düşgün (I-64, 14), esgi (I-56, 5), şegilde (I-5, 9), vağıtı (I-42, 34), yüğseg (II-102, 42)...

Sözcük başında, içinde ve sonunda görülen ötümlüleşme hem kalın hem ince ünlülü sözcükler yanında gerçekleşmektedir (Şimşek Umacı 2011: 70-81).

k- > ğ-

ğab (I-41, 93), ğabaranlar (I-20, 98), ğan (I-63, 45), ğardaşı (I-20, 77), ğılıtı (I-42, 34), ğızıl (III-112, 26), ğolaynan (I-54, 40), ğulak (V-152, 6), ğurs (II, 102, 10), ğuyar (IV, 135, 4), ğuzine (V-52, 40)...

k- > g-

gişi (I-12, 17), gitlemiş (II, 83, 5)

t- > d-

dabancası (I-5, 54), dağallar (I-30, 51), dārih (I-80, 15), debmiydi (II-90, 1), depeye (I-20, 21), dıkmazlar (I-2, 21), dırnām (IV-130, 11), dorunu (I-41, 6), duzlarık (I-6, 4), dülbet (IV-149, 92)...

6. Sızıcılışma yaygın bir eğilimdir. Özellikle $k > h$ değişmesi bu ağızlarda karakteristiktir. Sözcük içinde ve sonunda görülen $k > h$ değişimleri Çepni ağızlarını karakterize eder (Şimşek Umaç 2011: 82-86). Komşularında sık rastlanmamasına rağmen bu sızıcılışma hadisesinin I. ağız bölgesinde yaygın olması bu ses hadisesinin etnik bir ağız özelliği olduğunu göstermektedir.

açmıyacağsın (I-70, 32), aħça (I-1, 13), çıhtı (I-20, 16), daħacaksın (I-2, 42), ğahtı (II-100, 95), ğırhında (IV-148, 99), taħım (III-124, 79), taħsı (III-118, 63), yaħmaya (IV-146, 31)...

Kapalı hece sonunda meydana gelen $ç > ş$ değişimleri de Çepni ağızları için karakteristiktir (Şimşek Umaç 2011: 82-86).

ağsları (I-38, 14), aştırdım (I-15, 4), erkeşler (I-28, 29), genşler (I-19, 23), göşmez (III-112, 10), miraşlama (I-12, 24), oruşlar (I-56, 31), pirinş (I-39, 33), saşda (I-20, 30), suşdan (I-38, 42)...

7. Ünsüz kaybolmaları sonucu oluşan ünlü uzunlukları pek çok Oğuz ağızları gibi bu ağızlarda da yaygındır. Batı Grubu ağızlarında yaygın olan sızıcı g sesinin erime veya büzülme sonucu kaybolması, bunun h sesinde de yaygın şekilde görülmesi Çepni ağızları için karakteristiktir (Şimşek Umaç 2014: 86-90).

äladım (II-82, 19), bā (IV-146, 1), bālarım (I-20, 46), dōdürüyoğ (IV-129, 10), dēdi (I-28, 42), dōradırdı (IV-148, 129), ēlen (I-46, 95), ğarosmanōlu (I-56, 36), mādur (III-113, 12), ōlak (I-59, 20), yīdi (II-86, 18)...

H ünsüzünün erimesine de sıklıkla rastlanır.

allā (I-79, 68), āmed (II-102, 102), bāçeden (I-21, 4), bōçayı (IV-146, 52), rāmet (I-40, 84), sabālēn (I-41, 49)...

Çepni ağızlarında çok örneği bulunan g, h, ve r seslerinin erimesi yanında k, l, n, r, v, y seslerinin eridiği sözcükler, erimeye uğramış hâllerleriyle yaygın şekilde kullanılır olmuşlardır (Şimşek Umaç 2014: 86-90).

āşam (I-41, 19), atlā (IV-147, 8), ēsikli (III-116, 30), ēşilerdik (II-87, 22), ğadā (V-153, 40), ğāhtı (Iv-147, 41), ōsun (V-152, 20), vā (III-126, 1), yōsa (IV-146, 14), yūşeldi (IV-136, 45)...

Çepni ağızlarında "ğ, h, r, y" sesleri iki ünlü arasında büzülme hadisesiyle de kaybolmakta ve yerlerini uzun veya normal süreli ünlüye bırakmaktadırlar (Şimşek Umaç 2014: 91-100).

ā (I-20, 70), analımdan (IV-148, 11), çağrdım (I-48, 23), çanān (I-54, 6), dezzā (I-41, 90), düşdü (IV-141, 2), ekmā (I-7, 10), ēlip (III-116, 47), erkēn (IV-150, 3), geldū (II-107, 16), ğırşērlı (I-73, 46), ğucānda (I-11, 6), mārada (III-121, 98), sağciyn (I-76, 42), sandī (I-57, 66), süngülē süngüle... (I-32, 41), şurā (IV-146, 2), urā (II-107, 31), uşayn (II-84, 4)...

Bölge ağızları içerisinde yaygın olan bu özellik, boy ağızını ayırt etmede etkili olmasa da Çepni ağızını tanımlarken sıralanması gereken, çok sık görülen bir özelliktir.

8. Ünsüz benzeşmeleri bakımından Türkiye Türkçesi ağızlarının genelinde yaygın görülen nn < nl ilerleyici ünsüz benzeşmesi Çepni ağızında da yaygındır. Bu ses hadisesi özellikle sözcük kök ve gövdeleri ek alırken ortaya çıkmış ve eklerin çok şekilliliğine neden olmuştur (Şimşek Umaç 2011: 102).

bunnar (I-21, 3, cannar (I-2, 24), insanardı (II-100, 19), nişannadılar (IV-148, 43) onnā (IV-136, 52), önnük (III-115, 1), Seytinnikler (I-79, 2)...

9. Bu ağızlarda birinci çokluk şahıs eki olarak “-(I)K / -(U)K” kullanımı bütün zaman çekimlerinde yaygındır. Çepni boyu ağızının karakteristik birinci çokluk şahıs eki “-(I)K / -(U)K” dir.

Yazı dilinde sadece görülen geçmiş zaman ve şart çekiminde kullanılan iyelik kökenli birinci çokluk şahıs ekinin Çepni ağızında öğrenilen geçmiş zaman, geniş zaman, emir-istek çekimi ve ek-fiilin geniş zamanı çekimlerinde kullanıldığı görülür. Çepni ağızlarının karakteristik dar ünlülü şimdiki zaman ekinin yanında sürekli olarak kullanıldığı gibi, geniş yuvarlak şimdiki zaman eki yanında da kullanıldığı örneklere rastlanır. -İcI / -UcU gelecek zaman ekiyle beraber de sürekli kullanılan bu şahıs eki -AcAk gelecek zaman ekiyle de kullanılmıştır (Şimşek Umaç 2011).

Öğrenilen Geçmiş Zaman Çekimi

Biñ sekiz yüzülü yılların başlarında heralda gelmişik (I-44,8)

Biz severek almışık birbirimizi. (II-99-10)

Şimdiki Zaman Çekimi

naķıkşayıp koyuyuk, süslüyük, altının ayranını da kesik yapıyık (I-21-10)

babalarımız gitti geldi işte onu bilmiyik (I-73-19)

niyse biz ava gidiyuk demiş. (II-83-15)

fındıkla geçim sāluyuk diyelim (II-100-5)

o yanda güvende şeyi su getiriyok (II-107-22)

biz de iyi kötü hatırlıyık (III-125-6)

kız kardaşına abla diyok, bibi diyok, deze diyok (IV-145-81)

batlıcan ğuruduyuh (IV-146-6)

Geniş Zaman Çekimi

çarşudan ipini alıruk (II, 87-2)

urfada bi köy var ğısas dırik (III-113-45)

onu yastına çalarık neşenin (III-117, 20)

şimdi de asbapdan ğaçacāk, ona buna veriyik de almiyeler. (III-117-58)

Gelecek Zaman Çekimi

oraķçı ğötürecik memed ā deyerekden (I-32-40)

gel bakalım dēze biraz ğonuşacūk (II-94-1)

İstek Çekimi

eyle ğākak da terzi bulak falan youdu (III-123-38)

Ek-Fiilin Geniş Zaman Çekimi

iki ğadın biz varık (I-41-1)

sınır deştirmedik **buralıyık** (II-82,1)
biz yedi **kardaşıık** (IV-145-12)

-mA- olumsuzluk işleviyle kullanılan fiilden fiil yapım eki ve dar ünlülü şimdiki zaman ekiyle kullanımında -mA-yI-k > -mAK şekilleri de ortaya çıkmıştır. Olumsuz fiilin şimdiki zaman birinci çokluk şahısta kullanılan bu şekil de Çepni ağızlarını temsil eden bir şekildir.

Çalışmamızda -mAZİK şeklinden geldiğini ifade etmiş olduğumuz (Şimşek Umaç 2014: 164) bu örneklerin yeniden değerlendirildiğinde -mAYİK şeklinden gelmiş olması yani akıcı y sesinin büzülmesi ile ortaya çıkması daha muhtemel görünmektedir.

bağ on iki oruşta bi soğn kaFası kesmek canlı diye bi tavık asla kesmek, et asla yimek, yumurtadan canlı ciociv çıkıyı diye asla yumurta asla yimek, inne dikim asla dikmek, odun asla kesmek, ğarı ğoca asla yatmak kesinlikle on iki ğün. (I-5-3-5)
onnarı hatırımıza getirip sōliyemek. (I-73, 25).
hindi ölunu evereceg ossan kōye ğitmek diyi ğadınnar (I-76-51)
biz köyce heç o ğün işe ğetmek. (III-114-26)
onnarı bilmek biz eyle şeyleri (III-116, 29)
dedelerimiz büyükllerimiz annattına göre tabi biz bilmek de (III-110, 42).

10. Dar ünlülü şimdiki zaman eki bu ağızlar için karakteristik şekildir.

Çepni ağızlarında karşımıza iki tür şimdiki zaman eki çıkar. Bunlardan birincisi yazı dilimizle uyumlu geniş-yuvarlak ünlülü şimdiki zaman ekidir. Diğeri ise; bazı ağız bölgelerinde komşularında yaygın bulunmamasına rağmen rastlanan, dolayısıyla etnik ağız özelliklerinin en öne çıkanlarından olarak değerlendirdiğimiz dar ünlülü şekildir.

V. ağız bölgesi dışındaki bütün ağız bölgelerinde dar ünlülü şimdiki zaman ekine rastlanmıştır. I. , II. ve III. ağız bölgelerinde yaygın olarak, IV. ağız bölgesinde ise geniş-yuvarlak ünlülü şimdiki zaman ekinin baskınlığına rağmen etnik şeklin temsilcisi olarak dar ünlülü şimdiki zaman ekinin kullanımları tespit edilmiştir.

şekeri böle yanan eridiyi yapıy nası yapıysa (I-21-28)
gidiyim ben her sene denize gidiyim (I-28, 60)
dedeye gelemiyisin (I, 41, 32)
ha urda elençe ed-iyim işte. (II-82, 10)
ğızım başa gelmesin başa geldi mi çekiliyi. (II-82, 16)
ğarı demiş ki elim hamur yuuryum ğapının ardına u sağ ses edeyim de get demiş ğarı. (II-83, 3)
baba nere gidiysin. (II-83, 8)
sen dedi bağ hiç mi dedi harf tanımyısın dedi. (II-84, 10)
şindi hep arabâyile gidiyeler kimse kimseyi daha tanımyı: ğızım. (II-91, 20)
eyi bu pilden zorum yok da hastâ oluyrum çok, belim çok âri yapıy, gezemiyrim. (II-96, 6)
mesela ben biz yâni ne yerdik biliy musun. (II-99, 28)

yalız ev **oliysin**. (III-115, 17)
 ben davıla gittim mi geri **geliyim**. (III-117, 19)
 fıstıy işi çok **ol-iyi** ama para **etmi-yi**. (III-119, 14)
 oysa bazıları da **söyli-yi** onun yokmuş. (III-121, 46)
 onnar **bilmé-y**. (III-125, 14)
 kızım boluda **dur-uyu**. (IV-130, 6)
 nüfus kâdı nerde nerden **bil-iyin**. (IV-136, 14)
 benim de akrabâlar var dışâda onnar gelise burda **ğórúyun**. (IV-143, 81)

11. -İcİ /-UcU Gelecek zaman eki bu ağızlarda kullanılır.

Bu ek, Adana'nın Yumurtalık, Ceyhan ve Kozan ilçelerinde, Hatay, Kilis, Osmaniye, Kahramanmaraş ve Gaziantep'in bazı yörelerinde görülen bir gelecek zaman ekidir. (Özmen 1998: 555) -AcAk ekininden farklı bir gelecek zaman eki olduğunu kaydeden Günşen, yukarıda adı geçen bölgelerden göç ederek Kırşehir'e yerleşen Türkmenlerin ağızında bu ekin yaşadığını bildirir. (2007: 763).

Bu eke Çepni ağızlarında da rastlanmıştır. Özellikle Çepni ağızına dair özellikleri korumakta muhafazakâr bulduğumuz I. ağız bölgesinde ve komşu ağızlardan etkilenmiş olsa bile Çepni ağızına dair etnik özellikleri koruyan IV. ağız bölgesinde bu eke rastlanır. Çalışmamızda tespit edilen örnekler daha çok II. teklik şahsa ve I. çokluk şahsa aittir.

bunların hepini **yapacın** amma ğafamı kessler **korkmayıcın** yalan **gonuşmayıcın**. (I-11, 13)
 eskileri ölmüş ölenneri adını **ğoyacıyın** mesela ğurban **keseciyn**. (I-29, 5)
 oraççı **ğötürecik** memedâ deyerekden. (I-32, 40)
 demişler ki biz bunu **yiycêük** ama bi iş teklif edelim buna da edemezse **yiyeim**. (II-83, 12)
gelebilicın mi? (III-110, 135)
 bi yâmur yâynca tallalardan seırde seırde geliyoduğ su **kapıcük** sel geliür de bulanır diyı. (IV-130, 19)

12. Ek-fiilin görülen geçmiş zaman 3. teklik şahıs çekiminde sözcük sonunda n sesi türemesinin Çepni boyunun ağız özelliklerinden biri olduğu görülmektedir.

Ay, çalışmasında kişi ekleri bahsinde Muğla, Uşak, Kırşehir, Gaziantep ve Bartın bölgelerinde görülen geçmiş zaman ekinin birleşik çekiminde 3. teklik şahısta n / ŋ ünsüzünün görüldüğünü belirtir (Ay 2009: 50).

Pekacar ve Erdem Uçar'ın çalışmasında, "henüz aydınlatılmamış n türemesi olaylarından biri" olarak nitelendirilen, ek-fiilin görülen geçmiş zaman çekiminin 3. teklik şahsında ortaya çıkan n türemesinin Türkiye Türkçesi ağızlarındaki yaygınlığını ve ekin kaynağı ile ilgili görüşler ayrıntılı biçimde değerlendirilmiştir (2012: 225-235).

Türkiye Türkçesi ağızlarında dağınık olarak rastlanan bu özellik Çepni ağızlarında daha çok I. ağız bölgesinde yaşı ileri kimselerde tespit edilmiştir. Çepni ağızlarında sadece diş n'sinin türediği şekiller tespit edilmiştir.

bulgur çevirillerdi bõle daş **vardın** bõle dönder daşı **vardın** (I-13, 26)
 bu evler **yokdun** ben yetmiş sekiz yaşındayım (I-38, 17)
 bizim aşiretler bunu **geyerdin** (I-39, 41) Bi sene **kalmımayaydın** hanı bu sene o da
çıkacādin. (I, 47-9)
 dünya tarla **yaptıydın** (I-28, 50)
 esgiden göz evi **alıydın** (I-67, 50)
 On beş sürü koyun **vardın** (IV-147, 45)

13. –InCA zarf-fiil ekindeki çok şekillilik dikkat çekicidir.

Çepni ağızlarında aynı işlevde kullanılan –(y)InCA, –(y)IcIk, –(y)InCAk, –(y)InCl, –(y)InClk, –(y)InCAz, –(y)InClZ eklerine rastlanmaktadır (Şimşek Umaç 2011: 188-191)

–(y)IcIk
 başışı **almıyıcık** da o mendili bayrakdara vermezler. (I-67, 23)s. 188

–(y)InCA
 gurıyi, **guridunça** da geri lapadan düşüyi. (III-116, 81)
 yılımı yaşımı **doldurunça** kurbana uygun geldi anda da şişek ismini alır. (V-151, 14)

–(y)InCAk
 gârdaşım **gelincek** de ben âladım sızladım istemiyim dedim. (IV-146, 55)
yazıncağ ne faydamız olur. (IV-133, 16)

–(y)InCl
 başa bi gupa çay gupası şeker vèr de **alınclı** veriyim dirdik. (I-39, 35)
kaçıncı oluyu da kadın gımsına olmaS. (I-40, 75)
 ben tabi çocuklar evden **gidinci** iki kişi satım ekmek filan yapıyım. (I-46, 3)
yerleşincü burda bi yakıb **bey** varmış. (I-74, 7)
 biz urmanın baştan aşşa ayıları domuzları **gouşturuncu** gelip ha bunu yer. (II-83, 23)

–(y)InClk
 úsüller **eskiyincik** yeni yapıralım didi gelinim. (I-41, 5)
 nikah **oluncuğ** çıktı. sora gene dört gün düün yapıdılar. (I-50, 4)
 duy sen de duy biz **kayboluncuğ** böyle gonusuyuğ gimilerden. (I-61, 61)
 burada bi hadise yapmışlar hadise **yapıncık** yerleşiyular bura. (I-74, 6)

–(y)InCAz, –(y)InClZ
 su **gidincez** harab oldu. (I-56, 41)
 muyandızi ölmüş bi gâzâ mı geçirmiş o ormanı **kókladincis**. (I-76, 14)
 onu da kóylü çoğ **oluncuz** alveriyle. (I-76, 38)
 unda bi darı kesiyin darı **oluncus**. (I-76, 30)
 şimdi bu rus harbiná **gidincez** bu öli kemide eldi. (II-95, 14)
 eve kariyi almâ **kalkıncaz** evün sâyibi araya girdi. (II-95, 12)

14. –kAn zarf-fiil eki çok şekillidir. Yazı dilinde uyum dışında kalan –ken zarf-fiil eki de Çepni ağızlarında uyuma girmiş ve –kA, –kAn, –kAnA gibi ünsüzü düşmüş veya ünlü türemiş şekilleriyle görülmüştür (Şimşek Umaç 2011: 191-193).

–kA
 sac sac üstüne guymuş **çığağa** düşmüş bi gölu girilmiş gârının. (II-83, 79)
 habalarımız simsiyah oluyudu bizim **daşırka** bõle buracıklarımız ıslamdu. (II-91, 101)
 on altı sene ama kapıdan berü **gelürke** bõle gârşısında kandillerdük. (II-101, 17)
 una aga aga derken benim beyim de amcaları **gonuşurka** u da aga deniyodu. (II-102, 93)

-kAn

böyle **çocūkandan** beri yenge olurlardın. (I-1, 2)
 tekger **gezerkán** bi dā dūşm mi bi de bu sol gölum gırılıy mi hemi çıkıy. (I-61, 3)
 sen yi sen yi çok yi dellerdı **çocuk emdiriken**. (II-103, 16)
 mesele ben o amcam **öliken** yürmi yaşlarımdıydım. (III-112, 55)
 kızlarımız biri **geliken** derhal ayā kaçmalılardı. (III-117, 17)
 zamanda o zaman şey demiş ki erbağan, erbağan **başbakankan** heralde. (III-118, 15)

-kAnA

undan sonra ertesi gün evlendî olanın eviğe **inerkene** bütün toplanırlardı. (I-5, 67)
 öleceğim ğari **derkene** öteden bi arı inek çıkıy bāralak hönürelek geliyi. (I-11, 22)
 bak biz o tarafda merada **durukana** babaköyde hiç êtsiz ğavurmasız ev ğalmazdı. (I-28, 27)
satarķana hindi diydik kóyde pillik. (I-30, 29)
 eveli atınan gıderdik gelin atdan **enerkene** dillerdin onu ne veriyin diyi. (I-39, 77)
 kırmızı alı da üstüinden atılrđı **uynarķana**. (I-46, 30)
 uradan işde horan **depikene** gelinin evine götürülerdi. (II-93, 11)
 denesini ğazana **ğoykene** karárince ğoyyon yāni. (IV-129, 7)
 ordan da **geligene** túrkü çarı túrkü çarı okulu unuduyolā. (IV-136, 29)
 ben **okuyarkene** ilkokulda okuyarkene benim büyük ablam kaştı. (IV-148, 32)
 kızların daha sōna oldu **derkene** öbürleri de uyle hepimiz bi yere ayırdılar bizi. (IV-148, 60)

-kAnAllk

yāmızı gendimüz **yapmışkanalık** yāni bi de satıyuduğ. (II-100, 39)
 tenceden alıp **ğuyarķanalık** kepçe diyuruk. (II-100, 42)

-kA(n)nI

üç günnük **evliykenni** işde üçüncü gündü heralda üçüncü günde boğuldu. (II-102, 65)
 arabayla **gelürkeni** ayamda çiseliydü saplanmış orada çamura saplanmış. (II-107, 32)

-KAnAn

ben gelin **oluķanan** uştu keyilirdi ğırmızı. (V-153, 26)

SONUÇ

Çepni ağızına özgü olarak belirlenen özelliklerinin büyük oranda tüm Çepnilerde ortak olarak yaşadığı tespit edilmiştir. Sadece bir bölgede yaşayan Çepnilerde görülen diğer bölgelerde yaşayan Çepnilerde hiç görülmeyen bir özelliğe rastlanmamıştır.

Bazı özellikler komşu ağızlarda da görülmektedir. Bazı özellikler komşu ağızlarda görülmez ancak komşu olmayan başka ağızlarda görülmektedir.

Sadece Çepni ağızına özgü olan, Türkiye Türkçesi ağızlarında rastlanmayan bir özellik tespit edilmemiştir.

Bugün için Salur, Kınık, Avşar, Çepni, Bayat ve Beydili boylarının ağız özellikleri konusunda bilgi ortaya konabilmiştir. Geri kalan Oğuz boylarının ağız özelliklerine dair ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır. Pek çok yörede bu özelliklerin tespiti zorlaşmış durumdadır.

Boy kimliğini korumuş topluluklarda ağız özelliklerinin de korunduğu görülmektedir. Bunun en iyi örneği olarak Çepni ağızını göstermek mümkündür.

Çepni boyuna mensup kişiler de yerleştikleri yerlerde komşu ağızlardan etkilenmeye açıktır ancak toplumsal yapı ve inanç gibi sebepler bazı bölgelerde komşularından etkilenmeyi en aza indirmiş bu da boyaya ait ağız özelliklerinin korunabilirliğini arttırmıştır. Bu durum yani komşularla iletişim ve etkileşim düzeyi Çepni ağızlarının sınıflandırılmasında da etki etmiştir.

Komşu ağızlarla etkileşime açık olan ağız bölgelerinde bile etnik ağız özelliğinin korunması bu özelliklerin derinliğinin ve sağlamlığının önemli delili olmaktadır.

Korunmuş özgün özelliklere bakarak Çepni ağızının özelliklerini belirlemek mümkündür. Bu özellikler çalışmamızda yer almaktadır. Bu özellikler ve özelliklerin ağız bölgelerinde görünürlüğünü gösteren tablo aşağıya eklenmiştir.

Çepni Ağızına Ait Tanımlayıcı Özelliklerin Ağız Bölgelerinde Görünürlüğünü Gösterir Tablo

Çepni Ağızının Tanımlayıcı Özellikleri	I. Ağız Bölgesi	II. Ağız Bölgesi	III. Ağız Bölgesi	IV. Ağız Bölgesi	V. Ağız Bölgesi
1. Bu ağızlarda sağlam bir damak uyumu vardır.	•	•	•	•	•
2. ö ve ü ünlüleri sık kullanılır.	•			•	
3. Bu ağızlarda damak n'si korunur.	•	•	•	•	•
4. Bu ağızlarda η ünsüzünün korunmasına rağmen η > ğ > y şeklinde gelişmiş olan akıcılığa hadisesinin örnekleri de görülür.	•	•	•	•	
5. Ötümlüleşme yaygın bir eğilimdir.	•	•	•	•	•
6. Sızıcılığa yaygın bir eğilimdir. Özellikle k > h değişmesi bu ağızlarda karakteristiktir.	•		•	•	
7. Ünsüz Kaybolmaları sonucu oluşan ünlü uzunlukları pek çok Oğuz ağızı gibi bu ağızlarda da yaygındır.	•	•	•	•	•
8. Ünsüz Benzeşmeleri bakımından Türkiye Türkçesi ağızlarının genelinde yaygın görülen nn <n lilerleyici ünsüz benzeşmesi Çepni ağızında da yaygındır.	•	•	•	•	•

9. Bu ağızlarda birinci çokluk şahıs eki olarak “-(I)K / -(U)K” kullanımı bütün zaman çekimlerinde yaygındır.	•	•	•	•	
10. Dar ünlülü şimdiki zaman eki bu ağızlar için karakteristik şekildir.	•	•	•	•	
11. -IcI /-UcU Gelecek zaman eki bu ağızlarda kullanılır.	•	•	•	•	
12. Ek-fiilin görülen geçmiş zaman 3. Teklik şahıs çekiminde sözcük sonunda n sesi türemesinin Çepni boyunun ağız özelliklerinden biri olduğu görülmektedir.	•			•	
13. IncA zarf-fiil ekindeki çok şekillilik dikkat çekicidir	•	•	•	•	•
14. -kAn zarf-fiil eki çok şekillidir.	•	•	•	•	•

KAYNAKÇA

- AKAR, A. (2013). *Muğla ve Yöresi Ağızları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKCA, H. (2012). *Ankara İli Ağızları*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- AY, Ö. (2009). *Türkiye Türkçesi Ağızlarında Fiil Çekimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERTEN, İ. (2020). *Trabzon Çepni Ağızı (Ses Bilgisi, Metinler, Sözlük)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GEZER, S. (2016). *Yedi Bucak Avşarları Üzerine Sözlü Kültür İncelemesi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜLSEVİN, G. (2009). “Anadolu Ağızlarında Etnik (Boysal) Özellikler ve Çepni Ağızları Üzerine”. *Turkish Studies*, 4/3: 1067-1080.
- GÜNŞEN, A. (2006). “Anadolu Ağızlarında Farklı Bir Gelecek Zaman Eki ve Çekimi: -ı, -ici; -ucu, -ücü”. *Turkish Studies*, 1 /2: 54-84.
- KARAHAN, L. (1996). *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KARAHAN, L. (2016). “Türkiye Türkçesi Ağızlarında ñ > y Değişmesi”. *Türk Dili Üzerine İncelemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 374-379.
- KORKMAZ, Z. (1971). “Anadolu Ağızlarının Etnik Yapı ile İlişkisi Sorunu”. *TDAY-Belleten* 1971: 21-32.
- KORKMAZ, Z. (1994). *Güneybatı Anadolu Ağızları Ses Bilgisi (Fonetik)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZMEN, M. (1998). “-IcI/ -UcU Ekinin Gelecek Zaman Eki Olarak Kullanılması Üzerine”. *BİR Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 9/10: 545-556.
- ÖZTÜRK, E. (2019). *Bolu İli Ağızları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- PEKACAR, Ç., ERDEM UÇAR F. M. (2012). “Nevşehir ve Diğer Anadolu Ağızlarında Fiillerin Teklik 3. Şahıs Çekimlerinde /N/ Sesi”. *1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*. 16-19 Kasım 2011. Ankara: Nevşehir Üniversitesi Yayınları, 225-235.
- ŞİMŞEK UMACI, Z. (2011). *Çepni Ağızı (Dil İncelemesi-Metinler-Sözlük)*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- ŞİMŞEK UMAÇ, Z. (2014). "Çepni Ağızları ve Ağız Bölgeleri". *Akademik Kaynak AKAD*, 2 /4: 69-98.
- ŞİMŞEK UMAÇ, Z. (2020). "Etnik Ağız Özelliklerinin Tespitine Dair Bir Örnek: Konya Taşkent Çetmi Beldesi Ağızında Şimdiki Zaman Ekleri". *VII. Uluslar Arası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II. Cilt. 24-28 Eylül 2012*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2409-2415.
- UYSAL, İ. N. (2022). "Beydili Boyunun Ağız Özelliklerine Dair Notlar". *TDAY-Belleten* 1973: 201-216.
- YILDIRIM, F. (2002). "Türkiye Türkçesi Ağızları ve Etnik Yapı: Çukurova Ağızları Örneği". *Türkbilig*, 4: 136-153.

Atıf / Citation

AKBAŞ, A. (2024). "XIX. Yüzyılın Sonu - XX. Yüzyılın Başında Rusya'nın Orta Asya Seferleri: Türkistan Halkları ve Kültürleri". *Gazi Türkiyat*, 34: 171-190.

Geliş / Submitted 08.09.2023

Kabul / Accepted 27.03.2024

DOI 10.34189/gtd.34.010

XIX. YÜZYILIN SONU - XX. YÜZYILIN BAŞINDA RUSYA'NIN ORTA ASYA SEFERLERİ: TÜRKİSTAN HALKLARI VE KÜLTÜRLERİ

Russian Expeditions to Central Asia at the Turn of the 20th Century: Turkistan Peoples and Cultures

Arif AKBAŞ*

Öz

Bu makalede "Institut Vostokovedeniya Rossiyskoy Akademii Nauk (IV RAN)" yani Rusya Bilimler Akademisi Doğu Çalışmaları Enstitüsü hocalarından Irina Fedorovna Popova'nın editörlüğünde hazırlanan; "XIX. Yüzyılın Sonu - XX. Yüzyılın Başında Rusya'nın Orta Asya'ya Seferleri/ Makale koleksiyonu" isimli derleme çalışması değerlendirilecektir. Rusya Bilimler Akademisi'nin Asya Şubesi diğer şark ülkelerinin kapsamlı incelenmesi dışında Türkiyat çalışmaları alanında da faaliyet gösteren bir araştırma enstitüsüdür. Dünyadaki "Doğu-Batı" araştırmalarında çok çeşitli araştırma alanlarını kapsayan, küresel ölçekte lider bir bilim merkezidir. XVII. yüzyılın sonunda Doğu'nun komşu ülkelerinin dillerini ve geleneklerini bilme ihtiyacı, Rusya ile Doğu ülkeleri arasındaki ilişkiler alanında doğrudan çalışanların eğitimi için maddi bir temel ihtiyacı doğurmuştur. St. Petersburg Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi bu ihtiyacı karşılamak için kurulmuştur. Bunun yanında Doğu ülkelerinden toplanan materyalleri ve el yazmalarını korumak için aynı yapının bir devamı olarak İmparatorluk "Asya Müzesi" açılmıştır. Şarkiyat Çalışmaları Enstitüsü'nü ilk kuran âlim Alman asıllı Christian Danilovich Fren'dir. Enstitünün son direktörü Şarkiyatçı ve Türkolog I. P. Popova'dır. Hazırlanan bu yeni makale koleksiyonunda Rus araştırmacılar tarafından Orta Asya'nın gelişim tarihini kapsayan makalelerin yanı sıra XIX. yüzyılın sonları - XX. yüzyılın başlarındaki keşif gezilerinin getirdiği arkeolojik, el yazması ve etnografik koleksiyonların çalışma aşamaları yer almaktadır. Yayını yapılan bu makaleler; Weberci yorumlayıcı yaklaşımla-yöntemle [verstehende] analiz edilmeye çalışılacaktır. Kitap, Orta Asya'nın doğu dillerindeki benzersiz el yazmalarının saklandığı ve incelendiği Rusya Bilimler Akademisi'nin Doğu El Yazmaları Enstitüsü'nün (eski adıyla Asya Müzesi) 190. yıldönümüne ithaf edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rusya, Türkistan, Orta Asya ve Sömürgecilik, Doğu-Batı.

* Öğr. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yıldızeli Meslek Yüksekokulu, Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Programı/ Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalı Doktora öğrencisi, İstanbul/TÜRKİYE. arifakbas@marun.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8480-4350

Abstract

The meaning of dynamic modality provided by the verb *u-* in Orkhon Turkic (language) has also been expressed with the verbs *bol-*, *bil-* and *al-* in the process that has continued until modern dialects. These verbs have continued in contemporary dialects, but different verbs with the same meaning and function also began to be used in Uzbek, Khakas and Chuvash Turkic. In Sakha Turkic, this differentiation has reached its peak. As a result of the analysis carried out in this study, a total of three verbs (*sataa-*, *kuay-*, *tabılm-*) and two adjectives (*söp* and *kuaxtaax*) were identified. Each of them contains one/several of the meanings of "potency/power, possibility, opportunity/possible and permission/prohibition" expressed by the dynamic modality, and there are differences in the way they are used as a structure. The verbs *sataa-* and *kuay-* come before the main verb and take the adverb suffix. This situation draws attention in terms of the fact that it differs from the usual compound verb usage. Another remarkable point is that while verbs are mostly used for negative meanings, adjectives are used to express positive meanings. In addition, the use of adjectives in the formation of a dynamic modality structure stands out as a characteristic feature of Sakha Turkic. Since there are no headings under the dynamic modality category in the grammar books of Sakha Turkic, the elements expressing dynamic modality in this study have been determined based on various grammar books, dictionaries, literary works, and data from previous studies we conducted. Identified verbs and adjectives were discussed separately and their meanings in the scanned works were determined, and sample sentences were provided for each of them. These verbs and adjectives have been classified grammatically in accordance with which suffixes they have with the verb before or after them. The findings were evaluated in the conclusion part.

Keywords: Russia, Turkestan, Central Asia and Colonialism, East-West.

GİRİŞ

Orta Asya'nın Rus İmparatorluğu tarafından fethi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmişti (İşyar 2008: 87). Rus Türkistan'ı ve daha sonra Sovyet Orta Asya'sı hâline gelen topraklar şimdi kuzeyde Kazakistan, merkezde Özbekistan, doğuda Kırgızistan, güneydoğuda Tacikistan ve güneybatıda Türkmenistan arasında bölünmüştür. Bölgeye Türkistan deniyordu çünkü sakinlerinin çoğu, İran dili konuşan Tacikistan hariç, Türk dillerini/ lehçelerini konuşuyordu. On sekizinci yüzyılda Rus İmparatorluğu, Kazak Bozkırları üzerinde artan bir kontrol kazandı (Çapraz 2011: 51). Orta Asya'nın Rus fethi birkaç on yıl içinde gerçekleşti. 1839'da Rusya, Aral Denizi'nin güneyindeki Hiva Hanlığı'nı fethetmeyi başaramadı (Karazeybek 2022: 385). 1847-53'te Ruslar, Aral Denizi'nin kuzey tarafından doğuya doğru Sır Derya nehrine doğru bir dizi kale inşa ettiler. 1847-64'te doğu Kazak Bozkırını geçtiler ve Kırgızistan'ın kuzey sınırı boyunca yine aynı şekilde kaleler inşa ettiler. 1864-68'de Kırgızistan'dan güneye taşındılar, Taşkent ve Semerkant'ı ele geçirdiler ve Hokand ve Buhara Hanlıklarına hâkim oldular (Malikov 2014: 180-182). O günlerde Rus toprakları Moskova'dan güney noktası Sibiry'a'nın 1.600 km güneyine ve Volga Nehri üzerindeki tedarik üslerinin 1.920 km. güneydoğusunda olan bir üçgen şeklindeydi. Bir sonraki adım, Hazar Denizi'ni geçerek bu üçgeni dikdörtgene çevirmektir. 1873'te Ruslar Hiva'yı fethetti ve 1881'de batı Türkmenistan'ı da ele geçirdiler. 1884'te Merv vahasını ve doğu Türkmenistan'ı ele geçirdiler. 1885'te güneye ve doğuya doğru genişleme neredeyse Afganistan sınırlarına dayanmıştı. Büyük Oyun çevresinde Rusların bu yayılma ve sömürgeleştirme siyaseti yine başka emperyalist bir toplum olan İngilizler

tarafından engellenmişti. 1893-95'te Ruslar güneydoğudaki en uç nokta olan yüksek Pamir Dağları'nı işgal ettiler (Johnson 2006: 7-9).

Kronolojik açıdan Türkistan'ın Ruslar tarafından işgali yaklaşık olarak bir asır sürmüştür. Türkistan'ın işgaline dair erken temaslar ile XVI. asrın ortalarında 1552'de Kazan ele geçirilmiştir (Şimşek 2016: 243). Bu sömürgeleştirme olayları içinde özellikle: 1713-1716, 1719: Congar Hanlığı'na başarısız seferleri, 1713-1716, 1719: Congar Hanlığı alt bölümüne başarısız seferler, 1713-1716 Seferi, 1719 Seferi, 1717: Hiva'ya başarısız saldırı, 1731-1873: Kazak Bozkırlarının kontrolünü ele geçirme, 1731-1873 Geçiş: Kazak Bozkır alt bölümünün kontrolünü ele geçirme, 1819: Hiva'ya sefer, 1839: Hiva'ya başarısız saldırı, 1847-1853: Sır Derya hattının kurulması, 1847-1864: Türkistan'ın Doğu tarafına ilerleyiş, 1864-1868: Hokand ve Buhara hanlıklarının boyun eğdirilmesi, 1875-1876: Hokand Hanlığı'nın tasfiyesi, 1872 Hazar tarafı seferleri, 1873: Hiva'nın fethi, 1879-1885: Türkmenistan: Göbekli Tepe, Merv ve Panjeh ilerleyiş. 1872-1895: Doğu Dağları keşif gezileri vb. sayabiliriz (Abashin vd. 2008: 460-464) Rusya, Büyük Petro'nun 1717'deki başarısız Hiva seferinden bu yana Astrahan ve Orenburg'dan güneye bozkırlara doğru ilerliyor olsa da, Türkistan'ın Rus fethinin başlangıcı normalde 1865'e tarihlenir. O yıl Rus kuvvetleri General Mihail Çernyayev önderliğinde Taşkent şehrini ele geçirerek Türkistan Oblastı (Orenburg Genel Valiliği'nin bir parçası) topraklarını genişletmişlerdir (Brower 2012: 45).

Çernyayev merkezden gelen emirleri aşmıştı (o sırada emri altında sadece 3.000 asker vardı), ancak Saint Petersburg ilhaki her hâlükârda tanıdı. Bunu hızlı bir şekilde Khodzhent, Dzhizak ve Ura-Tyube'nin fethi izledi ve Semerkant ve çevresindeki bölgenin 1868'de Buhara Emirliği'nden Zeravşan Nehri üzerindeki ilhakiyla sonuçlandı ve Türkistan'ın Zeravş Özel Okrug'u oluşturuldu (Sanders 2015: 451). Rusların Taşkent'i fethine ilişkin bir anlatım Molla Halibey Membetov tarafından "Urus leshkerining Türkistandaki tarihhi: 1262-1269 senelerde qilghan futuhlari" adlı eserde yazılmıştır (Allworth 1994: 400). 1867'de Türkistan, ilk Genel Valisi Konstantin Petroviç von Kaufman'ın yönetimi altında ayrı bir Genel Valilik yapıldı. Başkenti Taşkent'ti ve başlangıçta üç oblasttan oluşuyordu: Sır Darya, Semirechye Oblastı ve Zeravshan Okrug'u. Bunlara Amu Darya Tümenince (Rusça: отдел, otdel) 1873'te Hiva Hanlığı'ndan ilhak edilen ve 1876'da 1875'te bir ayaklanmadan sonra dağılan Hokand Hanlığı'nın kalan kısımlarından oluşan Fergana Oblastı da eklendi. 1894'te Transhazar Bölgesi 1881-1885'te askeri generaller Mihail Skobelev ve Mihail Annenkov tarafından fethedilmişti (Forbes 1986: 17-18).

Bölgenin yönetimi neredeyse tamamen askeri bir karaktere sahipti. Von Kaufman 1882'de öldü ve Fedor Karlovich Giers (veya Rusya Dışişleri Bakanı Nikolay Karlovich Giers'in kardeşi Girs) başkanlığındaki bir komite Krai'yi gezdi ve 1886'dan sonra uygulanmak üzere reform önerileri hazırladı. 1888'de Hazar Denizi kıyısındaki Uzun-Ada'da başlayan yeni Trans-Hazar demiryolu, 1877'de Semerkant'a ulaştı. Bununla birlikte, Türkistan; Kadı (Şeriat) Mahkemeleri ve yerel 'Aksakallara' (Yaşlılar veya

Muhtarlar) çok fazla güç veren 'yerli' bir yönetim de dâhil olmak üzere önceki İslami rejimlerden birçok ayırt edici özelliği koruyan yeni yönetimle izole bir sömürge karakolu olarak kaldı. Kültürel açıdan Türkistan Avrupa Rusya'sından oldukça farklıydı. 1908'de Kont Konstantin Konstantinoviç Pahlen, 1909-1910'da idari yolsuzluk ve verimsizliği belgeleyen anıtsal bir rapor hazırlayarak Türkistan'a dair başka bir reform komisyonuna liderlik etti. Tatarlar arasında ortaya çıkan *Ceditçilik* eğitim reformu hareketi, Rus yönetimi altındaki Orta Asya Müslümanları arasında hızla yayıldı. Ruslar okullarda anti-modern, geleneksel, eski muhafazakâr İslami eğitimi ve İslami ideolojiyi kasıtlı olarak ortadan kaldırmak için yeni Rus eğitim tarzı gimnazyumlar açtılar. Bu sistem Ruslar tarafından, halkların yabancı ideolojilere nüfuz etmesini, girmesini engelleyerek yönetimlerine karşı muhalefeti kasıtlı olarak engellemek ve yok etmek için uygulandı (Forbes 1986: 19-20).

Türkistan'ı yöneten sömürgeci valiler arasında; M. G. Chernyaev, Konstantin Petrovich von Kaufman, Dmitri İlyiç Romanovski, Aleksey Kuropatkin, Mikhail Romanovich Yerofeyev, Fedor Vladimiroviç Martson, Alexander Vasilyevich Samsonov, Vasiliy Ivanovich Pokotilo, Pavel Ivanovich Mischenko, Nikolai Ivanovich Grodekov, Yevgeny Osipovich Matsievsky, Dean Ivanovich Subotich, Vsevolod Victorovich Zaharov, Nikolay Nikolayevich Tevyashev, Nikolay Alexandrovich Ivanov, Sergei Mikhailovich Dukhovskoi, Alexander Borisovich Vrevsky, Nikolai Rozenbakh, Mikhail Chernyayev, Gerasim Alexeevich Kolpakovsky vs. vardır (Vasil'yev 2017: 75-81).

Persler tarafından Turan olarak bilinen Batı Türkistan, tarihsel olarak Soğd, "Ma wara'un-nahr" (Arap fatihleri tarafından) ve batılı gezginler tarafından Transoxiana olarak da bilinmektedir. Son iki isim, güneyden yaklaşıldığında Oğus Nehri'nin ötesindeki konumuna atıfta bulunarak, Türkistan'ın İran, Pers İmparatorlukları ve Emevi ve Abbasi Halifelikleri ile uzun süre devam eden ilişkisini vurgulamaktadır. Oğuz Türkleri (Türkmenler olarak da bilinir), Kırgızlar, Özbekler, Kazaklar, Hazarlar, Uygurlar ve Hazaralar, tarih ilerledikçe Avrasya'ya daha da yayılarak Türkiye gibi Türk uluslarını ve Rusya'daki Tataristan ve Ukrayna'daki Kırım gibi ulus altı bölgeleri oluşturan bölgenin Türk sakinlerinden bazılarıdır. Tacikler ve Ruslar, Türk olmayan büyük azınlıklar oluşturmaktadır. Batıda Afgan Türkistan'ı ve tarihi Rus Türkistan'ı ve Çin Türkistan'ı veya Doğu Türkistan'a bölünmüştür. Türkistan coğrafyasının hâkim/ başat medeniyeti ve irfanın aslı Türk kültürüdür.

Edward Said (1935-2003) 1978 tarihli ünlü Oryantalizm kitabında "Şark'ın neredeyse bir Avrupa icadı olduğunu" savundu ve Oryantalizmi "destekleyici kurumlar, kelime dağarcığı, bilim, imgeler, doktrinler ve hatta ideolojik bir söylem tarzı" olarak tanımlamıştı (Said 1978: 7-8). Kısaca Oryantalizm, Batı'nın Doğu'ya hükmetme, yeniden yapılandırma ve otorite sahibi olma tarzıdır. (Said 1978: 2-3) Rusya'nın hem Avrupa hem de Asya'da yer alması, kıtasal bağlılık konusunda neden bazı belirsizliklerin bulunduğunu açıklamaktadır. Batı, egzotikliği, doğu coğrafyası ve

genellikle baskıcı yönetimi nedeniyle Rusya'yı esasen Asyalı olarak görmektedir. Rusların kendileri de Vostok yani Doğu hakkındaki fikirlerinden emin değildiler. Edward Said'in Oryantalizm hakkındaki fikirleri, Avrupa'nın Asya'ya yönelik tutumları hakkındaki son araştırmalarda etkili olmuştur. Bu durum kısmen Rusların Türkistan'a bakışları için de geçerlidir (Schimmelpenninck 2010: 1-11).

RUSYA'NIN ORTA ASYA SEFERLERİ

Orta Asya'nın Rus İmparatorluğu tarafından fethi, Rusya İmparatorluğu'nun bu bölgeyi Rusya'ya ilhak etmek amacıyla Orta Asya'ya doğru genişlemesidir. Bu ise 19. yüzyılın ikinci yarısında Rus ordusunun Orta Asya hanlıklarına ve kabilelerine karşı bir dizi askeri harekâtıydı. 1840'larda Kazakistan'ın nihai ilhakından ve "Büyük Oyun" kapsamında Kazak cüzlerinin tasfiyesinden sonra bölgede hâkimiyet kurmak için Büyük Britanya ile karşı karşıya gelen Rusya, Hokand ve Hiva hanlıklarının yanı sıra Buhara Emirliği'ne karşı bir dizi askeri harekâtın ardından onları da ilhak etti. Hokand Hanlığı tasfiye edildi, Hive Hanlığı ve Buhara Emirliği yenildi. Burada yaşayan halklar Rus İmparatorluğu'nun tebaası hâline getirildi. Ayrıca Türkmenistan, Pamirler ve diğer bölgeler de ilhak edildi. Bunun sonucunda Rusya'nın sınırları Afganistan'a ve Büyük Britanya'nın doğrudan etkisi olan bölgelere kadar genişledi. 1890'lı yıllara gelindiğinde ise Orta Asya'nın (Türkistan) ilhaki tamamlanmıştı.

Irina Fedorovna Popova, *Rossiyskiye ekspeditsii v Tsentral'nuyu Aziyu na rubezhe XIX-XX vekov* [19. ve 20. yüzyılların başında Rusya'nın Orta Asya'ya Seferleri] makalesinde; çok dilli ve dinli birçok halkın yaşadığı Orta Asya'nın geniş alanlarında Budizm'in özelliklerini araştırmıştır. Makalede ayrıca Müslüman ve Hıristiyan Doğu, göçebe yerleşik medeniyetler sistematik bir araştırma anlayışının nesnesi hâline gelmesi vurgulanmaktadır. 19. yüzyılın başından beri Rusya'da bu konu pek çok araştırmalara vesile olmuştur. Bölgeyi ziyaret eden tüccarların ve gezginlerin önceki anlatımları büyük ekonomik ve kültürel gelişmelere tanıklık etmiştir. Rusya ile Uzak Doğu arasındaki temas nedeniyle bölgenin önemli ve kapsamlı bir şekilde çalışılması gerekmektedir.

Orta Asya'nın uçsuz bucaksız toprakları/ stepleri geniş bir alana yayılmaktadır. Rus Türkistan'ı, çöller ve yarı çöller, yaylalar ile güney sınırındaki sıra dağlardan oluşur. Büyük Khingan Sıradağları ve doğudaki Tai Shan sırtı, [Tanrı Dağları] güneyde İndus ve Brahmaputra'nın üst kısımları, Doğu Kazakistan'ın dağ yamaçları, kuzeyde Altay, Sibiry'a da Batı ve Doğu Sayan bölgeleri eski adıyla Türkistan coğrafyası yahut ülkesidir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bölge "Orta Asya" kavramı ile anılır olmuştur. Eski Türkistan hanlıklarının toprakları günümüzdeki Türkmenistan, Tacikistan, Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan gibi ülkelerin bulunduğu Orta Asya'ya kadar uzanıyordu (Popova 2008: 11).

