

OLGU VE KURGU ARASINDA SÛZÎ ÇELEBİ'YE GÖRE MİHALOĞLU ALİ BEY VE AKINCI TİPİ

Osman HORATA*

Öz: Akıncılar, Osmanlılarda düşman ülkelerine dönük yıpratma ve istihbarat faaliyetlerinde bulunan hafif süvari birlikleridir. 16. asrın sonlarına kadar İmparatorluğun sınırlarının Avrupa içlerine kadar genişlemesinde önemli bir rol oynayan akıncılar, bu özellikleri sebebiyle gazavatnamelerden romanlara ve serhat türkülerine kadar Türk edebiyatında da birçok esere konu edilmiştir. Bunlar içinde Sûzî Çelebi'nin (ö.1524) Mihaloğlu Ali Bey'in (ö.1506) akıncılarını ve aşklarını anlattığı Gazavât-nâme'si ise, bütünüyle bu konuya hasredilen tek eser olması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Buna karşılık eser bilhassa edebî yönüyle yeterince incelenmemiştir. Gazavât-nâme, 1795 beyitten oluşan yarım kalmış bir mesnevidir. Eserin konusunu Ali Bey'in dört akını, Eflak prensinin kızı Meryem ve Meryem'in arkadaşı Bânû ile yaşadığı aşk oluşturmaktadır. Aşkla ilgili bölüm, birçok yönüyle çift kahramanlı aşk mesnevilerine benzemektedir. Tarihî olan ise sadece kahramanlarıdır. Eserde hatime bölümü yoktur. Gazavât-nâme'de, akıncıların anlatıldığı yerler ile kıssalar ve öğütler içeren didaktik muhtevallı kısımlarda açık ve canlı tahkiye üslubu hâkimdir. Tasvirlerde ve gazel vb. şiirler kısmında ise güçlü, sanatkârane bir üslup tercih edilmiştir. Eserde asıl ağırlığı da aksiyondan ziyade bu kısımlar oluşturur. Sûzî'ye göre, bir akıncının asıl gayesi Allah'ın dinini korumak ve yüceltmek için gaza etmek ve bu yolda şehit düşmektir. Ali Bey de, "gaza" peşinde koşan, "gayp erenleri"nin yalnız bırakmadığı efsanevi bir kahramandır. Ali Bey gibi, Mihaloğulları ailesinin kahramanlığı da Osman Gazi'nin yol arkadaşı Köse Mihal'e dayanmaktadır. Genellikle Türkmenlerden teşekkül eden, hayatlarını devlet için "akın"a, Allah için de "gaza" ve "cihat"a adayan akıncılar, bu özellikleriyle İslamiyetten önceki "alp" tipiyle İslamiyetten sonraki "gazi" tipinin özelliklerini bir arada toplayan, kolonizatör Türk dervişlerinden daha farklı bir tiptir.

Anahtar Sözcükler: Klasik Türk Edebiyatı, Gazavatname, Sûzî Çelebi, Mihaloğlu Ali Bey, Akıncılar

Between Fact and Fiction

Mihaloğlu Ali Bey and Akıncı Type According to Sûzî Çelebi

Abstract: Raiding, a subject featured in many works from gazavatnâmes to border folk songs, holds significant importance in both Turkish literature and history. Sûzî Çelebi's (d. 931/1524) which narrates the raids and love stories of Mihaloğlu Ali Bey (d. 906/1506), is of particular importance as it is the only work entirely devoted to this subject. Despite this, the work has not been sufficiently analyzed, especially from a literary perspective.

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/TÜRKİYE. E-posta: horata@hacettepe.edu.tr. ORCID: 0000-0002-9664-813X

Until the late 16th century, "akıncı"s (raiders), who constituted an important element of the Ottoman military system, were light cavalry units that undertook an important mission in the Ottoman expansion into the interior of Europe through intelligence and attrition operations against enemy countries. Mihaloğlu Ali was a "akıncı bey" who was famous for his heroism among the raider families. Generally composed of Turkmen, fighting for the sake of "Gaza" and "jihad, the "akıncı" combines the characteristics of the pre-Islamic "alp" type and the post-Islamic "Gazi" type. Sûzî's Gazavât-nâme, which contains episodes from the life of an "akıncı bey", is an unfinished masnawi of 1795 couplets. The subject of the work is the four raids of Ali Bey, his love affair with Meryem, the daughter of the Wallachian prince, and her friend Bânû. While the love-related sections align with dual-hero love masnawis, only the characters are historically accurate. There isn't a "hatime" section in the work. In Gazavât-nâme, a clear and vivid narrative style dominates the accounts of raids and didactic sections, while descriptions and poems, such as ghazals, are enriched by a strong and artistic tone. According to Sûzî, the main goal of a raider is to go to war to protect and glorify the religion of Allah and to be martyred in this way. Ali Bey is a legendary hero who pursues the "soldier of Gaza" and isn't left alone by the "unseen saints". The heroism of the Mihaloğulları family dates back to Köse Mihal, Osman Gazi's companion, and is a heritage passed down from forefather to son.

Keywords: Classical Turkish Literature, Gazavât-nâme, Sûzî Çelebi, Mihaloğlu Ali Bey, Akıncıs

Giriş

Osmanlıların Rumeli, Balkanlar ve Avrupa içlerine doğru genişlemesinde ve bölgenin İslamlaşmasında büyük bir rol oynayan akıncılık geleneği, sadece Türk tarihinde değil Türk edebiyatında da üzerinde önemle durulan bir konudur. Bu sebeple akıncılar, gazavatnamelerden romanlara ve serhat türkülerine kadar birçok esere konu edilmiştir. Bu eserler içinde Sûzî Çelebi'nin mesnevi şeklinde kaleme aldığı Mihaloğlu Ali Bey hakkındaki *Gazavât-nâme*'si ise, bugünkü bilgilerimize göre bütünüyle bir akıncının gazaları, kahramanlıkları ve aşklarını anlatan tek eser olması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü Türk edebiyatında "gazaname", "fetihname" ve "zafename" gibi adlarla anılan bu tür, daha çok bir padişahın, vezirlerin veya Barbaros gibi ünlü bir Osmanlı kumandanın gazalarını anlatmak için kaleme alınmıştır (Levend, 1956, s. 4). Buna karşılık eser üzerinde, bilhassa edebî yönüyle, Ağâh Sırrı Levend'in özel kütüphanesindeki nüshayı esas alarak tenkitli metnini yayımlamasından (1956) sonra, birkaç lisansüstü tezi (Yüksel, 2010; Üzümcü, 2010) dışında yeterince durulmamıştır. Levend'in çalışmasında da eserin yazarı ve muhtevasıyla ilgili genel bilgiler verilmekle yetinilmiştir. Konuyu tarihî boyutuyla ele alan çalışmalarda ise *Gazavât-nâme*'ye, Mihaloğlu Ali Bey ve akıncılık geleneği yönüyle atıf yapılmakla yetinilmiştir.

Eserin müellifi Sûzî Çelebi (d. 1455-65 arası?- ö. 931/1524), Prizren'de doğan, medrese tahsilini yarım bırakarak Mihaloğlu Ali Bey'in (ö. 906/1500) maiyetine giren bir divan şairidir.¹ Dönem kaynaklarında, onun Ali Bey'in hizmetine giriş tarihiyle ilgili

¹ Suzî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Levend, 1956, ss. 197-207; Yıldırım Sarıkaya, 2010, ss. 4-5; Tekin, 2012, pp. 916-917; İsen, 2020. Mahmut R. Gazimihal, bir kaynak vermeden Sûzî'nin Ali Bey'in kâatibi ve silah arkadaşı olduğunu söyler (1958, s. 126).

bir bilgi yoktur.² Fakat *Gazavât-nâme*'deki bazı beyitlerden, Sûzî'nin Ali Bey'in bütün akınlarına katılmadığı, anlattığı akınlardan bazılarının başka gazilerden duyduğu bilgilere dayandığı anlaşılmaktadır. Ali Bey'in vefatından sonra da oğlu Mihaloğlu Mehmed Bey'in hizmetine giren şair, Âşık Çelebi (Kılıç, 2018, s. 436) ve Beyânî (Sungurhan, 2017, s. 97) gibi tezkirecilere göre Mehmed Bey'in de gazalarını yazmıştır. Fakat eldeki *Gazavât-nâme* sadece Ali Bey'in gazalarından dördünü ihtiva etmektedir. Sûzî, 916/1510'da yeniden Prizren'e dönerek vefatına kadar kendi yaptırdığı camide imamlık ve medresede müderrislik yapmış, 1 Muharrem 931 / 29 Ekim 1524'te de aynı şehirde vefat etmiştir. Sehî (İpekten vd., 2017, s. 146), Latîfi (Canım, 2000, ss. 311-314) ve Âşık Çelebi (Kılıç, 2018, ss. 436-437) onun şairliğinden övgüyle bahseder. "Sûfi-meşrep" bir divan şairi olan Sûzî'nin divan tertip edip etmediği ise bilinmemektedir. Onun eldeki tek eseri mesnevi tarzında kaleme aldığı *Gazavât-nâme*'sidir.

Gazavât-nâme, esas itibarıyla tarihî olguya bağlı tarihî bir kahramanı anlatan bir mesnevi olmakla birlikte, kurgusal gerçekçiliğe de açık bir edebî eserdir. Bu sebeple gazavatnameler, iki zıt kutupta yer alan kurmaca gerçeklikle tarihî gerçekliğin birbirine daha da yaklaştığı, iç içe geçtiği eserlerdir. Gerçek veya gerçeğe uygun bir dünyayı anlatan kurmaca metinlerin gerçekliği hayalî, dilsel bir gerçekliktir. Bu yapıda karşımıza çıkan olaylar ve kahramanlar da diğer öğeler gibi, gerçek hayatta rastlanılmayacak bir şekilde sanatın gereklerine göre düzenlenen olgulardır. Çalışmamızda, Sûzî'nin *Gazavât-nâmesi*'ne göre Mihaloğlu Ali Bey'in ve akıncı tipinin özellikleri tespit edilmeye ve bunların tarihî gerçeklikle ilgisi ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

1. Tarihî Kaynaklarda Mihaloğlu Ali Bey ve Akıncılar

Bazı farklı görüşler olmakla birlikte, Osmanlı tarihlerine göre Mihaloğulları ailesinin atası Bizans'a bağlı Harmankaya tekfurı iken 713/1313'te Osman Gazi'nin hizmetine girerek Müslüman olan Köse Mihal lakaplı Mikhael Kosses'tir.³ Onun Aziz Paşa, Balta Bey ve Gazi Ali Bey adındaki üç oğlu Rumeli'ye geçerek akıncı beyi olarak görev yapmış ve Mihaloğulları'nın Rumeli kolunu kurmuşlardır.⁴ Bunlardan Aziz Paşa'nın