Avrupa tarihi geleneğinde Türkistan için çeşitli isimler kullanılmıştır. Tüm bölgeye ve parçalarına bakınca eski Türkistan hayali bir kavram gibi kalmıştır. Merkez bölgesi Çince “Hi Yu” [Hun Yurdu] olarak adlandırılıyordu. Asya kaynaklarında, 18. ve 19. yüzyılın başlarındaki Rus ve Avrupa tarih yazımında “Küçük Buhara” olarak anılmıştır. Buhara Hanlığının bulunduğu Büyük Buhara’nın aksine merkez dışındaki topraklar Büyük İskender döneminden beri coğrafyacılarca pek fazla bilinmiyordu. [Bu bakış açısında Doğu-Batı kavramları da etkiliydi. Batılı uluslar çokça zamandır Doğuyu şarkılaştırıp-ötekileştiriyorlardı. Rusya doğulu bir devlet olmasına rağmen Türkistan’a bir Avrupalı gözüyle bakar gibi davranıyordu.] 18. ve 19. Yüzyıllarda Avrupa’da bu topraklar “Turkestan” veya “Tuk-istan” (Türklerin yaşadığı yer anlamında) anılmaya başlandı. Göçebe Türk boylarının yaşadığı Fergana ve Buhara’nın doğusundaki bu bölgenin adı Soğodca veya Fars dilinde adlandırıldığı şekliyle *Türkistan* idi. [Farsça; Torkestan] Daha sonra Türk boylarının işgali üzerine Hazar Denizi’nden Lop Nor’a kadar devasa bir bölge adı oldu. Türkistan o kadar geniş yeni bir referans geliştirdi ki Batılılar gibi bu alanları ayırt etmenin gerekli olduğu düşünüldü. Büyük Oyun sonucunda Türkistan ikiye bölündü Buhara veya *Rus Türkistan’ı* ve Doğu veya *Çin Türkistan’ı* kavramları literatüre kazandırıldı (Popova 2008: 11). Tarım Havzası’na Kaşgarya deniyordu; uçsuz bucaksız kuzeydeki Balkaş Gölü ile Tiyan Şan arasındaki bölge ise güneyde Yili vadisinde, Karatal, Bien, Aksu, Lepsa, Baskan ve Sarkand, Semirechye (Rus, ‘Yedi Nehir Ülkesi’) olarak belirlenmişti. Eski Türkler sınırları kut ve töre bağlamında belirlemişti (Ahmetbeyoğlu 2020: 29). Cengiz Han zamanında Doğu Türkistan’a da Moğolistan deniyordu. 14. yüzyıldan itibaren orada bulunan *Moğolistan Hanlığı* zayıflamış ve çökmek üzereydi. 16. yüzyılda Congarya’nın tarihi bölgesi, Kuzeyde Moğol Altay Dağları güneyde Tiyan Şan arasındaki topraklara bir Congar kabilesinin ismi olan “Oyrat Yurdu” deniyordu.

Popova’nın gayretleriyle hazırlanan “XIX. Yüzyılın Sonu - XX. Yüzyılın Başında Rusya’nın Orta Asya’ya Seferleri/ Makale koleksiyonu”da Orta Asya’yadaki Rus yayılmacılığını anlatan on beş tane çalışma vardır. Bunlar sırasıyla: L. Yu. Tugusheva “Orta Asya’ya geziler ve erken ortaçağ Türk yazılı anıtlarının keşfi”, S. G. Klyashtorny “Doğu Türkistan’dan runik yazılı eski Türk anıtları”, M. I. Vorobyova-Desyatovskaya “M. M. Berezovsky’den Kucha’ya Sefer (1905-1908)”, Yu. I. Elikhina “Devlet İnziva Yeri koleksiyonundaki Hotan’daki Budist anıtları”, V. A. Livshits “Asya Müzesi’ndeki Manichaica”, S. V. Dmitriev & L. F. Popova “Rus Etnografya Müzesi’ndeki S. M. Dudin’in Kaşgar koleksiyonu”, T. I. Yusupova & P. K. Kozlov “Moğol-Sıçuan Seferi (1907-1909) ve Khara-Khoto’nun keşfi”, E. I. Kychanov “Rusya Bilimler Akademisi Doğu El Yazmaları Enstitüsü’nün Tangut fonu ve çalışması”, I. F. Popova “İlk Rus Türkistan seferi S. F. Oldenburg (1909-1910)”, I. F. Popova “İkinci Rus Türkistan Seferi S. F. Oldenburg (1914-1915)”, Takata Tokyo “Orta Asya’daki Rus koleksiyonlarını inceleyen Japon araştırmacılar”, Imre Galambos “İngiltere’nin Orta Asya’daki Japon araştırmalarına katılımı A. O. Hobbs’un Üçüncü Otani Keşif Gezisindeki Rolü”, Susan Whitfield “Siyasi çatışma döneminde bilim adamlarının ilişkilerinde karşılıklı saygı”,

Rong Xin-jiang "19. yüzyılın sonu - 20. yüzyılın başındaki Rus seferleri ve Çinli yetkililer" makaleleridir. Eserin sonuna isim endeksiyle coğrafi adlar dizini de eklenmiştir (Popova 2008: 11-244).

Bugün Türkistan'ın coğrafi adları 'Doğu Türkistan' ve 'Batı Türkistan' diye ikiye ayrılmıştır. Qing Hanedanlığı döneminde Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki Xinjiang-Uygur Özerk Bölgesi veya Çin'in Sincan Eyaleti tarafından işgal edilen toprakların eşanlamli tanımları olarak kabul edilir. Doğu Türkistan 1844'te kurulmuştur. Çince "Xinjiang"; 'Yeni Hat' veya 'Yeni Sınır' demektir. 18. yüzyılın sonlarında Qing'den sonra bu bölgeye atıfta bulunulmuştur. Hanedan, gücünü Orta Doğu'nun doğusundaki topraklara yaymıştır. [Çin haritalarda iki kanadı açılmış bir kartala benzemektedir. Kartalın bir kanadını Uygur toprakları oluştururken diğer kanadını Moğolistan'dan işgal edilen topraklar oluşturmaktadır.] Başlangıçta bu yer adı "Asya" olarak Çin'in tüm yeni yerlerini ifade ediyordu. İmparator *Jia-qing* (1796-1820) döneminde Sincan adı yalnızca Çin İmparatorluğunun yeni ilhak ettiği kuzeybatı topraklarıyla sınırlıydı. O'nun saltanatına kadar bu istisnai bölgeler Çin sınırları içinde değildi. Avrupa ile Uzak Doğu arasındaki ticari ilişkiler en geç M.Ö. 1. yüzyılda, Roma döneminde kurulmuştur. Kaynaklar ipek kumaşların kullanımına ve ipek yoluna atıfta bulunmaktadır. Bu ticaret olayı Çin tarafından organize edilmişti fakat ticaretin yolu onların toprakları asla değildi. Ancak ilk temaslar dolaylıydı. M.S. 1. binyılda Çin malları (çoğunlukla ipek) İpek Yolu olarak bilinen güzergâhta taşındı. Bu ticarete Arap, Harezmi ve Soğdlu tüccarlar aracılık etti. [Güzergâhta yüzlerce kervansaray oluşturuldu.] Batı 7. yüzyıldan 9. yüzyıla kadar Arap fetihleriyle bağlantılı olarak Orta ve Doğu Asya hakkında daha fazla bilgi edildi. El-İstakhri, İbn Haukal, el-Mukaddasi, İbn el-Fakih, İbn Hordadbeh, Kudame, İbn Rüste, el-Yaqubi, el-Mesudi, el-Biruni, Gardizi, Yaqut ve diğer yazarların Arapça ve Farsça tarihi ve coğrafya yazıları Orta Asya halklarının tarihi ve kültürü hakkında bilgiler içeriyordu (Popova 2008: 11).

12. yüzyılda İtalyan kıyı cumhuriyetlerinin yükselişi Avrupalıların Doğu'ya seyahatlerini daha da teşvik etti. Türkistan'a diplomatlar, tüccarlar, maceracılar ve gezgin keşişler akın etti. Bu gelenler Asya'da kendi pratik ve misyoner hedeflerinin peşindeydi. Doğu'ya dair bilgilerin toplanması ve araştırma için gerekli ön koşulların oluşturulması 15. yüzyıla kadar devam etti. O döneme dayanan yazmaların birçoğunda bilgi eksiklikleri ve yanlışlıklar vardı. Doğu dillerindeki orijinal kaynaklar; bilgilerin çoğu Süryani, Bizans ve Eski Ermeni edebiyatlarında bulunmaktaydı. Kervanlarla gelip gidenler Doğu ile Batı arasında adeta aracı gibiydiler. Avrupalılar gezginler aracılığıyla biriktirdikleri bilgileri özetlemeye başladılar. Doğu'ya ve Asya'ya dair bilgi için çeşitli yazılarda ve türlerde doğrudan gözlemler ve araştırmalar, örneğin seyahat notları, seyahat planları, günlükler, yol romanları, kronikler, haclı seferi projeleri, misyonerlerin ve hacıların eserleri ilk akla gelenlerdi. 13. yüzyılın sonlarında Marco Polo, on yedi yılını şarkta geçirmişti. Çin'i gezdi ve Asya'nın birçok bölgesini ziyaret etti. Yaşadığı deneyimleri seyahat yazılarında anlattı (Popova 2008: 12).

Orta Asya üzerinde Çin ile teması ilk Ruslar kurdu. [Türkistan'ı iki ülke topraklarına kattıkları zaman komşu oldular.] Bunun en eski kanıtı Karakurum'daki Rus varlığı tarihi açıdan 13. yüzyıldan kalmaz. Esasında aynı dönemde Rus mahkûmlar hizmet vermek üzere Moğolistan üzerinden Çin'e getirilmişti. Yuan Hanedanlığı Sarayı yapılırken burada (1271-1368) Rus muhafız alayında askerler de vardı. 16. yüzyılda Rusya'nın Türkistan ile ilgisi daha çok artmıştır. 1567'de Kaşgarya'ya Ivan Petrov aracılığıyla gönderilen Burnash Yamyshev zorlukla da olsa Çin'e de gitmişti. 17. yüzyılın başlarında Vasily Tyum başkanlığında diplomatik misyonlar düzenlenmişti. Devlet görevlilerinden (1615), Ivan Petlin (1618) ve Fyodor Baykov (1654) Batı Moğolistan üzerinden Çin'e gitmişlerdi. 1713'te Tobolsku tüccar F. Trushnikov, Koko Gölü'ne ulaşmış Nor ve Huang He'nin üst kısımlarını gezmişti. 18. yüzyılda Filipp Sergeevich Efremov (1750-1811) Kaşgar'ı ziyaret edip Doğu Türkistan ile ilgili anılarını kaydetmiştir. Nüfus ve nüfusa ilişkin bilgilerle birlikte Orta Asya'daki Kaşgar ve Yarkend şehirlerindeki ticaret hakkında da bilgiler vermiştir. Rusya'da Merkezi ve Orta Asya'ya ilişkin ilk kez bilimsel bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma seçkin Sinolog Nikita Yakovlevich Biçurin (1777-1853) tarafından başlatılmıştır. Peder Biçurin, Orta Asya üzerinden Çin'e itmiş 1807-21 tarihlerinde burada yaşamış ve Çince'yi tüm inceliklerine kadar öğrenmiştir. Çin'de kaldığı süre boyunca maddi zenginliğe de sahipti. O Rus kamuoyunun Türkistan, Moğolistan ve Çin hakkında bilinçlendirilmesi gerektiğine karar vermişti. Çin'e ulaşmadan önce Çin sınırındaki taşra bölgelerini de gezmişti. Günlüğünde şöyle yazmıştı: "Bu ülkeler Çin'le uzun süredir temaslarını sürdürdüğü ve Çin'e bilgi verdiği için konu olarak ilk olarak Tibet, Türkistan ve Moğolistan'ın ele alınması gerekiyordu. Hindistan'a, Orta Asya'ya ve Çin'e dair bilgi toplanmalıdır. Rusya, söz konusu ülkelerin coğrafi konumu ve siyasi yapısını inceleyerek işe başlamalıdır. Daha sonra şu şekilde devam etmek uygun görülmektedir; Çin'in bunlara ilişkin siyasi görüşleri araştırılıp açıklanmalıdır. İşte bu yüzden Çin ile ilgili anlatımımı yazmaya karar verdim" (Popova 2008: 13).

Asya'nın bilinmeyen dünyası hakkında Rusya'daki geniş okur kitlesi konuya yoğun ilgi göstermekteydi. Birçok kişi Türkistan coğrafyasının keşfedilmesinin ve haritalandırılmasının gerekli olduğuna inanıyordu. 1848'de Yüksek Mahkeme Danışmanlarından R. V. Golubkov, RGS'ye [Rus Coğrafya Cemiyeti] 2.350 ruble bağışladı. Rusya'da Karl Ritter'in temel eseri *The Science of the Earth* (Die Erdkunde) [Yeryüzünün Bilimi] yayımlanırken kitabın ekleri kısmına güncellenmiş ayrıntılı Asya haritaları da eklenmişti. Aslında Orta Asya coğrafyasının keşfedilmesi 19. yüzyılın başlarındaki gezi araştırmalarına dayanıyordu. Karl Ritter ve Alexander von Humboldt tarafından, saha çalışmalarından çok teorik kanıtlara dayanarak hazırlanan bu eserlerin kusurlarının olması gayet normaldi. Die Erdkunde'de bazı dağların boyutları abartılmıştı, yamaçlar ve platolar ile vadilerin birçoğunun lokalizasyonu hatalıydı. Karl Ritter'in eserinin 1856'dan 1879'a kadar P. R. Semyonov tarafından düzenlenen ve desteklenen beş ciltlik Rusça çevirisi, Rusya'daki Orta Asya coğrafyası ve haritacılığına bir ivme kazandırmıştı. Asya'nın kapsamlı bir haritasını çizmeye

yönelik ilk girişim 1850'de yapıldı. Aynı yıl Orta Asya'nın batı kısmı için Ya. V. Hanikov ve A. P. Bolotov bir harita yayınladı. 1851'de Ya. V. Khanykov, Issık Göl bölgesi hakkında bir haritayı tamamladı. 1856-57'de, tanınmış coğrafyacı Pyotr Petrovich Semyonov, Tiyan Şan'nın (1827-1914) zirvelerini ilk fetheden Avrupalı oldu. Onun keşifleri İç Asya'nın jeolojik yapısı kavramını kökten değiştirdi. P. R. Semyonov, Tiyan Şan dağlarındaki keşif gezilerine 1873'ten 1914'e kadar R. Coğrafya Cemiyeti adına başkanlık etti. Türkistan'a dair çok sayıda zorlu ve üretken keşif gezisine katıldı. Bu araştırmaların ilk sonuçları sadece coğrafi değil, aynı zamanda etnografik ve tarihi hedeflerin peşinde koşmak için yapılmıştı. Tarihi coğrafyayla ilgili konular Rus askeri kurumlarını da doğrudan ilgilendiriyordu. Coğrafi keşiflerin tarihi ve tarihi toponimi için birçok çağdaş bilim adamı üniversitelerde kurslar açmıştı. Tarihi coğrafya çalışmalarına somut bir katkı Çin ve Orta Asya, Sinolog'u Vasily Pavlovich Vasilyev (1818-1900) tarafından yapılmıştı. V. P. Vasilyev, Orta Asya nehirlerinin tek bir sistem olduğunu düşünmekteydi. Bu teorisini ispatlamak için neredeyse Türkistan'daki bütün nehirlerin krokilerini çıkarmıştı. Bu eko sistemin ise Sır Derya'ya ve onun kollarına bağlı olarak şekillendiğini düşünmekteydi. Ne yazık ki makalelerinin çoğu yayınlanmadan kaldı. "X. Yüzyıldan XII. Yüzyıla Kadar Doğu Orta Asya Tarihinin Ana Hatları" (1857), "Doğu'nun Yerleşik Alanlarının Bir Kaydı veya Eski Çin Türkistan'ı" ile "Kuldja Seyahatinden Notlar" hâlâ Rus arşivlerinin tozlu raflarında durmaktadır (Popova 2008: 14-16).

1845 yılında V. R. Vasilyev Xuan-zang tarafından yazılan "Da Tang Xi yu ji" çevirisini tamamladı. Ne yazık ki bu çalışma hiç gün yüzü görmedi. Metin, Rusya Bilimler Akademisi Arşivi'nin St. Petersburg Şubesi'ndeki V. R. Vasilyev dosyalarında korunmaktadır; toplam hacmi 334 fond olan 12 defter içerir. Raporlar ve yorumlar dışında haritalarla doludur. Orta Asya'ya ilişkin daha sonraki araştırmalar, Rusça yazılmış eserler dâhil Fransızcaya çevrilmiştir. S. Julien (1799-1873), Vasilyev'in çevirisini notlandırarak Fransızcaya tercüme etmiştir. Tanınmış bir isim olan Ivan Pavlovich Minayev, Indolog (1840-1890), Rusya ve Hindistan arasındaki ülkeleri anlatan bir kitap yazmıştır. 1880'lerde Marco Polo'nun Seyahatlerini akademik olarak Rusçaya çevirisini yapmıştır. V. V. Barthold tarafından revize edilen çevirisi onun ölümünden sonra basılabilmektedir. Kazak Şokan Velihanov (1835 -1865), Orta Asya araştırmalarına yoğun olarak katılan bir askeri şarkiyatçı/bilim adamıdır. Orta Asya'ya bir dizi sefer yapmış Çin ve Rusya'nın Doğu araştırmalarına önemli katkılarda bulunmuştur. 1856'da Batı Çin'e ve Kuldja'ya gitmiştir. Ekim 1858 ile Mart 1859 arasında Müslüman bir tüccar kılığında girerek Tiyan Şan'ı geçmiş ve Kâşgar'da kalmıştır. Bol miktarda tarihî ve sayısal malzeme biriktirmenin yanı sıra, eski Budist anıtlarının kaydını da yapmıştır. Yolculuğunun sonuçlarına dayanarak iki kapsamlı makale yazmıştır: "Çin İmparatorluğunun Batı Bölgeleri Üzerine" ile "Kuldja ve Chuguchak'ta Ticaret Üzerine". Bu iki yazı ancak 1962'de yayımlanabilmektedir. Şokan Velihanov, ziyaret ettiği ülkelerin tarihi, folkloru, edebiyatları ve dinleriyle de ilgilenmiştir. Kuça yakınlarındaki gezdiği bir bölgeyi anlatırken şunları söylemiştir:

“Buralarda çok sayıda mağara var. Işıkları toplayan dağlar hemen yakınımda görülüyor. Bir Mağarada ise çok sayıda oyulmuş Budist idolleri var. Tang dönemine kadar giden hayaletler sanki buradalar.” (Popova 2008: 17).

19. yüzyılın ikinci yarısında, N. Ya. Bichurin’in çalışmaları A. von Humboldt, J.-P. Abel-Re’mus, S. Julien gibi pek çok kişiye ilham kaynağı olmuştur. Bu asırda Uzak ve Orta Asya’nın tarihi, tarihî coğrafyası ve etnografyası hakkında pek çok yayın yapılmıştır. Doğu veya Çin Türkistanı, Vasily Vasilyevich Grigoryev’in tarihi olarak özeti (1818-1881) iki cilt hâlinde yayımlanmıştır. 1869 ve 1873’te Karl Ritter’in Yeryüzü Bilimi’ne ek olarak güncellemeler yapılmıştır. Ritter’in eseri yalnızca Avrupalı bilim adamlarının araştırmalarına dayanmıyordu. Aynı zamanda antik, Arap ve Fars kaynaklarından da yararlanıyordu. Emil Vasilyevich Bretschneider (1833-1901) onun “Tarihsel Coğrafya”sını 1876 ve 1888’de tekrar bastırması. Orta Asya, Rusya ordusunun önemli bir hedefiydi ve siyasi çıkarları vardı. 19. yüzyılın ortalarından itibaren devasa Avrasya alanı iki ülke arasındaki rekabete sahne oldu. Türkistan üzerinde kontrol sahibi olmayı amaçlayan Rus ve İngiliz imparatorlukları yeni pazarlar ve hammadde kaynakları arıyordu. Türkistan onlar için biçilmiş kaftan gibiydi. Üstelik Çin ve Afganistan da “Büyük Oyun”un taraftarlarıydı. O zamanlar sınırlar net bir şekilde çizilmemişti. Bölgeyi küçük parçalara ayırarak bu güçler nüfuz alanlarını çözmeye ve genişletmeye çalışıyorlardı. Jeopolitik düzeyde yeni coğrafi sınırları oluşturmak gibi bir sorunları vardı. Coğrafi faktör çok önemliydi çünkü gelecekteki sınırların belirli doğal hatlarla uygun bir şekilde sabitlenmesi gerektiği gayet açıktı. Bu nedenle Rusya hükümeti ve Genelkurmay Başkanlığı harekete geçti. 19. yüzyılın ortalarından itibaren tüm Türkistan’a düzenli olarak seferler başlattı. Bu keşifler Moğolistan’dan Japonya kıyılarına dek uzanmıştı. Çin ve Orta Doğu [Osmanlı-İran] bölgelerini de inceliyorlardı. Rusya’nın Asya bölgesindeki başarılı politikasından yola çıkarak, bu politikaları Şarkiyat bilimi altında sistematik olarak yürütmeye karar verdiler (Popova 2008: 18).

Aleksei Nikolayevich Kuropatkin (1848-1925) başkanlığındaki 1877 misyonu aynı programın parçasıydı. 1883’ten bu yana Rusya İmparatorluğu’nun parçası olan Fergana ve Semirechensk Bölgeleri ile Çin sınırı arasında belirsizlikler vardı. Çinli temsilciler ve Rus yönetimi her seferinde sınırı denetleyecek üç yıllık bir anlaşma yapmıştı. Rusya İmparatorluğu’na katılan yeni bölgelerin topografik sınırları da çiziliyordu. Bu sınır ve teftiş gezilerinden ilki 1885’te Teğmen Bronislaw Ludwigovich Grabczewski’ye (1855-1905) emanet edilmişti. Bronislaw’ın görevi her ne kadar devlete acil raporları sağlamak olsa da Kâşgar’daki silahlı kuvvetler ve askerî tahkimatlar hakkında da ayrıntılı bilgiler veriliyordu. Ayrıntılı rota araştırmasını ve birkaç bölgenin haritalarını Rus İmparatorluğu Topografya Cemiyeti yetkilileri de çıkarıyordu. Sonraki yıllarda birçok gezgin tarafından da kartografik çizimler yapılıyordu. Keşif gezileri arttıkça bölge daha iyi tanınıyordu. Popova’nın tespitince 19. yy sonu ve 20. yy başında Türkistan’la ilgili şu seferler yapılmıştı: Nikolai Nikolayevich Obruchev (1830-1904) [Asya’ya İlişkin Coğrafi, Topografik ve

İstatistiksel Malzeme Koleksiyonları], Nikolai Mikhailovich Przhevalsky (1839-1888), 1879'da botanikçi Arnold Eduardovich Regel, Kuldja ve Turfan'ı ziyaret etti, 1876'da Türkistan bölgesine yaptığı sefer, [S. F. Oldenburg, Regel'den şu sözlerle bahsetti: Doğu Türkistan'ın eski eserlerini fark eden ilk Rus], I. R. Minayev ve N. M. Przhevalsky Türkistan ile ilgili ayrıntılı raporlar hazırlamıştı, Przhevalsky'nin öğrencileri ve takipçileri olan; Mikhail Vasilyevich Pevtsov (1843-1902), Vsevolod Ivanovich Roborovsky (1856-1910), Grigory Nikolayevich Potanin (1835-1920), Pyotr Kuzmich Kozlov (1863-1935) ve Grigory Efimovich Grumm-Grzhimaylo (1860-1936) yine benzer işleri yapmışlardır (Popova 2008: 22).

M.V. Pevtsov'un 1889-90'daki Tibet seferi Przhevalsky'nin trajik bir şekilde sona eren yolculuğunun planı, Güney Türkistan'ın ilk gerçek haritasının çizilmesinde en başta vesile oldu. Doğu-Batı Türkistan tarihine ilişkin mevcut tüm kaynaklar "N. Ya. Bichurin, Karl Ritter, Ch. Valikhanov, R. B. Shaw, T. D. Forsyth, H. W. Bellew, A. N. Kuropatkin, N. M. Przhevalsky, B. L. Grabczewski, N. L. Zeland ve N. F. Petrovsky, E. V. Bretschneider, V. P. Vasilyev, M. V. Pevtsov vb. tarafından yapılan seyahatler ve seferler sonucunda oluşturulmuştu. Türkistan seferlerine 1880-1917 arasında katılanlar içinde; N. F. Petrovsk, Aleksandr Ivanovich Kokhanovsky, Vladimir Vasilyevich Dolbezhev, Boris Vasilyevich, Aleksei Alekseyevich D'yakov, Ivan Petrovich Lavrov, Yakov Yakovlevich Lutsch, Nikolai Nikolayevich Krotkov, Sergei Vasilyevich Sokov, Sergei Aleksandrovich Kolokolov, Nikolai Fyodorovich Petrovsky vb. diplomatları da zikredebilir. 1893-95 seferinin asıl amacı V. A. Roborovsky ve P. K. Kozlov tarafından Turfan vadisinin güneyindeki Tarım havzasının ve çöküntüsünün bilimsel incelenmesidir. 1889'da G. E. Grumm-Grzhimaylo Doğu Türkistan'ın yerel bölgelerini ziyaret ederken Assashar harabelerinin ayrıntılı bir tanımını hazırladı. Buradaki bir dizi antik Budist anıttan da bahsetti. G. N. Potanin, Orta Asya ve özellikle Moğolistan'ın incelenmesine büyük katkı sağladı. O 1876-77 ve 1879-80'de Moğolistan ve Tuva'ya, Kuzey'de ise 1884-86'da Çin, Doğu Tibet ve Orta Moğolistan ve 1892-93 ve 1899'da Büyük Khingan'a gitti. Ruslar Batı Türkistan dışında Doğu Türkistan'ı da ayrıntılı incelemişlerdir. Doğu Türkistan'da Kaşgar, Yarkent, Gulca, Urimçi, Turfan, Kumul, Aksu, Hoten, Beşbalık, Sayram vb. ayrıntılı bilgilerini içeren raporlar hazırlamışlardı. Batı Türkistan'ı ise artık avuçlarının içini bilecek gibi tanyorlardı (Popova 2008: 25-39).

SONUÇ

Türkistan'ın parçalanmasına Rusya ya da Batı'dan hiçbir sonuç çıkmamasına rağmen o dönemde tarih-arkeolojik-etnografik [oryantalist] keşifler yayımlandığında, bilim adamları yakın temas hâlinde çalışmaya çabalamışlardı. Rus bilim adamlarının Güney Kuzey, Doğu-Batı ve Orta Asya'nın geniş bölgelerindeki geniş çaplı araştırmaları, dünya bilimine bugün de geçerliliğini koruyan çok önemli katkılar sağlamıştır. Rus seferleri sayesinde bilimsel materyal miktarında geniş bir yelpazedeki

önemli tarihi, arkeolojik ve dilsel disiplinler için yeni referans noktaları sağlanmıştır. Rusya kendi doğusu olarak gördüğü Türkistan'ı şarkiyatçı bir yaklaşımla [Akademik, misyoner-dini, askeri] şarkılaştırmayı başarmıştır. Avrupa'da doğulu kabul edilen Ruslar, Türkistan'da adeta sömürgeci bir Avrupalı (Efendi) gibi olmuşlardır. Türkistan halkları ve kültürleri bir "Rusifikatsiya" (Ruslaştırma) siyasetine tabi tutulmuşlardır.

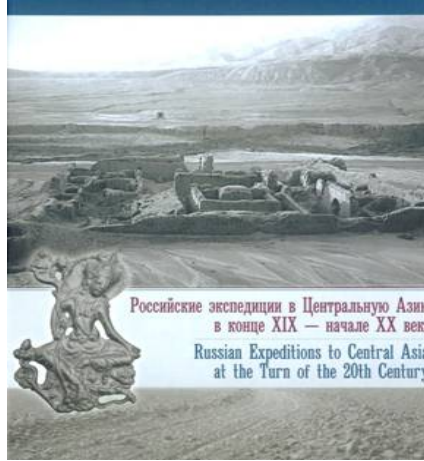
Avrupalı-Batılılar nasıl sömürgeleştirdikleri halkları modernleştiriyorsa Ruslar da Orta Asya'yı kendi yöntemleriyle cebren dahi olsa öyle Batılılaştırmışlardır. Sosyolojik manada Türkistan halkları ve kültürleri bir alininasyon (yabancılaştırma) ve asimilasyon sürecine tabi tutulmuşlardır. Rusya'nın Avrupa ile Asya arasındaki coğrafi ve siyasi konumu hem Ruslar hem de Rusya'daki etnik azınlıklar için Oryantalizmi (ve Batıcılığı) ulusal kimlik ve ulusal çıkarlarla ilgili her türlü tartışmada önemli bir konu hâline getirmiştir. Oryantalist Akademik kurumlarda çalışan bilim adamlarının eserlerinde, idarecilerin, subayların, Ortodoks misyoner oryantalistlerin yazılarında ve hatta bizzat Müslümanların yazılarında "ötekileştirme" biçimlerine rastlanmaktadır. Popova'nın çalışması Rusların bölgeyi nasıl tahakküm altına aldıklarını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ABASHİN, S. N., ARAPOV, D. Yu. & BEKMAKHANOVA N. E. (2008). *Tsentrāl'naya Aziya v Sostave Rossiyskoy İmperii*. Moskva: Novoye Literaturnoye Obozreniye.
- AHMETBEYOĞLU, A. (2020). "Eski Türklerde Kut ve Töre Bağlamında Hükümlerliliğin Hudutları". *Tarih Dergisi*, Vol.71: 29-50.
- ALLWORTH, E. (1994). *Central Asia, 130 Years of Russian Dominance: A Historical Overview*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- BROWER, D. (2012). *Turkestan and the Fate of the Russian Empire*. London: Routledge.
- ÇAPRAZ, H. (2011). "Çarlık Rusyası'nın Türkistan'da Hâkimiyet Kurması". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 24: 51-78.
- FORBES, A. D. W. (1986). *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia: A Political History of Republican Sinkiang 1911-1949*. London: CUP Archive.
- İŞYAR, Ö. G. (2008). "Avrasya'da Devletlerin Şekilleniş, Yükseliş ve Düşüş Süreçleri: Türk ve Rus Örnekler". *Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları*, Vol. 06: 87-114.
- JOHNSON, R. (2006). *Spying for Empire: The Great Game in Central and South Asia, 1757-1947*. London: Greenhill Books/ Lionel Leventhal.
- KARAZEYBEK, M. (2022). "Yeni Bir Toplumun İnşasında Tarih Bilincinin Önemi ve Osmanlı Arşivlerinin Özbekistan Tarih Araştırmaları İçin Kıymeti". *Oriental Renaissance: Innovative, Educational, Natural and Social Sciences*. Vol. 2 (Special Issue 23): 385-395.
- MALİKOV, A. M. (2014). "The Russian Conquest of the Bukharan Emirate: Military and Diplomatic Aspects". *Central Asian Survey*, Vol. 33, Issue 2: 180-198.
- POPOVA, I. F. (2008). "Rossiyskiye ekspeditsii v Tsentrāl'nuyu Aziyu na rubezhe XIX-XX vekov". *Rossiyskiye Ekspeditsii v Tsentrāl'nuyu Aziyu v kontse XIX - nachale XX veka. Sbornik Statey*. Pod Red. I. F. Popovoy. SPb.: İzdatel'stvo «Slaviya», 11-39.

- POPOVA, I. F. (2008). *Rossiyskiye Ekspeditsii v Tsentral'nuyu Aziyu v kontse XIX - nachale XX veka. Sbornik Statey*. Pod Red. I. F. Popovoy. SPb.: İzdatel'stvo «Slaviya».
- SAİD, E. W. (1978). *Orientalism*. London: Penguin Books.
- SANDERS, T. (2015). *Historiography of Imperial Russia: The Profession and Writing of History in a Multinational State*. London: Routledge.
- ŞİMŞEK, C. (2016). "Sibirya'nın Rusya Tarafından Ele Geçirilme Süreci". *Vestnik Bishkekского Gumanitarnogo Universiteta*. Vol. 3- (4): 243-247.
- VASİL'YEV, D. V. (2017). "K istorii Obrazovaniya Turkestanskogo General-Gubernatorstva (1864-1867 gg.)". *Voyenno-İstoricheskiy Zhurnal*, № (11): 75-81.
- SCHİMMELPENNİNCK, van der O. D. (2010). "Introduction: What is Russian Orientalism?" *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. New Haven: CT. Press, 1-11.

EKLER



"Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX - начале XX века"
kitabının kapak sayfası, <http://www.orientalstudies.ru> E. T. (08.09.2023).



Irina Fedorovna Popova, alışma odasında "St. Petersburg Devlet Üniversitesi IVR RAS", <http://www.spbu.ru> E. T. (08.09.2023).



Türkistan'a ilk keşif gezilerini dzenleyenlerden N. Ya. Biçurin, Popova'nın Kitabı (13)



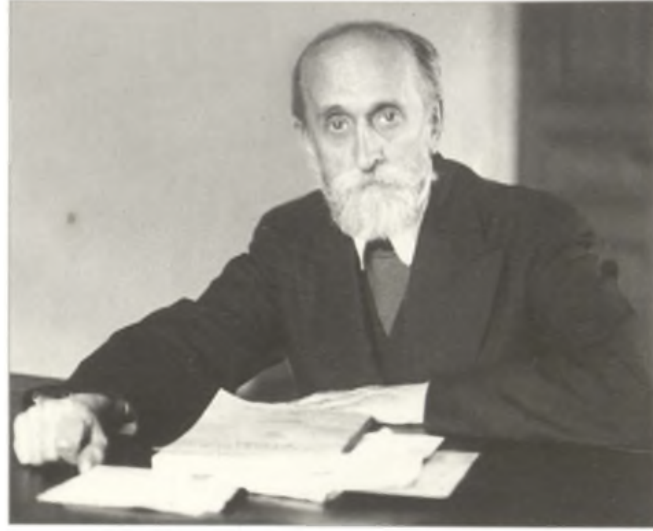
Türkistan bilimsel seferleri düzenleyen V. P Vasilyev, Popova'nın Kitabı (16)



Rus Coğrafya Cemiyeti'nin en önemli üyelerinden biri olan Ivan Pavlovich Minayev,
Popova'nın Kitabı (17)



nl Rus Şarkiyatçı Vasily Vasilyevich Grigoryev, Popova'nın Kitabı (18)



Rus Oryantalist Sergey Fyodorovich Oldenburg, Popova'nın Kitabı (21)



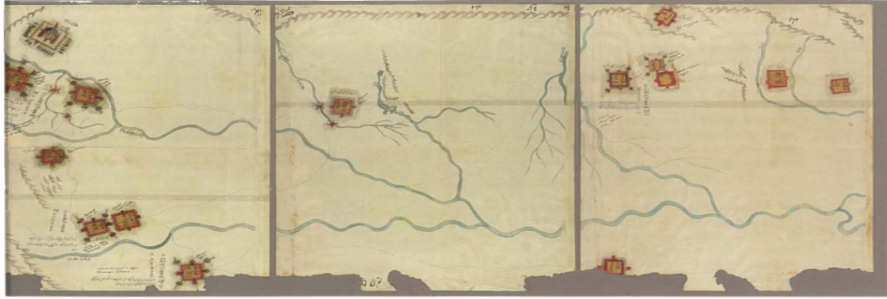
Rus gezgin, tümgeneral, Orta ve Orta Asya kaşifi Mikhail Vasilyevich Pevtsov, Popova'nın Kitabı (22)



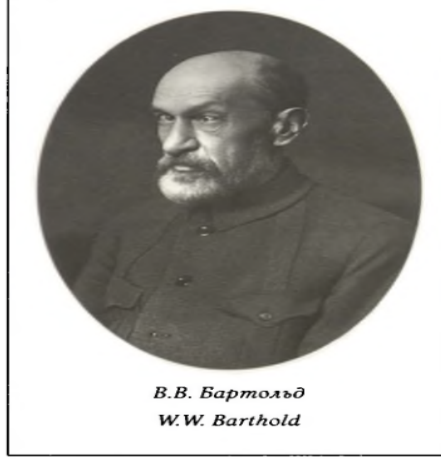
P. K. Kozlov, N. M. Przhevalsky, V. I. Roborovsky 1882 seferine katılanlarla birlikte. Rus Coğrafya Cemiyeti Üyeleri, Popova'nın Kitabı (23)



Rus diplomat, arkeolog, tarihçi, oryantalist ve Orta Asya kaşifi Nikolai Fedorovich Petrovsky, Popova'nın Kitabı (25)



1890'da Petrovsky tarafından hazırlanan *Doğu Türkistan* Haritası, Popova'nın Kitabı (26)



Türkistan'a bilimsel seferler düzenleyen bir başka şarkiyatçı; V. V. Barthold,
Popova'nın Kitabı (30)



Vasily Vereshchagin'in "Samerkand'ın Savunması" isimli Türkistan'daki Rus işgalini anlatan tablosu. Tarihi şehre nasıl zarar verildiği bu resimde net bir şekilde gözükmektedir.

<https://histrf.ru/> Erişim Tarihi (08.09.2023).

Atf / Citation

BAYSAL, B. (2024). "Muhibbanın Sema Töreni'ndeki Yeri ve Semazenler Açısından Değerlendirilmesi". *Gazi Türkiyat*, 34: 191-211.

Geliş / Submitted 09.10.2023

Kabul / Accepted 27.03.2024

DOI 10.34189/gtd.34.011

MUHİBBANIN SEMA TÖRENİ'NDEKİ YERİ VE SEMAZENLER AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

The Place of Viewers in the Sema Ceremony and its Evaluation in Terms of Semazens

Büşra BAYSAL*

Öz

Bu çalışmada Mevlevi Sema Töreni'nin semazenler ve mutrip heyetinden sonra bir parçası hâline gelen muhibbanın tören açısından ne ifade ettiği semazenlerin görüşlerinden yola çıkılarak ele alınmaya çalışılmıştır. Sema Töreni'nin semazenler ve mutrip heyeti tarafından kaidelerine uygun bir şekilde icra edilmiş olması ritüelin doğru bir şekilde anlaşılması ve gelecek nesillere aktarılması için yeterli değildir. Muhibban törene gönüllü olarak katılmakta aynı zamanda icra sırasında ritüelin bir parçası sayılmaktadır. Dolayısıyla muhibbanın törene dair sergilediği davranışlar ve tutumlar önem arz etmektedir. Bu nedenle bu çalışmada semazenlerin gözünden muhibbanın tören için ne ifade ettiği, törene dair ne kadar bilgi sahibi olduğu, sorumluluklarının ne olduğu gibi konular ele alınarak son zamanlarda Mevlevi Sema Töreni'nin yanlış bir şekilde uygulanmasına sebep olan durumların muhibban davranışları üzerinden tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla çoğunluğu Kültür Turizm Bakanlığı'nda görevli olan yirmi semazenle yönlendirilmiş mülakat yöntemiyle Ankara ve Konya'da yüz yüze görüşme gerçekleştirilmiştir. Muhibbanın mevcut durumu üzerinden Mevlevi Sema Töreni'nin daha iyi anlaşılabilmesi için neler yapılabileceğine dair çözüm yolları sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hz. Mevlâna, Sema Töreni, semazen, muhibban, mutrip heyeti.

Abstract

In this study, the meaning of the viewers, who became a part of the Mevlevi Sema Ceremony after the whirling dervishes and the mutrip committee, in terms of the ceremony, is tried to be discussed based on the views of the whirling dervishes. The fact that the Sema Ceremony was performed by the whirling dervishes and the mutrip committee in accordance with its rules is not enough for the ritual to be understood correctly and passed on to future generations. The viewers participate in the ceremony voluntarily and are also considered a part of the ritual during the performance. Therefore, the behaviors and attitudes of the viewers regarding the ceremony are important. For this reason, this study aims to determine the situations that caused the Mevlevi Sema Ceremony to be applied incorrectly in recent times through the behaviors of the

* Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/TÜRKİYE. busra.baysal@hbu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5732-0676

viewers by addressing issues such as what the viewers mean for the ceremony from the perspective of the whirling dervishes, how much knowledge they have about the ceremony, and what their responsibilities are. For this purpose, face-to-face interviews were conducted in Ankara and Konya with twenty whirling dervishes, most of whom were employed by the Ministry of Culture and Tourism. Based on the current situation of the viewers, solutions are presented on what can be done to understand the Mevlevi Sema Ceremony better.

Keywords: Rumi, Sema Ceremony, wihirliĝ dervish, viewers, mutrip committee.

Giriş

Sema, fiziki görünümünden dolayı hareketli gök cisimlerinin, gezegenlerin müşterek bir kaynak etrafında dönüşleri şeklinde açıklanır. Gökyüzündeki kürelerin melekleri, Allah'a karşı duyulan sevgiden dolayı yıldızları etrafında dönerler. Bu görüş İslâm sufilerine göre sema âyinlerinin dış şeklinin izahıdır (Kayaoĝlu 1997: 91). Bu düşüncede İsrâ suresinin 44., Hadîd suresinin 1. ayetlerinde yaratılan her cismin Allah'ı zikrediyor olmasının etkisi bulunmaktadır (Ateş 1975: 285, 536). Nitekim Mevlâna "Dilsiz, dudaksız her dal, her yaprak, her meyve Allah'ı zikir ve tesbih etmektedir." derken yine aynı ayet-i kerimelere işaret etmektedir (Can I 2021: 101).

Sema duymak, işitmek manasına geldiğinden başka bir düşünce semayı bu anlamıyla ele almıştır. Bu düşünceye göre, kişi elest meclisinde ruhani ve güzel seslere alışmıştır. Ruhani âlemden uzaklaşıp nefis âlemine; bugüne gelince de o günlerde duyduğu güzel sesin benzerini bugünde duyduğunda gönülleri şevke gelip coşmuştur. Bedeni de ona uyararak harekete geçmiştir (Sipehsâlâr 2011: 85-86).

Yazılı kaynaklarda Sema Töreni'nin kökeni, İslamiyet'in ilk yayıldığı zamana dek dayandırılır. Rivayete göre Hz. Peygamber yakın zamanda gerçekleşecek olan bir sefer için ordusuna yardım çağrısında bulunur. İyilik yapmak konusunda yarışan sahabelerden Hz. Ömer, her zaman Hz. Ebubekir'in diğerlerinden çok yardım yaptığını bildiğinden bu defa onun vereceği hayırdan çok daha fazla hayır vermek ister. Bu amaçla malının yarısını hibe etmek maksadıyla Hz. Peygamberin yanına gider. Gittiğinde Hz. Ebubekir mal varlığının tamamını hibe ettiğini görür. Bu durum üzerine gelen vahiyde Hz. Ebubekir cennetle müjdelenir. Müjdenin verdiği coşkunlukla sevinçten yerinde duramayan Hz. Ebubekir tıpkı semazenlerin döndüğü gibi dönmeye başlar. Allah aşkıyla cezbeye gelip dönme eylemi Sema Töreni'nin icra edilmesini sağlayan temel etken olduğundan Hz. Ebubekir'in yaşadığı olayın ritüelin oluşumunun temellerinden olduğu kabul edilir (Top 2001: 147). Bunun yanında yine dönme eyleminden yola çıkıldığında Hz. Mevlâna semadaki musikiyi tasvir ederken "hikmet sahibi kişilerin hoşâ giden musiki nağmelerini gökyüzünün ve gökyüzünde bulunan yıldızların dönüşünden aldığını" söyler (Can IV 2021: 68). Sema Töreni'nin oluşumuna dair bir rivayet de Hz. Mevlâna'nın Karatay Medresesi içinde bulunan camiye girip mevcut olan halkın ve Hz. Mevlâna'nın yaptığı hareketlere dayandırılır. Camide bulunan cemaat ile Hz. Mevlâna'nın hareketleri ve zikirleri Sema Töreni'nin temelini oluşturur (Top 2001: 94).

Yapı olarak incelendiğinde Sema Töreni'nin yedi kısımdan oluştuğu görülür. Ritüel, güftesi Hz. Mevlâna'ya bestesi ise Buhurizade Mustafa Itri Efendi'ye ait olan naat ile başlar. Burada Hz. Peygamber övülür. Naatı, naathan ayağa kalkarak herhangi bir saz çalınmadan okur. Bu kısım Sema Töreni'ne 17. yy'a eklenmiştir (Bayru vd. 2008: 165). Daha sonra kudüm darbesi ile Allah'ın "ol" emri sembolize edilir. Kudümzen aynı zamanda mutrip heyetinin sazlarla ilgili olan kısmını, ritüelin ritimlerini yönetir. Kudümü ney taksimi izler. "Ol" emri ile yaratılan insana Tanrı'nın ruhundan üflenmesi ney taksimi ile sembolize edilir. Sonrasında Sema Töreni'ne Sultan Veled zamanında dâhil edilmiş olan Devr-i Veledi gerçekleştirilir. Devr-i Veledi henüz insan nefsinin terbiye edilmediği zamanları sembolize eder. "Peşrev çalınırken Devr-i Veleğ başlar. Şeyh önde olduğu hâlde herkes art arda ve bir sıra inde, peşreve ayak uydurarak ve sessiz bir de içinden ism-i celâl çekerek yavaş yavaş yürümeye başlar" (Gölpınarlı 1983: 374-375). Burada semazenler aksak adımlarla dairevi şekilde yürüyerek birbirlerine üç kez selam verirler. Şeyh posttaki yerini aldığında semazenler nefsin sembolü olan hırkalarını çıkarırlar.

Şeyhin başını hafif sola döndürüp semazenbaşına bakması, semazenbaşının sema için izin alabileceği anlamına gelir. Semazen başı şeyhin önüne gelip eğilerek selam verir. Bu selama semazenler de iştirak ederler. Semazenbaşı şeyhin elini, şey ise semazenbaşının sikkesinin arkasını öper. Semazenbaşı hatt-ı istivada (denge çizgisi) olmayacak şekilde geri geri birkaç adım atar. Baş kesip birinci selamın başlaması için şeyhten izin alır (Menteş 2011: 120-121). Semazenler de semazenbaşının yaptığı gibi şeyhten izin aldıktan sonra üç adım attıktan sonra çark atmaya başlarlar. "Sema'a giren, yavaş yavaş kollarını omuzlarından göğsüne doğru sıyrarak indirir ve ellerini çapraz vaziyetten kurtarıp yanlarına getirir. Kanat açar gibi kıvrılan kollarını yavaşça düzelterek her iki kolunu yukarıya doğru kaldırır ve düz bir şekilde açmış olur" (Gölpınarlı 1983: 376).

Katılımcı gözlem tekniğiyle Sema Törenlerinde gözlemlendiği üzere birinci selam bittiğinde semazenler postnişine doğru selam verirler ve en az iki semazen yan yana gelmeye gayret ederek dairevi meydan-ı şerifin dış çizgisinde elleri çapraz ve omuzlarında birleşmiş vaziyette beklerler. İkinci selamda da ilk selamda olduğu gibi semaya çıkmak için şeyh makamını temsil eden postnişinden, izin istenilerek sema edilir. Bu selam, ilk selama göre daha kısa sürer. 3. selam ve 4. selamda da icra, aynı şekilde gerçekleştirilir. 3. selam diğer selamlara göre daha hızlı ve canlı olarak icra edilir. Coşkulu sesler, duygulanımlar ekseriyetle bu selamda gerçekleşir. 4. selam ise dinginliğin baskın şekilde hissedildiği selamdır. Bu selamda şeyh de hırkasının yakasından tutarak sema eder. Bu selamlar sırasıyla kulluğun idrak edilmesi, Tanrı'nın yarattıkları karşısında hayret duyulması, yükseliş ve aşk, son olarak da kulluğa dönüşü temsil eder. Sema tamamlandığında mutrip heyetinde yer alan ayinhanlardan birisi Bakara suresinin 115. ayetini okur. Semazenler ilk vaziyet aldıkları yerde postlarının üzerine oturup hırkalarını giyerler. Gülbang okunduktan

sonra Fatıha okunur. Selam verilir. Selamlaşılır. Kırmızı post meydan-ı şeriften alınıp çıkıldığında Sema Töreni sona erer.