² Bu konuda Sırp tarihçi A. Olesnicki, Sûzî'nin 885-896/1480-1490 tarihleri arasında, Ali Bey'in evlenmesinden sonra Ali Bey'in hizmetine girmiş olabileceğini ileri sürer (aktaran Levend, 1956, s. 200). Levend de, "Rivâyet şöyle kıldılar bilenler / Nice yıl yel gibi yelenler" (437. beyit) beytinden onun sonradan Ali Bey'in maiyetine girdiği sonucuna ulaşır. Fakat mesnevinin başında yer alan "Husûsâ kim Alî Beğ tâbe mesvâh / Kim anun türbesi kındîlidür mâh" (424. beyit) beytinin, şair eserine başladığında Ali Bey ve kardeşi İskender Beğ'in ölmüş olmalarını akla getirdiğini veya bu kısımların esere sonradan eklenmiş olabileceğini söyler (1956, ss. 199-200). Öncelikle bu beyitte ölümünden bahsedilen ve "mekânı iyi ve temiz olsun" denilen, beytin önceki kısımlarında bahsedilen Köse Mihal'dir. Sûzî'nin anlattıklarının başkalarından duyduğu rivayetlere dayandığını ifade etmesini de, Ali Bey'in hizmetine giriş tarihine delil olmaktan ziyade, onun gördükleriyle yetinmediği, başka gazilerden duyduklarını da anlattığı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Çünkü şair bu tür ifadeleri eserinde zaman zaman kullanmaktadır: "Geh eylerdük selâfından hikâyet / Gehî ser-bâz erenlerden rivâyet" (1397. beyit) gibi...

³ Köse Mihal'in aslının, Altınordu Emiri Nogay'ın emrinde üst düzey bir komutanken onun ölümü üzerine Bizans'ın hizmetine giren Türk olduğuna dair tartışmalar için bk. Öztürk, 2015, ss. 661-688.

⁴ Mihaloğulları ailesi için bk. Mehmed Nüzhet Paşa, 1315; Başar, 2020, ss. 24-25; Sabev, 2013, ss. 229-244; Uzunçarşılı, 1988, ss. 1/571-572. Akıncı ailelerinin teşkilat yapısı, sosyal ve ekonomik

oğlu olan, Bulgaristan'ın fethinde büyük yararlılıklar gösteren Gazi Mihal Bey'in de (ö. 839/1435-36), her biri akıncı olarak önemli görevlerde bulunan beş oğlu olmuştur. Bunlardan Plevne'ye yerleşen, Eflak sınırını ve Silistre Kalesi'ni muhafaza etmekle görevli Hızır Bey'in (ö. 856/1452), İskender, Bâlî ve (Sûzî'nin eserine konu olan) Gazi Alâeddin Ali adlı oğulları, II. Mehmed (Fatih) devrinde yapılan savaşlarda ön plana çıkmışlardır. Akıncılık geleneğinin 16. asrın sonlarından itibaren etkisini yitirmesi ve uç beyliklerinin kaldırılmasından sonra da Osmanlı idaresindeki statülerini devam ettiren Mihaloğulları ailesi, kahramanlıklarının yanında şair ve sanatkârlara, din ve tasavvuf ehline destekleriyle tanınmışlar; yaptırdıkları cami, zaviye, medrese, çeşme ve köprü gibi imaretler ve kurdukları vakıflarla yaşadıkları topraklara hizmetlerini devam ettirmişlerdir.⁵ Osmanlı akıncı aileleri içinde en tanınmışları, her biri Rumeli ve Balkanların farklı bölgelerinde faaliyet gösteren Gazi Evrenosoğulları, Mihaloğulları, Turhanoğulları ve Malkoçoğulları'dır. Bugün o aileden gelenlerin bir kısmı hâlâ varlıklarını sürdürmektedir. Kaynaklarda aynı zamanda akıncı beyleri olarak anılan bu aileler, bölgenin idaresinden de sorumlu olmuşlar ve sınır hatlarındaki sancaklarda sancak beyi olarak da görev yapmışlardır (Emecen, 2012, ss. 38-39).

Mihaloğulları ailesi içinde en meşhuru 866/1462 yılında yapılan Eflak Beyliğine yapılan seferde, Kazıklı Voyvoda olarak bilinen III. Vlad'ı yenilgiye uğrattıktan sonra onu Erdel'e kadar takip eden Mihaloğlu Ali Bey olarak tanınan Gazi Alâeddin Ali'dir. Eflak'tan sonra Bosna'ya akınlar düzenleyen Ali Bey, bir ara Fatih Sultan Mehmed tarafından kardeşleri İskender ve Bâlî Beylerle devletin doğu sınırını korumakla görevlendirilmiş; 878/1474'te yine kardeşleriyle birlikte Rumeli'ye dönerek Macarlar ve Arnavutlar üzerine akınlar düzenlemiştir. II. Mehmed'in (1451-1481) yanında, II. Bayezid (1481-1512) devrinde de akınlarda bulunan Ali Bey, Sivas sancağının yanında Semendire, Vidin ve Niğbolu Sancakbeyliği görevlerinde de bulunmuştur. Yaptığı akınlarla Osmanlıları Avrupa'daki en uç noktalara ulaştırmada önemli sorumluluklar yüklenen Ali Bey 906/1500'de vefat etmiştir.⁶ Gazi Ali Bey'in, beş oğlu da XVI. yüzyılın ilk yarısında akıncı ve sancak beyliği görevlerinde bulunmuş ve hepsi de savaşlarda şehit düşmüştür.⁷ Osmanlı tarihleri içinde Mihaloğlu Ali Bey'in gazalarını en ayrıntılı anlatan tarihçi İbn Kemal; Ali Bey ve kardeşi İskender Bey'i, "gaza semalarında uçan iki doğan"a, Rumeli'yi de onların yuvasına benzeterek, kızıl börtülü akıncıların bölgeyi bir lale bahçesine döndürdüklerini söyler (Uğur, 1997, ss. 45-47).

Selçuklulardaki uç teşkilatının bir devamı olarak Osmanlı askerlik sisteminin önemli bir unsuru hâline gelen akıncılar, düşman ülkelere akınlar düzenleyerek istihbarat ve yıpratma harekâtında bulunan, gayriTürk unsurlara rastlanmakla birlikte genellikle

hayatlarıyla ilgili bilgi veren kaynaklar arasında dönem tarihlerinin yanında akıncı defterleri de yer almaktadır. Bu defterler içinde en önemlisi Mihaloğullarına ait Sofya Milli Kütüphanesindeki 1586 tarihli, 625 numaralı, Kayapınar ve Öznlü (2015) tarafından yayımlanan akıncı defteridir.

⁵ Akıncılığın Türk kültür ve sanat hayatına katkısı konusunda bk. İsen, 1998, ss. 80-86.

⁶ Hammer ve ondan gelen bilgilere göre bazı tarihçiler, Ali Bey'in Karniyola akınından dönerken Alman askerleri tarafından tuzağa düşürülerek şehit edildiğini söylerler. Olesnicki'ye göre bu bilgi, Ali Bey'in adını duyunca ölüm korkusu geçiren halkı yatıştırmak için Alman komutanı tarafından uydurulan bir söylentiden ibarettir (aktaran Levend, 1956, s. 195). Osmanlı tarihlerinde ise, bu akında Ali Bey'in bozguna uğradığı belirtilmekle birlikte ölümünden bahsedilmez (Levend, 1956, s. 194, 195).

⁷ "Mihaloğulları" hakkında bk. Başar, 2020, ss. 24-25.

Türkmenlerden teşekkür eden hafif süvari birlikleridir. Osmanoğulları Beyliğinin kısa sürede devlet hâline gelmesinde çok etkili olan akıncılık, I. Murad devrinde kurumsallaşmış, fetihlerin azalmasıyla da 16. asrın sonlarından itibaren etkisini yitirmeye başlamış, 1826'da da tarihe karışmıştır. “Gaza” ve “cihat” gayesiyle savaşan akıncılar, İslamiyetten önceki “alp” tipiyle, İslamiyetten sonraki “gazi” tipinin özelliklerini üzerlerinde toplarlar. Akıncı olabilmek için genç ve cesur olmanın yanında dürüst ve güvenilir birini de kefil göstermek gerekiyordu. Barış zamanlarını kendi işleriyle ve çeşitli talimler yapmakla geçiren akıncıların en önemli gelir kaynağı akınlardan elde ettikleri “doyumluluk” olarak adlandırılan ganimetlerdi. Onlar ele geçirilen her bir esir için 25 akçayı ve beş esirden de birini ganimet olarak alırlar; esirlerin beşte birini de acemi oğlanı yapılmak üzere devlete verirlerdi. Ganimetlerden bir kısmı da akıncı beyinin maiyetindeki şair ve sanatkârlara ayrılırdı. Devletten maaş almayan ve silahlarını kendileri temin eden akıncılara, düşman hududuna gidinceye kadar yetecek yiyecek verilir ve ondan sonra ihtiyaçlarını elde ettikleri ganimetlerle karşılamaları istenirdi. Onların, sulh içinde olunan bir ülkeye akında bulunmaları ve ferman çıkmadan ve akıncı beyinin emri olmadan hareket etmeleri yasaktı. Akıncılar kalelere taarruz etmezler, asıl kuvvetler gelinceye kadar kuşatma görevini üstlenirlerdi. İçlerindeki en cesurları “serdengeçtiler” ve “dalkılıçlar” ise kalelere dalarlardı. Akınlarda gizlilik, sürat ve aldatma temel ilkelerdendi. Bir akının “akın” adını alabilmesi için akıncı beyinin emrinde yapılması gerekiyordu.⁸

2. Gazavât-nâme'ye Göre Mihaloğlu Ali Bey ve Akıncılar

Gazavât-nâme 1795 beyitten oluşan yarım kalmış bir eserdir. Sehî'nin mesnevinin 15.000 beyit olduğu ileri sürmesi (İpekten vd. 2017, s. 146), onun büyük bir kısmının kaybolduğunu akla getirmekle birlikte, şairin kalan kısmı yazmaktan vazgeçmesi veya yazmaya fırsat bulamaması daha güçlü bir ihtimaldir.⁹ Şair, eserinde de Ali Bey'in gazalarına sınır olmadığını söyleyerek ömrü yeterse onun akınlarının “binde biri”ni bile olsa yazmak istediğini söyler:

Bularun çün gazâsına aded yok
Bu bahrün sâhiline hiç had yok (435)¹⁰
Yazalum binde birin halka bâfî

⁸ Osmanlı askeri sisteminde Akıncı Ocağı ve akıncılar hakkında bk. Uzunçarşılı, 1988, s. 1/518; Uzunçarşılı, 1978, ss. 239-240; Özcan, 1989, ss. 249-250. Osmanlı tarihlerinde, akıncıların akınlara kısaca yer verilerek onların öncü olarak düşman illerine gönderildikleri, bazı yerleri alıp sayısız “doyumluluklar” ve esirlerle dönüp ganimetlerle zengin oldukları anlatılmakla yetinilir. Bilhassa fethi zorlanan kalelerde yağma emrinin verilmesinin onlar için bir motivasyon kaynağı olduğu ve kalelerin bu şekilde fethedildiği vurgulanır. (bk. Atsız, 2017, s. 35, 38, 39, 61, 67, 68 vs.; Unat ve Köymen, 1949, ss. 195-199, 251-252 vs.)