Bugün Sema Töreni'ni icra eden semazenler belli sınavlara tabii tutularak Kültür Turizm Bakanlığı bünyesinde semazen olarak görev yapabilmektedirler. Semazenliğin devlet memurluğu statüsüne geçmesi Konya ve İstanbul'da 11 Eylül 1989 ve 1991 tarihlerinde kurulan Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu ve İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluklarının kurulmasıyla başlamıştır (KTTMT, İTTMT, 2023). Bu tarihe gelmeden önce semazenliğin tekke ve âsitanelere bağlı olarak icra edildiğini tahmin etmek güç değildir. 1989 tarihi ile devlet memurluğu statüsüne sahip olan semazenlik görevinin sahip olduğu imkânlar onu daha cazip hâle getirmiştir. Bu durumun akla gelen ilk sebepleri semazenlere karşı toplum tarafından gösterilen olumlu yaklaşımlar, yurt içinde ve yurt dışında gerçekleşen Sema Törenleri ile birlikte semazenlerin ayrıcalıklı koşullara sahip olmalarıdır. Bugüne gelindiğinde ise semazen adaylarının Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından, alana dair yapılan sınavda başarılı olmaları gerekmektedir. Bu sınavda adayın sema icra edebilmek için fiziki yeterliliğe ve Mevlâna, Mevlevilik, Sema Töreni konularına dair bilgi sahibi olması beklenmektedir. Sınav sözlü ve uygulamalı bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Sınavda Mevleviliğe ilişkin sorular sorulmaktadır.

Topluluk içine katılan semazenlerin geliştirmesi gereken konular olması durumunda da sırasıyla postnişin, semazenbaşı, en kıdemli semazenden başlayarak diğer semazenler, bu semazenlere bilgi edinmesi konusunda yardım ederler. Semazenler Mevlevilikle ve Mevleviliğin dâhil olduğu tasavvuf konusuyla ilgili çeşitli programlarla, kendi aralarında kurdukları sohbet meclisleri gibi çok çeşitli faaliyetlerle alandaki görevlerini daha nitelikli hâle getirmeye gayret gösterirler. Semazenler yurt dışında Türk kültürünün temsilcileri olarak yer aldıklarından son zamanlarda onlardan yurt dışında kendilerini ifade edebilme ve özellikle Sema Töreni ile ilgili yöneltilecek sorulara cevap verebilme, gerektiğinde anlatabilme yeterliliği de aranmaktadır. Bu durumda semazenlerin kendilerini Mevlevilik, Türk tasavvuf kültürünün yanında, Türk kültürü hakkında da geliştirmelerini gerektirmektedir. Topluluk içinde bu durum göz önünde bulundurularak eğitim verilmektedir.*

Semazenlerin icra ettiği Sema Töreni için muhibban önemli bir yerde konumlanır. Bugün olduğu gibi Hz. Mevlâna zamanında da sema icra edilirken muhibban bulunmaktadır (Yazıcı 1964: 148; Uludağ 1976: 363-366). Şefik Can (2022: 288) Sema Töreni'ni izleyenler için "Eğer başınızda bir ağırlık yoksa üzüntünüz mevcut değilse, huzur içinde iseniz, bir Sema Töreninde bulunduğunuz zaman mutrıbın ilahi nağmelerine uyarak semahane semazenler uçuşurken, ruhen siz de sema eder gibi olursunuz. O dönüşler, o ahenkler sizi sizden alır. Siz de ötelere gidirsiniz. Siz sema

* Bu bilgiler saha çalışması neticesinde elde edilmiştir.

dışında bulunduğunuz de bunları duyarsınız” der. Esin Çelebi Bayru (2018: 43) Mevlevilik geleneği gereğince meydan-ı şerifte sema edemediği anısını anlatırken “Her Sema Ayin-i Şerif’inde, ben ruhen zaten meydan-ı şerifteyim. İlla bedenim orada olması lazım değil. İçimdeki aşk bana yeter.” sözleriyle muhibbanın aşkla oturduğu yerde sema edebileceğini bildirmiştir.

Muhibban bu ritüelin meydandaki icracıları değildir. Fakat törenin dışında da değildir. Mevlevi geleneğinde muhibban “âşık, seven, tarikata ve tasavvufa ilgi duyduğu ve sıcak baktığı de henüz şeyhe bağlanmamış kimselere” denilmiştir (Uludağ 2012: 254). Can (2022: 570) ise bu anlamlara ek olarak “tarikata ve tarikat ehlini seven kişiye de muhib derler” diyerek muhibban olmanın gereğini “sevgi” düzeyiyle açıklamıştır. Bu kelime 13. – 15. yy’ dan beri kullanılmaktadır (Gölpınarlı 1963: 28). Asaf Hâlet Çelebi’nin (2020: 88) “Hakiki bir Mevlevi olmak için bilhassa sıkı ve hususi bir disiplin mahiyetindeki çilenin çekilmesi icap ediyordu ki bu olmadıkça sâlik, dede değil, ancak bir muhipten başka adla anılmazdı.” sözleri dikkate alındığında muhibbin sorumluluğunun tarikattaki diğer kimselere kıyasla oldukça az olduğu çıkarımı yapılabilir. Nitekim bugün de Sema Töreni’ne muhibban olarak ekseriyetle “Mevlâna ve Mevlevîlik ilgisini” olan kimseler katılım sağlamaktadır (Düzgüner 2007: 204).

Mevlevilikte, tarikata girmek isteyen talibin müracaatının kabul edilmesi inde, şeyh tarafından sikkasının tekbirlenmesi ile kişi Mevleviliğe kabul edilmiş olur. Bu aşamadan sonra kişi bir dededen tarikat adabını öğrenmeye yönelik ders alır. Mevleviliğe kabul edilen muhibbanın dergâhta kalma zorunluluğu yoktur. Muhibban isterse yalnız sema ve mukabeleye katılabilmektedir. Yine isteği doğrultusunda ney üfleme, ilahi söylemeyi öğrenebilir. İcazet alabilir. Onların 1001 gün çile çıkarma gibi tarikat içinde bir mecburiyetleri yoktur. Hırka, sikke giymek ya da çileye girmek gibi durumlar kendi iradelerine bağlıdır (Tanrıkorur 2004: 473). Mevleviliğin bir tarikat olarak varlık gösterdiği zaman diliminde muhibban tanımı ve muhibban olmanın gereklilikleri bu şekildedir.

Ancak 1925 tarihinde Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla İlgili Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına dair kanunun kabulüyle birlikte Mevlevilik kapatılmıştır. Bu duruma tarikatların 19. yy’ ın ikinci yarısından itibaren bozulması cemiyetteki genel bozulmanın tasavvuf sahasına da aksetmesi sebep olmuştur. Hareketi besleyen kültür canlılığının sönmesi, devletin bu sahada reform yapmasını gerektirmiştir (Güngör 1984: 115). Kanunla birlikte şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, çecebilik gibi unvan ve sıfatlar yasaklanmıştır. Bununla birlikte şeyhlik iddiasında bulunanlar hapis, para, sürgün edilme gibi cezalara çarptırılacakları belirtilmiştir (Tekke ve Zaviyelerin Men ve İlgasına Dair Kanun, 2024). Mevlevilik kurum olarak varken muhibban olmanın gereği bir şeyh tarafından sikkasının tekbirlenmesidir. 1925 tarihinden bu yana sikke tekbirlenmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Bu koşullar içerisinde Mevleviliğe ve Mevlevilikle ilgili faaliyetlere sevgi ve ilgi duyan kimseler muhibban olarak adlandırılarak anlam

genişlemesi gerçekleşmiştir. Sema Töreni örnek alındığında Sema Töreni'ni seyirlik bir gösteri olarak gören ve izleyen kimseden ziyade Sema Töreni'ne sürekli olmasa dahi belli aralıklarla sevgi duyarak katılım sağlayan kişiler bugünün olanakları içerisinde muhibban olarak değerlendirilebilmektedir. Bazı çalışmalarda muhibban ve izleyicinin birbirinin yerine kullanıldığı da görülebilmektedir (bk. Menteş 2011: 61). Mevleviliğin varlık gösterdiği zamanlara kıyasla bugünün muhibbanının sikke tekbirleme başta olmak üzere herhangi bir zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu nedenle çalışmada devlet kurumuna bağlı olarak semazenliği meslek olarak icra eden semazenlere Mevlevilik geleneği çerçevesindeki muhibbanın davranışlarına bugünün şartları içerisinde benzerlik gösteren kimselere yönelik sorular sorulduğundan izleyici terimi yerine "muhibban" terimi tercih edilmiştir.

Sema Töreni'ne dair yapılan çalışmalarda çoğunlukla Sema Töreni'nin icrasının konu edildiği görülmektedir. Ancak muhibban da Sema Töreni'nde önemli bir yere sahiptir. Çünkü Sema Töreni icrası sadece mutrip heyeti ve semazenleri değil muhibbanı da etkilemektedir. Üçü arasındaki manevi akış gerçekleştiğinde Sema Töreni'nin icrasındaki amaç tam anlamıyla yerine getirilmiş olmaktadır. Semayı icra etmek belli bir eğitimden geçmeyi gerektirir. Dolayısıyla Sema Töreni'nde muhibban olma imkânı, icracı olma imkânına göre daha kolaydır. Bu anlamda icraya etki eden muhibbanın semazenlerin gözünden değerlendirilmesi konusu önem arz etmektedir. Bu nedenle çalışmada Ankara Mevlevihanesi'nde ve Mevlâna Kültür Merkezi'nde Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu'nun üyesi olan yirmi semazenle, yönlendirilmiş mülakat yöntemi gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada semazenlerin gözünden farklı açılardan muhibbanın Sema Töreni'nde nasıl bir yerde konumlandığı ve muhibbanın görevlerinin neler olduğu, içinde bulunulan şartlar dâhilinde tartışılmıştır.

1. SEMAZENLERE GÖRE MUHİBBANIN KONUMU: "BİZİMLE BİRLİKTE CEM OLMUŞ GİBİ, ONLAR DA ZİKREDİYORMUŞ GİBİ BİR BAĞ HİSSEDİYORUZ."

Semanın "tören" olarak adlandırılması ona katılım sağlayan insanların varlığını da gerekli kılar. Bu anlamda Sema Töreni'nin muhibbanı, tören için önemlidir. Çalışmanın bu bölümünde semazenlerin gözünden sema izleyen izleyicilerin Sema Töreni için ne ifade ettiği tartışılmış, Sema Töreni'ne katılım sağlayan muhibbanın kendileri için ne ifade ettiği sorusuna cevap aranmış böylelikle muhibbanın semadaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Semazenlerin ifadeleri dikkate alındığında bazı semazenlere göre muhibbanın semada olmazsa olmaz bir etken olduğu, kendileri ile birlikte cem olduklarını düşündükleri, Sema Töreni'nin bir parçası olduklarını ifade ettikleri görülmüştür. Semazenler, muhibbanın Sema Töreni'ne katıldıktan sonra olumlu duygular hissettikleri ve olumlu davranışlar sergiledikleri konusunda hemfikirdirler. Muhibbanı Sema Töreni'nde en çok etkileyen durum, törenin icracıları olan semazenlerce farklı şekillerde yorumlanmıştır.

1.1. Huzur

Sema Töreni'nin 13. asırdan bugüne gelmesinde ritüelin icracıları ile muhibbanın icra etmek ve sevmek/talep etmek anlamında karşılıklı alışverişleri etkili olmuştur. Bu anlamda muhibban cephesinden Sema Töreni'nin kendilerinde bıraktığı tesirin ne olduğu konusu önem arz eder. Muhibbanın etkilenimi semanın yapıldığı yere, zamana, düzene, semazenlere, mutrip heyetine, hatta muhibbanın içinde bulunduğu ruh ine bağlı olarak değişiklik gösterir. Huzur hissiyatı Sema Töreni'ne katılan muhibbanın en çok dile getirdiği duygu olması yönüyle dikkat çeker. İnsanların Sema Töreni'nde huzur bulmaları için pek çok etkenin bir araya gelmesi gerekmektedir. En başta Sema Töreni'ne dair olumlu bir düşünceye sahip olmaları gerektir ki bu durum süreci kolaylaştırır.

İnsanlar kendilerinden bir nokta bulduğunu fark ediyor. Galata Mevlevihanesi'nde sema yaparken içerisi dolu olduğundan dışarıda yaptık. Bizim ayağımızın altına bir taş gelmiş ta en arkadan yaşlı bir teyze gelip o taşı kaldırdı. Yani orada sizi kendi evladı, çocuğu gibi görüyor veya oradaki insanlar sizi kendileriyle bağdaştırıyor ve maneviyatın, Allah demenin korkulu bir şey olmadığını sizin üzerinizden görüyorlar. Bu şekilde bir tesiri olduğunu düşünüyorum. Ayrıca hem semayı yapan hem semayı izleyen kişinin ibadet ve tââtlarını, örneğin namazını kılarırken daha huzurlu daha hûşûlu bir şekilde namaz kıldığını düşünüyorum. Kendimden biliyorum. Bunun da karşıya geçtiğini düşünüyorum. Bunun farklı farklı sebepleri var diye tahmin ediyorum. En önemlisi de hadis-i şeriflerde geçen zikir meclislerine meleklerin teveccüh etmesi ile ilgili bir hadis var belki onun tesiriyle oluyordur (Abdullah Gürsoy KK-18). Kısa bir süre de olsa izledikleri süreçte sakinleştikleri ve dünya hayatını arkada bıraktıklarını düşünüyorum. Seyircilerin sema sonrasındaki bize karşı göstermiş oldukları sevgi dolu bakışlar her zaman dikkatimi çeker (Hasan Hüseyin Karaemmiler KK-20).

Mevlâna Dîvân-ı Kebîr'de "Semanın ne olduğunu biliyor musunuz? "Benim Allah'la öyle bir vaktim vardır ki, o vakitte ne Allah'a yakın bir melek, ne de bir peygamber aramıza giremez!" hadis-i şerifinde buyurulduğu gibi sema' bir sırdır! İşte, meleğin bile sığamadığı yere, vasıtasız varmaktır!" (Can II 2018: 377) dediği sözleri dikkate alındığında semanın manevi âlemde insanlara nadide bir hak tanıdığı anlaşılır. Bu ve bunun gibi pek çok sebepten dolayı sema, insanlara rahatlık, huzur sağlayan bir yapıya sahiptir. Bu yapıyı muhibbanın Sema Töreni'ne karşı duyduğu sevgi desteklemektedir:

Muhibban gönül veren tabii olmasa bile sempati duyan kimselerdir. Onların bir sorumluluğu yok ama gönül bağı var (Mehmet Emin Holat KK-4). Sema Mukabelesi icra edilirken semadaki huzur, insanın ruhuna hitabeden manevî etki izleyenlerin gönlünü ferahlatmakta, onları müspet tesir altında bırakmaktadır. Semazen sema ederken sağ eli açık dua edercesine Allah'tan niyazda bulunması, sol eli kapalı, Cenâb-ı Hak'tan istediği niyaz ve duayı etrafına dağıtması anlamını hisseden her izleyiciye o düşüncenin olumlu etkisini yaşamalarına vesile olmaktadır. Bu bilinçle izlenen Sema Mukabelesi esnasında pek çok kimsenin etkilendiği, gözlerinin yaşardığı ve manevî huzura kavuştuklarına şahit olmaktadır. Zaman zaman gerek yurt içinde gerek yurt dışında

Müslüman ya da gayrimüslim insanların Sema Mukabelesi sonrasında manevi bir etki altında olduklarını ve “keşke biraz daha devam etse” dediklerini görüyoruz (Postnişin, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Başkanı, Fahri Özçakıl KK-1).

Mevlâna'nın Dîvân-ı Kebîr'de (Can II 2018: 365) “Semâ' nedir? Gönüldeki gizli erlerden haberler almaktır. Onların mektupları gelince garip gönül, dinçelir, rahata kavuşur. Bu sarsılışla beden, darlıktan kurtulur, genişler, huzura kavuşur. Bedende tuhaf, görülmemiş bir tatlılık başlar. Ney sesinden, mutribin çalgıcının dudaklarından dile, damağa hoş, manevî zevkler gelir.” sözleriyle yaptığı sema tarifi de bugün muhibbanın Sema Töreni'nde bulunduğu huzurun sebebini açıklamaktadır.

Semazenlerin görüşleri değerlendirildiğinde Sema Töreni için muhibbanın törendeki manevi havanın oluşmasına katkı sağladığı, ya aradıkları ya da kendilerinde olan bir durum yahut duygunun benzerini Sema Töreni'nde buldukları için davranışlarında dinginleşme ve sakinlik gibi durumlar gözlemlenmiştir. Bununla ilgili olarak semazenlerin muhibban tarafından benimsendiğine dair davranışlar sergilenmesi dolayısıyla onların hem maneviyatıyla hem de davranışlarıyla Sema Töreni'nde olumlu bir atmosfer oluşmasına vesile olduğu söylenebilir.

1.2. Arayış

İnsan hayatı boyunca farklı adlarla, farklı yerlerde ve zamanlarda arayış içindedir. Bulduğu her ne olursa olsun insan, bu arayışla kendisini keşfetme imkânı bulur. O nedenle Mevlâna “Canında bir başka can var, ara o canı. Dağ gibi olan vücudunda bir inci var, ara o madeni. Hak yolunun yolcusu olan gerçek sufiyi ararsan, Onu, sen dışarıda değil, kendinde ara” diyerek arayışın öncelikle insanın kendi iç dünyasında olması gerektiğini bildirir (Sarioğlu 2016: 32). Bunun yanında insan neyi arıyorsa ona dönüşür. Mevlâna “Sen, madendeki cevheri aradıkça, bir madensin. Sen ekmek peşinde koşar, sadece ekmek düşünürsen, ekmek kesilirsin. Sen bu nükteli ve rumuzlu sözü anlarsan her şeye aklın erer. Ne arıyorsan, neyin arkasından koşuyorsan, sen, o'sun, o şeysin!” derken insanın arayışlarının kendisini şekillendirdiğini ifade eder (Can IV 2018: 298). Bir semazen de muhibbanda bu arayışın emarelerini gözlemlemiştir:

Bazı izleyicileri söyleyeceğim dışında tutmak kaydıyla, genel olarak bir arayışta olduklarını düşünüyorum. Bir susamışlık vardır. Bir arayış vardır. Bir adanma hissi vardır. Onu aramak için de buraya geliyorlar. Çoğu zaman görüyorum. Bu yine bizden değil, Hz. Pîr'in himmetidir. Gelen insan her ne kadar sinirli de olsa ya da o an kafasında binlerce düşüncesi de olsa o, semadan sonra bizi gördüğündeki halleri çok daha yumuşak çok daha nahif çok daha saf bir hale gelirler. Biz kim olursak olalım. Biz zaten neyiz ki, ne olalım. Ama o semadan sonraki onlara sirayet edenlerle olabilen bir şey. Bize geldiklerinde tamamen nahif saf duygularla gelirler. O çok güzel bir şeydir (Selami Ünal KK-6).

1.3. Cem Olma

Mevlâna'nın dostlarına birlik olmayı tavsiye ettiği görülür. O "Dostlar, dostlar birbirinizden ayrılmayın! Başınızda birbirinden uzaklaşma hevesi bulunmasın.", "Duvarların yardımı, desteği olmasaydı, evler, ambarlar ayakta durabilir miydi? Her duvar, öteki duvarlardan ayrı olsa, tavan, havada direksiz, dayanaksız nasıl durabilirdi? sözleriyle maddî ve manevî birliğin önemini vurgular (Can IV 2018: 156; VI 2021: 40). Birlik konusu Sema Töreni için de önemlidir. Çünkü Sema Töreni'ndeki atmosfer ortamda bulunan herkesin törene maddî ve manevî katılımıyla gerçekleşmektedir:

Benim için en çok şunu ifade ediyor: bizimle birlikte cem olmuş gibi hissediyoruz. Bizimle birlikte sanki onlar da zikrediyormuş gibi bir baş hissediyoruz. Örneğin, muhibban bir çocuksa boş bir alan bulduğunda hemen dönmeye başlar (Osman Sarıyar KK-9). Semada dervişânlık ayrı, hazirûn ayrı, muhibban ayrı. Onu biz de yaşadık. Yani hazirûn bizlere iltifat göstermiş, Mevlevîliğe, Mevlevî Âyini'ne semaya ilgi gösterip teşrif etmiş, misafirlerimizdir. Bizim Mevlâna Kültür Merkezi'nde ya da sema edilen çeşitli Mevlevîhanelerin kapısında, dışarıda ambulans bulunur. Zannediliyor ki bizim için bulunuyor. Semada, semayı farklı bir gözle izleyen gerçekten hakikati görebilen o bahsettiğiniz selamlardaki sırta erişebilenler, yani manevî manada belli bir seviyeye ulaşmış belli kademeleri geçmiş kalp gözü açık olanlar bir fenalaşma yaşanabiliyor. Buna birkaç kere şahit oldum. Benim için davranışların en yüksek noktası buydu (İsmail Ünal KK-12).

Bazı semazenler muhibbanı, semayı tamamlayan ve ondan manevî bir pay alan, aynı zamanda semada oluşması beklenen duyguyu tamamlamaya yardım eden, törenin bir parçası olarak görür. Bu anlamda Sema Töreni'nde bulunan semazenler ve mutriban ile birlikte muhibban, sacayağının üçüncü kısmını oluşturur:

Onlar olmasa hiçbir şey olmaz. Bu tek başına yapılacak bir şey değil. Ben evde yapıyorum. Tesbihimi çekiyorum. Evradım var, evradımı sürüyorum. Ama Hz. Pîr diyor ki: İnsanlara karıl insanlara, burada bir damlasın. İnsanlara karıldın mı denizsin, ummansın, diyor. Oradan bir kişi yetişecek diye biz belki 28 yıldır dönüp duruyoruz. Seyirci önemli bir şey. Alkışlaması için değil. Tevhid olabilmesi için. Diyor ya "Tevhit erenlerin yoludur yolu. Bu yolda gitmeyen delidir deli." İşte insan olmasa ne olacak. Cennete girdin, tek başmasın. Hz. Peygamber'in ayağına cennet serildi. "Ben onu Bilal'e verdim." dedi. Ne yapsın ümmetinin olmadığı cenneti. Beni Allah-û Tealâ terbiye etti diyor. Demek ki herkesin bir rolünün olması lazım. Seyircinin de olması Allah'ın muradı diye düşünüyorum (Ömer Faruk Erdem KK-5).

1.4. Manevi Etkilenme

Mevlâna gönlünde Hakk'ın sevgisini hissettiği zaman sema yapmıştır. Dolayısıyla Mevlâna ile "bilinirliği artan" semanın temelinde manevî doyuma ulaşma hissiyatı vardır (Eflâki I 1973: 450). Bu nedenle o ilk olarak muhataplarının gönlüne hitap eder:

Sema'nın "o" hâli. Nasıl bir hâl? "O" hâl. Bu anlatılır mı? Anlatılmaz. Etkilenen kişiye "Neden etkilendin?" diye sorsak, o da bilmez. İşte burada o zikrin maneviyatı, semanın

güzelliği, semadaki “o maksat” insanı cezbediyor (Yasir Eliş KK-11). Ağlayarak çıkan insanlar oluyor. “Bir koku aldım.” diyenler veya “Sizden görüntü olarak bir şey göründü.” diyenler oluyor. Böyle geri dönüşler alıyoruz (Osman Sarıyar KK-9). Semayı, Muhammedî bir görüşle, hâl ile görenler “O meydana ne yaşandı, ne yaptınız siz?” diyor. “Kendimizden geçtik.” Teşbihte hata olmaz “Sarhoş olduk biz resmen.” diyorlar. Bu durumda kişinin hoş bakmasıyla mümkün oluyor. Nasıl baktığına göre değişiyor. Kimi, bunu bir gösteri olarak görüyor. Bunlarla çok karşılaşılıyor. Ama bizim karşılaştığımız ekseri geri dönüş gerçekten hayatlarında bir dönüm noktası olacağı noktasında oluyor (İsmail Ünal KK-12). Ağlayan çok insan gördüm. Kendilerinden bir parça buluyorlar. Ama o parça nedir? Bilmiyorum (Cüneyt Cem Kayya KK-14). Benim burada bir talebem var papaz, Katolik. Bir kere “merhaba” dedi. Evvelki sene Müslüman oldu ve Konya’ya taşındı. Çok ağladı. Bir defa “Su ne?” diye sordu. “Aşk” dedim. “Tamam” dedi. İngilizce bilmem. Ama bir anlaşma var. Hâlâ bilmem nasıl anlaşırız. O Türkçe öğrenmeye çalışıyor şimdi. Amerikalı kendisi. (Uluslararası Mevlâna Vakfı Sema Grubu Postnişini Nadir Karnübüyükler KK-3). Dedikleri genel olarak zaten onların, kendi gönülünün aynası. Zaten bizde bir şey görmüyorlar. Onlar kendilerini görüyorlar aslında (Selami Ünal KK-6).

1.5. Anlam Yönüyle Etkilenme

Sema Töreni içerisinde pek çok anlamı barındırır. O insanın kendisini tanımasını, yaratanın yarattıklarının idrakine varmasını, kemale ermesini anlatır. O nedenle Mevlâna “Sema’ a girdin mi, iki dünyadan da dışarı çıkarsın. Sema’ ın şu âlemi, iki âlemde de dışarıdır. Yedinci göğün damı yüce bir damdır, ama sema’ merdiveni bu damı aşar geçer, bu damdan da yücedir” (Top 2001: 87) demiştir.

Dönen insanları izlemek için gelenler, semayı anlayarak çıktığında etkileniyor. Semayı anlamadan bunu bilmiyorlar. Anladıktan sonra tesiri fazla oluyor (Ahmet Söğütözü KK-13). Zikir ediyoruz. Bu zikir onlara yansıyor. O feyzi alıyorlar. Bazen de bu zikirler karşısında şaşırıyorlar. Zikir bilerek gelenler en çok etkilenenler oluyor (Hüseyin Sarıcan KK-10). Semaya katılanlar çoğunlukla mutlu ve huzurlu ayrıldıklarını söylüyorlar (Hamit İpek KK-16). Bazen onlardan gelen cevaplar bizi çok şaşırtıyor. Belki biz o şekilde hissetmiyoruz ama gelen cevaplar farklı oluyor. Ama genel olarak zaten bir saat boyunca bir müziğe odaklanmak insanı kendi içerisinde muhasebe yapmasına sebep olduğundan huşu, huzur gibi dönüşler oluyor (Abdullah Gürsoy KK-18).

Âyinden etkilenen muhibbana çok şahit olduk... Tabii bunlar pat diye olmuyor. O insanların, Hz. Mevlâna noktasında temelleri var. Öyle detay sorular soruluyor ki okumuş ve yazmış olmak lazım. O noktada yurt dışında izleyiciler için söylüyorum, vakti saati yettiğinde nur-u Muhammedî yetiştiğinde geliyorlar ve Muhammedî/müslüman olacağız diye söylüyorlar. Bunun içerisinde Vatikan’ dan insanlar, papazlar öyle güzel insanlar var ki... İnsanlar Müslüman oluyor. Mevlevî Musikisinden, dönüş hareketinden, coşkudan, cezbeden etkilenen kimseleri gördük. Yurt dışına gittiğimizde nasipdâr olacak insanlar gözleriyle kilit altına alıyorlar. Davranışlarımızdaki ölçüye dikkat ediyorlar. Sizi birisi görüyormuş gibi temkinli ve tedbirli hareket ediyorsunuz, diyorlar. Allah’ ı görür gibi ibadet etmek en büyük takva boyutu değil midir? Tasavvuf hâl işidir. Hâl sirayet edicidir. O yüzden zikir meclislerinde cezbe- ilâhiyeyi yakalayabilmek için küçük çocuklar da arada sema ettirilir. Mevlevî Âyin-i Şerif’ ini

bambaşka bir hale sokuyor. Genelde hatunlar çok fazla iştirak ediyorlar. Çünkü kadınların gönlü çok latif ve zariftir. Mübalağa etmiyorum bir erkek dervişin 40 ayda aldığı mesafeyi bir hanım 4 dakikada alır (Postnişin, Semazenbaşı, Ahmet Sami Küçük KK-2). Çok gönüllü insanlarla karşılaşırız. Ağlayanlar, duygulananlar, Müslüman olanlar... Bu bence en büyük şereftir zaten. Bundan başka büyük bir şeref yoktur. Eğer Allah (cc) bizi böyle bir şey için vesile kılsa bundan büyük bir şeref yoktur bizim için. Hidayet veren Allah'tır. Şeksiz, şüphesiz. Ama sema ederek bizi vesile kıldıysa biz bundan daha büyük şerefle şereflenemeyiz (Hakan Gültepe KK-8).

Bu ifadeler dikkate alındığında bilginin, duygu ile birleşiminin muhibbanın hayatında önemli değişimlere kapı araladığı görülmektedir. Onun istikametini belirttiği "Canım sağ kaldıkça Kur'an'ın kölesiyim. Seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım." sözleri ve bu doğrultuda Mevlâna temelli olarak ortaya çıkan anlayış ve uygulamalar onun bu görüşüne bugünde de destek olmakta ve hizmet etmektedir (Sarıoğlu 2016: 184).

1.6. Fiziki Yapı Sebebiyle Etkilenme

Sema Töreni'ni oluşturan unsurlar yapı olarak estetik bir görünüm arz eder. Semazenlerin kıyafetleri, ellerinin durumu, çark atışları, musiki bu estetiğin önemli parçalarıdır. Sufiler özellikle musiki konusu üzerinde önemle durmuşlardır. "Musiki insan ruhuna doğrudan doğruya ve içinden kavrayacak şekilde nüfuz etmektedir. Bundan dolayı musiki, son derece değerli bir manevi temizlenme, ferahlanma vasıtası olarak görülmüştür. (...) Gerçek musiki insana sonsuz varlığı sezdirmiş, hissettirmiştir" (Yöndemli 2004: 83). "Bu nedenle marifet sahipleri için semada bulunan musiki de ruhun gıdası olarak görülmüştür. Bu musiki ancak ince bir tabiat ve saf bir ruhla idrak edilebilmiştir "(Uludağ 1976: 279).

Müzik, sema, semazenlerin duruşu, bakışı etkiliyor. Her insanın etkilenmesini tetikleyen unsur farklı oluyor. Özellikle yurtdışı. Yakın dönemde de yurt içinde, "Biz adım atınca Allah da adım atıyor." dedim ya insanlarda bir meyil olduğu zaman belki bizim sayemizde, onlara Allah'a karşı bir yakınlık hâsıl oluyor (Mehmet Emin Holat KK-4). Herkeste bir dalıp gitme hissi var. Oradaki semazenlerin özellikle Mevlâna Kültür Merkezi gibi kalabalık büyük meydanı olan yerlerde semayı izlemenin insanı alıp götürdüğünü, sanki onların da orada devrettiğini, gözünü kapayıp manevi seyahatlere çıktığını anlatan ifadeleri duyduk. Sıkılmadan izlediklerini sıkça duyduk. Kimisi de sıkılır mesela. Yarısında çıkar gider. Güzel duygular hissettiklerini, duygusal manevi boşluğu olan insanların içinin dolduğunu, ağladığını görüyorsunuz zaten. 10-15 dakika önce maneviyatı hissetmiş bir kimseyi fark edersiniz. Konuşurken içi dolu dolu insanlar, onları çok gördük. Ama bu insanların kendi hoşluğu tamamen (Özhan Gültepe KK-7).

Sema Töreni'ne muhibban olarak katılım sağlayan kimseler yurtiçinde törene dair bilgi sahibi olanlar ve olmayanlar ile yurtdışı muhibbanı olarak ayrı değerlendirmelere tabii tutulmuştur. Törene dair bilgi sahibi olanların etkilenimleri varlığından haberdar oldukları durumların yaşanması üzerine katılımcılarda daha çok tesir ederken, Sema Töreni'ne dair çok fazla bilgi sahibi olmayan katılımcılar var olan manevi atmosferden etkilenmektedirler. Etkilenimler çoğunlukla huzur, dinginlik, göz dalması, rahatlık,

göz yaşarması, mest olma, huşu bulma, koku alma ve samimi duygular şeklinde tezahür etmektedir. Mevlevi Musikisi, semazenlerin kıyafetleri, duruşları, hareketleri etkiyi artıran durumlardır. Burada ayrıca kadın muhibbanın daha çabuk etkilendikleri ve çocukların maneviyatı artırdıkları görüşü dikkat çekicidir. Semazenlerin gözünden yurtdışındaki muhibbanı yurtiçindekilerden ayıran en güçlü etken din konusudur. Bu nedenle semazenler için muhibban ve etkilenim noktasında en dikkat çekici durum kimi muhibbanın Sema Töreni vesilesi ile Müslüman olmalarıdır. Bu muhibbandan bazıları Müslüman olduktan sonra Konya'ya yerleşmişlerdir. Konya ile bağını koparmayan muhibbanın sayısı da önemli düzeydedir.

2. SEMAZENLERİN GÖZÜNDEN MUHİBBANIN SORUMLULUKLARI

Sema Töreni'nin icrasında semazenlerin, mutrip heyetinden her bir kimsenin bir görevi olduğu gibi muhibbanın da üzerine düşen birtakım sorumluluklar bulunmaktadır. Pek çok semazen, semanın icrasında bir aksama olmaması için muhibbanın bazı noktalarda daha dikkatli olmaları gerektiği konusunda hemfikirdirler. Bu nedenle semazenler, muhibbanın sorumlu olduğu bazı alanlar üzerinde dururlar. Nitekim bu durum Sema Töreni'nin insicamının korunması için önemlidir:

Sema esnasında elbette semazen kendisini kâinattaki o manevî dönüşün girdabına kaptırsa etrafta olup bitenden haberi olmaz. Ancak yüksek sesle konuşmalar, devamlı olan bir hareketlilik de sema esnasında hoş karşılanmayan şeylerdir. (Postnişin, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Başkanı, Fahri Özçakal KK-1). Bazı seyirciler tiyatro izler gibi bacak bacak üzerine atarak semayı izliyor. Lalettayin, sinemaya gelmiş gibi. Çoğu zaman telefonları sessize almaları için uyarıyoruz. Geçenlerde birisi telefonunu açmış "Mevlâna'dayım sema gösterisini seyrediyorum." diyor. Sema "gösteri" değil. Samimi baksalar bunu anlarlar. Telefon sesleri, sema bitmeden çıkılması, semanın bir boşluk dolduruyormuş gibi algılanması yanlış bir durum. Suç bizde. Hz. Mevlâna'yı iyi anlatmak lazım. Bilmeyle olmuyor, yaşamak lazım. Seyircilere ve tüm dünyaya... Samimi, hoşgörülü, yumuşacık anlatmamız lazım. Gerektiği zaman pencereyi, gerektiği zaman penceredeki yansımayı anlatmak lazım. Yansımayı anlamıyorsa istediğiniz kadar pencereyi anlatın. (Uluslararası Mevlâna Vakfı Sema Grubu Postnişini, Nadir Karnibüyükler KK-4).

2.1. Dini Değerlere Karşı Sorumluluk

Sema Töreni içerisinde Kur'an-ı Kerim okunması, zikir çekilmesi ve sembolize ettiği anlamlar sebebiyle, katılım sağlandığında bazı sorumlulukların yerine getirilmesini gerektirir:

Naat, Kur'an-ı Kerim okunan yerde ses olması hoş olmuyor. İster istemez dikkat dağılıyor. Alakasız bir şey yapma, flaş patlaması rahatsız edebiliyor (Ömer Faruk Erdem KK-5). Dikkat dağınıklığım olmadı. Bunca yıllık hayatımda bir defa denk geldim meydana fotoğraf çekiyorlardı. Sema alanının hemen yan tarafında kırmızı halımn

üzerinde birkaç kişinin meydana bir ayak uzatarak ayak ayaküstüne atarak fotoğraf çektiklerini gördüm o mesela beni rahatsız etmişti (Selami Ünal KK-6). Yakın yerlerde sema ederken ayak ayaküstüne atmak, yayılmış bir şekilde oturmak... Oranın bir insicamı var. Biz tabii ki "İnsanlar ip gibi otursun." demiyoruz. Ama bir ruh vardır böylesi durumlar olmasa daha iyi olur. Telefonla konuşmak oranın insicamını bozar (Özhan Gültepe KK-7). Sema sırasında usule pek uygun olmayan oturma şekilleri, yüksek sesle konuşanlar, motivasyon bozan durumlar (Hüseyin Sarıcan KK-10). Ses, flaşlar. Ses gerçekten insanı dağıtır. Normalde de bir kitap okurken bir tarafınızda ses olsun dikkatiniz dağılır. Aslında çok önemli bir şey değil. Çünkü orada kendinizi iyi kaptırırsanız dikkatinizi fazla dağılmaz (Yasir Elish KK-11). Seyircilerin bunu gösteri sanıp işin finalinde alkışlamaları (İsmail Ünal KK-12). Semaanın yapılacağı mekânın düzgün ve hususi bir mekân olması lazım. Bazen etkinlikler noktasında lüzumsuz yerlerde programlar yapılıyor. Bir şehir meydanında sema edilirken çekirdek çitlenerek, gazoz içilerek geçilebilmesi yanlış. Sema bir amaç üzerine yapılacaksa bu, Allah rızasını kazanmak için olmalıdır sadece (Ahmet Sami Küçük, KK-2).

Semazenlerin ifade etmiş oldukları görüşler bugün Sema Töreni'ne dair yanlış yaklaşımlar ve uygulamaların temelinde yatan sorunları göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim ve Kültür Kurumu (UNESCO)'nun aynı zamanda Kültür Turizm Bakanlığının 2007 yılını Hz. Mevlâna'nın doğumunun 800. yılı olması sebebiyle "Dünya Mevlâna Yılı" olarak kabul etmesi, UNESCO'ya üye olan ülkeler de dâhil olmak üzere o yıl pek çok ülkede ve yurt içinde Sema Töreni icra edilmesi Sema Töreni'nin tanınmasını sağlamış aynı zamanda da popülerliğini artırmıştır. Sema Töreni'nin dışarıda görüldüğü kadarıyla gözlemleyen, ne anlam ifade ettiğini tam anlamıyla bilemeyen grup yahut topluluklar onu din ile bağlantılı olduğunu anlamış ancak tam olarak nerede konumlandığını çözümleyememişlerdir.

Böylelikle Sema Töreni popüler hâle gelerek onu kültür endüstrisinin parçası ine getirmiş rant, reklam ve prestij araçlarına dönüştürmüştür (Kaygusuz 2020: 176). Türkiye'nin etkisinde kaldığı moda olan modernizm, postmodernizm ve post-truth gibi akımlar bu durumun yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır (Baysal 2023: 259-280). Sema Töreni'ne dair popülerlikle birlikte gelen rağbet, törenin ne anlam ifade ettiğinin bilinmemesiyle birleşince ortaya yanlış uygulamalar, tören sırasında sergilenen yanlış davranışlar çıkmıştır.

3. MUHİBBAN SEMA TÖRENİ'Nİ NE KADAR BİLİYOR?

Sema Töreni'nin izleyicisi sürekli. Bu süreklilik belli kişilerin törene devamlı katılması olabileceği gibi farklı kişi ve toplulukları da kapsayabilir. Bu anlamda Sema Töreni'nde izleyicinin rağbeti noktasında yok olmaya varan bir tehlike bulunmaz. Fakat burada Sema Töreni'nin bugün doğru bir şekilde yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılabilmesi için dikkat edilmesi gereken nokta, muhibbanın ritüel hakkındaki bilgi ve bilinç düzeyidir. Bunun yanında farklılıkları ortaya koymak ve bilgi anlamında

eksiklikleri tamamlamak adına izleyicilerin Sema Töreni'nde en çok hangi aşamadan etkilendikleri konusu da önem arz eder:

3.1. Bildirmek İçin Bilmek Gerek

Mevlâna semanın ehliyet sahibi kimseler tarafından yapılması gerektiğini "Evvla semâ ehliyetini elde et, ondan sonra sema yap. Nitekim ben, dün şekeri burnuma tuttum, burnum şekerden bir şey anlamadı; çünkü o anlamaya istidatlı değildi." sözleriyle ifade etmiştir (Eflaki I 1973: 300). Bu nedenle semanın önce icra edilenler tarafından en iyi şekilde bilinmesi gerekmektedir:

Bizim semaya dair bilgimiz eksik. Öncelikle bizim doğru bilmemiz sonra onu doğru anlatmamız gerekiyor. "Sema Nedir Bilir Misin?" diye bir program yaptık geçen sene. 6200 çocukla görüştüm. Önce semanın ne olduğunu anlattık. Orada çocuklardan güzel dönüşler aldık. Çocuklar beni irşâd etti. Usule uygun izlediler üstelik. Çünkü öncesinden semaya dair bilgi verildi. Sema icra edilirken koku alanlar vardı. Sema anlatılsa demek güzel şeyler ortaya çıkacak. İşin erbabı anlatırsa işin tesirinin artacağına inanıyorum. Mesele ibadet ve tââtında sana verilen feyzi algılamak. Semazenlere bu meydan-ı şerif o nedenle veriliyor zaten. Sema zemini göstermek için var. Kalbin hareketlerine ahlak deniliyor. Kalp güzel hareket ediyorsa güzel ahlak diyoruz. İşin içinde gösteriş olursa sema olmaz. Sema nafîle bir ibadettir. Zikir formudur. Ama vacibin, farzın, sünnetin yerine geçemez. Onu da bilerek hareket etmek ve konuşuyor olmak lazım (Ömer Faruk Erdem KK-5). Çok az kişi bilincindedir bu işin (Selami Ünal KK-6).

3.2. Bilgilendirici Faaliyetler

Sema Töreni'nin daha iyi anlaşılabilmesi için çeşitli faaliyetler sürdürülmektedir. Bunun için özellikle İrfan Medeniyetleri Araştırma Merkezi (İRFA) gibi kurumların düzenlediği seminerler, sohbetler; Şeb-i Arûs haftasında Konya Büyükşehir Belediyesi tarafından düzenlenen etkinlikler muhibbanın bilgilenmesi açısından önemlidir (İRFA, 2024; Mevlâna Anma Törenleri, İhtifaller 2024).

Broşürlerde, sema ile ilgili anlatımlarda izah edildiğinde Sema Mukabelesine daha bilinçli yaklaşılmakta (Postnişin, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Başkanı, Fahri Özçakal KK-1). Birçok kimse semadan sonra gelir. Hz. Mevlâna hakkında soru sorar. Sema hakkında soru sorar. Başınız dönmüyor mu niçin dönmüyor, diye sorar. Neden Allah dediğiniz, der. Neden ağladınız, der. Neden bağışladınız, neden şu hareketi yaptınız, neden böyle adım attınız, diye sorar. Seyirci çok dikkatlidir. Hiçbir şey gözünden kaçmaz. Bu soruları soranların birçoğu Hz. Mevlâna'nın bir şiirini okumuştur. Araştırmıştır, görmüştür. Nasîpdâr olmuştur. Bunları bize sorular sorarak doğrulamak ya da daha derinine inmek ister. Mevlevilikle ilgili edindiği bilginin ne kadar kıymetli olduğunu bize bildirmek ister. Ya da "Ben de sema etmek istiyorum." der (Postnişin, Semazenbaşı, Ahmet Sami Küçük KK-2).

Gelmeden önce mesele hakkında az çok fikri olanlar tabii ki onu yüreğiyle izliyor. Büyük salonlarda dev ekranlarda oranın da havasını bozmayacak şekilde yukarıya semada ne icra ediliyorsa onun hakkında bilgi veren ekranlar asılıyor. Bir bilgi akışı oluyor onu çok

önemsiyorum. Bir yandan o bilgiler akıyor bir yandan sema gerçekleşiyor (Özhan Gültepe KK-7).

3.3. Hissiyatın Verdiği Bilinç ve Üçüncü Selam

Semadan bahsedilirken vecdden bahsedilmemesi imkânsızdır. Çünkü vecd semanın semeresidir. Vecdin meyvesiyse ölçülü ve ahenkli harekettir. Vecd esnasında insan müşahade makamına erişir, keşfi açılır. Sezgi gücü kuvvetlenir. Yeni bir anlayışa sahip olur (Uludağ 1976: 225-226). Bu nedenle semanın ekseriyetle vecd, heyecan ve sevinç hissi açığa çıktığında yapıldığı görülür (Eflâki I 1973: 165, 174, 207, 230, 261, 391, 501; II 68, 135, 164, 181, 194). Vecd inin oluşmasında mutrip heyetinde bulunan hanende ve sazandelerin etkisi önemlidir. Çünkü musiki vecdin gelişimini ve hissiyatını artırmaktadır:

Sema 4 selamdır. Coşkuyula Cenabı Allah'ın büyüklük ve kudretini tefekkür ederek aşkla sema edilmesi 3. selamda olduğundan bu selam daha çok etki altında kaldıklarını görmekteyiz. Zira semazen de aynı düşünceyle bu coşkuyu 3. selamda daha çok yaşamaktadır (Postnişin, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Başkanı, Fahri Özçakıl KK-1). Bilerek gelen seyirciler 3. selamdan etkileniyor. Ağlayanlar, kendinden geçenler oluyor (Hamit İpek KK-16). 3. selam ve 4. selam çok tatlı zaten. Semanın kendi içerisinde bir seyri var. 1. ve 2. selamlar nağmesi daha düz oluyor daha hafif geçişler oluyor. Ama 3'te ve 4'te tam bir oturmuşluk oluyor. Özellikle 4. selamda. Bu selamlardan etkilendiklerini düşünüyorum. Bilincinde olmasa da zaten semanın özelinde hissettirmek var (Abdullah Gürsoy KK-18).

Semazenler, muhibbanın izlemek için vakit ayırdıkları Sema Töreni hakkındaki bilgisinin derinleşmesi gerektiği hakkında hemfikirdirler. Muhibbanın bilgilendirilmesi sağlamak amacıyla sema yapılan salonlarda semaya dair bilgilendirici açıklama yapan ekranlar bulunmaktadır. Yahut bilgilendirici broşürler muhibbanın bilgilendirilmesi sağlayan yardımcı unsurlardır. Bunların yanında semanın bugünde hangi alanlarda konumlandığı ve insanların hayatlarına nasıl tesir ettiği yönündeki çalışmalar önem arz eder. Yazılım mühendisi olup bugün semazen olarak görev yapan Abdullah Gürsoy bu konuda önemli bir örnektir. Gürsoy semadaki bilgilerin etkili bir şekilde tekrardan günümüze elektronik ortamda konumlandırılmasını gerçekleştirmiştir (Nefir Dergi 2023).

Biz bilincinde olmaları için çaba gösteriyoruz. Bir çekim oluyor mesela yurt dışından birisi geliyor. Semaya dair sorular soruyor. Biz bunu anlatıyoruz. İnsanları bilinçli olmaya davet ediyoruz. Ekranlarımızla da çeşitli dillerde semanın açıklamasını yapıyoruz. En çok 3. selamdan etkileniyorlar. Çünkü 3. selam en çok cezbelerin hissedildiği selamdır (Osman Sarıyar KK-9). Seyircide selamların manasını tam olarak bilen %20'lik bir kısım vardır diye tahmin ediyorum. Ama en çok keyif aldığı selam üçüncü selamdır. Çünkü ahirettesin. Artık o coşkuyu yaşarsın. Mevlevi Âyini çok coşkulu, semazenler coşkulu sema ediyor. Seyirci de elbette ki coşkuyula karşılar (Yasir Eliş KK-11). Ben bilincinde olmaları gerektiği kanaatindeyim. Çünkü siz buraya bir vakit ayırdıysanız, buraya bir rezervasyon yaptırdıysanız, buraya bir mesai harcıyorsanız, belli bir saat aralığında hayatınızdan bir parçayı buraya ayırdıysanız, gelmeden önce de

bunun ne manaya geldiğini bilmeleri gerektiği kanaatindeyim. En çok 3. selamdan etkileniyorlar (İsmail Ünal KK-12). 3. selam coşkulu olduğunda millet zikretmeye başlar zikir sesleri duyulur ve seyirci kendinden geçer (Ahmet Söğütözü KK-13).