⁹ Levend de, Sehî'nin eseri görmemiş olmasının düşük bir ihtimal olduğunu fakat eldeki nüshaların Zagrep nüshası dışında aynı beyitle başlayıp aynı beyitle bitmesinin, Süzi'nin eserinin sadece bu kısımlarını yazabilmiş olabileceğini veya bütünü yazmaktan vazgeçtiğini gösterdiğini söyler ve eserin sadece Ali Bey'in evlenmeden önceki gazalarıyla aşk macerasını anlatmasının da bunu teyit ettiğini belirtir (1956, ss. 205-206).

¹⁰ Belirtilen beyit numaraları, Levend'in (1956) *Gazavât-nâme* neşrindeki yerlerini göstermektedir. Beyit iktibaslarında yazarın okuma ve imla tercihlerine bağlı kalınmıştır.

Yine yârî kılursa avn-ı Bârî (436)

Sûzî'nin anlattığı akınlar küçük farklılıklarla birbirinin tekrarı olup, eserin önemli bir kısmı da Erdel prensinin kızı Meryem'in Ali Bey'e olan aşkına ayrılmıştır. Bunlar Sehî'nin verdiği rakamın gerçeği yansıtmadığını düşündürmektedir. Sûzî, mesnevisinin başında Mihaloğlu Ali Bey'in on bin akıncıyla Fatih döneminde (896/1491) Ungurus (Macar Krallığı) üzerine yaptığı ve Varat adlı taht şehrini yağmalayıp büyük ganimetlerle döndüğü seferin önemini vurgulamakla birlikte (231)¹¹bu akını anlatmaz. Gerek bu gerekse yazmalarda boşluklar bırakılmakla birlikte başlıkların yazılmamış olması, eserin tamamlanmadığını veya şairin tamamlamaktan vazgeçtiğini göstermektedir.

Gazavât-nâme, mukaddime (1-191) ve asıl konuyu oluşturan Mihaloğlu Ali Bey'in akınları ve aşklarını anlatan iki bölümden oluşmaktadır. Hatime bölümü ise yoktur. Eser, mesnevi ve kaside formunda yazılan üç tevhitte başlar. Bunu dinî-ahlaki nitelikli, mesnevi ile aynı vezinde ve kafiyede yazılmış manzumeler takip eder (87-96, 97-109, 110-117, 118-122, 123-130). Mukaddime sebab-i telif kısmı ile sona erer (131-191). Asıl konunun ele alındığı bölüm ise, ilk olarak Ali Bey ve akıncıların kahramanlığından (192-297) ve Köse Mihal'den (298-423) bahseden kısımlarla başlar. Sûzî, Köse Mihal'in Osman Gazi ile tanışmasından, rüyasından ve Müslüman oluşundan uzun uzun bahseder. İznik'in fethini gerçekçi bir üslupla anlatır. Sûzî, Köse Mihal'in rüyasında büyük ölçüde Âşıkpaşazâde (Atsız, 1985, s. 11) ve Oruç Bey tarihlerine (Atsız, 2017, s. 26), Osman Gazi ile karşılaşması ve İslamiyete girişinde ise Neşrî tarihlerine (Unat ve Köymen, 1949, s. 77) bağlı kalır. Eserde, daha sonra sırasıyla Erdel Prensiği'ne yapılan birinci (444-658), ikinci (659-778), üçüncü akın (779-863) ile Ungurus'a (Macar Krallığı) yapılan dördüncü akın (864-1160) hikâye edilir. Kalan kısımda ise Eflak prensinin kızı Meryem'in Ali Bey'e olan aşkı ve Ali Bey'in onunla ve arkadaşı Bânû ile evlenmesi anlatılır (1161-1795).

Görüldüğü gibi eserde, yaşanan aşka Mihaloğlu Ali Bey'in akınları kadar bir yer ayrılmıştır. Mesnevinin bütününde, aksiyona dayalı kısımlardan ziyade tasvirler, öğütler ve kıssalar ön plandadır. Şair, açık ve canlı bir üslupla kaleme aldığı akınların arasına, diğer mesnevilerde olduğu gibi gazel, kıta gibi şiirler ve sanatkârane tasvirler ile üsluptaki tek düzeliği kırmaya çalışır. Gerek tasvirler gerekse şiirler, gerilimin ve heyecanın arttığı yerlerde, o ortamdaki ruh hâlinin ve kahramanların iç dünyalarının daha güçlü bir şekilde aksettirilmesine de katkı sağlarlar (571-575 vs.). Şair, soyut ve sübjektif tasvirleriyle tabiatı da gazilerin psikolojine başarıyla ortak eder. Zaman zaman da o anki olay ve durumla ilgili kıssadan hisse çıkarmaya dönük, anlatılan konuyu daha özlü, açık ve temsilî bir şekilde anlatan, verilmek istenen mesajın daha açık ve etkili bir şekilde anlaşılmasını sağlayan kıssalara, bazen de kendi ağzından doğrudan öğütlere yer verir (706-743, 953-962, 1096-1119 vs.).