3. selamdan etkilendiklerini düşünüyorum. Coşku sebebiyle. Mutribanın coşkusuyula. Onlara coşku gelince bize de coşku geliyor. İnsanlar da etkileniyor. 4. selamda da olabilir. Post semai da çok önemli. Post semanda da taksim giriyor. İnsanlar orada etkileniyor bence (Cüneyt Cem Kayya KK-14). 3. selamda dikkat ederseniz yavaş ritimden başlar içinden hızlı hızlı sonuna doğru artık iyice hızlanır sayhalar gayr-i ihtiyarı mutrip heyetinden de olsun çıkan sesler hep 3. selamda duyulur. Ama asıl olayın özündeki dinginlik meselesini düşünürseniz 4. selam ki yine ritimle alakalıdır bu hızlanır, hızlanır, bir anda ritim yavaşlar ve 4. selam başlar. İki geçiş arasında onun da kendine ait müthiş bir dinginliği, huzuru algısı vardır (Özhan Gültepe KK-7).

Semazenler, muhibbanın en çok 3. daha sonra 4. selamdan etkilendiklerini ifade etmişlerdir. Bunun sebebi ise 3. selamda mutrip heyetinden gelen icranın diğer selamlardaki icralara göre daha hareketli ve coşkulu bir yapıya sahip olmasıdır. Burada hissedilen duygu aşktır. Aşk insanın kalbinde başladığından, 3. selam doğrudan kalbe hitap eder. 4. selam ise diğer 3 selamdan hasil olan duyguların ve hareketlerin kemale erdiği selam olması sebebiyle muhibban tarafından 3. selamdan sonra en çok etkilenilen selamdır. Muhibbanın semadaki temsillerden azade olarak böylesi duygular hissetmesi ve bu duyguların semazenler tarafından görünür hâle gelmesi en net bir şekilde KK-18 tarafından belirtilen "Bilincinde olmasa da zaten semanın özelinde hissettirmek var." ifadesi ile açıklanabilir.

4. MARİFET İLTİFATA TABİİ Mİ? : SEMAZENLER MUHİBBAN TARAFINDAN NE GİBİ YORUMLAR ALIYOR?

Sema Töreni ile oluşan manevi atmosferin oluşumu mutrip heyeti, semazenler ve muhibban arasında gerçekleşen sağlıklı manevi akışa bağlıdır. Semazenlerin bu akışı sağlayan sacayaklarından birisi olması sebebiyle muhibbanın semazenleri nasıl gördüğü konusu önemlidir. Bu görüşler semazenlere muhibban tarafından doğrudan verilen ifadelerle ya da semazenlerin gözlemleriyle elde edilmiştir.

4.1. Fiziki Yapıya Dayalı Değerlendirmeler

Sema Töreni'nin icrası uzun süreli dönme eylemini gerektirdiği için muhibban semazenlerin buna bağlı olarak gerçekleşebilecek durumları merak etmektedir:

"Ne hissediyorsunuz?" sorusu çok sorulmaya başladı. Herkes hissettiğimizi soruyor da bu parmak izi gibi bir şey herkesin hissi ve hissettiği farklı. Herkesin reçetesi farklı, benim reçetem farklı. Kendime ait. Sonra baktım yanımdaki birisi başka bir şey söylüyor. Demek ki parmak izi gibi bir şey herkesin niyazı farklı (Mehmet Emin Holat KK-4).

4.2. Manevi Yapıya Dayalı Değerlendirmeler

Muhibbanın semazenlerle paylaştıkları değerlendirmelerin çoğunluğu Sema Töreni'nin manevi yapısının kendileri üzerinde bıraktığı etki ile alakalıdır:

Çocuk yaşlardan beri muhibbandan hep olumlu motive edici ve pozitif şeyler duyuyorum. Hep onların duygularına dokunduğumuzu, bir şeyler hatırlattığımızı, hatta bilinç dünyasında olumlu durumlara vesile olduğumuzu söylediler. Maşallah, dediler. Takdir ettiler. Yani olumlu ve pozitif şeyler duydum şimdiye kadar negatif hiçbir şey duymadım (Özhan Gültepe KK-7).

Pek çok anım var hemen aklıma bu geliverdi: Sema bitti. Bir tane teyze kucuşunda tazecik bir çocuğu getirdi "Bir okuyun, kucuşunuza alın, bir dokunun." diye bize verdi. Bu durum beni etkilemişti (Hakan Gültepe KK-8). Beni daha önce görmeyen bir muhibbanın "Ben sizi rüyamda sema ederken görmüştüm." sözü beni etkilemişti. Şehir dışından sırf sema için tekrar geliyor sizi buluyor (Osman Sarıyar KK-9). Yurtdışında "Siz melek misiniz?" dediler. Takip edip Konya'ya gelmek isteyenler var. Gelenler var mesela İsmail Fenter (Hüseyin Sarıcan KK-10; Anadolu Ajansı, 2023). Gerçekten çok etkilendiklerine dair geri dönüşler alıyorum. "Nedir bu işin sırrı, nedir yüzünüzdaki bu tavır, duruşun sırrı?" diye sordukları oluyor (İsmail Ünal KK-12).

Mevlâna'nın dinî ve tasavvufî anlayışındaki estetik derinlik ve kendisinden sonra sistemleşmiş olan Mevlevîliğin muhabbet eksenli edebî ve sanatsal niteliği, Sema Töreni'ne de yansımıştır (Gürer vd. 2023: 111). Bu anlamda Sema Töreni için muhabbet önemli bir kavramdır. İnsan gönünde muhabbet duymadığı ya da muhabbet etme isteği hissetmediği herhangi bir varlığa karşı, ilgi ve sevgi duymaz. Kuşeyrî, risalesinde muhabbeti, "bütünüyle sevilene meyletme, meylettikten sonra onu nefesine, ruhuna ve malına tercih etme, gizlide ve açıkta ona uymak olarak açıklamıştır. Çünkü ona göre muhabbet, kalpte olan bir ateştir (Kuşeyrî 1980: 363). Bu nedenle aşk, sevgi, saygı muhabbete bağlı olarak gelişir. Nezaket, zarafet gibi hususlar ise muhabbeti besler:

İçerisinde barındırdığı İslâm estetiği motifleri, müzik, sema, nezaket, zarafet, aşk, muhabbet, sevgi, saygı, tevazu ile o mistik yaşantı sebebiyle her kesim insandan olumlu geri dönüşler alıyoruz. Temelinde Kur'an ve sünnete dair yaşantılar bulunan Mevlevîlik kültürünün en özel bölümü olan sema'ı izleyenlerin daha da araştırmaya giderek kaynağın İslâm'ın bir parçası olduğunu görmeleri bizim için en önemli sonuç olmakta (Postnişin, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Başkanı, Fahri Özçakıl KK-1) Anlatımlı semalarda (Meali-yi Sema) işin ne kadar derin olduğunu anladıklarında memnun olduklarını duyuyorum (Abdullah Gürsoy KK-18).

Muhibbanın semazenlere, semaya dair verdikleri değerlendirmelere bakıldığında Sema Töreni'nin çoğunlukla muhibbanın iç dünyasında olumlu etki uyandırdığı görülür. Fiziki bir oluşum kısa bir sürede tamamlanırken duyguya hitap etme süreci hem uzun bir zaman dilimini kapsar hem de kişiden kişiye değiştiği için meşakkatli bir süreçtir. İnsanların ekseriyetle duygusal anlamda etkilendikleri bu ritüel, aynı zamanda Türk-İslam estetiğinin önemli motiflerini, düşüncesini, müziğini ve

yaşantısını yansıtmaması, Türk kültürünün bir göstergesi olması itibarıyla da üzerinde durulması gereken bir konudur.

SONUÇ

Çalışmadan elde edilen sonuçlar değerlendirildiğinde Mevlevi semanın her ne kadar her semazenin kendi içinde bireysel, meydan-ı şerifte toplu yapılan bir zikir çeşidi olsa da onun "tören" olarak adlandırılması ile muhibbanın semadaki yerlerinin sağlamlaştığı görülür. Bu durum Mevlâna'nın "İnsanlara karıl insanlara, burada bir damlasın. İnsanlara karıldın mı denizsin, ummansın." sözündeki kasıtlı da pekişir. Sema Töreni'ndeki manevi atmosfer muhibbana huzur, dinginlik, huşu vb. çeşitli duygularla tezahür eder. Bu durum da insanların sosyal hayatlarına olumlu bir şekilde yansır. İnsanların duygu dünyalarını bu denli kaliteli kılacak bir kültür unsurunun, muhatapları tarafından doğru bir şekilde bilinmesi ve katılım sağlanması hem muhibban tarafından zaman ayrılan ritüeli daha nitelikli hâle getirecek ve etkili kılacak hem de ritüelin devamlılığını sağlayacaktır.

Semazenlerden Ömer Faruk Erdem'in "Sema Nedir Bilir Misin?" adlı programla 6200 çocuğa semanın mahiyetini anlatması ve daha sonra sema icra edilirken çocuklardan gelenekte var olduğu şekilde semanın izlenilmesi ve sonrasında sordukları soruların yaklaşık 30 yıllık semazeni dahi irşat etmesi durumu aslında pek çok semazenin bilgi sahibi olmadan semaya iştirak eden muhibbanın bilgi sahibi olması durumunda semayı ne kadar nitelikli bir şekilde anlayacağı ve bu duruma göre davranacağı en somut örneği olarak dikkat çeker. Bu durumun sema icra edilen mekânlar olan İRFA yahut Mevlâna Kültür Merkezi gibi yerlerde bilhassa Şeb-i Arus gibi önemli izleyici yoğunluğunun olduğu zamanlarda uygulanması ritüelin bilinirliğine dair kayda değer ilerleme sağlayacaktır.

Semazenlere göre muhibban Sema Törenindeki manevi rabitanın sağlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu durumu muhibbanın duygusal hissiyatları, manevi anlamda etkilenmesi, semanın anlamını bilip etkilenmesi yahut semanın bütün olarak yapısından etkilenmesi gibi durumların tetiklediği anlaşılmıştır. Semazenlerin ifadelerinden yola çıkıldığında Sema Töreni'nin icrasındaki maksadın gerçekleşmesi için Mevlevilik geleneğindeki muhibbana dair sorumluluğun bugün de geçerli olduğu açıktır. Bu sorumluluğun kültürel ve dinî bir boyutu bulunmaktadır.

Bilgilendirme faaliyetleriyle birlikte bilinç düzeyi arttıkça bugün semazenler tarafından yakınılan Sema Töreni'ne dair bilinçsizlikten kaynaklı faaliyetler azalma şansı bulacaktır. Bu durum popülerlikle birlikte gelen Sema Töreni'ni gösteri olarak değerlendirilen kalıptan çıkarıp olması gerektiği gibi dini, kültürel ritüel kalıbına koyacaktır. Bu durumlar gerçekleştiği takdirde Mevlevi Sema Töreni 13. yy'dan bugüne ulaştığı gibi gelecek nesillere aktarılabilir.

KAYNAKÇA

- ATEŞ, S. (1975). *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*. Ankara: Kevser Yayınevi.
- EFLÂKÎ, A. (1973). *Âriflerin Menkıbeleri I-II (Menakib el - Ârifin)* (çev. Tahsin Yazıcı). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- BAYSAL, B. (2023). *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Çerçevesinde Mevlevî Sema Töreni*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- ÇELEBİ, Â. H. (2020). *Mevlâna ve Mevlevîlik*. İstanbul: Everest Yayınları.
- ÇELEBİ BAYRU, E., SAĞBAŞ, B. R. (2008). *Yüzyıllar Boyu Mevlâna ve Mevlevîlik*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÇELEBİ BAYRU, E. (2018). *Evet Aşk Güzel Şeydir*. İstanbul: Nefes Yayınevi.
- CAN, Ş. (2018). *Dîvân-ı Kebîr: Seçmeler*. II-IV Cilt. Mevlâna Celâleddin Rumi, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- CAN, Ş. (2021). *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi (C. I-IV-VI)*. Mevlâna Celâleddin Rumi. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- CAN, Ş. (2022). *Mevlâna Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- DÜZGÜNER, S. (2007). "Mevlevî Semâ Âyini'nin İnsan Psikolojisine Etkileri Üzerine Bir Araştırma". *Marife*, 7(3): 195-204.
- GÖLPINARLI, A. (1963). *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- GÖLPINARLI, A. (1983). *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: Gül Matbaası.
- GÜNGÖR, E. (1984). *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜRER, B., ULUPINAR, H. (2023). "Tasavvufî Sembolizm Açısından Mevlevî Semâ Âyini". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 59/1: 110-119.
- KAYAOĞLU, İ. (1998). "Sema'nın Menşei Hakkında Birkaç Söz". 9. *Millî Mevlâna Kongresi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- KAYGUSUZ, İ. (2020). "Cumhuriyet Dönemi Mevleviliğinde Yapısal Dönüşümün Kaynakları ve Günümüz Mevleviliği". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl 16. Özel Sayı 1: 162-192.
- KUŞEYRÎ, A. (1980). *Risale-i Kuşeyrî* (çev. Ali Arslan). İstanbul: Haşmet Matbaası.
- KUŞEYRÎ, A. (2009). *Kuşeyrî Risalesi* (çev. Dilaver Selvi). İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı.
- MENTEŞ, M. Ü. (2011). *H. Mevlâna'nın Mirası Sema Ayini Semboller ve Anlamlar*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- SARIOĞLU, H. İ. (2016). *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî "Rubâiler"*. Ankara: DİB Yayınları.
- SİPEHSÂLÂR, F. B. A. (2011). *Mevlâna ve Etrafındakiler (Sipehsâlâr Risalesi)* (çev. Tahsin Yazıcı). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- TANRIKORUR, B. (2004). "Mevleviyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 29, 468-475.
- TOP, H. H. (2001). *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ULUDAĞ, S. (1976). *İslam Açısından Musiki ve Semâ*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- ULUDAĞ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- YAZICI, T. (1964). "Mevlâna Devrinde Semâ". *Şarkiyat Mecmuası*, S. 5: 135-150.
- YÖNDEMLİ, F. (2004). *Mevlevîlikte Semâ Eğitimi*. Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları.

İnternet Kaynakları

- Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, Erişim 4 Mart 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.677.pdf>
- KTTMT, "Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu". Erişim 22 Ağustos 2023. <https://konyadevletkorosu.gov.tr/kttmt-hakkinda/>
- İTTMT, "İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu". Erişim 23 Ağustos 2023. <http://www.ittmt.org/ittmt/>
- İRFA, "İrfan Medeniyeti Araştırma Merkezi". Erişim 06.03.2024. <http://irfanmedeniyeti.org>
- Mevlânâ Anma Törenleri "İhtifaller" Erişim 06.03.2024. <https://www.konya.bel.tr/s/htifaller>
- Nefir Dergi. "Yazılımcılıktan Semazenliğe 2-Abdullah Gürsoy". Erişim 25 Ağustos 2023. <https://nefirdergi.com/article/yazilimciliktan-semazenlige-2---abdullah-gursoy>
- AA, Anadolu Ajansı. "Mevlâna'dan etkilenen ABD'li Katolik papaz Müslüman olup Konya'ya yerleşti". Erişim 27 Ağustos 2023. <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/Mevlânadan-etkilenen-abdli-katolik-papaz-musulman-olup-konyaya-yerlesti/2372719>

Sözlü Kaynaklar / Kaynak Kişiler

- KK-1 Postnişin, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Başkanı, Fahri Özçakıl.
- KK-2 Postnişin, Semazenbaşı, Ahmet Sami Küçük, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazenbaşı.
- KK-3 Uluslararası Mevlâna Vakfı Sema Grubu Postnişini Nadir Karnıbüyükler.
- KK-4 Mehmet Emin Holat, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-5 Ömer Faruk Erdem, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni..
- KK-6 Selami Ünal, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-7 Özhan Gültepe, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-8 Hakan Gültepe, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-9 Osman Sarıyar, İRFA Semazeni.
- KK-10 Hüseyin Sarıcan, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-11 Yasir Eriş, Misafir Semazen.
- KK-12 İsmail Ünal, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-13 Ahmet Söğütözü, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-14 Cüneyt Cem Kayya, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-15 Ebubekir Kurşun, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-16 Hamit İpek, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.
- KK-17 Yusuf Varol, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni.

KK-18 Abdullah Gürsoy, İRFA Semazeni.

KK-19 Kerem Holat, İRFA Semazeni.

KK-20 Hasan Hüseyin Karaemmiler, Misafir Semazen.

Atıf / Citation

EYAN, B. (2024). "Bir Şehnaz Oyun Piyesinin Şekerpere Filmine Uyarlanışındaki Kurgusal Değişimlerin Karakterlere Yansımaları". *Gazi Türkiyat*, 34: 213-226.

Geliş / Submitted 12.09.2023

Kabul / Accepted 22.05.2024

DOI 10.34189/gtd.34.012

BİR ŞEHNAZ OYUN PİYESİNİN ŞEKERPARE FİLMİNE UYARLANIŞINDAKİ KURGUSAL DEĞİŞİMLERİN KARAKTERLERE YANSIMASI

*The Reflections of Fictional Changes on the Characters in the Adaptation of Bir
Sehnaz Oyun to Sekerpere Film*

Bilginç EYAN*

Öz

Tiyatral metinlerin sinemaya uyarlanmış formlarını incelemek tiyatro ve edebiyatın sinema ile ilişkisini hem görünür kılar hem de bu iki alan arasındaki farkları belirginleştirir. Söz konusu farklılıklar, doğal olarak birçok kez uyarlama metnin, asıl esere göre birtakım değişimler yaşamasını gerektirir. Bu değişimlerden en çok etkilenen yapı unsurlarından biri de kişiler dünyasıdır. Bu durum Türk Edebiyatı'nda da birçok kez varlık göstermiştir. 1983 yılında Turgut Özakman'ın yazmış olduğu "Bir Şehnaz Oyun" isimli tiyatro oyunu, aynı dönemde Yavuz Turgul'un senaryolaştırmasıyla birlikte "Şekerpere" ismiyle sinema filmi olarak uyarlanmıştır. Yapılan uyarlama neticesinde özellikle karakterler çerçevesinde hem yapısal ve teknik hem de karakteristik açılarından birçok değişim ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, bir tiyatro oyunu olan "Bir Şehnaz Oyun" isimli piyese ve bu piyesin sinema uyarlaması "Şekerpere" isimli filmin şahıs kadroları arasında karşılaştırmalı bir inceleme yapılmış ve orijinal eserin sinema filmine aktarımı sırasında karakterlere yansıdığı gözlemlenen değişimlerin gerekçeleri, her iki formun da gereklilikleri doğrultusunda analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bir Şehnaz Oyun, Şekerpere, Turgut Özakman, tiyatro, film.

Abstract

Studying the forms of theatrical texts adapted to cinema both makes the relationship of theater and literature with cinema visible and decrees the differences between these two fields. These differences naturally often require adaptation to undergo changes compared to the original work. One of the building elements most affected by these changes is the characters. This situation has a structure that exists many times in Turkish literature. In 1983, the theater play "Bir Şehnaz Oyun", written by Turgut Özakman, was adapted as a motion picture under the name "Şekerpere" with the screenplay by Yavuz Turgul at the same time. As a result of the adaptation, many changes have emerged both structurally, technically and

* Dr. Öğretim Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Dede Korkut Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Kars/TÜRKİYE. Blgnc.eyn@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8127-661X

characteristically, especially within the framework of the characters. In this study, a comparative examination was made between the individual cast of the play "Bir Şehnaz Oyun", which is a theatrical narrative, and the film "Şekerpere", which is cinematic fiction. The reasons for the changes observed in the characters during the transfer of the original work to the motion picture have been analyzed in accordance with the requirements of both forms.

Keywords: Bir Şehnaz Oyun, Şekerpere, Turgut Özakman, theatre, film.

GİRİŞ

Tiyatro, oyuncu ve seyirci düzlemleri arasında vücut bulan öykünmeye dayalı bir sahne sanatıdır. Dolayısıyla da ana mekanizması oynayanlar ve izleyenler olarak ayrılmış iki temel faktörün arasında sanatçı ve topluma dayalı bir etkileşim ve iletişim aracıdır. En temel düzlemde ise metne bağlı bir kurgu ve anlatı türüdür.

Tiyatro konusundaki ilk kuramsal görüşler, Antik Yunan düşüncesinde filizlenmiştir. Antik Yunan uygarlığındaki Arkaik Çağın doğacı düşünürlerini izleyen Klasik Çağ düşünürleri, insanı ve toplumu yöneten yasaları, sistemli bir biçimde ele alırlarken sanata da eğilmişlerdir. Klasik Çağ filozofları sanatı önce toplumu eğitmesi açısından, sonra da estetik duygu bağlamında ele almışlardır. Tiyatro çerçevesinde ilk sistemli düşünce ürünü, Aristoteles'in *Poetika*'sıdır. *Poetika*'da, sanatlar sınıflandırıldıktan sonra özellikle tragedya üzerinde durularak bu türün tanımı yapılmış ve özellikleriyle bölümleri saptanmıştır (Şener 2006: 15). Bu çerçevede tiyatro sanatı, kökeni ve mazisi güçlü olan, giderek genişleyip kimliğinin sınırlarını en üst seviyelere taşımış bir sanat biçimi olarak göze çarpar.

"Tiyatro, en ilkel zamanlardan günümüze ulaşan ve yaşamı süresince toplumsal, kültürel kodları içerisine alan, inançları, yaşam biçimlerini, anlayışları kapsayan, diğer sanat türleri ile yakın ilişkiler kuran, birçok farklı alandan yararlanan çok katmanlı ve giderek genişleyen bir sahne sanatıdır. Bu anlamda tiyatronun ne olduğu yalnızca özünü oluşturan elementler bakımından değerlendirilebilir ve sınırları olan, kesin, açık bir tanımı yapılamaz" (Aydoğan vd. 2021: 133).

Oldukça geniş bir yelpazeye sahip olarak birçok farklı disiplinden yararlanan tiyatro sanatı, aynı doğrultuda birçok alan ile de yakın ilişki içerisindedir. Bu alanların başında gelenlerden biri de şüphesiz ki sinemadır.

Sinema (cinéma) sözcüğü, sinematografi (cinématographie) sözcüğünden kısaltılmıştır. Lumière Kardeşler kendi buluşları olan aygıtta sinematograf (cinématographe) adını vermişlerdir. Sinematograf, "devinimi yazan, devinimi saptayan" anlamına, sinematografi de "devinimi yazma, saptama" anlamına gelir. Yalnız Lumière Kardeşler değil, sinemanın buluşlar çağında çeşitli alıcıları (kamaraları) yapanlar da bunlara her zaman "devinim", "canlılık", "yaşam" kavramlarıyla ilgili isimler vermişlerdir (Özön 2008: 3). "Devinim", "canlılık" ve "yaşam" gibi kavramlar, tiyatro ve sinemayı en fazla yaklaştıran unsurlardandır. Nitekim her ikisini de ortak bir paydada buluşturan bu kavramlar, her ikisinin de

anlatmaya olduğu kadar göstermeye ve oynamaya-canlandırmaya dayalı kurgu biçimleri olduğunu hatırlatır. Sinemayı, tiyatro gibi edebiyat ile ilişkilendiren, daha doğrusu sinema filmine edebi özellik katan temel nesne ve araç ise senaryodur. “Senaryolar yayımlandıklarında yazılı bir metin olarak okuyucuların ve incelemecilerinin karşısına çıkar ve edebî bir eser olarak incelenebilir. Senaryolar da tıpkı hikâye, roman, piyes gibi kurgusal eserlerdir ve çoğu senaryo yapısal olarak piyeslere benzemektedir” (Şen 2021: 606, 607). Dolayısıyla senaryo, piyes ve tiyatro ilişkisinde olduğu gibi sinemayı edebi bir düzleme yaklaştırır. Edebi düzlem dâhilindeki formlar arasında ise senaryoların en fazla ve en yoğun anlamda tiyatro ile yakın olduğunu belirtmek ve bu bağlamda tiyatro ile sinema ilişkisinin belirginleştiğini söylemek mümkündür.

“Senaryo” denildiğinde akla ilk olarak sinema ve televizyon dizilerinin gelmesine karşın bu ifade aslında bir tiyatro terimi olarak doğmuştur. Terimin kökeni, 16. yüzyılda İtalya’da gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılan profesyonel halk tiyatrosu “Commedia dell’Arte”ye dayanır. Oyunculunun daha ön planda olduğu Commedia dell’Arte topluluklarında oyuncular “scenario” adındaki oyunun genel taslağını/iskeleti olan metinlerden yararlanmışlardır. 19. yüzyılda sinemanın yeni bir sanat olarak ortaya çıkışı beraberinde “senaryo”yu bir sinema terimine dönüştürmüştür. Senaryolar, filmin nasıl çekileceğine dair verileri bulunduran ve filmin çıkış noktası olma özelliği taşıyan metinler olduğundan senaryosuz film düşünülemez (Şen 2021: 606). İlk yıllardan bu yana tiyatronun, sinema için hazır öykü ve oyuncu kaynağı sunması, tiyatro oyunlarının çeşitli nedenlerle sinemaya yakın olması gibi nedenler aralarındaki etkileşimi destekler niteliktedir. Her iki sanat dalında da anlatılan öykünün araçları oyunculardır (Uğur 2020: 542). Tiyatro ve sinema arasındaki kuvvetli ilişki ve benzerlik sağlayıcı unsurlar, zaman içerisinde her iki alanın da birbirinden beslenmesine yol açmıştır. Bu beslenme noktasında ise “uyarlama” eylemi gibi bir durum öne çıkmaktadır. Özellikle birçok sinema filminde senaryoların, tiyatro metinlerinden uyarlanması sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

“Bir sinema filmi herhangi bir tiyatro oyunundan ya da romandan uyarlandığında genellikle izleyiciler ve eleştirmenler tarafından esere ne kadar bağlı kaldığı ve sinemaya nasıl uyarlandığı tartışılır. Günümüzde sinema dışında dizilerde de kullanılan uyarlama yöntemi izleyicilerin beğenisini kazanmış ve senaristlerin bir nevi çıkış yolu olmuştur. Hemen hemen her ülkede kendine has özellikleri olan edebiyat uyarlamalarının bu denli popülerleşmeleri insanların daha önce izlediği oyunu ya da hayalinde canlandırdığı karakterleri ekranda görmek ve kendi kültürleriyle ortak bir bağ kurması olarak düşünülebilir” (Baloğlu 2012: 61).

Bu bağlamda uyarlama yapılırken izleyici ve eserin ortaya çıktığı devir-toplum ile anlatı öyküsü arasında sağlam bir ilişki kurulmalıdır. Böyle bir ilişkinin kurulumu için birtakım değişikliklerin ortaya çıkması da olağandır. Bu nedenle tiyatro metninin, sinema kurgusuna uyarlanması bazı değişiklikleri de beraberinde getirebilir.

Tiyatro metninin sinemaya uyarlanması birçok kez onun genişletilmesini gerektirebilir. Oyunda tanımlanan mekân ve aksiyonlara, yeni aksiyon ve mekânlar eklenerek öykünün evreni genişletilebilir. Uyarlama yapılırken eserle film arasındaki ilişki, eserin nasıl uyarlandığı hakkında bilgi verir. Uyarlamada dikkat edilmesi gereken temel noktalardan biri, filmin özgün esere ne kadar sadık kalacağıdır (Baloğlu 2012: 61, 62). Çalışmanın esas konusu olan *Bir Şehnaz Oyun* adlı piyesten uyarlanmış olan *Şekerpere* isimli sinema filminde ise orijinal metne zaman, mekân, kısmen vaka zinciri ve kısmen de izleksel çerçevede sadık kalınsa da, özellikle kişiler dünyası ekseninde fazlaca değişikliğin ortaya çıkarıldığı bir uyarlama durumundan bahsetmek mümkündür. Bu değişikliğin temel nedenleri arasında dönemin komedi film anlayışının başat etken olarak bulunduğu görülmektedir. Nitekim orijinal metindeki karakterlerin aslının dönemin komedi film anlayışı ile örtüşmediği birçok nokta bulunmaktadır.

Bir Şehnaz Oyun Turgut Özakman tarafından 1983 yılında yazılan bir piyestir. 1984 yılında Ankara Sanat Tiyatrosu'nda ilk kez sahnelenen oyun, 1983 yılında Yavuz Turgul tarafından sinema filmine uyarlanarak *Şekerpere* ismiyle gösterime girmiştir.

Özakman, *Bir Şehnaz Oyun*'da daha önceki göstermecii oyunlarında olduğu gibi olayları tarihsel bir zemine oturtmaktadır. Oyunda, Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na katılmasının hemen öncesinde başlayan vaka, Osmanlı'nın savaşa girişinden kısa süre sonra sonlanır. Anlatılan ise tarihsel bir gerçeklik değil, sürekli yinelenen insanlık durumlarıdır. İki perdeden oluşan oyun, yazarının en çok sahnelenen oyunlarından (Çağlar 2010: 364, 365). 1914 yılında geçen oyunun kurgusu sıradan insanların ilişkileri ve çatışmaları üzerine kuruludur. Bir yanda Madam Surpik ve başlarında Şehnaz'ın bulunduğu beden işçisi kadınlar, öte yanda toplum düzenini korumakla yükümlü Zaptiye Amiri Recep Efendi ile kâtipi Müştak bulunur. Oyun, Madam Surpik ve kızlarının, Recep Efendi tarafından baskı altında tutulduğu gündelik yaşama düzeni içindedir ve kendi çıkarlarını kollamak için herkesi herkese "gammazlayan" meyhaneci-kabadayı İt Hurşit'in aracılığıyla da bunalım noktalarına ulaşır (Yüksel 1992: 139). *Şekerpere* adlı sinema filmi ise yine yazılış yılıyla aynı döneme denk gelen 1983 yılında sinemaya girmiş olan bir Yeşilçam filmidir. Filmin senaristi Yavuz Turgul, yönetmeni Atıf Yılmaz, yapımcısı ise Ertem Eğilmez'dir. Oyuncu kadrosunda Şener Şen, İlyas Salman, Şevket Altuğ, Yaprak Özdemiroğlu ve Ayşen Gruda gibi dönemin güçlü ve sevilen sanatçıları bulunduran *Şekerpere* filmi, *Bir Şehnaz Oyun*'dan uyarlanmış olan müzikal karakterli bir yapımdır. Kurgusal düzlemde vaka zamanı açısından aynı dönemi, aynı konu, epizot ve benzer fakat kurgusal olarak değiştirilmiş öykülemeler üzerinden yansıtan *Şekerpere* filminin sinemaya geçirilişi esnasında karakterlerin rol, kişilik, özellik ve işlevlerine yansıyan değişimler bu noktada dikkat çekici düzeydedir. Senaryonun yazarı Yavuz Turgul'un uyarlama esnasında yaptığı bu dikkate değer dokunuş ve değişiklikler tiyatral anlatının, film senaryosuna geçirilişinde, gerekli görülmüş olan birçok unsuru somutlaştırma açısından önem taşımaktadır.

1. BAŞKIŞI VE NORM KARAKTERİN ROL DEĞİŞİMİ: ŞEHNAZ VE MÜŞTAK'TAN, ŞEKERPARE VE CUMALİ'YE GEÇİŞ

Bir Şehnaz Oyun adlı piyesin *Şekerpare* filmine uyarlanışında dramatik aksiyon ve kişiler dünyası çerçevesinde dikkat çeken ilk unsurlardan biri başkişi ve norm karakter arasındaki yer değişikliğidir. Nitekim *Bir Şehnaz Oyun*'da başkarakter olmayıp, Şehnaz ile Recep Efendi'ye göre daha geri planda kalan Müştak'ın yerini *Şekerpare* filminde Cumali almıştır. Bun mukabil Müştak'ın filmdeki muadili olan Cumali, *Şekerpare* filminde başkişidir ve bu noktada orijinal metnin norm karakteri Müştak'tan, filmin başkarakteri Cumali'ye geçiş büyük önem taşımaktadır.

Osmanlı döneminde karakol amirlerinin halktan aldığı rüşvetleri ve yaptıkları haksızlıkları konu alan “Şekerpare” filminde bu dönemde atanmış bir bekçinin entrikalı hayatı anlatılır (Karademir 2015: 55). Filmin ismi, her ne kadar “Şekerpare” olsa da filmin başkarakteri Şekerpare değil, İlyas Salman'ın hayat verdiği Bekçi Cumali'dir. Dolayısıyla filmde roller değişmiş, orijinal metin ve uyarlama arasında başkişi ve norm karakter üzerinden bir geçişkenlik ortaya çıkarılmıştır. Bu durumun temelinde yatan etken ise sinema kurgusunda verilmek istenen mesajın ve ortaya konması amaçlanan tema ve epizotların daha belirgin ve somut hâle getirilme gayesi olarak düşünülebilir. Nitekim tiyatro izleyicisi ve sinema seyircisi arasındaki fark da burada belirtilmedi gereken bir konudur.

Norm karakterlerin pek çok fonksiyonu vardır. Bunlardan biri roman başkişisi ile toplum arasındaki iletişimi sağlayan bir araç olabilmesidir. Ayrıca norm karakter, başkişinin yaşadığı tecrübelerin derinliklerine dalınmasını sağlayan bir sıçrama tahtası olabilir (Stevick 2021: 185, 186). Oyundaki norm karakterin *Şekerpare*'de başkişiye dönüşmesi, bu anlamda filmin, tiyatro oyunundan biraz da bağımsız bir şekilde ortaya koymak istediği toplumsal birçok problemi daha fazla görünür hâle getirmektedir. Söz konusu durumlar, Müştak ve Cumali arasındaki farklar göz önünde bulundurulduğunda ve bunlara Şehnaz ile Şekerpare'nin farklı yapıları da eklendiğinde daha görünür hâle gelecektir.

Özellikle Müştak'ın, Cumali'ye dönüşümü oldukça radikal değişiklikleri ile beraberinde getirmiştir. Şehnaz'ın, Şekerpare'ye dönüşümünde ise radikal değişimler olmasa da sinema izleyicisi için sempatikliği arttırma ve senaryo metninin kurgusunu sağlamlaştırma adına yapılmış olan birtakım “törpülemeler” ve “iyileştirmeler” söz konusudur. Bu değişiklikler sayesinde tiyatral sahne, sinema zeminine daha rahat kaydırılmıştır. Dolayısıyla söz konusu değişimler birer zemin kaydırma hareketi olarak da yorumlanabilir.

Müştak, iyi terbiye almış bir İstanbul beyfendisidir. Erişkin biri olmasına karşın eline bir kadın eli değmemiştir. Bir kadına nasıl yaklaşılacağını, onunla nasıl konuşulacağını bilmemesine rağmen herkesten daha doğru, insanca, örnek alınacak derecede zarafetle yaklaşır. Fakat onun bu hâli, erkek dünyasında da, erkeklerin

şekillendirdiği kadın dünyasında da bir problemidir (Çağlar 2010: 379). Nitekim bu kibarlık toplumun algılayış düzleminde onun eril yönlerini baltalayan bir nitelik taşımaktadır. En temel düzlemde ise Müştak, filmde ziyade oyunun zeminine daha uygun olan tipik bir beyefendi, kibar, nezaket ve hoşgörü dolu temiz bir adamdır:

“CAVİDAN : Yoksa bir gençlik kusuru işlediniz de...

MÜŞTAK : Bilakis Efendim. Vallahi Billahi hiçbir kusurum olmadı. Bu meselede bir çocuk gibi saf, cahil ve tecrübesizim

ANLATICI : Bu temiz aile çocuğu! Bravo!

MÜŞTAK : Eğer bana yardım elinizi uzatarsanız, minnettar olurum” (Özakman 1992: 255).

Müştak'ın ahlaki yapısı ve beyefendi kimliği, akıllara ilk gelen kâtip tipini tamamlamakla birlikte Recep Efendi'nin, kendisini üvey kızı ile evlendirme kararı almasına sebep olur. Müştak daha çok Tanzimat romanlarındaki ideal Osmanlı erkeği tipine yakın bir karakterdir. Böyle bir karakterin 1980'li yılların Türk sinemasına ve komedi filmine monte edilmesi ise belirli kusur, hata ve aksaklıklar doğurabileceğinden dolayı filmde bu durum değişken bir yapıya bürünür. Değişkenliğin temelinde ise Cumali ve Müştak arasındaki bariz farklar bulunmaktadır. Müştak'ın İstanbul beyefendisi kimliğine nazaran Cumali, kırsaldan gelmiş olan saf ve cahil bir Anadolu insanıdır. Dolayısıyla filmin ana kişisi, dönemin sinema zemini gereğince komedi filmlerinde 1970'li ve 1980'li yıllarda sıklıkla görülen ve Kemal Sunal ile İlyas Salman tarafından çokça canlandırılmış ve onlarla özdeşleşmiş saf, gözü açılmamış, toplum içerisinde komik duruma düşen Anadolu tiplemesine uygun bir forma dönüştürülmüştür. Bu noktada Cumali'ye hayat veren İlyas Salman'dan hareketle ilk olarak Türk sinemasının o yıllarına damga vurmuş olan “Bilo” tiplemesi akla gelmektedir.

“Bilo” tiplemesiyle birçok filmde oynayan İlyas Salman, temiz halk insanı imajının belirginleştiği karakterler ortaya koymuştur. Şener Şen'le zıt karakterleri canlandırırlar. “Bilo” tiplemesi ve karşısındaki Şener Şen'in canlandığı zıt karakter önemli replikleri ve onun devamı olan sahneleriyle, seyirlik anlamda modern bir Karagöz oyunu niteliğinde güncelliğini korur (Şen 2019: 715). Bilo filmlerinde saf, temiz, namuslu insanların bir temsili olarak seyirci karşısına çıkar. İyi ile kötünün çatışması vardır. Çalışan insan temsil edilir. Genellikle filmlerde iyi insanların, kötü insanlar tarafından kandırılmaları ve istismar edilmeleri anlatılmıştır. Bu tipler, köylü saf ve temiz bir tiptir. Her defasında kandırılmaktadır. Kendisine söylenen bütün yalanlara inanır. İyi niyetli ve namusludur. Namuslu oluşu nedeniyle başına birçok şey gelir (Karademir 2015: 63). *Şekerpare* filminde de Yavuz Turgul ana karakterine, İlyas Salman üzerinden “Bilo” tiplemesine uygun bir yapı kazandırma gayretine girişmiştir. Bu noktada meydana getirilen sinema kurgusu, dönemin film yapısına uygun bir zeminle oluşturulur. Müştak ve Cumali arasında böylece keskin ve katı bir sınır çizilir. Nitekim Müştak'ın damat olarak kabul görme nedeni; beyefendiliği, kibar yapısı ve muhafazakâr bir ailesi olması iken Cumali'nin, Ziver'in beslemesi olan

Peyker ile evlendirilme sebebi tamamen saflığı ve Ziver'in aradığı kolayca kandırılabilir bir kişiliğe uygun olmasıdır.

Ziver'in "buna bir koca bulacağız başka çare yok" sözleri ve eşinin "kim alır yüklü kızı" sorusu üzerine bir enayi bulup bakire diye yutturacağız" (Arzu Film 22 Ağustos 2023: 14:37-14:45) sözleri söz konusu durumu somutlaştırmaktadır. Filmde Peyker'den kurtulmak amacıyla saf, gözü açılmamış ve cahil bir damat adayı arayan Ziver için Cumali saf ve kolayca kandırılabilir olmasından dolayı adeta bir biçilmiş kaftandır. Müştak'ın, Cumali'ye dönüşümü ve ardından bu karakterin başkişi oluşu, hem filmdeki kurgusal aksiyonu sağlamlaştırmakta hem de dönemsel yapıya uygun olarak tiyatrodan farklı olan sinema güldürüsü bağlamındaki yapıyı arttırmaktadır. Cumali'nin saflığı ve Anadolu kimliği bu çerçevede bir de toplum eleştirisinin nesnesi hâline gelir ve dönem sineması nezdinde mizahi yönleri daha çok kuvvetlendirir. En nihayetinde ise filmin başkişisi, oyundan bağımsız bir işleyiş tarzıyla dönemdeki komedi filmlerinin kurgu yapısına uygun bir başkişi hâline getirilir.

Başkişiden sonra en fazla önem arz eden unsurlardan biri de doğal olarak onun eksiklerinin birer yansıtıcısı ve bazen de tamamlayıcısı olan norm karakterdir. "Başkişinin başarı veya başarısızlığı, onu bir bakıma geleceğe hazırlayan norm karakterinin/karakterlerinin başarısına ve/ya başarısızlığına bağlıdır. Norm karakter, zorluklar karşısında tükendiğinde başkişinin gücü, korktuğunda cesareti, sustuğunda ise konuşan dili/vicdanı olur" (Korkmaz 2015: 18). *Bir Şehnaz Oyun'un*, film senaryosuna geçirilişinde, bu norm karakter durumu da bir hayat kadını olan Şehnaz'ın, sert yönlerinin törpülenmesiyle ortaya çıkarılmıştır. Böylelikle Şehnaz'ın daha yumuşak, pasif ve masum hâle getirilmesi gibi birkaç dikkatli dokunuşla Şekerpare'ye dönüştürülmesi ile geçiş sağlanır.

Şehnaz, kendine özgü nitelikleriyle genelevdeki diğer kadınlardan farklıdır. Onlara nazaran daha zeki, bilgili, bilinçli, onurlu olduğu, vaka ilerledikçe ortaya çıkar. Şehnaz'ın onurlu yaklaşımı, Recep Efendi'yi bile kendini sorgulama noktasına iter. Fakat bütün olumlu niteliklerine rağmen bir yosmadır. Namuslu kadınların hayatlarına özense de o yaşama dâhil olamayacağını, günün birinde işine, dünyasına geri dönmek zorunda kalacağını farkındadır (Çağlar 2010: 377). Konuşma üslubu ve davranışsal açılarından ise Şekerpare'den farklı bir şekilde net olarak kaba davranış ve söylemlere sahiptir. Fakat bu kabalık biraz da onun yapmakta olduğu kötü işin gereğidir ve o da doğal olarak işinin gereğince davranmaktadır:

“ŞEHNAZ : İçelim, açılalım!

MÜŞTAK : Nasıl tensip ederseniz.

ŞEHNAZ : Brak şimdi ağızları!

MÜŞTAK : Efendim?

ŞEHNAZ : Aklınca acemi ayağıma yatıp benimle dalga geçeceksin ha? Yutarsam namussuzum! Brak katakulli yapmayı, soyun, dökün de, adam gibi eğlenelim” (Özakman 1992: 229).

Şehnaz, görüleceği üzere mesleğinin kişiye kattığı özellikler çerçevesinde hareket etmekte olan bir karakterdir. Ağzı bozuktur. Kabadır ve karşısındaki kişiye davranışsal olarak sert bir tutuma sahiptir. Şekerpare’de ise bu özelliklerin birçok açıdan törpülediği görülür. Şekerpare, filmde de bir hayat kadını olsa da bu durum olabildiğince seyirciye hissettirilmez. Diğer kadınlar gibi ileri seviyede ağzı bozuk değildir ve kaba davranışları yoktur. Erkekler arasında görülmez ve Cumali’den başka bir erkekle cinsel bir yaklaşım ya da yakınlaşmada bulunmaz:

*“Şehnaz: Ayyy afedersin
Cumali: Zararı yok
Şehnaz: Belki de Kördür
Cumali: Bilmem
Şekerpare: Belki de benden daha güzeldir ha ne dersin?
Cumali: Kimse sizden güzel olamaz
Şekerpare: Çok mu beğendin beni?
Cumali Ahh ah
Şekerpare: Beni al o zaman” (Arzu Film 21 Ağustos 2023: 30:41- 31:10).*

Şekerpare her ne kadar bir genelev kadını olsa da mümkün merteye bu genelev içerisinde “hanım” bir görünüm çizmektedir. Bu sayede seyircinin sempatisini kazanabilen bir genelev kadını kurgulanır ve canlandırılır. Bunlara ek olarak “nazlı” ve “işveli” gibi anlamlara gelen “Şehnaz” ismi yerine bir “tatlı” ismi olan “Şekerpare” kullanılmıştır. Şekerpare ismi filmdeki karakter açısından karakteristik anlamda daha uygun bir örtük ifadedir ve “tatlılaştırma” çabası söz konusudur. Dolayısıyla filmin yapısı gereğince seyircinin sevmesi gereken bu karakter, olabildiğince sempatik hâle getirilmiştir. Böylelikle Şehnaz’ın, Şekerpare’ye dönüşümünde bu tarz değişiklikler zorunlu kılınmıştır. Bu durum en temelde filmin sonuna sirayet etmiştir ve aynı ölçekte senaryonun finalini, oyundaki sonucun tam aksi istikameti doğrultusunda dönüştürmüştür. Filmin finalinin aksine piyeste âşıklar kavuşamayınca Şehnaz, bunu yaşadığı hayatın gerçekleri ile örtüştürerek bütün itirazlara rağmen çaresizce kabullenir:

*“SURPİK : Olamaz! Aşıklar birbirine kavuşmadan, ne bir operet sona erer, ne bir müzikal. Ayıptır, yazıktır, yanlışır. Bu oyun böyle bitmez!
ŞEHNAZ : Aldırma madam! Mutlu son için denk olmalı taraflar! Hayatın raconu bu, anam! Yoksa birinden biri, okkanın altına gider. Muhabbette de böyle, siyasette de” (Özakman 1992: 264).*

Şehnaz, Müştak ile arasındaki keskin sınırlardan mütevellit Şekerpare’nin aksine evlenip mutlu olamayacağının bilincindedir. Oyunun sonu da zaten bu doğrultuda gerçekleşir. Oyunun sonunda Müştak ve Şehnaz kavuşamaz ve mutlu son gerçekleşmez. Filmde ise durum farklı hatta tam aksi yöndedir. Şekerpare, Şehnaz gibi mutlu olamayacağının bilincinde değildir. Şekerpare’nin törpülenmiş yapısı, “sempatik”leştirilmiş havası ve “hanım”laştırılmış kişiliğinin, Cumali’nin saflığı, kimsesizliği ve İstanbul beyefendisi kimliğinin Müştak’ta olmasına rağmen kendisine

eklenmemesi gibi durumlarla birleşmesi sonucunda Şehnaz ve Müştak arasındaki keskin sınır filmde öykünün yapısını bozmadan olabildiğince silikleştirilmiştir. Bu silikleşme sayesinde mutlu sona ulaşma konusundaki “denksizlik” bir nebze de olsa ortadan kalkar ve filmin sonunda, oyundaki neticenin aksine aşıklar kavuşur.

Film sonunda Şekerpare gelinlik giymiştir (Arzu Film 21 Ağustos 2023: 01:27:08 – 01:27:29) ve böylece bir genelev kadını, mutlu bir ev hanımına dönüşmüştür. Özellikle “gelinlik” söz konusu değişiklikleri net bir şekilde ortaya koyan bir imge olarak da düşünülebilir. Şehnaz ve Müştak’ın aksine Şekerpare ve Cumalı’nın kavuşması, komedi filminin gerekliliklerini de sağlayarak filmin bir trajik, hüznü ve acıklı bir kurguya dönüşmesini engellemektedir. Böylelikle başkişi ve norm karakterdeki hem rol dönüşümü hem de karakteristik değişimler, tiyatrodan uyarlanmış sinema filminin, sinemasal yapı çerçevesinde daha sağlam bir şekilde işlenmesine hizmet etmiştir.

2. OTORİTER VE SERT ZAPTIYE AMİRİ RECEP’İN KURNAZ VE AHLAKSIZ ZİVER’E DÖNÜŞÜMÜ

Sinema filmi ve tiyatro oyunu uyarlaması bağlamında değişiklik arz eden bariz bir ilişki de “Recep Efendi” ile “Ziver” arasında bulunmaktadır. Recep Efendi özgün esere ait bir anlatı kişisi iken Ziver ise 1983 yılına tekabül eden dönemin sinema özellikleri doğrultusunda Recep Efendi’nin tiyatrodan uyarlanmış olan mirasçısıdır.

Bir Şehnaz Oyun’un Zaptiye Amiri Recep Efendi’si, görevinden dolayı büyük bir ağırlığa sahiptir. Mintikasının ahlak ve namusundan sorumlu, saf ve temiz biridir. Görevini yerine getirmek için uğraşsa da mesleğinde yükselme fırsatı yakaladığında her türlü tavizi verebilmekte, sıkıca sarıldığı ilkelerine aykırı davranabilmekte, onurunu hiçe sayabilmektedir. Kendisini makamıyla özdeşleştiren, varlığını onunla belirleyen ve şekillendiren bir memurdur. Makam üstünlüğünü kullanarak kızını, yanında çalışan biriyle fikrini sormadan evlendirebilmekte, yine konumunun verdiği güçle yetki alanındaki birine muhbirlik ettirebilmektedir. Gücü esas alan bir hayat anlayışına sahiptir (Çağlar 2010: 378). Oyun başlarında Recep Efendi daha çok ahlaki düzeni sağlama ve görevini layıkıyla icra etme çabasında görülür ve içinde taşıdığı zafiyetler mümkün mertebe saklı tutulur. Bu duruma dair en somut görüntüler, Galata hakkında verdiği emirler üzerinden gözlemlenebilir:

“RECEP : Yaz öyleyse bir fezleke kendi elimle. İşbu Galata’da ne kadar batakane, çalgılı meyhane, şüpheli yatakane varsa, hepsi külliye ve ebediyen kapanacak, bütün malumeler muntikam dışına çıkarılacaktır. Surpik Madama ile yanındaki kaltak da Ankara çölüne sürülecektir. Bu kadardır ol hikayet.” (Özakman 1992: 239).

Recep Efendi, sorumluluk alanını temizleme gayretindedir. Görevine düşkündür ve elinde tuttuğu güçler karşısında, diğer insanların yaşam ve duygularının herhangi bir önemi yoktur. Disiplini seven baskın bir kişiliğe sahiptir. Bu yönüyle güçlü, otoriter

ve görev ile sorumluluk bilinci yüksek olan iktidar düşkününü Osmanlı erkeği tipini yansıtır. Fakat oyun ilerledikçe özellikle sorumluluk bölgesi olan muhite (Galata) Alman ve Avusturyalı askerler “dostlar” girdikten sonra bu karakteristik yapı büyük bir darbe alacaktır.

Oyun ilerledikçe geleneksel konukseverlik ve “yabancı dostlara” karşı duyulan aşırı sevgi ve güven gündeme gelir. Günü gelince kendilerine destek olacağından hiç kuşku duyulmayan Alman dostların denizcilerini ağırlamak için Recep Efendi “yukarıdan” gelen emir doğrultusunda Madam Surpik’e “sermaye”lerini kullanma izni verir. Almanlar gidince “yasak” yine konur. Avusturyalılar gelir, yasak yine kalkar. Yasakları bir koyup bir kaldırma süreci içinde “temiz Osmanlı erkekliği” Recep Efendi’nin kişiliğinde mühim bir darbe alır (Yüksel 1992: 139). Recep Efendi bu noktada eğer bu “dost”ları iyi ağırlarsa terfi edeceği düşüncesinde ve bilincindedir. Bunun için bütün ilke ve prensiplerinden ödün verir. Onun karşıt değer düzleminde yer almasının başat sebepleri de bunlardır. *Şekerpare* filminde Recep Efendi’nin muadili olan Ziver karakterinde ise durum buradakinden oldukça farklıdır. Cumali’dekine benzer bir değişim daha söz konusudur fakat bu kez değişim çarkının tersine işlediği görülür. Ziver karakteri de Cumali’de olduğu gibi dönemin komedi sinema yapısına uygun hâle getirilmiştir fakat Cumali’nin olumluluklarının karşısında Ziver olabildiğince olumsuz yönler ile kurgulanmıştır. Bu noktada ise Şener Şen tiplmeleri belirginleşir.

Şener Şen’in, Kemal Sunal ve İlyas Salman ile birlikte “zıt ikili” oldukları filmlerde naif dürüstlükteki onları alt edebilmesi için olabildiğince olumsuzlaşması gerekir. Bu nedenle, riyakâr, üç kağıtçı ve kötü çizdiği karakterlerle akıllarda yer eder. Aslında yaptığı, “kötülüğün” mizaha dayalı bir taşlamasıdır. Şener Şen, bu filmlerde iktidarını paylaşmak istemeyen, uyanık ve açık göz karakterler canlandırır. Filmlerde oluşturulan menfaatçi, sahtekâr kişiliğe öfke duyulması söz konusu değildir. Çünkü karşısında bu gerçeği uzun süre fark edemeyenlerin trajikomik cahilliği bulunur (Şen 2019: 715). Üç kâğıtçı, güvenilmez, kurnaz ama şansı sürekli kötüye giden bir karakteri canlandıran Şener Şen, Kemal Sunal ve İlyas Salman’ın canlandığı saf karakter tiplmelerine çok iyi bir antitez oluşturur (Arslan 2018: 50). *Şekerpare* filminde Ziver ve Cumali arasında da bu tarz bir ilişki kurulmuştur. Cumali, Ziver’i ilk gördüğünde onun Galata erbabı karşısındaki yalan dolu konuşmasına safça inanır ve onu sevip bir “rol model” olarak benimser:

“Haraç ve rüşvet bir cemiyeti içten kemiren en tehlikeli hastalıktır arkadaşlar. Ve ben naçiz hizmetkârınız kendini vatandaşına adanmış Serkomiser Ziver Galata’dan bu illeti söküp atmazsam apoletlerimi söküp atarım” (Arzu Film 21 Ağustos 2023: 6:06- 6:29).

Ziver’in kurnazca dile getirdiği yalanları, Cumali’nin saflığı ile birleşince Cumali’nin tasavvurunda Ziver oldukça değerli ve idealist bir kişi olarak algılanır. Burada trajikomik bir saflık söz konusudur. Çünkü Ziver, gerçekte Galata esnafını haraca bağlayan, genelev kadınlarından zorla rüşvet alan ahlaksız ve yozlaşmış

düzene uygun hatta o düzenin devingenliğini sağlayan bir adamdır. Evinde yaşayan beslemesini hamile bırakıp, onu da Cumali'yi kandırarak evlendirecek kadar kurnaz ve kötüdür. Gözü yüksek makamlardadır ve bunun için nazırlık görevi gibi oldukça üst düzey bir makamda bulunan kayınbabasını kullanma gayretindedir. Eşinin kendisi için tek önemi de budur. Galata esnafı karşısındaki konuşmasında ise adeta bir doğruluk ve dürüstlük maskesi takmıştır. Bu maskenin altındaki gerçek yüzü göremeyen tek kişi ise içi saflık dolu olan Cumali'dir. Dolayısıyla Ziver, kendi kurnazlığı ve Cumali'nin saflığının yardımıyla hiç çaba harcamadan bir anda Cumali'yi manipüle etmeyi başarmıştır.

Ziver görüleceği üzere Şener Şen'in Türk sinemasında canlandırdığı kurnaz, yalancı ve düzenbaz tiplmelerine, oyundaki Recep Efendi'ye nazaran daha yatkın bir karakterdir. Bu nedenle mümkün olduğunca Recep Efendi, uyarlama esnasında bu tarz bir forma dönüştürülmüştür. Nitekim Türk sinemasında modern bir gölge oyunu izlenimi veren Şener Şen ve İlyas Salman tiplmelerinin filmde oluşturacağı görüntü açısından oyundaki "Müştak ve Recep Efendi" ikilisine nazaran fildeki "Cumali ve Ziver" ikilisi, ana hatları dönemin sinema anlayışına daha uygun olan kurgusal karakterlerdir. Her iki karakterde de, kendilerini canlandıran sinema oyuncularının, o dönemde sinemada kendileriyle özdeşleşmiş olan karakter özelliklerine doğru bir evrilme durumu net bir şekilde gözlemlenmektedir.

3. GAMMAZCI KÜLHANBEYİ VE KABADAYI ROLÜNDEN ÇIKIP RÜŞVETÇİ MEMUR ROLÜNE GİREN "İT HURŞİT"

*Bir Şehnaz Oyun'*da dikkat çeken en önemli karakterlerden biri İt Hurşit'tir. Oyunun kart karakterlerinden olan bu kişi, kötülüklerle dolu olan ve karşıt değer düzleminde yer alan bir kişi olmakla birlikte kadınların zorla çalıştırıldığı bir batakhanein de sahibidir. "İt Hurşit kulağı kesik, çıkarları uğruna yapmayacağı kötülük olmayan bir külhanbeyidir. Şehnazı kendi mekânında çalışmaya zorlar ve bunun için her türlü hileye başvurur" (Gögebakan 2008: 66). Oyundaki temel görevlerinden biri, Recep Efendi'ye kendi çıkarları uğruna her bir ayrıntıyı "gammazlamak" olan İt Hurşit, Müştak'ın iyiliği karşısında konumlandırılmış olan kötüdür ve oyundaki iyi-kötü karşıtlığındaki iki ana mekanizmadan birinin başındaki kişidir. İt Hurşit'in sinema filmine uyarlanması ise karşıt değer düzlemi çerçevesindeki işlevi açısından benzer şekilde gerçekleşse de nitelik ve kişilik bakımından birtakım değişikliklere uğramıştır. Bu değişiklikler ise tamamen senaryo gereğidir. Nitekim *Şekerpare* filminin kurgusu da en nihayetinde *Bir Şehnaz Oyun'*dan uyarlanmış olan bir senaryoya dayanmaktadır. Senaryo kavramı bu noktada sinema ile tiyatro ilişkisi için de bağlayıcı bir unsur ve ortak payda olarak düşünülmelidir.

Tiyatro ve sinema arasında bir geçiş aracı konumunda olan senaryolarda dramatik aksiyonun net olarak sağlanması ve tiyatro metninin sinema açısından eksikliklerinin

giderilmesi çerçevesinde İt Hurşit'e eklenen ve kaldırılan özellikler, uyarlama senaryonun şekillenmesi açısından her iki disiplin arasındaki hem teknik ayrılıkları hem de izleyici kitlesine ait profil farklılıklarını daha net olarak görünür hâle getirme bağlamında bariz önem taşımaktadır.

Şekerpare filminde Şevket Altuğ tarafından canlandırılmış olan İt Hurşit'in dikkat çeken ilk değişikliği mesleki anlamdadır. Esas metin olan oyunda bir kabadayı ve külhanbeyi olan İt Hurşit, filmde rüşvetçi ve ahlaksız zaptiye amiri Ziver'in yardımcısı olan, tıpkı Ziver gibi rüşvetçi ve ahlaksız bir memurdur. Oyunda olduğu gibi meyhaneci değildir ve kabadayı kimliğinden uzak olmakla birlikte cesaretsiz bir kişilik olarak dikkat çeker. Oysaki oyun metninde İt Hurşit, daha çok külhanbeyi tavırlarıyla öne çıkmaktadır: "İT HURŞİT : Neeeee? Bana teessüf edeni kuşbaşı doğrarım ulaan!" (Özakman 1992: 220). Uyarlama olan sinema filminde ise İt Hurşit söz konusu kabadayı görüntüsünden oldukça uzaklaşmıştır. Özellikle filmdeki kabadayı rolünü üstlenmiş olan "Galatalı" karakterinden sürekli olarak korkması da bu durumun en temel göstergelerinden biridir. Buradaki temel sebeplerin başında sinema seyircisi için gerekli olan sempatik kabadayı modelinin varlığını vurgulamak mümkündür. Nitekim 1914 yılının Osmanlı kabadayıları, komedi sineması izleyicisi açısından daha sempatik ve iyi bir kişiliğe sahip olmalıdır ve İt Hurşit'in piyesteki kötücül yapısı buna engeldir.

Filmdeki Hurşit'in sempatikliği ise izleyiciye gülünç gelen düzenbaz yönlerinden kaynaklanmaktadır ve ahlaki yönü oldukça zayıf olmasına rağmen itici bir karaktere dönüşmemektedir. Ek olarak filmde bu karakteri canlandırmış olan Şevket Altuğ'un da dönemde oynadığı rollerin özelliklerine göre bir düzenleme yapıldığından da söz etmek mümkündür. İt Hurşit'in filmde sempatik fırlak ve üç kâğıtçı gibi özellikler barındıran yapısı doğrultusunda kabadayı rolü kendisinden alınmış ve piyeste olmayan "Galatalı" adlı karaktere verilmiştir. Birtakım aksak yönleri olsa da olumlu özellikleriyle öne çıkan ve onurlu bir külhanbeyi olan Galatalı ise filmde olumlu anlamda kabadayılık görevine daha uygun bir şekilde Cumali için iyi bir dost olur ve Cumali ile Şekerpare'ye oldukça fazla yardımı dokunur.

İt Hurşit bu noktada kendisine katıştırılan özellikler sayesinde Ziver'e daha çok yaklaştırılrsa da Cumali'ye yardımlarının dokunduğu yerler de bulunmaktadır. Bu yardımların başında ise oyunda Müştak'ın arkadaşı Cavidan tarafından Müştak'a yapılan yardım gelmektedir. Nitekim evleneceği için tecrübe kazanmak isteyen Müştak'ı, Şehnaz'ın bulunduğu geneleve götüren Cavidan'ın bu eylemini filmde Hurşit, Cumali için üstlenmiştir. Filmde olmayan Cavidan'ın rolü de dolayısıyla İt Hurşit'e aktarılmış ve bu eksiklik de böylece giderilmiştir. Filmde yer yer fırlak tarafı ve gülünç davranışları üzerinden izleyicinin sempatisini de toplayabilen Hurşit, oyundaki gibi sürekli olarak "it" lakabıyla da anılmaz. Oyundaki rolüne göre komedi ve mizahi yönleri daha yoğun bir hâle getirilerek, sinemanın güldürü öğesine ve komediye hizmet ettirilmiştir. Nitekim Oyundaki İt Hurşit, seyirci açısından

gülmekten ziyade öfkelenirici, antipatik ve sinir bozucu bir yapıya sahip olarak varlık gösterir. Hurşit'in film bünyesindeki değişimi de bu tarz bir problemi de ortadan kaldırmıştır.

SONUÇ

Senaryolar, sinema metin ve kurgularının edebi form olarak incelenebilmesine katkı sağlayan en önemli araçtır. Edebiyat ve sinema ilişkisini sağlayan temel unsurlar arasında ise tiyatro oyunları başta olmak üzere edebi eserlerden uyarlanan senaryolar gelmektedir. Türk edebiyatı çerçevesinde de geniş bir yer tutan bu uyarlamalar aynı zamanda tiyatral bir metnin sinema kurgusu ve senaryoya geçirilişi anlamına geldiğinden her iki disiplinin de kendine özgü özellik ve kuralları doğrultusunda değişimler gerektirir. Bu değişimlerin yansıdığı temel alanlarından biri yapı unsurlarıdır ve bu yapı unsurları arasında da kişiler dünyası oldukça geniş bir yer tutmaktadır.

Turgut Özakman'ın 1983 yılında yazdığı ve aynı yıl Yavuz Turgul'un senaryolaştırmasıyla sinema filmi olarak *Şekerpare* ismiyle sinema dünyasına giren *Bir Şehnaz Oyun* adlı eser de karakteristik değişimler bağlamında önemli geçiş noktalarına sahiptir. Nitekim metne bağlı bir uyarlama olsa da film ile oyun arasındaki kişiler dünyası düzleminde varlık bulmuş karakteristik farklılıklar, iki form arasındaki farklılıkları da dönemsel, hitap ettiği kesime dönük olarak kitlesel ve teknik açıdan ortaya koyacak niteliktedir.

Piyesteki Osmanlı Beyefendisi Müştak yerine filmde saf Anadolu Cumali'nin kullanılması ve başrol yapılması söz konusu değişimlerin başında gelir. "İşveli" ve sert bir karakter olan Şehnaz'ın, "tatlı" ve masum görünümlü Şekerpare'ye dönüşümünde yapılan törpülemeler, dönemin sinema izleyicisinin tepkisine dönük törpülemelerdir. Recep Efendi gibi bir otoriter karakter ise ahlaki yönünün zayıf olmasından yararlanılarak Şener Şen'in o dönem canlandığı roller iler özdeşleşmiş olan üç kâğıtçı, kurnaz ve uyanık bir tiplere dönüştürülür ve dönemdeki sinema seyircisinin alışık olduğu bir yapı oluşturulur. İt Hurşit'in kabadayılığı filmde elinden alınır ve bu onurlu görev, onu sinemada layıkıyla taşıyacak Galatalı adlı karaktere verilir. İt Hurşit ise güldürü amacına hizmet etmek için iticilikten uzaklaştırılıp olabildiğince sempatikleştirilir. Bu durumların tamamı bir araya getirildiğinde, tiyatro metninden senaryoya geçiş esnasında yaşanan değişimlerin karakterlere yansımış biçimleri; hem iki alan arasındaki farklılıkları ortaya koyma bakımından hem de yazar, okur, izleyici ve metin doğrultusunda dönemin tiyatro ve sinema anlayışındaki gerekliliklerle ilgi noktalarını somutlaştırmaktadır.

KAYNAKÇA

- ARSLAN, E. (2018). *Şener Şen'in Rol Aldığı Filmlerde Halk Kültürü Unsurlarının Kullanımı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ARZU FİLM (21 Ağustos 2023). Şekerpare FULL HD. Arzu Film (Video). Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=Z36c3fDqvJY>
- AYDOĞAN, D. vd. (2021). Tiyatroda Sanal Gerçeklik Atılımı. *Akademik Sanat*, 14: 130-140.
- BALOĞLU, U. (2012). *Tiyatro Yapıtlarının Sinemaya Uyarlanmasında Anlatısal ve Yapısal Değişiklikler: William Shakespeare'in Hamlet Oyununun Filmsel Uyarlama Örneği*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Kültür Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇAĞLAR, M. (2010). *Turgut Özakman'ın Oyun Yazarlığı*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÖĞEBAKAN, E. (2008). *Açık Biçim Oyun Tekniği ve Turgut Özakman'ın Oyunlarında Açık Biçim Unsurların İrdelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARADEMİR, E. Ö. (2015). *Türk Sinemasında Güldürü: İlyas Salman Örneği*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). European University of Lefke, Yurtdışı Enstitü.
- KORKMAZ, R. (2015). *Yazımsal Okumalar*. Ankara: Kesit Yayınları.
- ÖZAKMAN, T. (1992). *Toplu Oyunlar 2*. İstanbul: Boyut Yayınevi.
- ÖZÖN, N. (2008). *Sinema Sanatına Giriş*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- STEVİCK, P. (2021). *Roman Teorisi* (çev. S. Kantarcıoğlu). Ankara: Akçağ Yayınları.
- ŞEN, C. (2021). "Senaryoların Edebî Açidan İncelenmesinde Anlatıcı Unsuru". *Hars Akademi Uluslararası Hakemli Kültür Sanat Mimarlık Dergisi*, 8: 604-620.
- ŞEN, F. (2019). "1970'lerden Günümüze Değişen Toplumsal Yapının Türk Komedi Film Karakterlerine Yansıması". *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 41: 711-725.
- ŞENER, S. (2006). *Dünden Bugüne Tiyatro Düşüncesi*. Dost Kitabevi.
- UĞUR, U. (2020). "Göstergelerarasılık Bağlamında Sinema Tiyatro Edebiyat ve Fotoğraf". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2: 528-548.
- YÜKSEL, A. (1992). "Turgut Özakman'ın Oyun Yazarlığının İkinci Dönemi". *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 9: 123-142.

Atf / Citation

DEMİR, E. (2024). "Sosyolojik Bir İnceleme: Dil, Kültür ve Uygarlık Hakkında Görüşleriyle Ziya Gökalp". *Gazi Türkiyat*, 34: 227-239.

Geliş / Submitted 22.01.2024

Kabul / Accepted 22.05.2024

DOI 10.34189/gtd.34.013

SOSYOLOJİK BİR İNCELEME: DİL, KÜLTÜR VE UYGARLIK HAKKINDA GÖRÜŞLERİYLE ZİYA GÖKALP

A Sociological Review: Ziya Gökalp with His Views on Language, Culture and Civilization

Erdi DEMİR *

Öz

Bu çalışmada Türk sosyolojisinde önemli yere sahip Ziya Gökalp'in dil, kültür ve uygarlık hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuştur. Kültür, uygarlık ve Türkçülükle ilgili fikirlerini bilimsel ve akademik temelde sentezleyen Ziya Gökalp, Türk toplumsal düşünce dünyasına özgün, kapsamlı ve işlevsel katkılar sağlamıştır. Bu incelemede Ziya Gökalp'in kültür, dil ve uygarlık üzerine görüşleri ve bu görüşleri içeren çalışmalar sistematik olarak incelenerek betimsel olarak yorumlanmıştır. Emile Durkheim ve Ferdinand Tönnies gibi toplumbilimcilerden etkilenen Ziya Gökalp, dili sadece iletişim aracı olarak görmemiş, dili millî kimliği inşa eden başat unsur olarak değerlendirmiştir. Nitekim dil millî kimliği inşa eden ve tanımlayan güçlü bir dayanak noktasıdır. Gökalp, Türk dilinin sade, çağdaş ve anlaşılabilir olması gerektiğine inanmış bir düşünürdür. Dili de kültürün bir parçası kabul eden Gökalp, kültürü toplumları geleceğe hazırlayan, duygusal, taklit edilemeyen ahlak, norm, gelenek, heyecan ve inanışlar olarak kabul etmiştir. Tönnies'in aksine kültür ve uygarlık arasında bir uyumsuzluk olmadığını savunan Gökalp, kültürün otantik dinamiklerden uygarlığın ise evrensel kabul, bilimsel yöntem ve maddî unsurlardan oluştuğunu belirtmiştir. Ziya Gökalp'in temel düşüncesi, Türk toplumunun kendi kültürel ve toplumsal değerlerini, öz kimliğini muhafaza etmek suretiyle uygarlaşması esasına dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, dil, kültür, uygarlık, Türkçülük.

Abstract

In this study, the views of Ziya Gökalp, who has an important place in Turkish sociology, about language, culture and civilization are focused on. Synthesizing his ideas about culture, civilization and Turkishness on a scientific and academic basis, Ziya Gökalp has made original, comprehensive and functional contributions to the world of Turkish social thought. In this review, Ziya Gökalp's views on culture, language and civilization and the studies containing these views have been systematically examined and interpreted descriptively. Influenced by sociologists such as Emile Durkheim and Ferdinand Tönnies, Ziya Gökalp did not see language only as a means of communication, he considered language as the main element that builds national identity. As a matter of fact, language is a strong fulcrum that builds and defines national identity.

* Dr., Antalya/TÜRKİYE. edemir.akdeniz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3227-5984

Gökalp is a thinker who believes that the Turkish language should be simple, contemporary and understandable. By accepting language as a part of culture, Gökalp accepts culture as emotional, inimitable morals, norms, traditions, excitement, and beliefs that prepare societies for the future. Gökalp, who argues that there is no incompatibility between culture and civilization, unlike Tönnies, stated that culture consists of authentic dynamics, and civilization consists of universal acceptance, scientific method and material elements. Dec. The basic idea of Ziya Gökalp is based on the principle of civilizing Turkish society by preserving its own cultural and social values and self-identity.

Keywords: Ziya Gökalp, language, culture, civilization, Turkism.

GİRİŞ

Ziya Gökalp, Türk düşün dünyasına görüşleri ve yaratıcı düşünce tarzı ile değerli katkılar sunmuş bir düşünürdür. 1876 yılında Diyarbakır'da dünyaya gelen Mehmet Ziya, 1924 yılında hayatını kaybetmiştir. Bir Türk-Osmanlı aydını olan Ziya Gökalp, Türk sosyolojisinin kurucu isimlerinin başında gelmektedir. Osmanlı Devleti'nin dağılmasını önleyebilmek adına bir takım siyasal ve toplumsal fikir akımlarını tartışan Gökalp, 1911-1918 yılları arasında etkin bir fikir faaliyetinde bulunmuştur (Berkes 1954: 375).

Bu çalışmada, Türk sosyoloji tarihinde önemli bir yere sahip olan Ziya Gökalp'in, dil, kültür ve uygarlık üzerine görüşleri sosyolojik açıdan incelenmiştir. Literatür (alan yazın) taramasına dayalı yapılan betimsel incelemede, Gökalp'in dil ve kültür ilişkisini nasıl yorumladığı, kültür ve uygarlık kavramlarının ne anlam ifade ettiği irdelenmiştir. Bu itibarla Ziya Gökalp için düşünce ve anlam dünyasında dil ve kültür olgularının nasıl bir işleve sahip olduğu sorgulanmıştır. Gökalp'in düşünceleri, 1908 yılında gerçekleşen meşrutiyet yönetimi ve beraberinde oluşan sosyokültürel değişimler üzerine şekillenmiştir. Nitekim Gökalp'in Osmanlı Devleti'nin heterojen yapısından ulus devlet yapısına geçişine tanıklık etmesi önemlidir.

Yaklaşık 600 yıl boyunca siyasal varlığını sürdüren Osmanlı Devleti'nin dağılmasıyla oluşan sosyokültürel ve siyasal değişim karşısında Gökalp'in Türkçülük, İslamcılık ve Batı değerlerini birleştirici fikir ve önerileri, Türk toplumsal yaşamında önemli rol oynamıştır (Parla 1985: 2). Ziya Gökalp, Türk düşünce dünyası ve sosyolojisine görüşleriyle derin izler bırakmış bir toplumbilimcidir. Gökalp'in dil hakkındaki düşünceleri inşa ettiği kültür (hars) ve uygarlık çıkarımlarının omurgasını oluşturmaktadır. Pozitif bilim anlayışını kabul eden Gökalp, bir toplumu bir arada tutabilecek harcın yaşam tarzı ve bir topluma ait değerler dizesinde saklı olduğu fikrini savunmuştur (Baltacıoğlu 1964: 3). Buna göre doğa bilimleri, canlı bilimi ve toplum bilimi birbirinden ayrı bilimler olup, yöntemleri ve inceleme alanları farklıdır. Toplum bilimin amacı, öznel bakış açısıyla değil, toplumda var olan olay, durum ve olguları olduğu şekilde nesnel kriterle incelemek, toplumsal yapıları metodolojik olarak yorumlayabilmektir.

Kültürü bütünleştirici bir unsur olarak kabul eden Gökalp, kültür olgusunun sosyolojik işlevi ve kapsamı üzerinde durmuştur. Gökalp'in bu düşünce tarzının

şekillenmesinde içinde yaşadığı Osmanlı-Türk toplumunun siyasal ve toplumsal ikliminin etkili olduğu düşünülebilir. Öyle ki Gökalp, İttihat ve Terakki hareketi büro ve şubelerinin açılmasında önemli rol oynadığı gibi 1908 yılında Diyarbakır'da *Peyman* isimli bir gazete de çıkarmıştır. Özgürlük, adalet, eşitlik ve toplumsal dayanışma ile ilgili çalışmalar ve seminerler veren Gökalp, 1909 yılında Selanik'e gitmiş ve burada ilim ve fikir hayatına yön verecek olan çalışmalarının temelini atmıştır (Türkman 2010: 147). 1912 yılında yapılan seçimlerde Ergani-Maden mebusu olarak milletvekili seçilen düşünür, Balkan Savaşları sebebiyle kısa süren meclis çalışmalarının ardından İstanbul'da Yusuf Akçura ile tanışmıştır. Türk Ocağı'na kaydını yaptıran düşünür, *Türk Yurdu* dergisinde Türkçülük akımı üzerine felsefi ve sosyolojik yazılar yazmıştır.

Emile Durkheim, ve Ferdinand Tönnies gibi toplumbilimcilerin çalışmalarını inceleyen Ziya Gökalp, Tönnies'in cemaat ve cemiyet çözümlemesinden etkilenmiştir. Cemaat ve cemiyet çözümlemesi toplumbilimsel, ahlaki ve halkbilimle ilgisi olan bir toplumsal yapı çözümlemesidir (Heberle 1937: 9). Cemaati kültür, cemiyeti uygarlık bağlamında yorumlayan Tönnies, kültürü duygusal, inanç ve sanatsal görüşle ilgili bir kavram olarak değerlendirmiştir. Uygarlığı ise bilimsel, hukuksal ve teknik gelişme bağlamında yorumlamıştır. Buradan hareket edilirse Gökalp'in kültür ve uygarlık kavramlarına dair toplumsal yapı çözümlemesinin Tönnies'in bakış açısından çok da farklı olmadığı değerlendirilebilir.

Ziya Gökalp, Tönnies'in kültür ve uygarlık kavramlarını uzlaşmazlık ve çatışma ekseninde değerlendirmesine karşın, bu iki kavramın birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu belirtmiştir. Gökalp, kültürlerin uygarlığı oluşturduğunu, güçlü bir toplumsal kültüre sahip toplumların uygar toplumlar dairesine girebileceğini düşünmektedir (Arslan 2012: 15). Bilim tarihimizde kültür kavramını, anlam felsefesi ve içeriğini ilk açıklayan toplumbilimci olan Gökalp'in kültür, uygarlık üzerine görüşlerinin oldukça işlevsel, anlamlı ve kapsayıcı niteliklere sahip olduğu değerlendirilmektedir. Bu bakımdan yapılan çalışmanın literatüre (alan yazına) düşünsel ve felsefi açıdan zengin katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

YÖNTEM

Bu çalışma literatür taramasına dayalı betimsel bir incelemeye dayanmaktadır. Literatür taraması, belirli bir çalışma disipliniyle ilgili yapılmış çalışmaların, sistematik biçimde özetlenerek yorumlanması ve sentezlenmesi olarak ifade edilebilir (Cooper 1998: 3). Bu incelemede Ziya Gökalp'in dil, kültür ve uygarlık kavramlarıyla ilgili görüş ve düşüncelerinin incelenmesi ve sosyolojik bağlamda yorumlanması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Gökalp'in kaleme aldığı eserler ve bahse konu inceleme alanıyla ilgili çalışmalar sistematik olarak incelenerek sentezlenmiştir. Türk düşünce tarihine yön veren bir sosyolog olarak Gökalp'in görüş ve anlam dünyası, sosyolojik bir karaktere sahiptir.

Bu itibarla çalışmada; Ziya Gökalp'e göre dilin kültürle nasıl bir ilişkisi vardır? Dilin millî kültürle ne tür ilgisi bulunmaktadır? Ziya Gökalp sosyolojisinde kültür ne anlama gelmektedir? Ziya Gökalp'e göre kültür ve uygarlık arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Ziya Gökalp'e göre kültür ve uygarlık arasındaki farklar nelerdir? sorularına cevap aranmıştır. Çalışmanın kavramsal ve düşünsel yönden alanyazına katkı sağlayabileceği değerlendirilmektedir.

ZIYA GÖKALP VE DİL ANLAYIŞI

Dil, bir milletin kendine has kültürel karakteristiklerini, toplumsal zenginliğini yansıtan önemli bir iletişim aracıdır. Dil sadece insanlarla iletişim kurmaya yarayan bir kodlama ya da etkileşim aracı değil, aynı zamanda millî kültürün dokusunu oluşturan en önemli unsurlardandır. Bu bakımdan dil, ulusların geçmişle ve günümüzle bağlantı kurmasını sağlayan, kimliğin tanımlayıcısı niteliğindedir (Kaplan 1989: 186; Demir 2023a: 182). Dil ile mit, destan, gelenek ve sosyal alışkanlıklar aktarılabilirdiği gibi kültürün maddi ürünleri de (sanat evleri, üniversiteler, ibadethaneler, iletişim araçları, üretim araçları, müzeler vb.) dil ile ifade ve anlam kazanabilmektedir (Thompson-Hickey 2005: 57). Gökalp, dilin kültürün temel bir bileşeni olduğunu savunmuş, dilin toplumsal birleştirici gücüne vurgu yapmıştır.

Ziya Gökalp'in dil üzerine yürütmüş olduğu fikir, Türk dilinin sadeleşmesi ve yenilenmesiyle ilgilidir. Nitekim toplumsal kabuller, değerler sistemi, normlar, gelenek ve göreneklerin esas temelini dil aygıtı oluşturmaktadır (Timurtaş 1964: 71; Gökalp 2006: 35). Buradan hareketle ulusları ortaya çıkaran, ulusların sahip olduğu maddi ya da manevi eserlerin ve değerlerin dil pratiği ile inşa edilebildiği anlaşılmaktadır. Gökalp, bir topluluğun ulus olma vasfını kazanabilmesi açısından o topluluğun kendisine özgü bir dili olması gerektiğini savunmuştur. Gökalp'e göre Türk ulusunu bir arada tutacak biricik harç, Türk dili olmalıdır (Gökalp 2006: 38). Öyle ise Türk dilini yabancı dil ve kelimelerden arındırmak, Türkçenin halk arasında konuşulan ve var olan özelliklerini korumak oldukça önemlidir (Gürsoy-Çapcıoğlu 2006: 96). Bu açıdan Osmanlı-Türk toplumunun geçirdiği tarihsel ve sosyolojik süreç göz önünde bulundurulursa farklı inançlara sahip toplulukların birlikte yaşama kültürü, gündelik yaşamdaki konuşma kalıpları, terim ve sözcüklerden geçişlerin ve etkilenmelerin ne kadar kolay olabileceği düşünülebilir. Kaldı ki Arapça ve Farsça'nın Osmanlı-Türk toplumunun inanç karakteristikleri üzerindeki etkileriyle bazı kelimelerin Türkçenin içine dâhil olabilmesi mümkün olabilmıştır.

Gökalp (2005: 155) bu yönüyle Osmanlı Devleti'nin kullandığı yazışma dili ve Türkçeyi kıyaslayarak birtakım eleştiriler getirmiştir. Öyle ki Gökalp, Türkiye'nin ulus dilini Türkçe ve konuşma dilini İstanbul Türkçesi olarak tarif etmiştir. Çünkü bir toplumun başkentinde hangi dil konuşuluyorsa, o dil meşruiyet kazanmış ve o ulusun topraklarında o dil halkın büyük çoğunluğunca kabul gömüş demektir. Gökalp, bir

ulusun başkentinde hangi dil yaygın olarak konuşuluyorsa o dilin aynı zamanda yazı dili hâline gelmesi görüşünü benimsemektedir. Bu bağlamda Gökalp, İstanbul örneklemeden yola çıkarak halkın tamamına yakınının Türkçe konuştuğunu ama Türkçenin yazı dili olmadığını belirtmiştir. Bahse konu durumu patolojik yani dil hastalığı vakası olarak gören düşünür, konuşma dili ile yazı dilinin aynı olması gerektiğini aksi takdirde kültür ve kimlik çatışması başta olmak üzere o toplumu bir arada dayanışma içinde sürdürülebilir kılabilmenin güç olduğunu savunmuştur (Özdeniz 1976: 29; Gökalp 2005: 156). Dolayısıyla Gökalp aynı dili paylaşan toplulukların birbirleriyle kültürel paylaşım sağlayabileceği görüşünü benimsemekte, etnisitenin önemli bir unsur olmadığını düşünmektedir. Örnek vermek gerekirse Amerikan toplumu bu açıdan iyi bir örneklem oluşturmaktadır. Farklı inanç, değer ve etnisiteye sahip olmalarına karşın Amerika'yı Amerika yapan kültürel değerlerin başında, ortak payda olarak dil mekanizması gelmektedir. Çinli, Güney Amerikalı, Hintli ya da Afrika göçmeni kim olursa olsun Amerika'da İngilizce konuşabilmekte, bu duyarlılık toplumsal bağlar başta olmak üzere biz kimliğini inşa edebilmektedir.

Osmanlı Devleti'nin yazı dilinin sadece yazılı eser ve belgelerle sınırlı kalması, yapay ve üç farklı dilin birleşimiyle oluşmuş olması, bir kelimenin iki ya da üç farklı anlama gelecek şekilde içeriğe sahip olması gibi hususlar Osmanlı dilinin konuşma dili hâline gelememesinde önemli rol oynamıştır. Türklerin İslam uygarlığı dairesine girmesi, ibadet dilinin Arapça olması, XII. yüzyıldan itibaren edebi dil bakımından Farsça'nın aşındırıcı etkisi Türk dili üzerinde oldukça olumsuz etkiler yapmıştır (Timurtaş 1964: 73). Kaldı ki Osmanlı yazı dilinde bir kelimenin birden çok anlama gelebilmesi anlam karmaşasına yol açabilmektedir. Türkçe ise Osmanlı yazı dili karşısında halk arasında konuşulan ama yazı dili hâline gelmemiş egemen dil konumundadır (Özdemir 1976: 41). Gökalp'e göre dil birlikteliği kültür birliğini sağlayabilmenin omurgasını oluşturmaktadır. Dil birliğinden kasıt gelenekler birliğidir. Nitekim aynı kültürel damardan beslenen ama farklı etnik kökenlere sahip toplumlar da bulunabilmektedir. Türk ırkı denildiğinde farklı inançlara sahip olsalar da Gagavuzlar, Yakutlar, Karaimler (Hazarlar), Peçenekler, Oğuzlar gibi Türkçe konuşan topluluklar akla gelmektedir. Ortak unsur Türkçe konuşabilecekleri gibi ortak dilin esasen gelenek gibi zengin soyut bir kültürel mirası yansıttığı düşünülebilir (Baltacıoğlu 1964: 5).

Türkman (2010: 151) Gökalp'in dil birliğinden kastını Türkçülük fikriyatının bir aşaması olarak değerlendirmektedir. Oysaki tarih sahnesinde bir topluluğun millet olabilmesi için dil, inanç, güzel sanatlar ve ahlak anlayışında birlik ve beraberliği sağlamış olması gerekmektedir. Gökalp'in Türkçülük ya da ulusçuluk anlayışı dışlayıcı, asimilasyonist ve ırkçılığı esas alan bir düşünce sistemine dayalı değildir. Gökalp'e göre Türk dili sade, anlaşılır ve çağdaş olmalıdır. Bu bağlamda dilimize giren sözcükler üç kısımda değerlendirilebilir. Bunlar Arapça ve Farsça'dan Türkçeye giren sözcükler, yabancı sözcükler ve Türkçe oluşturulan ya da yabancı kelimelere karşılık eş anlamlı kelimelerdir (Gökalp 2006: 34). Arapça ve Farsçadan Türkçeye giren

kelimeler, Türkçede eş anlamlı karşılığı bulunan ya da karşılığı bulunmayıp olduğu gibi alınarak kullanılabilen kelimelerdir. Örnek vermek gerekirse Farsça'dan Türkçeye giren "baskıç" yerine kullanılan merdiven, "gözgü" yerine Farsça'dan alınan "ayna" bu kelimelerdendir. Kabul edilebilir ki aynı coğrafyada uzun yıllar komşuluk yapan toplulukların kültürel etkileşimleri oldukça doğaldır. Ayna ve merdiven kelimeleri halk arasında kullanılmaya başlanca Türkçe karşılıkları kullanılmamaya ve unutulmaya yüz tutmuştur (Gökalp 2005: 158). Bunun dışında bazı dinsel terimler de olduğu gibi Fars ya da Arap dillerinden Türkçeye geçmiş ve kullanılagelmiştir. Abdest, namaz, Kur'an ya da ezan gibi kelimeler bunlardan birkaçıdır.

Edebi bir içeriğe sahip olan divan edebiyatı ve şairlerinin Farsça ve Arapça gibi zengin ve ifade gücü yüksek dillerden etkilenmesi de bazı kelime ve sözcüklerin Türk diline geçiş yapmasında etkili olmuştur (Gökalp 2006: 36, 43). Gece yerine şeb, su yerine ab, ekmek yerine persit, baba yerine abı, inci yerine dürr gibi kelimelerin tercih edilmesi bu tür kelimelerin gündelik konuşma kalıplarını etkilemesine sebep olmuştur. Örneğin Anadolu'da tercih edilen Dürdane Farsça'da inci anlamına gelen dürr kelimesinden türemiştir. Dürdane ismi de inci tanesi anlamına gelmektedir. Gökalp (2006: 36) Türkçeye yabancı dillerden giren kelimelerin tamamının Arapça veya Farsça kökenli olmadığını Rum ve Ermeni dillerinden bazı kelimelerin de olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki Türkçeye giren sadece kelime ya da sözcükler değil bağlaç, edat ve tamlamalar da söz konusudur. Türkçenin sadeleşmesi, yabancı dilden giren kelimeler varsa bu kelimeler yerine Türkçe eş anlamlılarının kullanılması, Gökalp'in dilde sade ve anlaşılır olabilme hedeflerini içermektedir. Örneğin, Şuara'yı cedide yerine yeni şairler, edebiyat-ı Türkiyye yerine Türk edebiyatı, latife etmek yerine gülmek gibi sade ve anlaşılır şekilde telaffuz edebilmelidir (Gökalp 2006: 37).

Anlaşılaacağı üzere Gökalp, dilde birliğin kültürel birliği inşa edebileceğini ifade ederek korumacı, yekpare ve ulusal dil anlayışını benimsemiştir. Nitekim dil, millî birlik ve bütünlüğün sağlanmasında, bir toplumun millî kimliğini oluşturmasında en güçlü dayanak noktalarından birisidir. Gökalp'in esas amacı, sürdürülebilir, sağlıklı ve güçlü bir toplumsal yapı inşa edilmesinde gelenek, sanat ve dil gibi kültürel unsurların işlevsel özelliklerinden yararlanabilmek, farkındalık oluşturabilmektir. Çünkü dil kendiliğinden ortaya çıkan bir olgu değil, konuşulan, etkileşimle yayılan, simgeler ve metaforları kapsayan tarihsel bir sürece işaret etmektedir (Ünalın 2012: 3). Dili yaşatansa milletler olmuştur. Gökalp'in dil üzerine görüşleri Türkçenin bağımsızlığını koruyabilmek ve dili anlaşılır, sade hâle getirebilme çabaları üzerinde yoğunlaşmıştır. Dilin sadeleştirilmesi düşüncesi, Türkçenin Arapça, Farsça ve Rumca gibi dillerin kip, tamlama, çekim ekleri ve cümle yapılarından arındırılması amacını gütmektedir. Dilin sade olması Osmanlı yazı dili gibi belirli bir zümreye ait şiir ya da sanat dili olmasından çıkarılıp bütün halkın konuşabildiği anlaşılır bir dil hâline gelmesiyle mümkün olabileceği düşünülmektedir.

KÜLTÜR MÜ? HARS MI?

Ziya Gökalp'in sosyolojik çalışmalarının temelini oluşturan kültür kavramı, toplumsal yaşamı kuşatıcı niteliklere sahip bir olgudur. Gökalp'in farkındalık oluşturmak istediği husus, bir toplumu geçmişten geleceğe taşıyan maddi veya manevi değerlerin o toplumun millî kimliğini ve benliğini oluşturduğu düşüncesidir. Fransızca 'da yer alan "Cultura" kavramından Türk diline geçen bu kelimenin yerine uygarlık kavramı da kullanılabilir (Gökalp 2015: 13).

Ulus devlet anlayışının geliştiği 20. yüzyıl başlarında Batı medeniyetinde başlıca iki kültür modeli bulunmaktadır ki bunlar Alman ve Fransız kültür modelleridir. Fransız kültür modeli, aydınlanma ve bilimselliğe dayalı, bireysel yönelimlere öncelik veren kültür ve medeniyeti ayrılmaz bütün kabul eden bir yaklaşımdır (Çolak 2014: 14). Alman kültür modeli ise Romantik felsefe geleneğinden beslenen, duygusal eğilimleri içinde barındıran, Fransız kültür modeline tepkisel olarak gelişmiş, toplumsal ruhu kültür olgusunda arayan bir karakteristiğe sahiptir. Fransız kültür modelinin ulus devlet merkezli ve asimilasyonist bir eğilime sahip olduğu, Alman kültür modelinin etnik ve kültürel temelde millî bir vatandaşlık nosyonu öngördüğü değerlendirilmektedir (İçduygu vd. 2013: 189). Alman kültür modelinde medeniyet yerine kültür olgusu ön planda olup, toplumların gelenek, inanç, ahlak, estetik ve davranışlarıyla gerçek manada kimlik ve ruh kazanabileceği düşüncesi yer almaktadır (Çolak 2014: 15). O hâlde bir toplum var olan sosyal ve ahlaki alışkanlıklarıyla yani kültürüyle kişilik kazanabilmektedir. Romantik kültür modelinde kültür ve medeniyet ayrımı söz konusu olup, kültür ve medeniyet tezleri çatışma hâlinde değildir. Bu bakımdan Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımı düşüncesinin Alman kültür modelinden beslendiği değerlendirilebilir.

Türk toplumsal tarihinde kültür kavramını ve içeriğini çözümleyen ilk kişi olan Gökalp, kültür yerine "hars" kelimesini kullanmayı uygun bulmuştur. Arapça'da tarla sürmek, ekin ekmek ve ekin yetiştirmek gibi anlamlara sahip olan bu kavramın çok boyutlu ve kapsayıcı niteliğine dikkat çeken araştırmacı, kültürü otantik dinamiklerden beslenen, bir millete ait sanat görüşü, dil, yaşam tarzı, ahlak ve felsefe anlayışı, dinsel görüş, iktisadi görüş, hukuk ve bilim yaşamının toplamı olarak tanımlanmaktadır (Gökalp 2005: 59). Bir toplumda yaşayan bireyleri ortak paydalarda buluşturan bu kavram, dayanışmayı, sosyal ve siyasal bütünlüğü tesis edebilen bir işleve sahiptir. Hars, ekonomi, sanat, dil, edebiyat, felsefe, din, ahlak, hukuk ve güzel sanatlar gibi birçok kurumu içine alan ve otantik ve mahalli karakteristikler taşıyabilen bir olgudur. Kültürün temelleri, toplumsal heyecan, toplumsal katılım, beğeni, toplumsal kabuller, duygusallık ve inançla ilgilidir. Kültürün bu karakteristikleri, kültürün taklit edilemez, halk inancına dayalı ve demokratik bir değer olduğunu göstermektedir (Arslan 2012: 11). Kültürün içine giren toplumsal kurumlar teknik ya da yöntemle icat edilip geliştirilmemiş, doğal yapısı ile şekillenmiş değerlerdir. Örnek vermek gerekirse dil, bir toplumun millî kültürünü oluşturan temel unsurlardan

birisidir. Dilin, belirli dilbilimsel yöntemler ya da prensipler kullanılarak değiştirilmesi oldukça güçtür. Bireyler gündelik konuşma kalıplarına bazı kelimeler ekleyebilirler fakat halkın büyük bir kısmının bu kelimeleri benimsemesi ve kullanabilmesi ile dil içinde değişimler olabilmektedir. Bu durum dilin doğal bir yapıya sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Tokluoğlu'na (2012: 125) göre, Ziya Gökalp'in kültür anlayışı, Türkçülük düşüncesinin felsefi temellerini oluşturmuştur. Bu kültür anlayışının ahlaki, sanatsal, hukuki ve iktisadi bileşenleri bulunmaktadır. Gökalp'in benimsediği kültür nosyonu, etik, estetik, hukuk ve ekonomi gibi alanlarda ortaya çıkan unsurları içermektedir. Bu bağlamda, Gökalp'in, kültür milliyetçiliği anlayışını benimsediği söylenebilir. Bahsedilen kültür milliyetçiliği, etnik ya da ırksal bir birliği değil, fikirlerde, dilde, güzel sanatlarda, hukukta ve inançlarda birliği savunmaktadır. Bu perspektif, Gökalp'in millet kavramını, kültürel unsurlara dayanan bir birlik fikri üzerine inşa ettiğini göstermektedir. Gökalp, kültür milliyetçiliği düşüncesini benimseyerek, toplumun birliğini düşündüğü temelde, etnik ve ırksal ayrımların toplumsal bölünmeye yol açabileceği endişesini taşımıştır (Gürsoy-Çapcıoğlu 2006: 96).

Bir milletin ortak düşünce biçimlerinde, ortak sanat anlayışı ve ahlak yapısında buluşabilmesinin temel aparatı ise kültür olgusudur. Cumhuriyetin kuruluş dönemlerinde kültür ve uygarlık kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı bilinmektedir (Çolak 2017: 85). Öyle ki Osmanlı Devleti'nin çok uluslu devlet modelinin dağılmasından sonra cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllarda farklı ve yeni bir toplumsal yapı inşa etmek, yeni bir yaşam tarzı modeli sunabilmek adına dönemin bürokratları kültür aygıtını toplumsal ve hukuki bir araç olarak kullanmışlardır (Demir 2023b: 188). Yeni ve farklı bir anlam dünyası oluşturma, yeni toplumsal kurumlar inşa etme (Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu) bu kültürel politikalarından bazıları olarak paylaşılabilir. Cumhuriyetin kuruluşu sonrasında inşa edilen yeni kültür kurumlarında Ziya Gökalp'in fikirlerinin izini görebilmek mümkündür. Gökalp'in kültür yerine hars tabirini kullanması da düşündürücü ve anlamlıdır. Nitekim tarla sürmek, ekin ekmek ve ekin yetiştirmek gibi anlamlara gelen bu kavramla birlikte kültürün öğrenilebilen, öğretilebilen ve sözlü kültürel miras olan dil pratiği ile gelecek nesillere aktarılabilen yapısına işaret eden Gökalp'in millî kültür anlayışına sahip olduğu değerlendirilebilir.