Sûzî Çelebi'nin Mihaloğlu Ali Bey *Gazavât-nâme*'si, yukarıda belirtildiği üzere bir akıncı beyinin, onun şahsında akıncıların hayatını ve akınlarını anlatan tek eserdir. Sûzî de, eserini bu yönü sebebiyle önceki şairlerinin hiç ayak izinin olmadığı bir bahçede,

¹¹ Sûzî'nin sadece anmakla yetindiği bu akın, Oruç Bey (Atsız, 2017, ss. 98-99) ve İbn Kemal'in (Uğur, 1997, ss. 123-125) bahsettiği, Mihaloğlu Ali Bey'in on bin akıncıyla Fatih döneminde (896/1491) Ungurus (Macar Krallığı) üzerine yaptığı ve Varat adlı taht şehrini yağmalayıp büyük ganimetlerle döndüğü seferdir.

“gaza hazinesi”nden alınan “inciler derme”sine benzetir (167-183). Ona göre, kendi girdiği bu vadi önceki şairlerin uğramadığı Allah’ın emri ve Peygamber’in sünneti olan “gazâ”dır:

Bu yolda nâgehân bir kâna irdüm
Aceb gencîne-i pinhâna irdüm (181)

Nedür dîrsen bu kân vasf-ı gazâdur
Delîli rûşen-i necm-i hüdâdır (184)

Sûzî’nin anlattığı “gazâ”lar, “gördükleri” ve “işıttikleriyle” Mihaloğlu Ali Bey’in gazalarıdır (191). Şairin kendisi ise hikmet şehrinde uçan “kutsal bir papağan”dır. Sûzî’ye göre, aşkla ilgili, “hüsnîyyât”la ilgili eserler çoktur fakat gönüllere hoş gelecek gazavatnameler azdır (204). Bu sebeple eser, şaire göre hem üslubu hem de kurgusu bakımından farklı, gönle hoş gelecek aynı zamanda hikmet vadisinde yazılmış bir eserdir (214).

Türünün özgün örneği olan eserde, nasıl bir akıncı tipi ve akıncı beyi tablosu çizilmektedir? Çizilen bu tablo tarihî gerçeklikle ne ölçüde örtüşmektedir? İncelememizde cevabı aranılacak olan asıl sorular bunlardır. Sûzî’nin *Gazavât-nâme*’sine göre bir akıncının ve akıncı beyinin özellikleri şöyledir:

1) Akıncılar, *Allah’ın dinini korumak ve yüceltmek için “gaza” eden, bu yolda her şeylerini feda eden “gaziler” ve “has erenler”dir.*

“Gazâ” ve “cihad”, Allah’ın dinini ve tevhit inancını yüceltip (i’lâ-yı kelimetu’llâh) yaygınlaştırarak dünyaya hâkim kılmak için gösterilen gayret ve faaliyetlerdir (Yurdağur, 2000, ss. 62-63). Bir başka görüşe göre ise Gayrimüslimlere karşı serhatlarda savaşan alplar ve alperenleri harekete geçiren, “doyum” amaçlı akınları anlamlı hâle getiren kutsal ideolojidir (İnalçık, 2009, s. 11).

Gazavât-nâme’ye göre ise, bir gazinin asıl gayesi “gazâ” yani Allah’ın dinini korumak ve yüceltmektir. Onların bu yoldaki bayrağı, *Kur’ân*’daki “İnnâ fetahnâ” (“Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik.”, Fetih, 1) ve “innâ hedeynâ” (Dehir, 3) (“Biz sana doğru yolu gösterdik.”, Dehir, 3) ayetleridir. Bu sebeple gazâ hem Allah’ın emri hem de Peygamber’in sünnetidir:

Nedür emr-i gazâ hükm-i İllâhî
Nedür bâb-ı gazâ dînün penâhı (185)

Nedür kavî-i kazâ fi’l-i Peyember
Nedür vasf-ı gazâ âsâr-ı Hayder (186)

Tırâz-ı râyeti innâ fetahnâ
Tarîk-i mesleği innâ hedeynâ (187)

Akıncılar, gaza yolunda evini barkını, sevdiklerini terk edip kendilerini fethetmeye adanmış “has erenler”dir. Şair, akıncılar için en çok “gazi”, sonra da “eren”, “yiğit”, “dil-âver”, “asker”, “sipâhî” gibi kelimeleri kullanır. “Akıncı” terimine ise sadece bir beyitte yer verir (498). “Akın” kelimesine ise sıklıkla yer verilir. Bu tercih de şairin onların faaliyetini bir “gaza” olarak gördüğünü gösteren bir başka delildir.

2) *Akıncının dünyada kavuşabileceği en büyük armağan gaza yolunda şehit düşmektir.*

Akıncıların dünyada erişmek istediği “ab-ı hayat”, alabilecekleri en büyük armağan Allah yolunda şehit düşmektir (485, 487). Onların bütün duaları budur. Bu düşekte can

çekişerek ölmekten evladır. Çünkü her insanın sonu ölümdür, şehidin sonu ise Allah katında ölümsüzlüğe kavuşmaktır. Onların bu yolda kahramanları da Hz. Ali'dir (796-806). Gaziler, şehadet inancıyla sefere doğru bir kuş gibi uçarlar. Hızır'ın, "vahdet sırrına" eşlik etme teklifine bile bütün arzularının bir an önce şehit olmak olduğunu söyleyerek kulak asmazlar (606-620):

Benüm fikrüm budur peydâ vü pinhân
Bu dem kurbân olup teslim idem cân (614)

Bana bu ömr cânânsuz gerekmez
Bana bir lahza cân ansuz gerekmez (615)

Çün oldı mü'minün mevt armağanı
Neye saklar kişi dünyâda cânı (797)

Döşekde cân çekişmek key belâdur
Kılıçdan yâra irmek hoş safâdur (799)

3) *Akıncılar, gaza sonunda elde ettikleri ganimetleri "doyumluluk" olarak paylaşırlar:*

Osmanlı tarihlerinde akıncıların hayatlarını sürdürmede elde ettiği ganimetlerin, onları düşmana karşı harekete geçirmede etkili olduğu özellikle vurgulanır. *Gazavât-nâme*'de ise akın sonu elde edilen ganimetlere yer verilmekle birlikte bu arzu, hiç bir zaman gaza ve şehit olma isteğinin önüne çıkarılmaz. Ayrıca ganimetlerden devlet için ayrılan paya da temas edilmez.