Gökalp'teki kültür nosyonu, otantik dinamiklerle şekillenebilen, belirli bir coğrafyada yaşayan topluma özgü yaşam tarzı ve değerlerle sınırlıdır. Çünkü Gökalp, hars tabirini evrensel bir anlamda kullanmamış, kültür ve uygarlığın birbirinden farklı anlamlara sahip olduğunu vurgulamıştır (Çolak 2003: 4). Örneğin Yunus Emre'nin şiir ve ilahileri Anadolu'da yaşayan Türklerin duygusal anlamda birbirine bağladığından kültür hareketiyken, Mevlana'nın şiirleri Ortadoğu, İran ve Müslüman toplumları arasında geniş çaplı bir etkileyciliğe sahip olduğundan uygarlık ya da medeniyet hareketi olarak değerlendirilebilir (Gökalp 2016: 13). Kafesoğlu da (1984: 16) Gökalp'in

kültür ve medeniyet ayrımını savunmuş, uygarlık ya da medeniyetlerin tekil kültürlerin birleşimi sonucu ortaya çıktığını belirtmiştir. Alanyazında kültür kavramıyla ilgili farklı kapsam ve içeriklerde tanımlar yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu kavramların ortak tarafının ise kültürün belirli zaman ve mekânda yaşayan insanlara özgü yaşam tarzını temsil eden ve bu yaşam tarzı zemininde şekillenmiş değerler ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır (Demir 2023a: 7).

Gökalp, kültür ve medeniyeti birbirinden farklı şeyler olarak görmekte, ama bu iki sosyolojik olgunun ayrılamayacakları belirtmektedir. Gökalp, Türk kültürünün temel bileşeni olarak gördüğü Türk-İslam değerleriyle, Batı medeniyetinin evrensel değerlerinin sentezlenebileceğini düşünmüştür (Çolak 2014: 60). Dolayısıyla bu kültür modelinde Arap, Fars ve Türk kültürlerinden sentezlenen Osmanlı medeniyetinin toplumsal değer ve normları yer almamaktadır. Osmanlı medeniyetinin çuk kültürlü ve heterojen yapısı yerine Türk ulusal kültürüne dayalı, homojen, yekpare bir kültür modeli inşa edilmesi anlayışı, Gökalp sosyolojisinin kültür olgusuna bakış açısını yansıtmaktadır. Diğer taraftan Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımı Batı medeniyetinden kendi kültürümüze ne tür maddi ve manevi içerikler kabul edilmeli? sorusuna ışık tutmaktadır. Gökalp'in anlayışı, Batı medeniyetinden bilimsel, teknolojik değerlerden yararlanılması fakat mahalli kültürün korunması ve geliştirilmesi fikrine dayanmaktadır.

ZİYA GÖKALP VE UYGARLIK ANLAYIŞI

Ziya Gökalp'in uygarlık hakkındaki görüşleri, Türk toplumunun kültürel ve siyasal yapısının şekillenmesiyle yakından ilgilidir. Bu doğrultuda Gökalp'in uygarlık düşüncesinin temelinde Türk toplumunun Doğu uygarlığından Batı uygarlığına geçiş yapması, Osmanlı Devleti'nin çok uluslu devlet yapısının dağılması ve ulus devlet yapısına geçişi büyük öneme sahiptir (Tuna 1986: 51; Çelik 2006: 45; Yıldırım 2013: 12).

Uygarlık, farklı ve çeşitli kültürlerin bir araya gelmesiyle oluşan, evrensel değerler olarak ifade edilebilir (Gökalp 2005: 60). Kültür ise otantik (mahalli) karakteristikler taşıyan ve orijinal pratiklerdir. Uygarlık, kültürün aksine taklit edilebilir bir yapıya sahiptir (Özkan-Altunay 2023: 486). Örneğin Batı uygarlığından bahsedildiğinde bu uygarlığın oluşmasını sağlayan Fransız kültürü, Alman ve İngiliz kültürü gibi unsurlardan bahsedilebilir. Kültürü var eden unsurlar genel itibarıyla duygusal ve sezgisel kaynaklıdır. Batı uygarlığı Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşayan toplumları kapsayan bir kavramdır (Huseynova 2020: 85). Uygarlık, organize ya da sistematik bir çaba, çalışma ya da girişim ile inşa edilebilen toplumsal ilerleme, bilgi birikimi veya teknolojik kuruluşları ifade ettiğinden uygarlığın yapay, kültürün ise doğal bir yapıya sahip olduğu değerlendirilebilir (Arslan 2012: 12; Kongar 1989: 33). Gökalp'e göre (2016: 21) "medeniyet, aynı seviyede gelişmişlik düzeyine sahip toplumların toplumsal yaşamlarının bir bütünü" olarak tanımlanmaktadır.

Kültür, ulusal bir karakteristiğe sahipken uygarlık uluslararası bir bütünlüğe dayanabilmektedir. Kültür ve uygarlık kavramlarının birbirinden farklı içeriklere sahip olduğu düşünülmesine karşın bir ulusal kültür, bir uygarlık dairesi içerisinde yer alabilmektedir. Uygarlık olgusu da kendiliğinden ortaya çıkmış bir kavram olmayıp bilakis kültürlerin birleşmesiyle gelişmiştir. Batı uygarlığı, Hint uygarlığı, İslam uygarlığı bir düşünüş, yaşam tarzı ve idealleri içermektedir (Demir 2023a: 11). Her birinin ayrı bir uygarlık dairesi ve bu daireye mensup alt kültürleri mevcuttur. Uygarlık değişimi çok kısa bir süre zarfında olan ya da biten bir olay değil bir geçiş süreci ve zaman gerektiren bir olgu olarak kabul edilebilir. Nitekim Türklerin tarihsel süreç içerisinde geçirmiş olduğu iki farklı uygarlık değişim sürecinden bahsedilebilir. Birincisi, 751 Talas Savaşı sonrasında Türk topluluklarının Müslümanlığı zamanla benimsemesiyle birlikte Türkler İslam uygarlığı dairesine girmişlerdir. İkinci uygarlık değişimi ise 3 Kasım 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle Osmanlı-Türk toplumu Batı uygarlığının hukuki, idari, teknolojik ve askeri üstünlüğünü kabul etmiş, yönünü Batı uygarlık dairesine dönmüştür. Bu yaşanan sürecin, uygarlık değişim ve dönüşümü açısından işlevsel bir örneklem oluşturduğu düşünülmektedir (Demir 2023a: 10). Esasen bakıldığında toplumların benzeşen yönleri, maddi unsurlarının uygarlığı oluşturduğu, farklılık ve duygusallık atfedilen unsurların ise kültürü inşa ettiği düşünülebilir.

Gökalp, bir toplumun çağdaş bir toplum olabilmesi için dilinin anlaşılabilir ve sade olması gerektiğine inanmış, toplumsal hafıza ve erdemin toplumun köklerinde olduğunu kabul etmiş bir düşünürdür. Bu bağlamda bir toplum, içinde bulunduğu çağın sosyal, ekonomik ve toplumsal değişim ve gelişimlerine kapalı olmamalıdır. Bir toplum, teknoloji, fen ve bilgi birikimi açısından güçlü bir uygarlık dairesinin mensubu olmalı fakat kendi öz kimliğini koruyarak kendi değerleri üzerine gelişim ve değişimleri takip edebilmelidir. Uygarlık seviyesinde çok ileriye gitmesine karşın Mısırlıların, daha güçlü bir kültürel yapıya sahip Fars toplumuna mağlup olmaları bu bakımdan önemlidir (Gökalp 2006: 22). Gökalp'in kültür ve uygarlık görüşünde bir tartışma ya da çatışma söz konusu değildir. Zira, kültür ve uygarlık birbirleriyle yakından bağlantılı ve tamamlayıcı kavramlar olarak ön plana çıkmaktadır. Kültürü, duygusal ve halk inancına dayalı otantik manevi zenginlikler olarak gören düşünür, uygarlığın seçkin, belirli bir eğitim seviyesi, ekonomik gelişmişlik seviyesine sahip toplumların maddi değerleri olarak kabul etmektedir. Bu vizyonda uygar bireyin, toplumsal değişim ve gelişimlere açık, başka toplumların kültürlerini tanımaya ve bilmeye istekli, pozitif, yapıcı karakterli olduğu söylenebilir.

Gökalp, Osmanlı-Türk toplumunun kendi dili, inanç, gelenek ve toplumsal kurumlarını korumak şartıyla uygar bir toplum hâline gelebilmesinin teknik olarak mümkün olduğu fikrini savunmuştur (Çakmak vd. 1976: 146; Arslan 2012: 18). Öyle ki Gökalp (2005: 75, 86), örnek rol modeli olarak Batı uygarlığı modelini benimseyen ve uygar bir toplum hâline gelen Japonya'yı örnek vermiştir. Japonya, kendi dili, inanç ve kültürel karakteristiklerini muhafaza ederek, bilimsel, teknolojik ve evrensel

değerleri benimseyebilmiş bir toplum olmuştur. Japonya, fiziki olarak Avrupa ve Amerika kıtalarına yakın bir ülke değildir. Bunun yanında Japonya, dil yapısı ve inanç bakımından da Batı uygarlığından ayrılmaktadır. Bu durum Türk toplumunun Batı uygarlığının değerlerini benimseyebilmesi açısından etnik, dil ve dinsel unsurların belirleyici rol oynamadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Gökalp, içinde yaşadığı Osmanlı-Türk toplumunun giderek dağılmaya doğru gittiğini fark etmiş bir düşünürdür. Osmanlı Devleti'nin yaklaşık 600 yıl boyunca muhafaza ettiği, çok uluslu kültürel yapı, ahlak ve dinsel yaşam, gelenek ve değerlerin uygar bir toplum olma bağlamında engel teşkil ettiğini düşünmüştür. Türkçülük akımının fikir babalarından kabul edilen Gökalp, yeni bir dünya görüşü, yeni bir toplumsal yapı ve yaşam tarzı, farklı bir anlam dünyası inşa etme fikrinin zorunlu hâle geldiğine kanaat getirmiştir. Doğrudan Osmanlı-Türk toplumsal yapısını Batı toplumlarının değer ve toplumsal kabullerine eklemek mümkün olmadığından Gökalp, tarihsel referanslara başvurmak yoluna gitmiştir. Osmanlı-Türk toplumunun Türklüğünü ve İslam dinini korumak suretiyle Batı uygarlığının felsefi, toplumsal, ekonomik ve teknolojik deneyim ve uygulamalarından yararlanmayı düşünmüştür. Bunu yapabilmenin ön koşulu ise Osmanlı'nın tarihsel ve toplumsal mirasını olumsuz eleştirisini yapabilmektir. Gökalp'in düşünce biçimi ve fikirlerinin cumhuriyetin ilanı sonrasında karşılık bulduğu söylenebilir. Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin kabul edilmesi, öğretim birliği yasının kabul edilmesi, saltanat ve hilafetin kaldırılması, miladi takvimin kabulü, Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu gibi ulusal kurumların inşa edilmesi, pozitif tarih yazıcılığı anlayışının gelişmesi bu düşünceyi destekler niteliktedir.

SONUÇ

Ziya Gökalp, dil, kültür ve uygarlık alanındaki görüşleriyle Türk toplumsal düşünce dünyasına önemli katkıda bulunmuş bir toplumbilimcidir. Türk sosyolojisinde kültür kavramının tanımını ve anlamını açıklayan ilk toplumbilimci olan Gökalp, Batı medeniyetinin Alman kültür modeli anlayışından etkilenmiştir. Ortak ulusal değerler oluşturmak suretiyle güçlü bir toplumsal yapı inşa etmek fikrine dayanan kültür modelinde, yekpare, homojen ve otantik normlara bağlı etnik-kültürel birlik anlayışı egemendir. Gökalp'in kültür, dil ve uygarlık hakkındaki görüşleri sosyolojik bir içerik yanında zengin bir siyasal kültürü de içermektedir. Osmanlı-Türk toplumunun içinde bulunduğu zor koşullara tanıklık eden Gökalp, Osmanlı-Türk toplumunu yaşatabilmek, siyasal ve toplumsal varlığına sahip çıkabilmek adına kültür ve uygarlık çözümlemesine işlevsel bir anlam yüklemiştir.

Dili, kültürün nüvesi olarak gören Gökalp, kültür ve uygarlık nosyonunu gelecek inşa etmek için bir vizyon aracı olarak kullanmıştır. Tarihsel referanslara başvuran Gökalp, Türkçü olmak, Müslümanlık inancını muhafaza etmek ve toplumun

Batılılaşması fikrini savunmuştur. Nitekim XX. yüzyıl uluslararası arenada modern (ulus) devlet modelinin ön plana çıktığı, millî devlet ve milliyetçilik akımlarının güçlendiği bir döneme rast gelmektedir. Gökalp, güçlü toplumsal yapı ve güçlü sosyal sermayenin sürdürülebilir ve tek vücut olmuş toplumlarda bulunduğu düşüncesine inanmış, millî kültürün bir mekanizma görevi üstlenebileceği görüşünü benimsemiştir.

Uygarlığı uluslararası maddi unsurların birleşimi, kültürü ise özgün, doğal, otantik, manevi hissiyat ve duygular olarak yorumlamıştır. Bir toplumun millî kimliğini inşa eden başat unsurların başında dil pratiği geldiğini kabul eden Gökalp, dilde anlaşılır, çağdaş ve sade olabile düşüncesine bağlı kalmıştır. Halkın konuştuğu İstanbul Türkçesi'nin aynı zamanda yazı dili olması gerektiğini belirten düşünür, Türkçenin ifade gücü yüksek bir dil olduğunu Türk halk edebiyatı referanslarına başvurmak suretiyle açıklamıştır. Dili sadece bir iletişim aracı olarak görmeyen Gökalp, millî ideal, millî kimlik ve millî kültürün dil kurumu üstüne inşa edildiğini bu sebeple dilin toplumsal yaşamda önemli bir işleve sahip olduğunu vurgulamıştır. Kültürü uygar ve çağdaş bir toplum hâline gelebilmenin yapı taşı olarak gören Gökalp, Osmanlı Devleti'nin dil başta olmak üzere çok uluslu yapısı ve iktisadi politikalarını olumsuz biçimde eleştirmiştir. Bu eleştirinin temelini doldurabilmek için geçmiş referanslara ve Türk tarihine başvuran Gökalp, yeni bir yaşam tarzı, anlam dünyası ve değerler sistemi inşa etme fikrinin zorunlu olduğunu anlatmıştır.

Durkheim ve Tönnies gibi sosyologların görüşlerinden de etkilenen Gökalp, dili kültürün ayrılmaz parçası, kültürü de uygarlığın temeli kabul etmiştir. Bu bağlamda Ziya Gökalp'in kültür ve kültür politikalarının kapsamını ve içeriğini kendi tezleriyle sentezleyerek sunduğu anlaşılmaktadır. Gökalp'in dil, kültür ve uygarlık hakkındaki görüşleri zengin bir toplumsal ideal ve inanca dayanmaktadır. Dil, kültür ve uygarlık kavramlarını Türk sosyolojisinde ilk çözümleyen aynı zamanda devlet ve toplum modeli öneren Gökalp, fikirleri, düşünce biçimi ve özgün bakış açısıyla Türk sosyolojisine zengin bir katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- ARSLAN, M. (2012). "Ziya Gökalp'te Kültür ve Uygarlık Anlayışı". *Istanbul University Journal of Sociology*, 3/10: 11-19.
- BALTACIOĞLU, İ. (1964). "Ziya Gökalp". *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 5: 1-7.
- BERKES, N. (1954). "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism". *The Middle East Journal*, 375-390.
- COOPER, H. M. (1998). *Synthesizing Research: A Guide for Literature Reviews* (Vol. 2). Sage.
- ÇAKMAK, A., EKE, B., ÖKTEN, A., ÖZDENİZ, N. (1976). "Ziya Gökalp Forumu". *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 14: 140-159.
- ÇELİK, C. (2006). "Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/21: 43-63.

- COLAK, Y. (2003). "Nationalism and the State in Turkey: Drawing the Boundaries of 'Turkish Culture' in the 1930s". *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 3/1: 2-20.
- ÇOLAK, Y. (2014). *Türkiye'de Devletin Kimlik Krizi ve Çeşitlilik* (2. Baskı). Ankara: Kadim Yayınları.
- ÇOLAK, Y. (2017). *Türkiye'de Kültürel İktidarın Kuruluşu 1923-1945*. Ankara: Liberte Yayınları.
- DEMİR, E. (2023a). *Abdallar Üzerine Etnografik Bir Alan Araştırması: Antalya Abdalları Kültür, Kimlik ve Toplumsal Değişme*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü.
- DEMİR, E. (2023b). "Türkiye'de Kültürel İktidarın Kuruluşu 1923-1945". *Yasama Dergisi*, 46: 187-191.
- GÖKALP, Z. (2005). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- GÖKALP, Z. (2006). *Türkleşmek, İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- GÖKALP, Z. (2015). *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- GÖKALP, Z. (2016). *Hars ve Medeniyet*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- GÜRSOY, Ş., ÇAPCIOĞLU, İ. (2006). "Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/2: 89-98.
- HEBERLE, R. (1937). "The Sociology of Ferdinand Tönnies". *American Sociological Review*, 9-25.
- HUSEYNOVA, N. (2020). "Ziya Gökalp Düşüncesinde Kültür ve Uygarlık Sorunu". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/3: 85-96.
- İÇDUYGU, A., ÇOLAK, Y., SOYARIK, N. (2013). "What is the MATTER with Citizenship? A Turkish Debate". *Middle Eastern Studies*, 35/4: 187-208.
- KAFESOĞLU, İ. (1984). "Milli Kültür-Siyaset İlişkisi". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 4: 1-17.
- KAPLAN, M. (1989). *Kültür ve Dil* (Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 6. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KONGAR, E. (1989). *Kültür Üzerine*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ÖZDENİZ, N. (1976). "Ziya Gökalp ve Türkleşmek". *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 14: 25-46.
- ÖZKAN, A., ALTUNAY, Z. (2023). "Siyasal ve Kültürel Dönüşümü Ziya Gökalp'in Medeniyet Algısı Üzerinden Değerlendirmek". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 24/3: 483-491.
- PARLA, T. (1985). *The Social and Political thought of Ziya Gökalp: 1876-1924* (Vol. 35). Brill.
- THOMPSON, W. E., HICKEY, J. V. (2005). *Society in Focus: An Introduction to Sociology* (The newly revised and expanded 5. edition). Pearson.
- TOKLUOĞLU, C. (2012). "Ziya Gökalp: Turancılıktan Türkçülüğe". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 28/84: 104-143.
- TUNA, K. (1986). "Ziya Gökalp'in Millî Sosyoloji Anlayışı". *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 21: 51-67.
- TÜRKMAN, S. (2010). "Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp". *Atatürk Dergisi*, 3/4: 135-161.
- ÜNALAN, Ş. (2012). *Dil ve Kültür*. Ankara: Eskiye Yayınları.
- YILDIRIM, A. (2013). "Ziya Gökalp'te Toplumsal Değişme: "Kültür-Uygarlık Tezi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/9: 1-20.



Atıf / Citation

TEMİZ, D. N. (2024). "Ekleşen Bir Son Çekim Edatı: Tapa>+DİvA/ +DUvA". *Gazi Türkiyat*, 34: 241-256.

Geliş / Submitted 01.04.2023

Kabul / Accepted 25.03.2024

DOI 10.34189/gtd.34.014

EKLEŞEN BİR SON ÇEKİM EDATI: TAPA>+DİvA/ +DUvA

An Additional Final Particle: Tapa>+DİvA/ +DUvA

Döndü Nur TEMİZ*

Öz

Türkçe, yapısına göre sınıflandırıldığında eklemeli diller grubu içerisindedir. Türkçede ekler genel olarak çekim eki ve yapım eki olarak ikiye ayrılır. Eklemeli dillerin hepsindeki ve Türk dilindeki tüm eklerin bir fonksiyonu, bir vazifesi vardır. Bu eklerin semantiğini, fonksiyonunu, etimolojisini, fonolojisini araştırmak tüm Türk dilini incelemek ve anlamak demek olduğundan oldukça önemlidir. Eklerin oluşumunda belli başlı üç yöntem vardır. Birinci yöntem iki ekin birleşerek tek bir ek hâline gelmesidir. İkinci yöntem ise ekin tek bir ortak kaynaktan gelmesidir. Yani diller arasında kelime alış-verişi yapıldığı gibi ek alış-verişi de yapılmıştır. Üçüncü yol ise daha önceden bağımsız bir sözcük olarak kullanılan kelimelerin bilinen veya bilinmeyen sebeplerle ve bir süreç dâhilinde ek hâline gelmesidir. Araştırmamızın ana amacı daha önce ayrı bir kelime iken zamanla çeşitli sebeplerle ek hâline dönüşen tapa "-e doğru" edatının tarihi ve çağdaş metinlerdeki biçimini, kullanımını, geçirdiği ses olaylarını, örnekleri ile birlikte vermektir. Tapa "-e doğru" edatının, hangi lehçelerde eklediği hangi lehçelerde bir edat olarak kullanılmaya devam ettiği sorusu cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Çalışmada ilk önce tapa "-e doğru" edatının etimolojisine yer verilmiştir. Daha sonra edatın tarihi lehçelerdeki biçimlerine ve kullanım örneklerine değinilmiştir. Tarihi lehçelerden sonra ise tapa "-e doğru" edatının hangi çağdaş lehçelerde hangi biçimde yaşadığı örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmada, tapa "-e doğru" edatının Batı Türkçesi dışındaki çağdaş lehçelerde kullanıldığı ve Tuva Türkçesinde de +dİvA/ +dİvE/, +tİvA/ +tİvE/, +duvA/ +düvE/, +tuva, +tüve şekliyle eklediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ek, edat, ekleşme, gramerleşme, morfoetimoloji.

Abstract

When Turkish is classified according to its structure, it is in the group of agglutinative languages. In Turkish, suffixes are generally divided into two as inflectional suffixes and constructive suffixes. All suffixes in all agglutinative languages and in the Turkish language have a function, a duty. Researching the semantics, function, etymology and phonology of these suffixes is very important because it means examining and understanding the entire Turkish language. The main purpose of our research is to present the form, usage, sound events, and examples of the preposition tapa "-e doğru" in historical and contemporary texts, which turned into an affix for various reasons over time, while it was an independent word before.

* Doktora Öğrencisi, Düzce Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Düzce/TÜRKİYE. nuraliskantemiz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3687-002X

It has been tried to answer the question in which dialects the preposition "tapa" is added and continues to be used as a preposition in which dialects. In the study, firstly, the etymology of the preposition "tapa" was given. Then, the forms and usage examples of the prepositions in historical dialects are mentioned. After the historical dialects, it has been tried to show with examples in which contemporary dialects and in which form the preposition tapa lives. In the study, it was concluded that the preposition tapa is used in contemporary dialects other than Western Turkish and it is added as +dive/, +dive/, +tival/ +tivel/, +duval/ +duvel/, +tuva, +tuve in Tuvan Turkish.

Keywords: Suffix, preposition, suffix, grammar, morphoetymology.

GİRİŞ

Türk dilinde eklerin oluşum süreçleri genellikle üç yol itibari ile olmaktadır. İlk yol iki ekin birleşerek tek ek hâline gelmesi olayıdır. İkinci yol ise diğer dillerden ek alıntılama yoludur. Son yol, daha önce bağımsız bir kelimenin (edat, isim, yardımcı fiil, zamir vs.) belli bir süreçten geçerek bilinen ya da bilinmeyen sebeplerle kendinden önceki kelimeye ekleşmesidir (Hatipoğlu 1974: 4). Kelime kendi özelliğini kaybederek kendisinden önce gelen kelimenin ses özelliklerine uyum göstererek ekleşir.

Dildeki bazı unsurlar işlevlerini yerine getirdikten sonra zamanla değişime uğrama temayülü gösterirler. Türk dilinde edatların, yardımcı fiillerin, isimlerin ya da zamirlerin ekleştiği bilinmektedir (Buran 1999: 207; Kuznetsov 1995: 218; İlhan 2019: 20). Özellikle son çekim edatlarının ekleşmesi sık görülen bir morfoloji olayıdır. Louis Bazin, "*Türk Dillerinin Müşterek Tarafları ve Temayülleri*" adlı makalesinde yardımcı fiillerin birleşik kip çekimlerinde gramatikal görev aldığını, zamirlerin şahıs eki olarak ekleştiğini, son çekim edatlarının ise ekleşme eğiliminde olduğunu belirtir (Aktaran: Buran 1999: 207; Kuznetsov 1995: 218; İlhan 2019: 49).

Gramerleşme, sözlükbirimin bağlı biçimbirimine dönüşmesi ya da daha az gramatikal olan bir unsurun daha çok gramatikal bir hâle gelmesi durumudur (Kurylowicz 1965: 52-53). Sözlükbirimin zamanla gramatikal bir görev üstlenmesi dilin sürekli değişime ve gelişime açık olan yapısı ile ilgilidir. Bu ekleşme süreci aslında basit bir süreç değildir. Kelime semantik, fonetik ve sentaktik bir değişim aşamasına girmektedir. Yani bir kelimenin ek olarak ekleşmesi çok katmanlı bir süreçten geçmektedir. Türk dili genel bir ifadeyle anlamsızlaşma, kategorisizleşme ve ses kaybı süreçlerinden geçmektedir. Anlamsızlaşma süreci ilk süreçtir. Bu süreçte kelime anlam daralmasına veya sınırlandırılmasına uğramaktadır (Heine ve Kuteva 2005: 16-18). Kategorisizleşme süreci ise daha ağır gramatikal bir yapının daha hafif bir gramatikal biçime dönüşmesidir. Yani tam olarak sessel olarak daha uzun bir yapının daha kısa bir yapıya dönüşmesi sürecidir (Heine- Narrog 2010: 401-424). Son süreç ise ses kaybı sürecidir. Bu süreçte anlam kaybına uğrayan kelime ses kaybına da uğramakta hatta bu ses kaybı kısalma ya da yok olmaya kadar gidebilmektedir. Bu süreçleri *tur-* yardımcı fiilinin geniş zaman almış biçimini göz önünde bulundurarak özetlersek daha da somutlaştırabiliriz. *Turur* yapısı zamanla gramerleşmiştir. *Tur-* fiili, anlamsızlaşma sürecinde iken gerçek anlamı daralır ve yardımcı fiil olarak

kullanılmaya başlar. Kategorisizleşme sürecinde ise *turur* biçimi kısaltmaya uğrar: -*TU*r/ -*T*Ir, -*TU*/ -*T*I/ -*t* vs. Ses kaybı sürecinde tamamen yok olabilir. Nitekim *turur* biçimi bazı çağdaş lehçelerde tamamen erimiştir.

Gramerleşme sadece Türk dilinde görülen bir olay değildir. İngilizcede *to will* “istemek” fiilinin zamanla gelecek zamanı gösteren bir yapı hâline gelmesi de buna örnektir. Türk dilinde ise gramerleşme olayı ya bağımsız sözlükbirimin bağlı biçimbirimine dönüşmesi ya da bu bağlı biçimbirim ekleşmesi ile sonuçlanmaktadır. Özellikle bağlı biçimbirim olan edatların ekleşme temayülü gösterdikleri bilinmektedir. *Tapa* “-e doğru” edatı da buna örnektir. *Tap-* “bul-” fiilinin zarf-fiil şekli olan *tapa* edatı zamanla kalıplaşarak bir edat görevinde kullanılmıştır. Edatlar da kendinden önceki kelimeye kolayca ekleşebilme özelliği göstermektedir. *İle, teg, sımak, sayu, ok/ök* edatı gibi edatlar zamanla kendinden önceki kelime ile ekleşmişlerdir. *Tapa* edatı da bu edatlardan biridir. Tuva Türkçesinde *tapa* “-e doğru” edatı +*dıval*/ +*dıvel*, +*tıval*/ +*tıvel*, +*duval*/ +*düvel*, +*tuva*, +*tüve* biçiminde kendinden önceki gelen kelimeye ekleşerek bir nevi yön gösterme hâli eki görevinde kullanılmaktadır. *Tapa* “-e doğru” edatının *taparu, taban, taman, tabagan, tamağan* gibi biçimleri de mevcuttur.

1. TAPA EDATI

Eski Türkçe döneminin ilk metinlerinin oluştuğu Orhun Türkçesinde kullanılan *tapa* “-e doğru, -e karşı” edatı hemen hemen tüm tarihi ve bazı çağdaş lehçelerde ses değişiklikleri ile kullanılagelmiştir. Ayrıca Tuva Türkçesinde ekleşmiştir.

Tapa edatının kökeni ile ilgili çok farklı görüş yoktur. Hemen hemen çoğu araştırmacılar edatın *tap-* “bul-” fiiline –a zarf-fiil ekinin gelmesi ile oluştuğunu söyler (Clauson 1972: 435; Grönbech 1995: 36; Bang 1996: 55; Gabain 1988: 94; Tekin 2003: 151; Hacıeminoğlu 1971: 86; Li 2004: 442).

Hamilton, *tapa* edatının *tap-* “bulmak” fiiline –a zarf-fiil ekinin gelmesiyle oluştuğu fikrine şüphe ile yaklaşır. Buradaki *tap-* fiilinin “tapmak, hizmet etmek” anlamındaki *tap-* fiili olabileceğine dikkat çeker (Hamilton 1998: 219).

Sir Gerard Clauson, *tapa* kelimesinin *tap-* “bulmak” fiilinden geldiğini, anlamının “doğru” olduğunu söyler ve tarihi ve çağdaş lehçelerden örnekler de verir (Clauson 1972: 435).

Ümit Hunutlu, *tapa* sözcüğünün edat olarak kullanılmadan önce zarf-fiil olarak değerlendirilmesi gerektiğini, edat öncesinde gelen durum ekinde (bir şeyi) bul-fiilinin manasal özelliklerinin etkili olduğunu belirtir (Hunutlu 2019: 145). Aslında fiil kökenli çoğu edatın bir zaman diliminde zarf-fiil olarak kullanıldığı bilinmektedir.

Tap- fiilinin zarf-fiil şekli olan *tapa*, zamanla kalıplaşarak bir edat görevinde kullanılmıştır. Bu durumda Hunutlu’ nun yukarıda belirttiği görüşe katılmak

mümkündür. Bir kelimenin aldığı ekle birlikte kalıplaşmış bir şekilde donuklaşması bir süreç gerektireceğinden kelimenin belli bir süre zarf-fiil olarak kullanılıp daha sonra zarf-fiil görevinin unutulması edat şekline geçtiği akla yatkın gelmektedir. *Tapa* “-e doğru, -e karşı” edatının da Tuva Türkçesinde edatlığı unutulması eklediği görülmektedir.

Tapa “-e doğru, -e karşı” edatının ayrıca *taparu*, *taban/ taman*, *tabagan/ tamagan* gibi türevleri bulunmaktadır. *Taparu* edatı da “-a doğru, -a karşı” manalarında kullanılmıştır. *Tapa* edatına *+ru* yön gösterme ekinin gelmesi ile oluşmuştur. Karahanlı ve Harezmi dönemi metinlerinde az da olsa görürüz: *Taparu* < *tap-a+ru* (Hacıeminoğlu 1971: 87; Li 2004: 449). Hatta bazı örneklerde *tapara* şekli de karşımıza çıkar. W. Bang, *taparu* kelimesinin henüz tespit edilemeyen bir *tapar-* fiilinden mi geldiği ya da *tapa* kelimesinin yön gösterme eki almış hâli mi olduğu konusunda kararsızdır (Bang 1996: 56). *Birle* ve *tegi* edatlarının /+n/ vasıta hâli ile genişlemiş şekli *tapa* edatında da karşımıza çıkmaktadır. Edatın *taban* ve *taman* şekillerinin sonunda bulunan /n/ sesi vasıta hâli ekidir (Öner 1999: 16; Bang 1996: 56; Li 2004: 449). Edatın *tabagan*, *tamagan* biçimleri de vardır. *Taba* kelimesine yönelme hâl ekinin gelmesinden sonra bir de vasıta hâl eki gelerek bu biçimi oluşturmuştur. *Tamagan* < *tama+ga+n*. (Öner 1999: 16). *Tapa* “-e doğru, -e karşı” edatının tarihi ve çağdaş lehçelerdeki kullanım biçimleri bulgular kısmında verilmiştir.

2. BULGULAR

Tarihi dönemleri Eski Türkçe dönemi ve Orta Türkçe dönemi diye ikiye ayırabiliriz. Eski Türkçe dönemi Orhun Türkçesini, Uygur Türkçesini ve Karahanlı Türkçesini kapsamaktadır. Orta Türkçe dönemi Harezmi Türkçesini, Kıpçak Türkçesini, Çağatay Türkçesini ve Eski Türkiye Türkçesi dönemini kapsamaktadır. *Tapa* “-e doğru, -e karşı” edatının ekleşme süreci tarihi dönemlerde görülmemektedir. Çağdaş lehçelerden ise sadece Kuzeydoğu grubu lehçelerinden Tuva Türkçesinde ekleşmiştir. Kuzeydoğu grubu lehçelerinin diğer üyeleri olan Altay Türkçesi ve Hakas Türkçesinde ise *tapa* “-e/-a doğru” edatı kullanılmamaktadır. Bu durumu Tuva Türkçesinin diğer çağdaş lehçeleri ile etkileşimi olarak açıklayabiliriz. Güneybatı / Oğuz grubu lehçelerinde de *tapa* “-e/-a doğru” edatı görülmediğine göre Tuva Türkçesi ya Güneydoğu/ Karluk grubu ya da Kuzeybatı/ Kıpçak grubundaki lehçelerden etkilenmiş olmalıdır. Tarihi dönemlerde ve çağdaş lehçelerde *tapa* “-e/-a doğru” edatının kullanımı şu şekildedir:

2.1. Eski Türkçede *Tapa* Edatı

Orhun Türkçesi metinlerinde *tapa* “-e/-a doğru” edatı oldukça sık kullanılmıştır. Orhun Abidelerinde tam 21 defa *tapa* edatı hem yalın isimlerden sonra hem de belirtme hâli eki almış isimlerden sonra kullanılmıştır (Yıldırım 2020: 267; Gabain 1988: 94).

Altı çuv sogdak **tapa** süledimiz. (KT D 31)
 Yaşıña kırkız **tapa** süledimiz. (KT D 35)
 Yêti yêgirmi yaşıma tañut **tapa** süledim. (BK D 24)

Uygur Türkçesinde de Orhun Türkçesinde olduğu gibi *tapa* edatı “-e/-a doğru” manasında hem yalın isimlerden sonra hem de belirtme hâli eki almış isimlerden sonra kullanılmıştır. Kemal Eraslan, *tapa* “-e/-a doğru” edatını çekim edatları içerisinde değerlendirir ve yer ve yön ifade ettiğini söyler (Eraslan 2012: 309).

Ataların **tapa** kelti. (AY 605/14)
 Amrak köñilin sêni **tapa**. (DAS 3929)
 Közin kadaşları **tapa**. (DAS 616)

Necmettin Hacıeminoğlu, “Karahanlı Türkçesi Grameri” adlı eserinde *tapa* “-e/-a doğru” kelimesini son çekim edatları içinde değerlendirir ve yer-yön bildirdiğini ifade eder (Hacıeminoğlu 1996: 91). Edat, Karahanlı Türkçesinde de aynı anlam ve görevde kullanılmaktadır fakat Orhun ve Uygur Türkçelerinden farklı olarak sadece yalın ve belirtme hâli eki almış kelimelerden sonra değil yönelme ve ilgi hâli eki almış kelimelerden ve fiilimsilerden sonra da kullanılır (Yıldırım 2020: 269).

Karahanlı Türkçesinde *tapa* “-e/-a doğru” edatının bir türevi olan *taparu* edatını görmekteyiz. Necmettin Hacıeminoğlu yön bildiren bir sözcük olan *tapa* “-e/-a doğru” edatının +*ru* yön eki alarak manasını daha fazla pekiştirdiğini belirtir. *Tapa* “-e/-a doğru” edatına, Karahanlı Türkçesinde Atabetü'l-Hakâyık, Dîvânü Lügâtî't-Türk ve Kutadgu Bilig’de de rastlamaktayız (Hacıeminoğlu 1996: 91).

Aya hukmin ajun **tapa** üggüçi yirip. (AH 448-449)
 Uygur **tapa** başlanıp. (DLT III, 235)
 Beğler **tapa** uzadı. (KB 889)
 Bu sözler **tapa** çın erse berü kelgil. (KB 3260)

2.2. Orta Türkçede *Tapa* Edatı

Harezmi Türkçesinde de *tapa* “-e/-a doğru” edatı Eski Türkçedeki gibi aynı anlam ve vazifede kullanılmıştır. Ancak Eski Türkçeden farklı olarak edat, bu dönemde yeni bir görev üstlenmiştir. Edat, fiil cümlelerinden sonra yeni bir cümleye başlarken arada bağlaç görevi görmüştür. *Anıñ tapa* “onun üzerine” yapısı ile sıkça bağlaç görevinde gibi kullanılmıştır (Yıldırım 2020: 271).

Muhammeddin Necaşî **tapa**. (NF 78-14)
 Yokuş **tapa** yörüdi. (ME 10-2)

Kıpçak Türkçesinde *tapa* “-e/-a doğru” edatı önceki dönemlerden farklı olarak birtakım ses değişikliklerine uğramıştır: *taba*, *tebe* vs. (Toparlı vd. 2007: 262).

Çağatay Türkçesinde *tapa* “-e/-a doğru” edatı fazla kullanılmamaktadır.

Anlar **tapa** ıda bërdi. (GT 19 [10a])

Kim ki handağ tapa kıldı ğawğa ot bile tüşti rawan handağ ara. "Hendeğe kadar savaşanlar, ateş yüzünden hemen hendeğe düştüler."(Li 2004: 443)

Eski Türkiye Türkçesinde de *tapa* “-e/-a doğru” edatı kullanılmaya devam etmiştir. Ancak bu dönemin ses özelliklerinden söz başı /t/ sesinin /d/ sesine dönüşmesi bu edatta da kendini göstermiştir. Edat ses değişikliğine uğrayarak *dapa* şeklini almıştır. Edat isimlerin yalın hâlinde, yönelme ve belirtme eki almış hâlinde sonra kullanılmıştır. Edat, ilk defa bu dönemde yardımcı fiillerden sonra da kullanılmıştır. (Yıldırım 2020: 272).

Gitdiler musr'a dapa ol tañlarak (YZ 64-33a-950)
Köşkünü qoban ğuruñ dapa barduğunñdan (BH 176a)

2.3. Güneydoğu/ Karluk Grubunda Tapa Edatı

2.3.1. Özbek Türkçesinde Tapa Edatı

Özbek Türkçesinde *tapa* “-e/-a doğru” edatı, *tâmân* “-e doğru” biçimiyle karşımıza çıkar (Li 2004: 444; Öztürk 2007: 343). Edat, Özbek Türkçesinde hem ses değişikliğine uğramış hem de /+n/ vasıta ekini alarak genişlemiştir.

Sonra Ayğä tâmân kosmik raketalär pürwöz kılâ başladi. “Sonra Ay’a doğru uzay füzeleri uçmaya başladı.” (ÖTD-5-6:179)
Kolhozçilär dälâ tâmân yol âldilär. “Kolhozcular tarlaya doğru yol aldılar.” (ÖTD 5-6:228)
Samol’ot şimâlgä tâmân yol âldi. “Uçak kuzeye doğru yol aldı.” (URS-193)

2.3.2. Yeni Uygur Türkçesinde Tapa Edatı

Yeni Uygur Türkçesinde *tapa* “-e/-a doğru” edatı *taman* “-e doğru” şeklinde karşımıza çıkar (Li 2004: 443). Edat, Özbek Türkçesinde olduğu gibi Yeni Uygur Türkçesinde de hem ses değişikliğine uğramış hem de /+n/ vasıta ekini alarak genişlemiştir.

2.4. Kuzeydoğu Grubunda Tapa Edatı

Kuzeydoğu grubu lehçelerinden Altay ve Hakas Türkçelerinde *tapa* “-e/-a doğru” edatı kullanılmamaktadır. Kuzeydoğu grubu lehçelerinden sadece Tuva Türkçesinde görülen edat yine Tuva Türkçesinde ekleşme temayülü göstermiştir. Edatın sadece Tuva Türkçesinde görülüp diğer Kuzeydoğu grubu lehçelerinde görülmemesinin sebebini Tuva Türkçesinin Güneydoğu/Karluk grubu ya da Kuzeybatı/Kıpçak grubundaki lehçeler ile etkileşim kurmasında arayabiliriz. Çünkü edat, Altay ve Hakas Türkçelerinde olduğu gibi Güneybatı/Oğuz grubu lehçelerinde de kullanılmamaktadır.

2.4.1. Tuva Türkçesinde Tapa Edatı

Tapa “-e/-a doğru” edatı Tuva Türkçesinde *+dwa*, *+dive/+twa*, *+tivel* *+duva*, *+düve/+tuva*, *+tüve* “... doğru” biçiminde ekleşerek yön gösterme hâli eki olarak

kullanılmaktadır: *tapa*< *tıpa*<+DIvA, +DUvA. Aslında esas yön gösterme hâli ekine göre daha seyrek bir kullanımı vardır. Daha çok Tuva Türkçesinin ağızlarında kullanılır. Ama esas yön gösterme hâli eki olan +Çe eki ses uyumuna girmezken *tapa* edatından ekleşen bu ek eklendiği kelimenin ses uyumuna tabii olur (Koçoğlu Gündoğdu 2018: 720; Arıkoğlu 2008: 1160; Tosun 2011: 203; Öner 1999: 5; Li 2004: 448). Bu durumda <+DIvA, +DUvA yön gösterme hâli ekinin, +Çe yön gösterme hâli ekinden daha önceki bir süreçte ekleştiği tahmin edilebilir. Zamanla da yerini +Çe yön gösterme hâli ekine bırakmıştır.

Tapa “-e/-a doğru” edatı Tuva Türkçesinde ses değişikliğine uğramıştır. Söz başındaki /t/ sesleri Tuva Türkçesinde /d/ sesine değişmiştir. Söz içinde bulunan /b/, /p/ sesleri de Tuva Türkçesinde /v/ sesine dönmüştür. Tuva Türkçesinin diğer ses özelliklerinden biri de düzenli olmasa da *a>ı* değişimidir (Koçoğlu Gündoğdu 2018: 220; Arıkoğlu 2008: 1160). Demek ki *tapa* edatı önce bu dönüşümlerden geçmiş sonra da ekleşmiştir.

Çırgakınış Uluğ-Hovu dep çerden şandıvra taraa söörtüp çoraan men. “Çırgakı’nın Uluğ-Hovu denilen yer(in)den harmana doğru buğday taşıdım.” (ÇA-177-27)

Megeçi sudur-dur bo-deeş sugduva oktapkan-dır. “Sahte sutradır bu, diyerek, suya (doğru) fırlattı.” (ÇA-122-2)

Hörektive degdirtkenim bilgeş, çaş duñmalarımını haldavırlıg aarıgga çağdatlazın

Bodaan men. “Göğsüme doğru (yayılmış) iltihabımı bilerek, küçük kardeşlerimi(n) enfeksiyonlu hastalığa yakalandığımı düşündüm.” (ÇU-79-11)

Mendive hıyrtay kaapkaş, çorğaar, türlüg aytırıglar saldı. “Bana doğru şaşı bakarak, kibirli, korkunç sorular sordu.” (ÇU-49-14)

Çoğum kaynaar baarım bilbeyn, ejiktive ayaar-ergile berdim. “Aslında nereye gideyim bilemedim, kapıya doğru yavaş(ça) dönüverdim.” (ÇU-142-4)

2.5. Kuzeybatı/ Kıpçak Grubunda *Tapa* Edatı

2.5.1. Tatar Türkçesinde *Tapa* Edatı

Tatar Türkçesi’nde *tapa* “-e doğru” edatının daha çok *taba* “-e doğru” şekli daha seyrek olarak da *taban* ve *tabantın* biçimlerine rastlamaktayız (Öner 2007: 732; Alkaya 2022: 517; Buran-Alkaya 2019: 142; Li 2004: 446). Edatın *taban* şekli, hem ses değişikliğine uğramış hem de /+n/ vasıta hâli ekini alarak genişlemiştir. Daha seyrek olarak görülen *tabantın* şekli ise kalıplaşmış olan /+n/ vasıta hâli ekinin üzerine /+tın/ ayrılma hâli ekinin gelmesi ile oluşmuştur.

Xuca aña taba borılğan da: -İx sin, yüler, nişe şulxetle qızasın? “Hoca oba doğru dönmüş de: -Ah sen, ahmak, niye bu kadar kızılıyorsun?” (XNM- 42)

Ul tavıqqa taba sikérdé. “O, tavuğa doğru sıçradı.” (ÇTLM-II-40)

Annan tiğéz itép dürt öleşke bülgen de kulı bēlen üzene taba oç tapkır ımlagan. “Ondan sonra eşit olarak dört parçaya bölmüş de eliyle kendisine doğru üç kez işaret etmiş.” (XNM-66)

*Qolınnar néçke, kömêş tavişları belen anaları tiresénde çabıp uynıy-uynıy dalağa **taba** kiteler. "Taylar, ince gümüş sesleriyle analarının etrafında koşturup oynaya oynaya bozkıra doğru gidiyorlar." (QQ-49-50)*
*Xuca at méngen karaklarınñ üzene **taba** külürwlerén kürgen. "Hoca ata binmiş haydutların kendisine doğru gelişini görmüş." (XNM-77)*

2.5.2. Kazak Türkçesinde Tapa Edatı

Kazak Türkçesinde *tapa* edatı *taman*, *taba* "-e doğru, aşağı yukarı, kadar" biçimiyle kullanılmaktadır (Tamir 2007: 473; Buran-Alkaya 2019: 72; Li 2004: 445). Kazak Türkçesinde *tapa* edatı hem ses değişikliğine uğramış hem de /+n/ vasıta ekini alarak genişlemiştir. Aynı zamanda edatın anlamında da bir değişiklik olmuştur.

*Aq qasqırdı aldına salıp, Köskerek artjağına oñdı-soldı jalt-jaltqarap, oyğatasığa **taman** tüsti. "Beyaz kurdu önüne alan Köskerek, arka tarafına sağlı sollu ümitle bakıp, vadiye- çukura doğru indi." (MÄ-64)*
*Sonıñ oyna **taman** jaqındağanda attınıñ dübiri basılıp qalıp edi." Onun çukuruna doğru yaklaştığında atının gürültüsü yavaşlamıştı." (MÄ-82)*
*Aq Sorañnıñ eteğıne **taman** kelgende, Qasen onbir-on eki kişilik jıyındı tört böldi. "Ak Soran' ın eteğıne doğru geldiklerinde, Kasen on bir-on iki kişilik grubu dörde böldü." (MÄ-80)*

2.5.3. Kırgız Türkçesinde Tapa Edatı

Kırgız Türkçesinde *tapa* edatı *taman* "doğru" biçiminde kullanılmaktadır (Buran-Alkaya 2009: 212; Li 2004: 445). Kazak Türkçesinde olduğu gibi Kırgız Türkçesinde de *tapa* edatı hem ses değişikliğine uğramış hem de /+n/ vasıta ekini alarak genişlemiştir.

*Bir küni küz ayında, keçke **taman**, ok tiyip, eki ayaktan acıragan, Kasımcın kayttı degen kabar keldi aylğa köñülüaçık, esen-aman. "Bir gün güz ayında akşama doğru, kurşun yediği için iki ayağını kaybeden Kasımcın döndü diye haber geldi köye gönlü açık, sağ salım." (KTTS-573).*
*El cıla ketip, cıtı siñgen cerine **taman** tirey baştı. "Halk harekete geçip, kokunun sindiği yere doğru dayanmaya başladı." (KTŞB-281)*

2.5.4. Başkurt Türkçesinde Tapa Edatı

Başkurt Türkçesinde *tapa* edatı ses değişikliğine uğrayarak *taba* "-e doğru" şeklini almıştır. Fakat bu biçimi daha seyrek kullanılır. Edatın genişlemiş biçimi olan *taban* "-e doğru" edatı daha sık kullanılmaktadır (Yazıcı Ersoy 2007: 795; Alkaya 2022: 517; Buran-Alkaya 2009: 280; Li 2004: 446).

*Köslö motorzar tawışı işaya başlağa, ul, téstéren şığırlatıp, usal ırıldandı la tawğa **taban** saptı. "Motorların güçlü sesi sıklaşmaya başlayınca, o, dişlerini gıcırdatıp, kötü hırladı ve dağa doğru koştu." (BT-126)*
*Awılğa **taban** yul tatayıq, yuqha helek bulabız bit. "Köye doğru yol alalım, yoksa öleceğiz." (BT-144).*

Tönyaqqa taban kük İrendek huzıla. "Kuzeye doğru mavi İrendek uzanıyor." (BT-44)
E Aybağış üzëne taban oskan uktı yaskıp ala la, altığa yarıp, altıhın da kirë ata.
 "Aybağış ise kendisine doğru uçan oku vurur ve altıya bölerek altısını da geri atar." (ÇTLM-I-90)

2.5.5. Nogay Türkçesinde Tapa Edatı

Nogay Türkçesinde *tapa* edatı daha çok *tabagan* "-e doğru" biçiminde kullanılır. Daha seyrek olarak da *tamagan* ve *tabatın* biçimleri de karşımıza çıkar (Ergönenc Akbaba 2007: 663; Alkaya 2022: 517; Buran-Alkaya 2009: 344; Li 2004: 446). Nogay Türkçesinde *tapa* edatının, ayrılma hâl eki, yönelme hâl eki ve vasıta hâl ekinin gelmesi ile genişlemiş biçimleri bulunmaktadır.

Poezd keşke tabagan ketedi bizim avıl betke. "Tren, bizim köyün tarafına akşama doğru gider." (TEL-99)
Biraz yuvıkka tabagan Cenethan man Şumaxov oltırılar. "Biraz yakına doğru Cenethan ile Şumahov oturdular." (YY-59)
Aldındagı şuvaklı yılı künniñ erteñisinde keşke tamagan karlı yamgır man bılğasıp ava birden ok türlenipketti. "Önceki parlak, sıcak günün ertesine akşama doğru karla karışık yağmurla birlikte hava değişti." (TEL-152)

2.5.6. Kırım-Tatar Türkçesinde Tapa Edatı

Kırım-Tatar Türkçesinde *taba* "-e doğru" edatı kullanılmaktadır. Bu edatın *taban* şekli de nadir olarak karşımıza çıkmaktadır (Yüksel 2007: 866; Alkaya 2022: 517; Buran-Alkaya 2009: 410; Li 2004: 444).

Menzad- çabik-çabik zengilerden ayaqlarını qurtaıp, atından kenarğa taba atıldı değende, omuzına sert bir şey toqunğan kibi oldı. "Menzad, çabuk çabuk üzengiden ayaklarını kurtarıp, kenara doğru atladım derken, omuzuna sert bir şey dokunur gibi oldu." (KTT-140)
Men olarğa taba barıp laf qattım. "Benonlara doğru gidip söz açtım." (KTT-85)
O stol üzerindeki büyük tütün qutusını özüne taba çeke. "O, masanın üzerindeki büyük tütün tabakasını kendisine doğru çeker." (ETM-117)
Sen o bir küñ quşluqqa taban bizniñ yaqqa kelseñ, men sağa bir xaber aytarman. "Sen öbür gün kuşluk vaktine doğru bizim tarafa gelersen, ben sana bir haber veririm." (ETM-74)

2.5.7. Karakalpak Türkçesinde Tapa Edatı

Karakalpak Türkçesinde *tapa* edatı *taman* "-e doğru" şekli ile vasıta hâli eki ile genişlemiş biçimde kullanılmaktadır (Uygur 2007: 605; Alkaya 2022: 517; Buran-Alkaya 2009: 474; Li 2004: 445).

Keşke taman balalar üyelerine tarqastı. "Çocuklar akşama doğru evlerine dağıldılar." (HKT-245)
Jük maşınası quyaşlı künde keñ joldı boylap alğa taman baratır eken. "Yük arabası güneşli günde geniş yol boyunca ileriye doğru gidiyormuş." (HKT-245)

*Onnan soñ birden juwırdım, tek şığışqa **taman** tuwı bağıt aldım. "Ondan sonra birden koştım, yalnız doğuya doğru yol aldım." (HKT-245)*
*Ol usı oylar menen keñsege **taman** ketti. "O, bu düşünceler ile ofise doğru gitti." (HKT-246)*

2.5.8. Kumuk Türkçesinde *Taba* Edatı

Kumuk Türkçesinde *taba* edatı *taba* "-e doğru" biçiminde karşımıza çıkar. *Taba* edatının yanı sıra *tabaq* ve *tabalaq* "-e doğru" biçimleri de görülür. *Tabalaq* biçimi *taba* edatına +*laq* isimden isim yapım ekinin gelmesiyle oluşmuştur ve çok seyrek kullanılmaktadır (Pekacar 2007: 999; Alkaya 2022: 517; Buran-Alkaya 2009: 537; Li 2004: 444).

*Qara deñiz flotnu moryaklandan **taba** Rossiyağa yaşirtğın gazetler yibere. "Karadeniz donanmasının denizcileri vasıtasıyla Rusya'ya gizlice gazeteler gönderiyor." (KT5-19)*
*Tañğa **taba** boran güçlendi. "Tan vaktine doğru boran güçlendi." (KT5-30)*
*Quşluqğa **taba** gün qıdırma va qar irime başladı. "Kuşluk vaktine doğru güneş ısıtmaya ve kar erimeye başladı." (KT5-126)*

2.5.9. Karaçay-Balkar Türkçesinde *Taba* Edatı

Karaçay-Balkar Türkçesinde *taba* "-e doğru" edatının ünsüzü yumuşayarak *taba* "-e doğru" şeklinde karşımıza çıkar (Alkaya 2022: 517; Buran-Alkaya 2009: 599; Li 2004: 445).

*Sora atlanı kişnege tawuşuna Aqbilek, qalanı başına çığıp, bileğin suw **taba** aylandırıp açxandı. "Akbilek, sonra atlarını kişneyen sesinden, kalenin başına çıkıp, kollamı suya doğru döndürerek açmıştı." (MKXÇP-51).*
*Qaraşaway cawlanı ızlarından cetip,alanı kırıp boşap, Mingi taw **taba** ketgendi. "Karaşayav düşmanların adından yetişip, onları kırıp dökerek, Mingi dağa doğru gitmişti." (MKXÇP-94)*
*Birsi qarila meni **taba** qaradıla. "Diğer yaşlılar, bana doğru baktılar." (MT- 43)*
*Alayına bizni **taba** turğan askerni esledim. "Ansızın, bize doğru gelmekte olan askeri farkettim." (MT-43)*

2.5.10. Karay Türkçesinde *Taba* Edatı

Karay Türkçesinde *taba* "-e doğru" edatı çok nadir olarak *taba* "-e doğru" şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Alkaya 2022: 517; Li 2004: 444).

*Miña **taba** "bana doğru"*
*Tüben **taba** "aşağı doğru" (Li 2004: 444)*

2.6. Güneybatı / Oğuz Grubunda *Taba* Edatı

Taba "-e doğru" edatı Güneybatı/Oğuz grubu lehçelerinden Azerbaycan, Türkmen, Gagavuz ve Türkiye Türkçelerinde görülmemektedir. Edat, Batı Türkçesi dışındaki sahalarda kullanılmıştır (Tosun 2011: 203; Hacıeminoğlu 1971: 86; Li 2004: 448).

SONUÇ

Sonuç olarak *tapa* “-e doğru” edatı tarihi lehçelerde *tapa*, *taba*, *tebe*, *dapa* biçiminde çeşitli ses olaylarına uğrayarak son çekim edatı olarak kullanılmıştır. Edat bazı çağdaş lehçelerde de ses değişikliğine uğrayarak kullanılmaya devam etmektedir. Özbek Türkçesinde *tâmân*; Yeni Uygur Türkçesinde *taman*; Başkurt, Kırım-Tatar Türkçesinde ve Tatar Türkçesinde *taba*, *taban*; Kazak ve Kırgız Türkçesinde *taban*; Nogay Türkçesinde *tabağan*, *tamağan*, *tabatın*; Karakalpak Türkçesinde *taman*; Kumuk Türkçesinde *taba*, *tabaq*, *tabalaq*; Karaçay-Balkar Türkçesinde ve Kumuk Türkçesinde *taba* biçiminde kullanılmaktadır. *Tapa* “-e doğru, -e karşı” edatı Tuva Türkçesinde *+dıva*, *+dıve/+tıva*, *+tıve/ +duva*, *+düve/+tuva*, *+tüve* “... doğru” biçiminde ekleşerek yön gösterme hâli eki olarak kullanılmaktadır. Tuva Türkçesinin asıl yön gösterme hâli eki olan *+Çe* eki, ses uyumuna girmezken *tapa* edatından ekleşen *+dıva*, *+dıve/+tıva*, *+tıve/ +duva*, *+düve/+tuva*, *+tüve* eki eklendiği kelimenin ses uyumuna tabii olur. Dolayısıyla ekin birçok türevinin bulunması onun çok eskiden beri kullanıldığı ve zamanla da eklendiği kelimeye göre biçim aldığını göstermektedir. Asıl yön gösterme hâli eki olan *+Çe* ekinin uyuma bağlı olmaması onun yeni bir ek olduğunu gösterir. Demek ki *+dıva*, *+dıve/+tıva*, *+tıve/ +duva*, *+düve/+tuva*, *+tüve* eki yerini *+Çe* ekine bırakmıştır. Henüz kullanımdan düşmemiş fakat kullanımı seyrekleşmiştir. Standart yazı dilinden daha çok Tuva Türkçesi ağızlarında kullanılmaktadır.

Tablo 1. *Tapa* edatının tarihî ve çağdaş lehçelerdeki biçimleri.

<i>Tapa</i> edatının kullanıldığı tarihî ve çağdaş lehçeler	<i>Tapa</i> edatının tarihî ve çağdaş lehçelerdeki biçimleri	<i>Tapa</i> edatının ekleştiği tarihî ve çağdaş lehçeler
Eski Türkçe (Orhon, Uygur ve Karahanlı Türkçesi)	<i>tapa</i>	
Orta Türkçe (Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi)	<i>tapa</i> , <i>taba</i> , <i>tebe</i>	
Eski Türkiye Türkçesi	<i>dapa</i> , <i>tapa</i>	
Özbek Türkçesi	<i>tâmân</i>	
Yeni Uygur Türkçesi	<i>taman</i>	
Tuva Türkçesi	<i>+dıva</i> , <i>+dıve/+tıva</i> , <i>+tıve/ +duva</i> , <i>+düve/+tuva</i> , <i>+tüve</i>	X
Tatar Türkçesi	<i>taba</i> , <i>taban</i>	

Kazak Türkçesi	taban	
Kırgız Türkçesi	taban	
Başkurt Türkçesi	taba, taban	
Nogay Türkçesi	tabagan, tamagan, tabatın	
Kırım- Tatar Türkçesi	taba, taban	
Karakalpak Türkçesi	taman	
Kumuk Türkçesi	taba, tabaq, tabalaq	
Karaçay- Balkar Türkçesi	taba	
Karay Türkçesi	taba	

KISALTMALAR

- AH : Arat, R. R. (1992). *Atabetü'l-Hakayık*. İstanbul.
- AY : Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk* (Giriş- Metin- Dizin). Ankara.
- BH : Canpolat, M. (2018). *Behcetü'l-hadâik fî Mev'izati'l-Halâik*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- BK D : Bilge Kağan Doğu. Tekin, T. (1998). *Orhun Yazıtları*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- BT : Ğellemov, J. F., Keyekbayev, X. S. ve Feritov, X. S. (1988). *Başqort Têlé 5-6*. Öfö. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇA : Samdan, Z. (2004). *Çılbıga Aymı Kançap Surıpkanı?*, TNÜÇ, Kızıl. Aktaran: Tosun, İ. (2011). *Tuva Türkçesinin Şekil Bilgisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇU : Lopsan, M. K. (2000). *Çitken Urug*. TNÜÇ, Kızıl. Aktaran: Tosun, İ. (2011). *Tuva Türkçesinin Şekil Bilgisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DAS : Elmalı, M. (2016). *Daşakarmapathâvadânamâlâ*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- DLT : Atalay, B. (1985). *Divanu Lügatit't- Türk, Cilt, I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- ETM : Şemizade, E. (2000). *Edebiy ve Tenkidiy Makaleler*. Simferepol. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GT : Karamanlıoğlu, A. F. (1989). *Seyf-i Sarâyî: Gülistân Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.
- HKT : Nasırov, D.S., Berdimuratov, E. B., Davletov, A.D. ve Bekbergenov, A.B. (1981). *Hâzirgi Qaraqalpaq Tili*. Morfologiya, Nökis. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KB : Arat, Reşit Rahmeti (1994). *Kutadgu Bilig II (Çeviri)*. Türk Dil Kurumu Basımevi: Ankara.
- KT5 : Hacıahmetov, N. E., Sabançiyev, A. A. (1991). *Kumuk Til 5*, Maxaçkala. Aktaran: Alkaya, E. (2013). *Kumuk Türkçesinde Edatlar*. *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/9 Summer, 177-205.
- KT D : Kül Tigin Doğu. Tekin, T. (1998). *Orhun Yazıtları*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- KTŞB : Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KTK : Agar, M. E. (1991). *Kırım Türkçesi Kılavuzu*. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KTTS : Qalenderov, M. (1982). *Qaraqalpaq Tilinin Tüsindirme Sözlüğü*. Nökis. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MÄ : Tamir, F. ve Arcan, H. (2003). *Muhtar Äwezov Seçilmiş Hikayeler*. Aktaran: Sevim, S. (2003). *Kazak Türkçesi ile Türkiye Türkçesinin Sentaksının Karşılaştırılması*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ME : Yüce, N. (2014). *Mukaddimetü'l-Edeb*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- NF : Nehcü'l Feradis. Ata, A. (1998). *Nehcü'l Feradis*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- MKXÇP : Mottayeva, S. M. (1988). *Malqarlıları Bla Qaraçaylıları Xalq Poeziya Çığarmaçılıqları*. Nalçik. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

MT : Mingi Taw (1993). No:5 (63). Elburs. Nisan. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖTD 5-6 :Gulamov, A. vd. (1988). *Özbek Tili Dersligi*. Taşkent. Aktaran: Li, Y. S. (2004). *Türk Dillerinde Sontakılar*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 40.

TEL : Sultanbekova, M. K. (1980). *Tuvgan El Literaturası 7*. Çerkessk. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

URS : Akabirov, S. F. vd. (1959). *Uzbeksko-Russkiy Slovar*. Moskva. Aktaran: Li, Y. S. (2004). *Türk Dillerinde Sontakılar*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 40.

YY : Kapayev, S. İ. (1978). *Yarik Yaylar*. Çerkessk. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YZ : Yusuf ve Zeliha. Dilçin, D. (1946). *Yusuf ve Zeliha*. İstanbul. Aktaran: Li, Y. S. (2004). *Türk Dillerinde Sontakılar*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 40.

QQ : Ğalimcan, İ. (1924). *Qazak Qızı*. Moskva, 49-50. Aktaran: Baytok, A. (2020). *Kazan Tatar Türkçesi*. (Editör: Nergis Biray). *Çağdaş Türk Lehçeleri Metin Aktarmaları II*. İstanbul: Kesit Yayınları.

XNM : Velitova, N. (1992). *Xuca Nasretidin Mezeklere*. Kazan. Aktaran: Alkaya, Ercan (2002). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

SİMGELER

> = İşaretin açık tarafı kaynak dili gösterir.

+ = İsmi gösterir.

- = Fiili gösterir.

vs. = vesaire

KAYNAKÇA

- ALKAYA, E. (2022). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ARIKOĞLU, E. (2007). "Tuva Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 1157.
- BANG, W. (1996). *Köktürkçeden Osmalıcaya* (çev. Tahsin Ağdaş). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- BURAN, A. (1999). "Türkçede Kelimelerin Ekleşmesi ve Eklerin Kökeni". 3. Uluslararası Türk Dili Kurultayı 1996, Ankara: TDK Yayınları, 207-214.
- BURAN, A., ALKAYA, E. (2019). *Çağdaş Türk Yazı Dilleri 3*. Ankara: Akçay Yayınları.
- CLAUSON, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford: At The Clarendon Press.
- ERASLAN, K. (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERGÖNENÇ AKBABA, D. (2007). "Nogay Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 663.
- GABAİN, A. v. (1988). *Eski Türkçenin Grameri* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- GRÖNBECH, K. (1995). *Türkçenin Yapısı* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- HACIEMİNOĞLU, N. (1971). *Türk Dilinde Edatlar*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- HACIEMİNOĞLU, N. (1996). *Karahanlı Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- HAMILTON, J. R. (1998). *Budacı İyi ve Kötü Prens Masalının Uygurcası, (Kalyanamkara ve Papamkara)*. Ankara: Simurg Yayınları.
- HATİBOĞLU, V. (1974). *Türkçede Eklerin Kökeni*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- HEİNE, B., KUTEVA, T. (2005). *World Lexicon of Grammaticalization*. Cambridge University Press.
- HEİNE, B., NARROG H. (2010). *Handbook of Linguistic Analysis*. Oxford University Press.
- HUNUTLU, Ü. (2019). "Türk Dilinde Çekim Edatlarının İsim Hâli Tercihleri". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8 (1): 133-158.
- İLHAN, N. (2019). "Türkçede Kelimelerin Ekleşmesiyle Ortaya Çıkan Ekler". *Jass Studies- The Journal of Academic Social Science Studies*, 751: 49-162.
- KOÇOĞLU GÜNDOĞDU, V. (2018). *Tuva Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KURYLOWICZ, J. (1965). *The Evolution of Grammatical Categories*. Diogenes, 13 (51): 55-71.
- KUZNETSOV, P. İ. (1995). "Türkiye Türkçesinin Morfoetimolojisine Dair". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 218-219.
- Lİ, Y. S. (2004). *Türk Dillerinde Sontakalar*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 40.
- ÖNER, M. (1999). "Türkçede Edatlı (Sentaktik) İsim Çekimi". *Türk Dili*, 565: 16.
- ÖNER, M. (2007). "Tatar Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 679-748.
- ÖZTÜRK, R. (2007). "Özbek Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 291-354.
- PEKACAR, Ç. (2007). "Kumuk Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 939-1008.
- TAMİR, F. (2007). "Kazak Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 429-480.
- TEKİN, T. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 9.
- TOPARLI, R., VURAL, H., KARAATLI, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- TOSUN, İ. (2011). *Tuva Türkçesinin Şekil Bilgisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- UYGUR, V. (2007). "Karakalpak Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 543-622.
- YAZICI ERSOY, H. (2007). "Başkurt Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 749-810.

- YILDIRIM, A. (2020). "Eski Türk Yazıtlarından Çağdaş Türk Lehçelerine "Tapa" Edatı". *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 19: 265-278.
- YÜKSEL, Z. (2007). "Kırım-Tatar Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 811-882.

GAZİ TÜRKİYAT
DEĞERLENDİRME VE TANITIMLAR / *Reviews*



GAZİ TÜRKİYAT
BAHAR / 2024

YAYIN DEĞERLENDİRME / Reviews

Atf / Citation

SERTKAYA, O. F. (2024). "Васильев, А.Д., Курникова О. М., Сибгатуллина А. Т., Филиппова Т.А. (2023). Патриарх отечественной тюркологии. Сборник статей памяти Д.Д. Васильева. Москва, 576 стр. ISBN: 978-5-907671-40-9". *Gazi Türkiyat*, 34: 257-260.

Geliş / Submitted

01.05.2024

Kabul / Accepted

10.06.2024

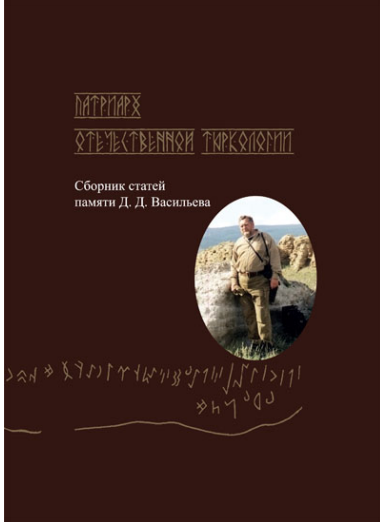
DOI

10.34189/gtd.34.015

TÜRKOLOJİNİN ULUSAL DUAYENİ DMİTRİ DMİTRİYEViÇ VASİLYEV ANISINA MAKALELER KİTABI

Васильев, А.Д., Курникова О. М., Сибгатуллина А. Т., Филиппова Т.А. (2023). Патриарх отечественной тюркологии. Сборник статей памяти Д.Д. Васильева. Москва, 576 стр. ISBN: 978-5-907671-40-9

Osman Fikri SERTKAYA*



18 Ocak 2021'de kovid hastalığından dolayı kaybettiğimiz Göktürk Yazıtları'nın büyük üstadı Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev hatırasına hazırlanan armağan kitabı 2023 yılının sonunda yayımlandı. *Patriarh Otecestvennoy Tyurkologii. Sbornik statey pamyati D(mitri) D(mitriyeviç) Vasilyeva (Türkolojinin Ulusal Duayeni Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev Anısına Makaleler Kitabı (Moskova 2023, 576 s.)*

Macar Türkolog İstvan Vasary'nin sunuş yazısını yazdığı armağan kitabı "Türk Runolojisi" (6 araştırma), "Türk Halklarının Tarihi ve Kültürü" (19 araştırma), "Doğu Araştırmaları, Doğu Tarihi ve Kültürü" (9 araştırma), "Dmitri Vasilyev Hakkında" (14

* Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, İstanbul/TÜRKİYE. sertkayaof46@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4637-7308

yazı) başlıklı dört bölümden oluşmaktadır. Armağan kitabında Abakan, Ahıska, Bakü, Berlin, Bişkek, Budapeşte, Bursa, Erzurum, İstanbul, Moskova, Novosibirsk, Sankt-Peterburg, Trabzon, Ufa, Vilnius, Washihgton'daki üniversitelerde ve ilim merkezlerinde çalışan 48 meslektaşının yazısı bulunmaktadır.

Türkiye'den Tuncer Baykara, Osman Fikri Sertkaya, Ahmet Taşağıl, Mehmet Tezcan, Cengiz Alyılmaz, Osman Mert, Derya Derin Paşaoğlu ve Meryem Güler araştırmaları ile Armağan kitabında yer almışlardır.

Armağan Kitabında yer alan araştırma ve incelemelerin başlıkları şöyledir:

Iştvan Vasari (Budapeşte), "Ön Söz", s. 6-10.

Bölüm I. Türk Runolojisi (s. 11-95): Cengiz Alyılmaz, (Bursa), "Bilge Tonyukuk'un Kimliği, Bilgeliği ve Yazıtları Üzerine" s. 11-20; K. Sh. Tabaldiev, T. K. Abdiev, (Bişkek), "Seramik (Kil) Küp ve Balbal Üzerindeki Yeni Runik Yazıtlar", s. 21-30; Osman Mert, Meryem Güler, (Erzurum), "Bilge Tonyukuk'un Söyleminde Benliğin Yansımaları", s. 31-51; Ahmet Taşağıl, (İstanbul), "Bilge Tonyukuk'un Göktürk Kağanlığına Katkısı", s. 52-76; Osman Fikri Sertkaya, (İstanbul), "İltirîş Kağan Yazıtı'nın Kaplumbağa Kaidesi Hakkında" s. 77-86; Farda Magerrem-oglu Asadov, (Bakü), "V-X. Yüzyıllarda Avrasya Göçebeleri Arasında İllig (İllig) / İlek Unvanı", s. 87-95.

Bölüm II: Türk Halklarının Tarihi ve Kültürü, s. 96-375; Yuliy Sergeyeviç Hudyakov, (Novosibirsk) "Orta Çağ'ın Başlarında Orta Asya'da Eski Türk Devletinin Oluşumu ve Gelişimi", s. 96-106; Viktor Yakovleviç Butanaev, (Abakan) "Kırgız Heykelleri ve Taş Oymacılığı Runik Yazı Sanatı", s. 107-131; Tursun Nabican, (Washington), "Uygur Kağanlığı Tarihinin Sorunları", s. 132-156; Iştvan Vasari, (Budapeşte), "IX-XII yüzyıllarda Karakum'da Uygur/Yugur İzleri", s. 157-164; Dimitri Mihailoviç Timohin, (Moskova), "Müslüman Kaynaklara Göre 1153 Tarihli "Oğuz Sorunları" ve Sonuçları", s. 165-183; Derya Derin Paşaoğlu, (Trabzon), "Eminek Mirza ve Eminek Mirza'nın Kırım Hanlığı'ndaki Yeri", s. 184-201; Yuliy İvanoviç Drobişev, (Moskova), "Hive Hanı'nın Moğol İmparatorluğu Hakkındaki İfadeleri", s. 202-213; Boris Vyaçeslavoviç Norik, (Moskova), "Bayat Boyunun İran Ordusuna Giriş Tarihi Üzerine (Safevi ve Erken Kaçar Dönemleri)", s. 214-227; Alfina Tagirovna Sibgatullina, (Moskova) "Rusya'daki Osmanlı Savaş Esirlerinin El Yazması Gazetesi – Vaveyla", s. 228-238; Roin Appolonoviç Kavrelisvili, (Ahadtsihe = Ahıska), "Erzincan Mütarekesi'nin Osmanlı Devleti İçin Önemi", s. 239-251; Natalya Yuryevna Uçenko, (Moskova), "1921 Moskova Antlaşması'nın İmzalanma Tarihine Birkaç Yeni Not", s. 252-264; İnessa İliniçya İvanova, (Moskova), "Türkoloji Ekolünün Kurucuları N. G. Kireev ve B. M. Potshveriya'nın Eserlerine Dayanılarak Kemalizm Doktrini", s. 265-286; Andrey Viktoroviç Boldirev, (Moskova), "Modern Türk Tarih Yazımında İkinci Dünya Savaşı Sırasında Türkiye'nin Dış Politikası", s. 287-294; Vladimir Aleksandroviç Dmitriev, (Sankt-Peterburg), "Rus Etnografya Müzesi Koleksiyonunda

Bulunan Kafkasya Türk Halklarının Kültürel Objeleri”, s. 295-316; Galina Antonovna Mişkinene, (Vilnius), “Tasavvuf ve Şiilik Etkisindeki Litvanya Tatarlarının Dini Metinleri”, s. 317-330; Tatyana Aleksandrovna Anikeeva, (Moskova), “D. D. Vasiliev ve ‘Dedem Korkut Kitabı’: Salur-Kazan Karakteri Hakkında”, s. 331-338; Yulay Valiyeviç Pşançin, (Ufa), “Nağim Hasgaliyeviç İşbulatov ve Başkurt Dilinin Batı Lehçesinin İşlenmesi Sorunu”, s. 339-351; Tuncer Baykara, (İstanbul), “Türk Takviminin Tuva’da Yaşamı”, s. 352-356; Zoya Vasilyevna Anayban, (Moskova), (Tuva örneğinde) Güney Sibiryaya Türk Halklarının Çağdaş Etno-Dini Yönelimleri” s. 357-374.

Bölüm III: Doğu Araştırmaları, Doğu Tarihi ve Kültürü, s. 375-497; E. E. Kormişeva, (Moskova), “Nubia’daki Kuş Kültürünün Bazı Yönleri (Resim ve Metin Arasındaki İletişim)”, s. 375-388; Mehmet Tezcan, (Bursa), “The Fraternity of the Government and Religion in the Sasanian State Administration and its Application to the Idea of Islamic Government”, s. 389-404; Aleksandr Şeydatoviç Kadırbayev, (Moskova), “Rusya Tarihinde Afrikalılar: Büyük Petro ‘Arap’ı ve Herson Şehrinin Kurucusu Olan Oğlu”, s. 405-413; Mihail Rafailoviç Rijkenov, (Moskova), “Tarihsel Bir Kaynak Olarak 1853-1856 Kırım Savaşı’nın Askeri Liderlerinin Günlükleri ve Anıları”, s. 414-438; Tatyana Aleksandrovna Filippova, (Moskova), “Meclis Var mıydı? Rus Hiciv Gazetecilerinin Gözünden İran’da Anayasal Devrim 1905-1911”, s. 439-451; Vladimir Vladimiroviç Belyakov, (Moskova), “Kral Faruk’un Mirasçıları”, s. 452-458; Kavi Karimoviç Kerimov, (Ufa), “Avrupa Kalkınması Bağlamında Başkurdistan’da Doğu Araştırmalarının Kökeni ve Gelişimi”, s. 459-470; Natalya Moksova, (Moskova), “N. A. Ivanov’un Bilimsel Mirasında Doğu Tarihinin İncelenmesinin Yeni Yönleri”, s. 471-475; Aleksandr Aleksandroviç Stolyarov, (Moskova), “Orta Çağ’da Avrasya’nın Tarihine İlişkin Dijital Kütüphaneler ve Veritabanları: Dijital Oryantal Çalışmalar Alanındaki Bilimsel Projenin 30. Yıldönümüne”, s. 476-496.

Bölüm IV: Dmitri Vasilyev Hakkında. s. 497-576; Lyubov Vitalyevna Goryaeva, (Moskova), “Dmitri Dmitriyeviç Hakkında”, s. 497-498; Aleksandr Arkadyeviç Dolin, (Moskova), “Arkadaşım Dmitri Vasilyev”, s. 499-503; Vera Valeryevna Dosovitskaya, (Moskova), “Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev”, s. 504-505; Dinara Vviktrovna Dubrovskaya, (Moskova), “Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev Martılar ve Üstesinden Gelmek Hakkında”, s. 506-509; Aleksandr Şaydatoviç Kadırbayev, (Moskova), “Bir Arkadaşın Anısına”, s. 510-512; Baatır Uçayeviç Kitinov, (Moskova), “Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev Hakkında”, s. 513-516; Eleonora Efimovna Kormişeva, (Moskova), “Dmitri Dmitriyeviç ile İlgili Anılar”, s. 517-520; Barbara Kellner-Heinkele, (Berlin) “Remembering Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev”, s. 521-524; Oksana Mihailovna Kurnikova, (Moskova), “Petersburg’dan Kırım’a (Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev ile İlgili Anılar)”, s. 525-530; Dmitriy Valentinoviç Mikulskiy, (Moskova), “Dmitri Vasilyev Hakkında”, s. 531-534; Yulay Valiyeviç Pşançin, (Ufa), “Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev ve Başkurdistan (75. Doğum Gününe)”, s. 535-549; Aleksandr Aleksandroviç Stolyarov, (Moskova), “Genç Oryantalistin Büyük Rostov’daki İlk Okulu”, s. 550-556;

Vladimir Vladimiroviç Tişin, (Moskova), “‘Şef.’ Öğrencinin Gözünden Öğretmen. Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev’in Anısına (11.10.1946-18.01.2021)”, s. 557-571; Aleksandr İvanoviç Yakovlev, (Moskova), “Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev Hakkında”, s. 572-576.

Eser, “İltiriş Kağan Yazıtı’nın Kaplumbağa Kaidesi Hakkında” başlıklı yazıyla Sergey Grigoriyeviç Klyaştorıy’ın kitaplarında Kapgan Kağan’a ait olduğunu söylediği Muhar’daki taşocağından külliyeye götürülürken kırılan kaplumbağa kaidenin 693 Yılan Yılı’nda ölen ağabeyi İltiriş Kağan’a ait olduğu görüşünü delilleri ve kaynakları ile ileri sürerek biz de katkıda bulunduk.

Dmitri Dmitriyeviç Vasilyev anısına hazırlanan armağan kitabına katkıda bulunan meslektaşlarımızı tebrik eder; eserin Türkiye Türkçesine aktarımı ile Türkiye’deki akademik çalışmalara kaynak olmasını temenni ederiz.

Atf / Citation

TOPAY, T. (2024). "Türkçede -ken Zarf-Fiili. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 92 s. ISBN: 978-975-16-2863-7". *Gazi Türkiyat*, 34: 261-266.

Geliş / Submitted

01.05.2024

Kabul / Accepted

03.06.2024

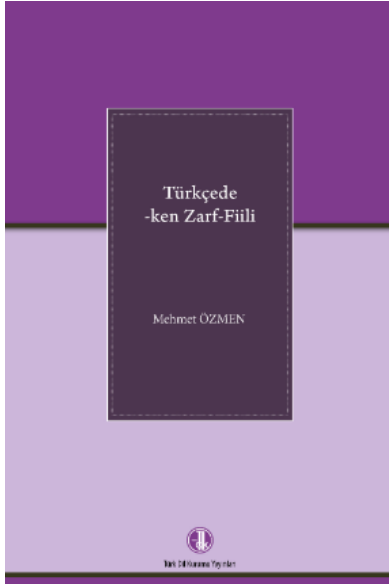
DOI

10.34189/gtd.34.016

TÜRKÇEDE -KEN ZARF-FİİLİ

Özmen, Mehmet (2022). *Türkçede -ken Zarf-Fiili*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 92 s. ISBN: 978-975-16-2863-7

Tarık TOPAY *



Fiilimsiler, Türkçenin morfolojisinde şüphesiz önemli yer tutmakla birlikte Türkçenin sorunlu konularından biridir. Alanyazındaki her sorun, yeni fikirlere ve ürünlere gebe bir araştırma alanıdır. Fiilimsiler konusu da Türkçe araştırmaları içerisinde üzerine pek çok araştırma yapılmış bir saha olmasına rağmen hâlâ birçok inceleme için yeterli malzeme barındırmaktadır.

Fiilimsi türlerinden olan isim-fiiller, sıfat-fiiller, zarf-fiiller her biri başlı başına kapsamlı birer araştırma alanı olmalarının dışında alanyazında farklı yaklaşımlarla da çalışmalara konu olmaktadır. Bunlardan Nesrin Bayraktar'ın *Türkçede Fiilimsiler* adlı çalışmasında Türkçenin eski dönemlerinden itibaren toplamda 74 yazılı kaynak taranmış;

eserlerdeki fiilimsi eklerinin kullanımları, cümleye kattıkları anlamlar, kökenleri

* Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE. tariktopay@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7417-1353

incelenerek konu geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Özlem Deniz Yılmaz'ın monografi olarak nitelendirilerek (2009: 17), amacını "Çağdaş Türkiye Türkçesi fiil ad şekillerinin, daha yaygın adıyla eylemsilerinin kadrosunu tespit etmek, tipolojik tasnifini yapmak, işlevsel amacını ve anlam bilimsel kuruluşunu incelemek" ifadesiyle belirlediği *Türkiye Türkçesinde Eylemsi* çalışmasında "eylemsi şekilleri, kuram ve yöntem açısından temelde çağdaş işlevsel dil bilgisi anlayışından yararlanılarak eş zamanlı olarak" incelenmiştir. Fiilimsiler; Türkçenin tarihi dönemleri, çağdaş Türk lehçeleri, Türk dilinin temel metinleri bağlamında ya da karşılaştırmalı çalışmalarla zikredilenlerin dışında da birçok araştırmaya konu olmuştur. Bu yaklaşımlardan farklı olarak fiilimsiler konusunu ek özelinde monografik bir bakışla ele alan ve Mehmet Özmen tarafından kaleme alınan "Türkçede -ken Zarf-Fiili" adlı eserin ilk baskısı Nisan 2014'te, ikinci baskısı ise Mayıs 2022'de *gözden geçirilmiş ikinci baskı* olarak tekrar Türk Dil Kurumu tarafından yapılmıştır. İncelemeye esas olan ise ikinci baskıdır. Eser 92 sayfadan oluşmaktadır. Eserde -ken zarf-fiil eki ve kökeni hakkında bilgi verildikten sonra çağdaş Türk lehçeleri, tarihî Türk lehçelerinde kullanımları ve ekin oluşturduğu yapılar hakkında bilgi verilmektedir. Ardından ekin söz dizimsel özellikleri, işlev ve anlamları belirlenmiş, sonuç yazısından sonra yararlanılan kaynaklar ve taranan eserler bölümüne yer verilmiştir. Eserin yapısı bütüncül, konusu monografik bir yaklaşım göstermektedir.

Eserin ön sözünde kitaba konu olan ek; Eski Türkçeden günümüze kökeni, Türk lehçelerindeki durumu, kullanım sıklığı ve ses benzerliğinden doğan sorunları içinde barındırması çerçevesinde tanımlanmıştır. Tanımın ardından -ken zarf-fiil ekine bütün Türk dilleri ve lehçelerindeki durumu bakımından çalışmada bütüncül olarak yer verildiği vurgulanmıştır. Çalışmada bu ekin kökeni, kullanım özellikleri ve sıklığı, çağdaş Türk lehçelerindeki ve dillerindeki kullanımı, -gAn sıfat ekiyle olan ses benzerliği bakımlarından ele alındığı gibi, Türkiye Türkçesindeki kullanım özellikleri, birlikte kullanıldığı biçim birimler, kullanım sıklığı ve anlamının da ayrıntılı olarak incelenmeye çalışıldığı ifade edilmiştir (Özmen 2022: 15).

Ön sözün ardından -ken zarf-fiil eki başlığı altında ekin özelliklerine yer verilir ve sıfat-fiil eki -gAn ile bir köken birliği; ses, biçim benzerliği olabileceği gibi ayrıca bu iki ek arasında bulaşma olabileceği vurgulanır.

-ken zarf-fiil ekinin kökeni başlığı altında ise ekin kökeniyle ilgili, A. von Gabain'ın (1988: 87-120), Reşit Rahmeti Arat'ın (1986: 433-434), Jean Deny'nin (1941: 433), Tahsin Banguoğlu'nun (1974: 480), Vecihe Hatipoğlu'nun (1974: 83), Talat Tekin'in (2000: 179), Marcel Erdal'ın (1991: 60; 1991: 383; 2004: 477) görüşleri aktarıldıktan sonra -ken zarf-fiil eki ile -gAn sıfat-fiil ekinin tarihi Türk lehçelerinde ve çağdaş Türk lehçelerinde detaylı bir incelemesi *Eski Türkçeden Çağdaş Türk Dillerine ve Lehçelerine -ken Zarf-fiil Eki ile -gAn Sıfat-fiil Ekinin Biçim Benzerliği ve Kullanımları* başlığında verilip ekler üzerine farklı araştırmacıların fikirlerine yer verilir.

-ken Zarf-fiil Ekinin Üzerine Geldiği Ögeler başlığında iki alt başlık mevcuttur. *İsim unsuru + erken / iken / (i)ken* başlığında bu kullanımla ilgili araştırmacılar arasında herhangi bir görüş ayrılığı olmadığı vurgulanır. *Sıfat-fiil unsuru + erken / iken / (i)ken* başlığında ise ekin tarihsel süreç içerisinde -r / -Ar, -rAr / -ArAr; -mAz; -mİş, -mİşlar / -mUşlar; -yor ve -AcAk eklerinden sonra gelebildiği, ekler arasında yalnız -yor ekinin sıfat-fiil işlevinin olmadığı fakat -yor'un da *yorır'dan* geldiği için sıfat-fiil ekinden dönüştüğü belirtildikten sonra -ken ekinin kip eki unsuru mu yoksa sıfat-fiil unsuru üzerine mi geldiği bağlamında kapsamlı bir tartışma yapılır ve tartışmanın sonucunda yazar görüşünü şu şekilde ifade eder:

Bizim kanımız, iken / (i)ken'in üzerine geldiği eklerin sıfat-fiil ekleri olduğu yönündedir. -ken'in kip ekleri üzerine geldiğinin kabul edilmesi, elbette farklı sorunları da beraberinde getirecektir. Eğer -ken'in üzerine geldiği fiil şekilleri kip eki ise o zaman, sadece üçüncü kişi fiil çekimlerinin üzerine gelebilen +ken'in, üçüncü kişileri ifade eden zarflaşmış cümle tiplerini oluşturacağı; bunun da farklı birleşik cümle tipini peşinde getireceği açıktır.

-ken'in üzerine geldiği fiil unsurları kip eki değil, sıfat-fiil ekleridir. -ken'in üzerine geldiği fiil unsurlarının kişi eki almamaları, sıfat-fiil kökenli olmayan belirli geçmiş zaman, istek, şart ve emir kipleri üzerine gelmemeleri; fiil unsurlarındaki eklerin kip eki değil, sıfat-fiil eki olduğunu göstermektedir. Sıfat-fiil eki üzerine gelmiş -ken zarf-fiili almış unsurlardaki öznenin belirgin hâle gelmesi ise sıfat-fiil ekleri ile değil, -ken zarf-fiil ekiyle ilgili bir durumdur.

Bu görüşüne bağlı olarak başkaca iki sorunun ortaya çıkabileceğini söyler: “-ken zarf-fiil eki; -r / -Ar, -mAz; -AcAk, -yor ve -mİş / -mUş eklerinin -lAr eki almış biçimleri üzerine de gelebilmektedir. Bu durum, -rAr / -ArAr, -yorlar, -mİşAr / -mUşAr biçimlerinin de sıfat-fiil eki mi yoksa kip eki mi olduklarını tartışmaya açık hâle getirmektedir. Buna göre +lAr ekinin; eğer sıfat-fiil üzerine gelmişse çokluk eki; kip eki üzerine gelmişse kişi eki olarak değerlendirilmesi gerekir.”

Yazar, ikinci sorunu “-r / -Ar; -yor; -mİş / -mUş; -mAz; -AcAk kip eklerinin eksiz kullanımı olabilir mi?” sorusuyla belirtir. Ve devamında “-r / -Ar + (i)ken; -yor + (i)ken; -mİş / -mUş + (i)ken; -AcAk + (i)ken kullanımlarında üzerine iken / (i)ken zarf-fiili gelen ekler; kişi eki almamış, kişi bakımından nötr kip ekleri mi yoksa üçüncü kişi çekimi mi? Eğer teklik üçüncü kişi ekleri ise diğer kişiler neden kullanılmıyor diye sorulabilir. Bütün bu sorular, iken / (i)ken'in üzerine geldiği fiil unsurunun niteliği tartışılmalı hâle getirmiş ve +ken'in üzerine geldiği eklere, kimi dilcilerin kip eki, kimi dilcilerin sıfat-fiil eki demesi sonucunu doğurmuştur. Bizim kanımız, iken / (i)ken'in üzerine geldiği eklerin sıfat-fiil ekleri olduğu yönündedir.” tartışmasıyla kendi görüşünü ifade eder.

Yukarıda bahsedilen sorunlar bağlamında ekin sıfat-fiil üzerine geldiğini savunan araştırmacıların açıklamalarıyla (Gabain 1988: 120; Çağatay 1978: 221; Hatiboğlu 1974: 83; Hacıolova 1970: 6-7; Yüce 1999: 74; Akkuş 1995: 262; Bayraktar 2004: 215-220); ekin kip eki üzerine geldiğini savunan araştırmacıların açıklamaları (Deny 1941: 907; Ergin 1962: 327; Kononov 1956: 639-640; Tekin 2000: 186; Karamanlioğlu 1994: 148; Gencan

2001: 428; Ercilasun 1984: 188; Korkmaz 2003: 1014; Korkmaz 1973: 195; Abik 2006: 151-152) çalışmada geniş yer alır.

Ekin kökeni ve kullanımı ile ilgili özellikler ve değerlendirmeler başlıklar hâlinde verildikten ve ekin kullanımıyla ilgili tartışmalar ifade edildikten sonra Türkçenin tarihî dönemlerinden ve çağdaş Türk lehçelerinden taranan metinlerden elde edilen örneklerle ekin kullanım özellikleri Türk dilinin tarihî dönemleri çerçevesinde verilir.

Eski Türkçe döneminde ekin bazı isim soylu unsur ile *-mAz* üzerine, *er-* fiili olmaksızın doğrudan doğruya geldiği ifade edilmiştir. *-ken* zarf-fiil ekinin Eski Türkçe döneminde de *er-* yardımcı fiili üzerine gelerek isim unsurlarından veya sıfat-fiillerden sonra kullanıldığı ifade edilmiştir. Sıfat-fiil üzerine geldiği kullanımlar ise *-r*, *-Ar* / *-Ur* + *erken* ve *-mAz* + *erken* yapılarında tespit edilmiş ve örneklenmiştir.

Karahanlı Türkçesinde *-ken* zarf-fiil ekinin *isim unsuru* + *er-ken* veya *-r* + *er-ken*, *-mAz* + *er-ken* biçiminde kullanıldığı belirtilir. Yazar bu kullanımların *Kutadgu Bilig*, *Divânü Lügât-it Türk*, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi* (Rylands Nüshası) ve *Atabetü'l-Hakâyik*'ta yer aldığını ifade eder. Dönem ile ilgili kaynaklarını bu dört eserle sınırlı tutan araştırmacı dönem araştırmalarında çokça kullanılan Türk İslam Eserleri Müzesi -73 numarada kayıtlı ilk Türkçe Kur'an metnine en yakın metin olma özelliği gösteren (Kök 2004) *TİEM 73*'ü kaynakları arasına dâhil etmemiştir. Ekin bu eserdeki kullanımlarına dair örnekleri Durgunay, 2016'daki yazısında yer verdiği:

"Karahanlı Dönemine ait ilk Kur'an çevirilerinden TİEM 73 ve Rylands nüshalarında ekin, er- fiiliyle birlikte kullanıldığı çok çeşitli örnekler yer almaktadır. Bu örneklere bakıldığında Özmen'in, Karahanlı Türkçesi metinlerinde -ken zarf fiilinin "isim unsuru + er-ken veya -r +erken, -Ur + er-ken, -mAz + er-ken" biçiminde kullanıldığı tespitine, geniş zaman sıfat fiil ekleri "-(i)ğlı + er-ken", "-Ar + er-ken"; geçmiş zaman sıfat fiili ile "-miş + er-ken"; isme eklenen bulunma ve vasıta durumu ekleriyle oluşturulan "+dA + er-ken", "+ın +er-ken" kullanımları da eklenmelidir. Özellikle TİEM 73, er-ken zarf fiilinin Karahanlı Türkçesindeki kullanım alanının tahmin edilenden çok daha geniş olduğuna işaret etmektedir."

ifadesiyle, katkılarını *fiil* + *erken*, *+ğlı* + *er-ken*, *-miş er-ken*, *-r* / *-Ar* / *-Ur er-ken*, *-mAz* / *-mAs* + *er-ken*; *isim* + *er-ken*, *+da er-ken*, *+ın er-ken* başlıklarında örneklerle belirtmiştir (Durgunay 2016). Çalışmanın değerlendirilen baskısı gözden geçirilmiş ikinci baskı olmasına rağmen Durgunay'ın bu katkısı çalışmada görülememiştir.

* ÜNLÜ, S. (2004). Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73, 235v/3-450r/7). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.

KÖK, A. (2004). Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73, 1v/ 235v/2). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.

Harezmi Türkçesi döneminde ekin kullanım özellikleri *isim unsuru + (er)ken*; *fiil unsuru + erken*, *-r / -Ar / -Ur + erken*, *-mAz / -mAs erken + erken*, *-mİş + erken*, *-diler + erken*, *-p turur + erken*, *-madın turur + erken* başlıklarıyla örneklendirilerek verilmiştir.

Kıpçak Türkçesinde *-ken* zarf-fiil ekinin *-r*, *-Ar*, *-Ayor* eklerinin üzerine, olumlu geçmiş zaman sıfat-fiili üzerine ve isim unsuru üzerine geldiği bilgisi verilmiş; Karamanlıoğlu'nun ekin *Et-Tuhfetü'l-Zekiyye*'de şimdiki zaman işlevinde kullanıldığı (Karamanlıoğlu 1994: 148) bilgisini verdiği işaret edilmiştir.

Çağatay Türkçesinde ise *-ken* zarf-fiilinin tespit edilemediği, Eckmann'ın *erken* yapısını, kişi ekleriyle çekimlendiğinden sıfat-fiil olarak tespit ettiği ve *é(r)ken*'in sıfat-fiil olarak ilk kez Çağatay Türkçesi döneminde görüldüğü ifade edilmiştir. Bu dönemde ekin kip eki kullanımının da görülmediği belirtilir.

Eski Anadolu Türkçesi döneminde ise ekin *isim unsuru + iken / (i)ken* ve *sıfat-fiil + iken / (i)ken* varyantlarının tanıklandığı örnekler yer alır.

Eski Anadolu Türkçesinde yapılan tasnifin aynısı Osmanlı Türkçesi için de yapılmış ve taranan eserlerdeki örnekler sıralanmıştır.