Erdel'e yapılan ilk akında, bayramları sebebiyle kadınlı erkekli eğlence yerlerini dolduran insanların çoğunun kılıçtan geçirildiği, kalan erkeklerin ve gümüş bedenli, keklik yürüyüştü güzellerin bir bir esir edildiği ve altın, gümüş, kaftan ne varsa bütün hazinelerin ganimet olarak alındığı anlatılır:

Büt-i simîn-bedenler cân sanemler
Cihân deyrinde cânndan muhteremler (653)

Ganîmet bildiler mâlin adûnun
Evin yağmâya virdiler kamunun (654)

Harâb itdiler anun hânûmânın
Çıkardılar kamu genc-i nihânın (655)

Zer ü sim ü dür ü yâkût u mercân
Münakkaş câme vü zer-beft kaftân (656)

İlk akının ardından gelen ikinci akında da, düşmanların bütün mallarının yanında güzellerinin de ele geçirildiği, bilhassa bu güzeller içinde birinin Mecnun'a Leyla'nın defterini dürdürecek kadar güzel olduğu, askerlerin sonsuza kadar kimseye muhtaç olmayacak kadar ganimet elde ettikleri vurgulanır (765-777). Diğer akınlarda da elde edilen ganimetler ve güzellere kısaca temas edilir (1746-1751 vs.).

4) *Mihaloğlu Ali Bey, diğer beyler arasında bile benzeri olmayan, kahramanlıkta eşsiz bir akıncı beyi, onun askerleri de zafer peşinde koşan, yiğit gaza erleridir.*

Süzî, Osmanlı tarihlerine paralel olarak Rumeli'de faaliyet gösteren akıncı aileleri içinde en meşhurunu Mihaloğlu Ali Bey olarak gösterir. Çünkü o, kendisinden on kat büyük düşmanları bile yenmeyi başarmış, benzeri dünyaya bir daha gelmeyecek, bütün akıncıların şahı olan bir dilaverdir. O, kahramanlığıyla Allah'a şirk koşanların

boyunlarını vuran Hz. Ali ve Hz. Hamza'ya benzer. Ali Bey de Hz. Ali gibi iki başlı "Zülfikar" kılıcını kuşanır ve "Düldül" adlı atına binerek akına gider (230, 675, 678):

Kimün devrinde geldi bu dil-âver
Ne şâha oldu bu server müyesser (1137)

Bunun gibi kağan arslan kimün var
Bunun mânendi cân-efşân kimün var (1138)

Mihaloğlu Ali Bey'in akıncıları da kahramanlıklarıyla nam salmış, her biri zafer peşinde koşan gaza erleridir. Onun akıncılarının en seçkin dört ismi Kara Halil, Yunus, Cerrâh ve Şâmi'dir (278-297). Akıncılar için kahramanlık Allah'ın bir lütfudur. Kara Halil ve Yunus, Hz. Hamza gibi şehit düşen yiğitlerdir. Cerrah Yusuf düşmandan kan yerine can alan, Şâmi de küfür ehlinin sabahını akşama çeviren seçkin akıncılardır.

5) *Mihaloğlu Ali Bey, sadece gaza meydanlarında at koşturun bir kahraman değil aynı zamanda herkesin yardımına koşan bir akıncı beyidir.*

Sûzî'ye göre, bir akıncı beyinin sahip olması gereken bir özelliği de ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacına koşmak ve cömert olmaktır. Ali Bey de hiç ayırım yapmadan yetmiş iki millete yardım eden cömert bir beydir:

Emîr-âhûri yem kıldıkda kısmet
Bulurdu vâye heftâd ü dü millet (253)

Bu evsâfile mevsûf olmasa er
Sahî olmaz olursa mülke server (254)

6) *Akıncılık atadan oğula geçen bir mirastır. Mihaloğulları'nın ve Ali Bey'in kahramanlığı da ataları Köse Mihal'den gelmektedir.*

Sûzî'ye göre, akıncıların kahramanlığı atadan oğula geçen bir mirastır. Mihaloğulları ailesine ve onların en meşhuru Ali Bey'e de kahramanlık Köse Mihal'den mirastır. O, kahramanlığıyla atası Köse Mihal'in ruhunu şad eden akıncı beyi, onun türbesini aydınlatan bir "kandil"dir:

Husûsâ kim Alî Beğ tâbe mesvâh
Kim anun türbesi kindilidir mâh (424)

Bu neslün ahseni vü eşrefidür
Bu kavmun ekremi vü a'refidür (425)

Kardeşi İskender Bey de kendisi gibidir. İki de adalet ve kahramanlık vadisinde kılıçlarıyla hoş bir seda bırakan, Hızır ve İlyas gibi insanların zor zamanlarında imdadına koşan akıncılardır (428-429). Ali Bey'in akıncılarının en seçkin dört ismi de (Kara Halil, Yunus, Cerrâh ve Şâmi) (278-297) kahramanlıklarını atalarından almıştır. Çünkü Hz. Peygamber bir hadisinde "Her ağacın meyvesi aslına göre olur." demiştir.