Türkiye Türkçesi için ise çok daha kapsamlı bir tarama yapılarak 20 eser taranmış ve ekin birlikte kullanıldığı biçim sıklıkları tespit edilmiştir. Buna göre ekin en çok *-r / -Ar + (i)ken* yapısıyla kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu bölümü *-ken* zarf-fiil ekinin Türkiye Türkçesi ağızlarındaki kullanımının incelenmesi ve tanıklandığı bölüm takip eder. Ardından *-ken'den Sonra Gelen Unsurlar* başlığında ekin aldığı soru, aitlik ekleri, *i-* ek-fiili yapılarıyla birlikte kullanımları örneklendirilir.

Ekin söz dizimsel özellikleri başlığında ise "Cümle Ögesi Olarak (i)ken zarf-fiili", "(i)ken zarf-fiili ve özne ilişkisi", "Özneciği cümlenin öznesinden farklı olan (i)ken zarf-fiili", "Özneciği cümle öznesiyle aynı olan (i)ken zarf-fiili" başlıkları mevcuttur.

"(İ)ken Zarf-Fiilinin İşlev ve Anlamları" başlığında ise örneklenen tüm kullanımlarda ekin cümleyle olan anlam bağlantısı ve işlevleri başlıklar hâlinde değerlendirilmiştir.

Sonuç bölümünde araştırmacı *-ken* zarf-fiil ekinin edat kökenli bir eklenti kelimedenden geldiğini, Çağatay Türkçesi hariç Türkçenin tarihî dönemlerinin tamamında kullanıldığını; çağdaş Türk dilleri ve lehçelerinden Oğuz grubunda ve Özbekçede ekin kullanıldığını fakat Oğuz grubu ve Özbekçe dışındaki Türk dilleri ve lehçelerinde ekin tanıklanamadığını ifade eder. Özet olarak araştırmacıya göre sıfat-fiil eki olan *-GAn* ile *-ken* zarf-fiil eki çalışmanın önsözünde de belirtildiği üzere Türkçenin bazı dönemlerinde biçim ve işlev olarak birbirine bulaşmış eklerdir ve *-ken* zarf-fiil eki kip eklerine değil, sıfat-fiil eklerine gelerek onların zarf-fiilini oluşturan işleve sahiptir.

Bütüncül bir yaklaşım ve monografik bir anlayışla hazırlanan ve değerlendirmemize konu olan eser, şüphesiz Türkoloji alanına büyük katkılar sunmuş; bundan sonra da saha araştırmacıları ve ilgililer için faydalı bir kaynak olmayı sürdürecektir.

KAYNAKÇA

- BAYRAKTAR, N. (2018). *Türkçede Fülmsiler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DENİZ YILMAZ, Ö. (2009). *Türkiye Türkçesinde Eylemsi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DURGUNAY, B. (2016). "Karahanlı Türkçesinde -ken Zarf Fiil Ekinin Kullanım Alanına Katkılar". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(2): 565-576.
- KÖK, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73, 1v/ 235v/2)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZMEN, M. (2022). *Türkçede -ken Zarf-Fiili*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÜNLÜ, S. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73, 235v/3-450r/7)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

Atf / Citation

AKYAR, G. (2024). "Arslan, Meryem (2020). Klasik Türkçe Tıp Metinlerinde Gereklik ve Yükümlülük Kipliği. Ankara: Sonçağ Akademi. 357 s. ISBN: 978-625-7838-45-0". *Gazi Türkiyat*, 34: 267-270.

Geliş / Submitted 01.05.2024

Kabul / Accepted 10.06.2024

DOI 10.34189/gtd.34.017

KLASİK TÜRKÇE TIP METİNLERİNDE GEREKLİLİK VE YÜKÜMLÜLÜK KIPLIĞI

Arslan, Meryem (2020). Klasik Türkçe Tıp Metinlerinde Gereklik ve Yükümlülük Kipliği. Ankara: Sonçağ Akademi. 357 s. ISBN: 978-625-7838-45-0

Gamze AKYAR*

Klasik Türkçe Tıp Metinlerinde Gereklik ve Yükümlülük Kipliği adlı çalışma TÜBİTAK tarafından Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma bursu ile desteklenmiş bir proje eserdir. Bu çalışma 4 yıllık bir kitaba dönüşme serüveninden sonra 2020 yılında yayımlanmıştır. Eser "Ön Söz, İçindekiler, Tablolar Listesi, Şekiller Listesi, Kısaltmalar Listesi, İşaretler Listesi, Giriş (1-5), Birinci Bölüm (94-202), İkinci Bölüm (205-250), Üçüncü Bölüm (252-299), Dördüncü Bölüm (302-303), Sonuç ve Değerlendirme (309-327), Öneriler (328-329), Kaynakça (330-343), Çalışmanın Örnekleme (344-357)" bölümlerinden oluşmaktadır.

Yazar, *Giriş* kısmında kiplik ile ilgili gerekli tanımlara değinip yapılan yayınlardan bahsettikten sonra kendi çalışmasıyla ilgili bilgi vermiştir. Çalışmanın konusunu oluşturan eserler klasik Türkçe tıp metinlerinden 366 varak olan *Kitâb-ı Tercüme-i Tezkire-i Dâvûd fî 'İlmi't-Tıbb* ile 97 varak olan *Ġâyetü'l-Müntehâ fî Tedbiri'l-Merzâ* dır. Giriş bölümünden sonra çalışmaya dair bilgiler verilmiştir.

Yazara göre klasik Türkçe tıp metinleri, tıp terimlerini ve tedavi yollarını ortaya koymasının yanı sıra kendi dönemlerinin kültürel özelliklerini, halk inanışlarını,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE. akayar.gamze@hvv.edu.tr, ORCID: 0009-0002-2461-1327

madenlerini, coğrafi adlarını içerisinde barındırmaları açısından da büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bu metinler yazar için hem içerdikleri söz varlıkları hem de diğer bilimlerle ilgili bilgi birikimlerini yansıtmaları açısından incelenmeye değer bulunmuştur. Yazarın incelemesini tıp metinlerinden seçmesinin bir diğer nedeni ise otorite sahibi hekimlerin hastalarının durumuna göre *tavsiye, gereklilik, zorunluluk, uyarı* ve *izin* içeren birimleri işaretlemesidir. Tıp metinlerinden elde edilen örneklerle *yükümlülük* kipliği, işaretleyicileri, kiplik anlamları, kiplik sözleri ve belirteçleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın temel *amaçları* Türkçe kiplik çalışmalarına ve diller arasındaki yapısal çalışmalara *yükümlülük* kipliği boyutuyla ilgili veriler sunmak, *yükümlülük* işaretleyen kipleri ortaya çıkarmak, doğal dil konuşurlarının duygu, düşünce ve niyetlerini nasıl ortaya koyduklarının belirlenmesine katkı sağlamak, ortaya çıkan verilerin tıp diliyle ilgili yapılacak edim bilimsel çalışmalara katkı sağlamak olarak sıralayabiliriz. Bu çalışmanın doğrudan metinlerden elde edilen somut verilerle yapılmasının Türkçe kiplik çalışmaları, özellikle *yükümlülük kipliği* ile ilgili bir açığı az da olsa doldurabilecek olması yazara göre eserin önemini ifade etmektedir. İncelenen eserde ifade edildiği üzere, yapılan alan yazını taramasında kiplik-tıp metinleri ile ilgili araştırmalara değinilmediğine dikkat çekilmiştir. Bu noktada *yükümlülük kipliği* en çok hangi metinlerde kullanılır sorusu çalışmanın konusunda belirleyici olmuştur. Çalışmanın *hipotezi* olarak, tıp metinlerinde *yükümlülük kipliğinin* daha çok tercih edileceği görüşü benimsenmiştir.

Çalışmanın *sınırlılıkları ve kapsamı* yedi maddede ele alınmıştır. Araştırma, yukarıda da adı zikredilen iki tıp eserine dayandırılmıştır. Veriler ise kiplik anlamlarına göre kategorize edilmiş olup her kategori birer cümle örneği ile sınırlandırılmıştır. Emir, şart ve istek kiplikleri çalışmaya dâhil edilmemiş ancak bu kiplikler *gereklilik* ve *yükümlülük* ile ilgili işlevleri boyutuyla veri olarak kullanılmıştır. Çalışmasının temelini van der Auwera-Plungian'ın (1998) anlam bilimsel haritasında geçen görüşler ile *katılımcı dışı gereklilik, yükümleyici gereklilik* ve *olanaklılık* oluşturmaktadır. Yazar her ne kadar van der Auwera ve Plungian'ın görüşlerinden yararlı olsa da onların görüşlerinde bulunmayan ama kuramda yer alması gerektiği düşünülen yerlerde Palmer (1986, 2001), Lyons (1977), Çürük (2010), Erk Emeksiz (2008) gibi araştırmacıların çalışmalarından da yararlanmışır. Eserde kiplikle ilgili, özellikle *gereklilik* ve *yükümlülük* kipliği ile ilgili tartışmaların temel özellikleri*, klasik Türkçe tıp metinleri çerçevesinde, metin odaklı olarak teoriden pratiğe geçirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın Yöntemi başlığı altında "Çalışma Teorisi, Teori Kaynaklı Bazı Sorular ve Cevaplar, Kiplik Anlamların Seçimi, Gereklilik ve Yükümlülük Kipliği Kipsel Birimlerindeki Kiplik Anlamların Belirleme Yöntemi (Bağlamsal-edimsel faktörler,

* Biçim birimler, anlam bilimsel ve edim bilimsel özellikler, kiplik anlamlar, derecelendirme, kiplik-kategori ilişkisi gibi.

Kipliğin kaynağı, Dünya bilgisi, Olumluluk/olumsuzluk ve Kişi kategorisi), Çalışmanın Veri Toplama Yöntemi, Çalışma Verilerinin İnceleme Yöntemi, Yöntem Çerçevesinde Örnek Bir İnceleme” alt başlıklarıyla çalışmanın yöntemi derinlemesine anlatılmıştır. Kavramsal Çerçeve on üç başlıkta incelenmiştir. Çalışmada öncelikle kiplik mantığı ve kipliğin dil bilimsel incelemesinden bahsedilmiş daha sonra kip konusuna değinilmiştir. Kip ve kiplik başlıklarında bu iki kavramın tarihsel serüvenine ve araştırmacıların yaptığı farklı tanımlara yer verilmiştir. Sonrasında kip ve kipliğin farkından bahsedilip kiplik sınıflandırmasına değinilmiş ve bu sınıflandırmalara etki eden bakış açıları incelenmiştir. *Gereklilik* ve *Yükümlülük* kipliği, kiplik sınıflandırmalarındaki yerleri, alt kiplik türleri, kiplik anlamları açısından ayrı bir başlık altında ele alınmış ve bu alanda çalışma yapmış önemli kişilerin görüşlerine değinilmiştir. Kipliği işaretleyen dil birimlerinden bahsedip kiplik anlam ve onun tespit edilmesi üzerinde durulmuş, *gereklilik* ve *yükümlülük* kipliğinin anlamları bölümü ayrı bir alt başlıkta açıklanmıştır. Devamında ise *Gereklilik* ve *Yükümlülük* Kipliği “Olumsuzluk İlişkisi, Şahıs Kategorisi İlişkisi, Çatı Kategorisi İlişkisi ve Türkçede *Gereklilik/Yükümlülük* Kipi ve Kipliği ile İlgili Literatür Taraması” başlıkları altında irdelendikten sonra birinci bölüme geçilmiştir.

Birinci bölüm iki kısma ayrılmış ve bu bölümlerde çalışmanın ana materyali olan iki tıp metninde geçen *yükümlülük* ve *gereklilik* işaretleyen birimler ile kiplik zarfları incelenmiştir. Birinci kısımda *Gereklilik* ve *Yükümlülük* Kipliği İşaretleyen Ekler, Kipliği İşaretleyen Sözlüksel Birimler, Söz Dizimsel Birimler, Söz Dizim Üstü Birimler ele alınmıştır. İkinci kısımda ise Kiplik zarflarından bahsedilmiştir.

İkinci bölümde *gereklilik* ve *yükümlülük* kipliğini işaretleyen analitik yapılara değinilmiştir. Yazar analitik yapılardan bahsederken Bulut (2014)'un tanımından faydalanmıştır:

“Dillerde bazı dil bilimsel kategoriler eklerle ve bazıları da ekler ve sözcüksel birimlerin bir söz dizimsel unsurla bir araya gelmesiyle işaretlenir. Eklerle ifade edilebilecek bu kategorilerin bağımsız sözcükler ve onların diğer birimlerle kurduğu birleşik yapılarla gösterilmesine ve onların tek bir dil bilimsel anlam yaratmasına analitik ya da çözümlenmeli yapılar adı verilir (Bulut 2014).”

Bulut'un “Analitik yapılarla eklemeli yapılar arasında anlam farklılıkları bulunması eksik ve doğru değildir” (2014: 2). açıklamasına yazar da “Eklemeli diller ile ilgili bir yönün eklenmesi gerekmektedir. Bu da eklemeli dillerde analitik yapılar yalnızca sözcük birimlerden değil, onların eklerle oluşturduğu yapıların da buna dahil edilmesi gerekir: Gelmiş ol-; yapmak gerek gibi.” diyerek görüşlerini eklemiştir. Yazar çalışmasında “Analitik yapıların +dAn ayrılma hâli eki ve -dIr koşacıyla güçlendirildiği veya benzer etkidekilerin içerisinde daha etkili olduğuna dair vurgulama işlevi gerçekleştirebildiği görülmüştür. Yine ki bağlacıyla oluşturulmuş yapılarda da vurgulayıcı özellik göze çarpmaktadır. Bunların yanında fâyide+si az+dır, fâyide+si çok+dır yapılarının da ilaçların kullanımına yönlendirici etkiler yaptığı görülmüştür.” verilerini elde etmiştir.

Üçüncü bölüm “Gereklilik ve Yükümlülük Kipliği Kiplik Anlamları ve Birimlerine Anlam Bilimsel ve Edim Bilimsel Yaklaşım” ana başlığında ele alınmış ve beş alt başlıkta incelenmiştir. Yazar bu bölümü şöyle açıklamaktadır:

“Bu bölümde *gereklilik ve yükümlülük işaretleyen kiplik anlamlar, onların birbirleriyle ilişkileri ve bu ilişkileri aktaran birimler, kiplik anlamları işaretleyen birimlerin ilgili kipliği sözcük anlamıyla mı yoksa edim bilimsel düzlemde mi işaretlediği, kiplik anlamların ve bu anlamları ortaya çıkaran birimlerin derecelendirilmesi, kiplik anlamların birbirleriyle ilişkileri, kiplik anlamları aktaran birimler ile bu birimlerin kuram çerçevesindeki yerleri ele alınmıştır.*”

Dördüncü bölüm, üç alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde çatı, şahıs ve olumsuzluk kategorileriyle *gereklilik ve yükümlülük kipliği* arasındaki ilişkiye dair elde edilen verilere yer verilmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme bölümü, on bir başlık altında incelenmiştir. Dördüncü başlıkta dört madde olarak birimler ele alınmıştır. Birinci madde *biçimler*, ikinci madde *analitik yapılar*, üçüncü madde *söz dizimsel birimler*, dördüncü madde ise *söz dizim üstü birimler*dir. Biçimler kendi arasında iki alt başlıkta incelenmiştir; *ekler ve sözlüksel birimler*. Yazar bütün çalışmasını on bir madde hâlinde detaylı bir şekilde açıklamıştır. Benimsediği görüşleri neden benimsediğini anlatmış, eksik bulduğu görüşleri sebepleriyle usulünce ifade etmiştir. Eser *gereklilik ve yükümlülük kipliğini* anlam bilimsel boyutta ele almasının yanı sıra edim bilimsel boyutta da incelemesi bakımından önem teşkil etmektedir. Yazar, *Öneriler* kısmına da değindikten sonra alfabetik sırayla yazdığı *Kaynakça* bölümünde yer alan eserlerden yola çıkarak konuyla ilgili yerli ve yabancı araştırmacılara ait kapsamlı bir literatür çalışması yapmıştır. Son olarak yazar *Çalışmanın Örneklemini* vererek eserini tamamlamıştır.

Kip ve kiplik başlığı altında *gereklilik ve yükümlülük kipliğinin* derinlemesine incelemesi, tıp metinlerinin hasta hekim ilişkileri yönüyle dış kaynaklı *gereklilik ve yükümlülük* içeren ifadeler ve cümleler açısından zenginliğini göstermesi, anlam bilimsel ve edim bilimsel boyuttaki katkıları bakımından bu değerli çalışmayı ilim âlemine kazandırdığı için Meryem Arslan’a teşekkür ediyoruz.

GAZİ TÜRKİYAT (bundan sonra GT) dergisinde yayın etiği, araştırma etiği, yasal/özel izin konusunda izlenecek yol aşağıdaki maddelerde tanımlanmıştır.

The following articles in the journal GAZİ TURKİYAT (from now on GT) define the path to follow in terms of publication ethics, research ethics, and legal/special permission.

YAZARLARA AİT SORUMLULUKLAR

- GT'ye gönderilen makalelerde daha önce yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildiriler, bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
- GT'ye gönderilecek makalelerde her türlü sorumluluk yazar(lar)a aittir. Bu kapsamda yazar(lar)ın dergiye gönderdikleri yazıların daha önce herhangi bir yerde yayımlanmadığını ya da yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmadığını beyan etmesi gerekmektedir. Makalelerde ulusal ve uluslararası alanda geçerli olan yayın ve araştırma etiğine uyulması zorunludur. Yazar(lar) makaleyi intihal önleme yazılımları olan Turnitin ya da iThenticate programlarından biri ile kontrol ederek benzerlik raporunu makale başvurusunda dergiye göndermekle de yükümlüdür. Benzerlik oranı %20 ve üzeri olan makaleler değerlendirmeye alınmayacaktır. Yazılar editör tarafından da gerekli görüldüğü takdirde intihal incelenmesinden (Turnitin veya iThenticate) geçirilir.
- GT'ye gönderilen makalenin yazarları makalenin sunumundan önce kesinleşmelidir. Çalışmaya katkısı olmayanların isimlerine dergiye gönderilen makalede yer verilmesi (hediye yazarlık) ya da katkısı olanların isimlerine yer verilmemesi (hayalet yazarlık) kabul edilemez. Değerlendirme süreci

AUTHOR RESPONSIBILITIES

- GT accepts articles that have not been previously published. Acceptance of papers presented at scientific meetings is possible if this is specified.
- The author(s) are solely responsible for the articles submitted to GT. In this case, the author(s) must declare that the articles they submitted to the journal have never been published or evaluated for publication elsewhere. Articles must adhere to national and international publication and research ethics. Additionally, the author(s) are responsible for checking the article for plagiarism using Turnitin or iThenticate and submitting a similarity report to the journal via the article application. Articles with a similarity rate of 20% or greater will be excluded from evaluation. If the editor deems it necessary, manuscripts are subjected to a plagiarism check (Turnitin or iThenticate).
- Before the article is submitted to GT, the authors must be finalized. It is unacceptable to include the names of individuals who did not contribute to the study in the article submitted to the journal (gift authorship) or to omit the names of those who did contribute (ghost authorship). It is not possible to propose changing the author responsibilities of a work that has already begun the evaluation process (such as adding an author, changing the order

başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez. Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler de yazar(lar)ın sorumluluğunda olup dergimizin görüşlerini yansıtmaz; yazıların bütün bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

- Dergide yazılarda yer alacak fotoğraf, tablo, şekil ya da diğer katkı sunan alıntılar gibi telifli materyal ancak geçerli izin ve telif onayı ile yayımlanabilir.
- Çalışmada yazar(lar)a ait yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum, e-posta adresi ve ORCID bilgi/bilgilerinin derginin yayın ilkelerine uygun şekilde yer verilmesi ve bilgilerin doğru ve ilgili yazar(lar)a ait olması yazar(lar)ın sorumluluğundadır.
- Dergi tarafından yazar(lar)dan değerlendirme süreci çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talebinde bulunduğu takdirde yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmakla yükümlüdür. Yayımlanmış makalesinde anlamlı bir bilimsel hata ya da uygunsuzluk saptayan yazar(lar) da yazıyı geri çekme ya da hatayı düzeltme amacıyla olabildiğince hızlı bir şekilde editörlük ile temasa geçme yükümlülüğünü taşır.
- GT'ye gönderilen makalelerden yasal/özel izin gerektiren aşağıdaki durumlarda yazardan izin belgesi istenmektedir. Yayımlanacak makalelerde etik kurul izni, yasal/özel izin gerekip gerekmediği makalenin başlık dipnotunda belirtilir. Eğer bu izinlerin alınması gerekli ise, iznin hangi kurumdan, hangi tarihte ve hangi karar veya sayı numarası ile alındığının açıkça sunulması yazar veya yazarlardan talep edilir ve makalenin sonunda "Ek" olarak yayımlanır. Bu kapsamda yazar(lar) kullanılan verilerin kullanım haklarına, araştırma/analizlerle ilgili gerekli izinlere sahip olduklarını veya deney yapılan deneklerin rızasının alındığını gösteren belgeye sahip olmalıdır. Yazar(lar) Üniversitelerarası Kurul Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinin http://www.uak.gov.tr/yonetmelikler/Yay%C4%B1nEtisiC4%9FiY%C3%B6nergesi_140318.pdf maddesinde yer alan Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler kısıtlarına uymakla sorumludurlar.

of the authors, or removing an author). The views and opinions expressed in the articles are solely those of the author(s) and do not reflect the views of our journal; the articles bear sole scientific and legal responsibility.

- Copyrighted material such as photographs, tables, figures, or other contributing quotations to be included in the articles in the journal can only be published with valid permission and copyright approval.
- The authors are responsible for including the author's name, title, institution, e-mail address, and ORCID information/information about the author(s) following the journal's publication principles and for ensuring that the information is accurate and belongs to the appropriate author (s).
- If the journal requests raw data from the author(s) regarding their articles as part of the evaluation process, the author(s) is required to provide the editorial board and scientific committee with the requested data and information. The author(s) who discover a significant scientific error or inconsistency in their published article is/are also required to immediately contact the editorship to retract or correct the article.
- In the following instances in which legal/special permission is required for articles submitted to GT, an author permission document is requested. In the articles to be published, it is stated in the title footnote whether or not an ethical committee, legal, or special permission is required. If these permissions are required, the author or authors are requested to clearly state which institution, on what date, and with which decision or issue number the permission was obtained, and this information is published as an "Annex" at the end of the article. The author(s) must have a document demonstrating their right to use the data, the necessary permissions for the research/analysis, or the consent of the experimented subjects in this context. The author(s) are responsible for adhering to the criteria outlined in Article 4 of the Interuniversity Board's Scientific Research and Publication Ethics Directive regarding "Acts Contrary to Scientific Research and Publication Ethics." (http://www.uak.gov.tr/yonetmelikler/Yay%C4%B1nEtisiC4%9FiY%C3%B6nergesi_140318.pdf)

ETİK KURUL İZİNİ VE TUBİTAK ULAKBİM TR DİZİN KURALLARI:

- 2020 yılında TR Dizin tarafından açıklanan Etik İlkelerle ilgili kurallar kapsamında aşağıdaki hususlara tüm yazarların dikkat etmesi önemlidir: Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:
- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması, GT'ye gönderilmesi durumunda, alınmış olan resmî Etik Kurul izin belgelerinin de dergiye ek olarak gönderilmesi gerekmektedir.
- Bilimsel toplantılarda sunulan çalışmalar ile tezlerin bir bölümünü oluşturan çalışmalar 2021 itibarıyla GT'de olduğu gibi kabul edilmemekle birlikte; sunulan bildirinin ya da yazılan/savunulan tezin geliştirildiğine dair dipnot düşülmek kaydıyla editör izniyle bilimsel katkısı olacağına inanılan çalışmalardan tez yayınları için yazardan/danışmandan ve bildiriler için sempozyum kurulundan izin yazısı alınması zorunludur.
- Yazarlar çalışmalarını aynı anda birden fazla derginin başvuru sürecinde bulduramaz. Her bir başvuru önceki başvurunun tamamlanmasını takiben başlatılabilir. Başka bir dergide yayımlanmış çalışma GT'ye gönderilemez.
- Yazar(lar) talep edilen düzeltme ve iyileştirme önerilerinin nesnel ve çalışmanın özgünlüğünü artırıcı nitelikte olduğunun bilinciyle düzeltme ve iyileştirmeleri eksiksiz, açıklayıcı ve zamanında tamamlamakla yükümlüdür.

HAKEMLERE AİT SORUMLULUKLAR

- Hakemlerin hakemlik davetini kabul ettikten sonra etik ilke ve kurallar ile uluslararası hakemlik standartlarına uymaları gerekmektedir.
- Dergiye gönderilen tüm makaleler *kör hakemlik* yoluyla değerlendirilmektedir. Gönderilen

ETHICS COMMITTEE PERMISSION AND TUBİTAK ULAKBİM TR INDEX RULES:

- Within the scope of the rules regarding the Ethical Principles announced by TR Index in 2020, it is important for all authors to pay attention to the following issues: Studies that require permission from the Ethics Committee are as follows:
- All kinds of research are conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using survey, interview, focus group study, observation, experiment, and interview techniques.
- If the use of humans and animals (including material/data) for experimental or other scientific purposes is sent to GT, the official Ethics Committee permission documents must be sent as an attachment to the journal.
- Although the studies presented in scientific meetings and the studies that form part of the theses are not accepted in GT as of 2021; It is obligatory to obtain a permission letter from the author/advisor for thesis publications and from the symposium board for the papers for the thesis publications for the studies that are believed to have a scientific contribution, with the permission of the editor, provided that a footnote is written that the presented paper or the written/defended thesis has been developed.
- Authors cannot have their work submitted to more than one journal concurrently. Each application can be initiated once the preceding one has been completed. GT does not accept works that have been published in another journal.
- The author(s) are responsible for completing the corrections and improvements in a complete, explanatory, and timely manner, being aware of the fact that the requested correction and improvement suggestions are objective and increase the originality of the work.

RESPONSIBILITIES OF THE REVIEWERS

- After accepting the request to review, reviewers are expected to adhere to all applicable ethical principles and rules, as well as international reviewing standards.
- All manuscripts submitted to the journal undergo blind peer review. After the editors

yazarlar editörler tarafından değerlendirildikten ve teknik olarak incelendikten sonra alanında uzman iki hakeme yazar bilgisi verilmeksizin gönderilir. Hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara da hakem adı bildirilmez. Raporlar beş yıl süreyle saklı tutulur.

- Hakemler değerlendirdikleri makaleler hakkındaki hiçbir süreci, makalenin tamamını ya da bir parçasını paylaşmayacakları hakkında garanti vermek zorundadır.
- Hakem değerlendirmeleri genel olarak çalışmaların; özgünlük, kullanılan yöntem, etik kurallara uygunluk, bulguların ve sonuçların tutarlı bir şekilde sunumu ve alan yazın açısından incelenmesine dayanmaktadır.

YAYIN HAKLARI DEVRİ

- Yazarların ve yayıncıların karşılıklı yarar ve korunması için yazarların, çalışmalarının yayınlanmasından önce dergimize yazılı izin belgesi vermesi gereklidir.
- Yazısı uygun görülen ve hakeme gönderilmesi kararlaştırılan yazar(lar)a dergi e-postası üzerinden yayın hakları devir sözleşmesi formu gönderilir. Yazar(lar) bu formu imzalayıp editörlüğe ulaştırdıklarında bu izni vermiş sayılırlar ve makalenin hakemlik süreci başlatılır. (Bu işlem Türkçe ve İngilizce sayfaların her ikisinin de doldurulup imzalanarak PDF veya JPG formatında gaziturkiyat@gmail.com e-posta adresine gönderilmesi ile gerçekleştirilir.)

YAYIN DEĞERLENDİRME SÜRECİ VE SONUCU

- Hakem değerlendirme süreci için hakemlere verilen süre 5 haftadır. Hakemlerden veya editörlerden gelen düzeltme önerilerinin yazarlar tarafından "düzeltme yönergesi" doğrultusunda 15 gün içerisinde tamamlanması zorunludur. Hakemler bir çalışmanın düzeltmelerini inceleyerek uygunluğuna karar verebilecekleri gibi gerekliyse birden çok defa düzeltme talep edebilir.
- Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz ise yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Yazarlar, Yayın Kurulu ve hakemlerin eleştirisi ve önerilerini dikkate alarak yazılarını gözden geçirirler. Bu konuda itirazı olan yazarlar, gerekçeleriyle birlikte bir

have evaluated and technically examined the submitted manuscripts, they are anonymously sent to two reviewers who are specialists in their disciplines. The author's name is not given to the referees, and the referee's name is not communicated to the writers. Reports are retained for a period of five years.

- Reviewers must ensure that they will not reveal any information about the articles they review, whether it is the entire piece or only a portion of it.
- Peer reviews are often conducted on the basis of the studies' originality, method, adherence to ethical standards, consistency in the reporting of findings and outcomes, and an evaluation of the literature.

COPYRIGHT TRANSFER

- To ensure the mutual benefit and protection of authors and publishers, authors must grant our journal written permission to publish their work prior to publication.
- A copyright transfer agreement form is issued to the author(s) whose work has been accepted and is to be delivered to the referee via the journal's e-mail. When the author(s) sign and submit this form to the editor, they are deemed to have granted permission, and the article's reviewing procedure is initiated. (This is accomplished by filling out and signing both the Turkish and English pages and e-mailing them in PDF or JPG format to gaziturkiyat@gmail.com.)

PROCESS AND RESULTS OF PUBLICATION EVALUATION

- The reviewers are allowed five weeks to complete the evaluation procedure. Authors must complete corrections requested by reviewers or editors within 15 days, in accordance with the "correction instructions." Reviewers can analyze a study's corrections and determine whether they are suitable, or they can request several corrections if necessary.
- If one of the reviewers provides a favorable evaluation and the other provides a negative one, the article is forwarded to a third reviewer. The authors revise their works in light of the Editorial Board's and reviewers' criticisms and suggestions. Authors who take a position on this issue may prepare a report outlining their arguments and submit it to the Editorial Board.

rapor hazırlayarak Yayın Kuruluna sunabilirler. Yayımlanması uygun görülmeyen yazıların bir nüshası istek hâlinde yazarlarına iade edilebilir.

- Hakemlerden gelen görüşler, editörler tarafından en geç 2 hafta içerisinde incelenir. Bu inceleme sonucunda editörlük yayın kuruluna sunmak üzere nihai kararını verir.

YAYIN POLİTİKASI

- GT'de değerlendirme sonucu kabul edilen çalışmalar sırasıyla; intihal kontrolünün yapılması, kaynakça düzenlemesi, gönderme ve atıf kontrolü, mizanpaj ve dizgisinin yapılması, DOI numarasının verilmesi ve erken görünüme açılması süreçlerinden geçer.
- Erken görünümde yayımlanan çalışmalar yayın kurulunun uygun bulduğu cilt ve sayıda yayınlanır.
- GT'de makale işlem ücreti (değerlendirme ücreti veya basım ücreti) ve makalelere erişim için abonelik ücreti talep etmediği için hiç bir gelir kaynağı bulunmamaktadır.
- GT'de yayımlanan makaleler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.
- GT'de yayımlanan bütün makaleler aynı zamanda tam metin olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gaziturkiyat> web adresinde açık erişimli olarak yer almaktadır.

GT güncel ve özgün bilginin yayılmasını önemsemektedir. Bu kapsamda değerlendirme aşamasını tamamlayarak kabul edilen ve kabulden sonraki süreçleri tamamlanan çalışmalar elektronik olarak erken görünümde yayınlanır. Erken görünümde yayımlanan çalışmalar yayın kurulunun uygun bulduğu cilt ve sayıda sayfa sayısı verilerek yayınlanır ve erken görünümünden kaldırılır. Erken görünümdeki çalışmalar normal sayıda yayınlanacak son sürüm olmayabilir. Son yayınlanacak halinde çalışmaların üzerinde küçük düzenlemeler yapılabilir.

On request, authors may receive a copy of articles that were not deemed eligible for publication.

- The editors conduct a two-week evaluation of the reviewers' opinions. The editorial board makes the final decision whether or not to present it to the editorial board due to this review.

PUBLICATION POLICY

- Accepted manuscripts as a consequence of the GT assessment process include the following: plagiarism checking, bibliography editing, submission and citation checking, layout and typesetting, assigning the DOI number, and opening the manuscript for early reading.
- Early view articles are published in the volume and issue number designated by the editorial board.
- GT has no source of income as it does not charge article processing fees (review fee or printing fee) and subscription fees for accessing articles.
- No royalties are paid to the author(s) for articles published in GT.
- All articles published in GT are also available as open access in full text at <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gaziturkiyat>.

GT is committed to the transmission of current and innovative knowledge. In this regard, studies that have been accepted following the completion of the evaluation stage and whose post-acceptance processes have been completed are published electronically in advance. Early view studies are published with the volume and page count determined by the editorial board and are then removed from early view. Works in the early stages of development may not represent the final form that will be published in regular numbers. Minor changes might be made to the article before it is published.

- GT Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından Bahar ve Güz ayları olmak üzere yılda iki kez yayımlanır. Her yılın sonunda derginin yıllık dizini hazırlanır ve Güz sayısında yayımlanır. Dergi, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde yayın kurulu tarafından belirlenen kütüphanelere, uluslararası endeks kurumlarına ve abonelere gönderilir.
- GT, Türkoloji ile ilgili araştırmaları akademik ve bilimsel ölçütler çerçevesinde ortaya koymak; Türk dili, Türk tarihi, Türk edebiyatı, Türk sanatı ve Türk halk bilimi konularında yazılmış olan bilimsel yayınları kamuoyuna duyurmak amacıyla yayımlanır. Dergide Türk dünyasının tarih, kültür, edebiyat, dil ve folklor alanlarında özgün ve yaratıcı olan çalışmaları ile Türk dünyasıyla ilgili önemli eser ve kişileri tanıtp değerlendiren yazılara yer verilir.
- GT 'nin yayın dili Türkiye Türkçesidir. Yayın ilkelerine uygun olmak şartıyla yabancı dille- İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça yazılar ile diğer Türk lehçelerinde yazılmış yazılara da yer verilebilir. Ayrıca, dergide çeviri yazılar ve tanıtımlar da yayımlanabilir.
- Yazılar <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gaziturkiyat> adresine giriş yapılarak ekli dosya olarak gönderilmelidir.
- Gazi Türkiyat dergisi Ulakbim-TR Dizin, tarafından dizinlenmektedir.
- GT is published by Ankara Hacı Bayram Veli University Turcic Studies Research and Application Center twice a year, in Spring and Fall. At the end of each year, the annual index of the journal is prepared and published in the Fall issue. Within one month of publication, the journal is distributed to libraries, international indexing institutions, and subscribers selected by the editorial board.
- GT is published to present research on Turcology that adheres to academic and scientific standards, as well as to inform the public about scholarly publications on the Turkish language, Turkish history, Turkish literature, Turkish art, and Turkish folklore. The journal publishes original and creative works in the fields of Turkish history, culture, literature, language, and folklore, as well as articles introducing and evaluating significant works and individuals associated with the Turkish world.
- Turkey Turkish is the language of publication for GT. Articles written in a foreign language - English, French, German, Russian, or another Turkish dialect - may also be included if they adhere to the publication principles. Additionally, the journal could publish translated articles and introductions.
- Manuscripts should be submitted as an attached file to <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gaziturkiyat> after logging in.
- GT is indexed by Ulakbim-TR Index.

Makale Yazım Kuralları

1. Başlık: İçerikle uyumlu bir başlık olmalı; koyu ve büyük harflerle yazılmalı, İngilizcesi ikinci dildeki karşılığı küçük harflerle başlığın altında yer almalıdır.

2. Yazar adı ve adresi: Makale yazarı, adını ve soyadını, görev yaptığı kurumu ve akademik unvanını açıkça belirtmelidir. Yazar, kendisiyle iletişim kurulabilecek açık adres, telefon numarası ve elektronik posta adresini Yayın Kuruluna bildirmelidir. Yazar adı başlığın altına yazılmalı, görev unvanı, kurum adresi ve e-posta bilgileri soyadıdan sonra yıldızlı bir dipnotla verilerek, ilk sayfanın altında yer almalıdır.

3. Öz: Yazıların başında Türkçe ve İngilizce özet (en az 150 en fazla 250 kelime) ile Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (5 ilâ 7 kelime) bulunmalıdır. Özet içinde kaynak, şekil ve çizelgeler yer almamalıdır. Özet ve anahtar kelimeler, *italik* ve Times New Roman yazı tipi ile 9 punto büyüklüğünde yazılmalıdır.

4. Ana metin: Yazılar, MS Word 98 ve üstü programla, Times New Roman yazı tipi ile 10 punto büyüklüğünde ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır.

Makale ana metni; tablolar, ekler ve dipnotlar dâhil 7750 kelimeyi geçmemelidir. Makale başlıkları, özetler, anahtar kelimeler ve kaynakça bu sınırdan dışarıda değerlendirilir. Bu sınırı geçen makaleler editörlük kararıyla yaklaşık % 3 oranında bir opsiyonla 8000 kelimeye kadar kabul edilebilir. 8000 kelimeyi geçen makaleler, editörlük kararına başvurulmaksızın iade edilir.

Alıntılar *italik* harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok hâlinde ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.

5. Kaynak Gösterme: Metin içinde yapılan göndermeler parantez içinde soyadı, tarih ve gerektiğinde sayfa olarak belirtilmelidir: (Tekin 1968); (Ercilasun 2005: 45). Yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla eserine gönderme yapılmışsa (Garkavets 2003a, Garkavets 2003b); birden fazla kaynağa gönderme yapılmışsa (Clauson 1972: 35, Korkmaz 2003: 55, Türkmen 2006: 12) şeklinde belirtilmelidir. Birden fazla yazarlı yayınlarda metin içinde sadece ilk yazar adı

Principles of Writing a Manuscript

1. Title: It must be a title that fits the content; it should be written in bold and capital letters, with the English equivalent written in small letters underneath the title.

2. Name and address of the author: The author of the article should clearly state his / her first name and surname, the institution he/she is working for, and the academic title. The author should notify the Editorial Board of the full address, telephone number, and e-mail address where he/she could be contacted. The name of the author should be written under the title, the job title, institution address, and e-mail information should be given with a starry footnote after the surname and should be placed at the bottom of the first page.

3. Abstracts in Turkish and English (minimum 150 and maximum 250 words), as well as Turkish and English keywords (5 to 7 words), should be included at the beginning of the articles. The abstract should not include references, figures, or tables. Abstracts and keywords should be italicized and written in Times New Roman font at a size of 9 points.

4. Main text: Manuscripts should be written in MS Word 98 and higher version, Times New Roman font, 10 point size, and 1.5 line spacing.

The article's main text should contain no more than 7750 words, including tables, appendices, and footnotes. This restriction does not apply to article titles, abstracts, keywords, or bibliographies. Articles exceeding this length limit may be accepted for up to 8000 words with a maximum word count of approximately 3% at the editor's discretion. Articles with a word count greater than 8000 are returned without reference to the editorial decision.

Quotations should be given in italics and quotation marks; quotations less than five lines should be written between the lines, and quotations longer than five lines should be written one centimeter from the right and left of the line, in blocks, and with a single line spacing.

5. Citation: References within the text should be in parentheses and include the author's surname, the date, and, if applicable, the page number: (Tekin 1968); (Ercilasun 2005: 45). If there is more than one work of the author published in the same year (Garkavets 2003a, Garkavets 2003b); If more than one source is referenced (Clauson 1972: 35, Korkmaz 2003: 55, Türkmen 2006: 12). In publications with more than one author, only the

yazılmalı ve “vd.” kısaltması kullanılmalıdır: (Ercilasun vd. 1989).

Dipnotlar sadece açıklamalar için kullanılmalı ve sayfa altında verilmelidir. Herhangi bir internet adresine yapılan göndermelerde bu adresler kaynaklar arasında verilmeli ve mutlaka indirme tarihi belirtilmelidir:

(<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/686748> (12.04.2022))

6. KAYNAKÇA: Kaynaklar, makalenin sonunda ve alfabetik sırayla verilmelidir. Bir yazara ait birden fazla yayın olduğu takdirde yayınlar, tarih sırasına göre yazılmalı; bir yazara ait aynı yıl yayımlanmış yayınlar (2006a, 2006b) şeklinde gösterilmelidir. Aşağıda bazı örnekler bulunmaktadır:

Kitap

Tek Yazarlı Kitap

CAFEROĞLU, A. (1958). *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

TOGAN, Z. V. (1970). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

ECKMANN, J. (1996). *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar* (ed. Osman Fikri Sertkaya). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

FISCHER, S. R. (2022). *Yazının Tarihi* (çev. A. Handan Konar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

GRØNBECHE, K. (1995). *Türkçenin Yapısı* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

GABAİN, A. Von (2003) [1. Baskı 1988]. *Eski Türkçenin Grameri* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

GASPIRALI, İ. (2017). *İsmail Gaspiralı: III Dil-Edebiyat-Seyahat Yazıları* (haz. Yavuz Akpınar). Ankara: Ötüken Yayınları.

İki veya Daha Çok Yazarlı Kitap

ERCİLASUN, A. B., AKKOYUNLU, Z. (2014). *Divânü Lugâti't Türk*. Ankara: Akçağ Yayınları.

SEREBRENNİKOV, B. A., GADJİEVA, N. Z. (2011). *Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı Tarihî Grameri* (çev. Tevfik Hacıyev, Mustafa Öner). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ATABAY, N., ÖZEL, S., ÇAM, A. (2003). *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

first author's name should be written in the text, and "et al." abbreviation should be used: (Ercilasun et al. 1989).

Footnotes should be used for clarification purposes only and placed at the bottom of the page. When referencing any internet address, these addresses should be listed among the sources, along with the date of download:

(<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/686748> (12.04.2022))

6. Bibliography: References should be listed alphabetically at the end of the article. If an author has more than one publication, the publications should be listed chronologically; publications by an author published in the same year should be listed together (2006a, 2006b). Here are a few examples:

Book

Single Author Book

CAFEROĞLU, A. (1958). *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

TOGAN, Z. V. (1970). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

ECKMANN, J. (1996). *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar* (ed. Osman Fikri Sertkaya). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

FISCHER, S. R. (2022). *Yazının Tarihi* (çev. A. Handan Konar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

GRØNBECHE, K. (1995). *Türkçenin Yapısı* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

GABAİN, A. Von (2003) [1. Baskı 1988]. *Eski Türkçenin Grameri* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

GASPIRALI, İ. (2017). *İsmail Gaspiralı: III Dil-Edebiyat-Seyahat Yazıları* (haz. Yavuz Akpınar). Ankara: Ötüken Yayınları.

Book with Two or More Authors

ERCİLASUN, A. B., AKKOYUNLU, Z. (2014). *Divânü Lugâti't Türk*. Ankara: Akçağ Yayınları.

SEREBRENNİKOV, B. A., GADJİEVA, N. Z. (2011). *Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı Tarihî Grameri* (çev. Tevfik Hacıyev, Mustafa Öner). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ATABAY, N., ÖZEL, S., ÇAM, A. (2003). *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

Yazarı Belli Olmayan Kitap

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1977). İstanbul: Dergâh.

Mehmet Emin Yurdakul'un *Eserleri-1 Şiirler* (1969) (haz. Fevziye Abdullah Tansel). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yazma ve Basma Eserler ile Diğer Kitaplar

CELÂL SAHİR (1335). *Müntehâb Çocuk Şiirleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

HÜSEYİN DÂNİŞ (1341). *Kârvân-ı Ömr*. İstanbul: Yeni Matbaa.

ÂSİM. *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emiri Efendi. No. 132, 1b-45a.

Kitap Bölümü

KAFESOĞLU, İ. (2001). "İlk Türk İslâm Siyasî Teşekkülleri". *Türk Dünyası El Kitabı* (C. I). Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 237-246.

KARAHAN, L. (2008). "Tekrar Gruplarında Ünlü Düzeni-Anlam İlişkisi Üzerine Düşünceler". *Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 140-148.

PEKACAR, Ç. (2021). "Kumuk Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (3. baskı) (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 979-1051.

Makale

MUSAOĞLU, M. (2013). "Türkçe Bedii Metnin Yeni Filolojik Yöntemlerle İncelenmesi". *Gazi Türkiyat*, 13:1-28.

KASAPOĞLU ÇENGEL, H. (2012). "Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesi", *Dil Araştırmaları*, 10: 17-81.

ERCİLASUN, A. B. (2019). "Dede Korkut Kitabı'nın Yeni Nüshası ve Üzerindeki Yayınlar". *Millî Folklor*, 16/123: 5-22.

KORKMAZ, Z. (1989). "-ası/esi Gelecek Zaman İsim-Fiil (participium) Ekinin Yapısı Üzerine". *TDAY-Belleten* 1968: 31-38.

BENZİNG, J. (1959). "Das Baschkirische", PhTF I: 421-434, Wiesbaden (çev. Mustafa Argunşah), "Başkurt Türkçesi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Nisan, 1995/1: 127-142.

Book with Unknown Author

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1977). İstanbul: Dergâh.

Mehmet Emin Yurdakul'un *Eserleri-1 Şiirler* (1969) (haz. Fevziye Abdullah Tansel). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Manuscripts and Printed Works and Other Books

CELÂL SAHİR (1335). *Müntehâb Çocuk Şiirleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

HÜSEYİN DÂNİŞ (1341). *Kârvân-ı Ömr*. İstanbul: Yeni Matbaa.

ÂSİM. *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emiri Efendi. No. 132, 1b-45a.

Book Section

KAFESOĞLU, İ. (2001). "İlk Türk İslâm Siyasî Teşekkülleri". *Türk Dünyası El Kitabı* (C. I). Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 237-246.

KARAHAN, L. (2008). "Tekrar Gruplarında Ünlü Düzeni-Anlam İlişkisi Üzerine Düşünceler". *Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 140-148.

PEKACAR, Ç. (2021). "Kumuk Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri* (3. baskı) (ed. Ahmet Bican Ercilasun). Ankara: Akçağ Yayınları, 979-1051.

Article

MUSAOĞLU, M. (2013). "Türkçe Bedii Metnin Yeni Filolojik Yöntemlerle İncelenmesi". *Gazi Türkiyat*, 13:1-28.

KASAPOĞLU ÇENGEL, H. (2012). "Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesi", *Dil Araştırmaları*, 10: 17-81.

ERCİLASUN, A. B. (2019). "Dede Korkut Kitabı'nın Yeni Nüshası ve Üzerindeki Yayınlar". *Millî Folklor*, 16/123: 5-22.

KORKMAZ, Z. (1989). "-ası/esi Gelecek Zaman İsim-Fiil (participium) Ekinin Yapısı Üzerine". *TDAY-Belleten* 1968: 31-38.

BENZİNG, J. (1959). "Das Baschkirische", PhTF I: 421-434, Wiesbaden (çev. Mustafa Argunşah), "Başkurt Türkçesi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Nisan, 1995/1: 127-142.

Bildiri Kitapları

KARATAY, O. (2022). "Göktürk Çağı Türk Nüfusu Üzerine Düşünceler". XVIII. Türk Tarih Kongresi. 1-5 Eylül 2018. (haz. Semiha Nurdan, Muhammed Özler). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 625-643.

BÖREKÇİ, M. (2007). "Türkçede Hal Eklerinin İşlevsel Olarak Sınıflandırılması Üzerine Bir Deneme". IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri. 24- 29 Eylül 2000. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 245-276.

Tez

AKMAN, F. (2020). *Kazakçanın Dinî Söz Varlığı - Tarihi Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

GÜLER, N. (2019). *Başkurt Türkçesinde Fiil-Tamlayıcı İlişkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Proceedings Books

KARATAY, O. (2022). "Göktürk Çağı Türk Nüfusu Üzerine Düşünceler". XVIII. Türk Tarih Kongresi. 1-5 Eylül 2018. (haz. Semiha Nurdan, Muhammed Özler). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 625-643.

BÖREKÇİ, M. (2007). "Türkçede Hal Eklerinin İşlevsel Olarak Sınıflandırılması Üzerine Bir Deneme". IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri. 24- 29 Eylül 2000. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 245-276.

Thesis

AKMAN, F. (2020). *Kazakçanın Dinî Söz Varlığı - Tarihi Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

GÜLER, N. (2019). *Başkurt Türkçesinde Fiil-Tamlayıcı İlişkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.