7) *Mihaloğlu Ali Bey, gaza meydanında gayp erenlerinin yalnız bırakmadığı, efsanevi bir kahramandır.*

İslam ve bilhassa tasavvuf kültüründe, "ricâlü'l-gayb" olarak anılan, Allah'ın insanlardan gizlediği binlerce evliyanın Hızır gibi darda kalana yetiştiğine, savaşlarda yardıma geldiğine inanılır. *Gazavât-nâme*'de de, Ali Bey ve askerlerini cenk meydanında "gayp erenleri" yalnız bırakmaz. Onlar sayesinde üzerlerine toz bile konmaz, Tuna'nın azgın sularında gemileri batmaz (576-578). Seyyid Battal Gazi'nin ruhu da onlarla birlikte savaşa katılır. Ali Bey'in kuşağını da bizzat gayp erenleri kuşandırır:

Ricâlü'l-gayb irüp oldı kafâ-dâr
Gerek bu leşkere ol resme dün-dâr (580)

Yedi kat yer hevâya agsa düpdüz
Bu leşker üzre kondurmaz idi toz (581)

Görüldüğü gibi Sûzî, Mihaloğlu Ali Bey ve akıncılarını, efsanevi hatta “kutsal” bir kahramana dönüştürmektedir.

8) *Mihaloğlu Ali Bey, “üç yüz otuz” defa Tuna’yı geçerek fetih kapılarını açan, Rus, Ungurus, Çek ve Leh topraklarını, Bosna, Eflak, Boğdan ve Arnavutluk gibi ülkeleri tir tir titreten bir akıncı beyidir.*

Sûzî’ye göre, Mihaloğlu Ali Bey Tuna kıyısına otağını kurmuş ve “üç yüz otuz” defa Tuna’yı geçerek birçok ülkenin fetih kapılarını açmış; Ungurus’un (Macar Krallığı) taht şehri Varat’ı yağmalatmış (tarihî kaynaklara göre 870/1466), Sırp prensi İsfilac Oğlu’nu (Mikhail Silagi) esir almış, Rus’a, Ungurus’a, Eflak’e, Leh ve “Çek”e diz çöktürmüş, korkudan onları tir tir titretmiştir (231-238):

Ol itirdi Varat şehrini yagmâ
O saldı Ungurus’a şûr u gavgâ

Ol itdi Isfilay oğlın giriftâr
Ol itdi sancağın küfrün nigû-sâr

Tuna kurbında kurmuşdı otağı
Adûnun cânına urmuşdı tagı

Zihî server ki bunca iller açdı
Tunayı üç yüz otuz kerre geçdi

Yüzi suyn yire dökmişdi Rusun
Putını sımış idi Ungurus’un (231-235)

Sûzî’yi akınlarında, diğer akıncı beyleri de yalnız bırakmamıştır. Bunlar içinde en çok yardıma gelen de Malkoçoğlu ailesinden Hasanbeğoğlu İsa Bey’dir.

Osmanlı kroniklerinde de, Mihaloğlu Ali Bey’in Mihaloğlu ailesinin Plevne kolunu oluşturduğu ve Bulgaristan topraklarında yerleşip sınır boylarına akınlar düzenlediği belirtilir. Fakat bu kaynaklarda sözü edilen akınların sayısı çok sınırlıdır. Sûzî’nin verdiği “üç yüz otuz” sayısı, hayatlarını gazaya adayan ve yılın büyük bir bölümünü akın etmekle geçiren bir akıncı beyi için abartılı bir sayı değildir. Levend’e göre, Osmanlı tarihlerinde onun isminin geçtiği akınların sayısı, ihtilafları bir yana bırakılırsa on beştir (1956, ss. 188-195).¹² *Gazavât-nâme*’de anlatılanlar ise bunlardan sadece dördüdür.

¹² Levend’in Osmanlı tarihlerine göre belirlediği akınlar şunlardır: 1) Eflak üzerine yapılan seferde Kazıklı Voyvoda’nın padişahla birlikte gelen orduyu Ali Bey’in akıncıları sanarak hücum etmesi ve Ali Bey’in akıncıları tarafından mağlup edilmesi (866/1462). 2) Vezir Mahmud Paşa’nın Bosna Kralını esir alması (867/1463, 870/1465). 3) Fatih’in Yayça Hisarı’nı düşmandan almak üzere Bosna’ya gelmesi ve İzvornik’te Ali Bey’in düşmanı kaçırması (870/1465). 4) Ali ve İskender Beylerin Macar Kralı Matyas’ın amcasını esir almaları (870/1466). 5) Fatih’in Uzun Hasan’la savaşında Ali Bey’in Kemah Kalesi civarlarına akın düzenlemesi (878/1473). 6) Ertesi yıl Ali Bey’in 7000 akıncı ile Macaristan’a akını ve Varad şehrini yağmalaması. 7) Fatih’in Kara Boğdan seferine Ali Bey’in akıncılarıyla katılması (881/1476). 8) Ali Bey’in verdiği bilgi üzerine Fatih’in donan Tuna üzerinden Macarlara saldırıp kaleleri yıktırması (881/1476). 9) Ali Bey’in

Osmanlı tarihlerinde onun isminin geçtiği ilk akın, 866/1462'de Eflak üzerine yapılan ve Kazıklı Voyvoda'nın mağlup edildiği seferdir (Levend, 1956, ss. 188-189). Sûzî ise bu akın yerine Erdel Prenslğine birbiri ardınca yapılan üç seferle başlar. Erdel'e yapılan bu akınlar, Kazıklı Voyvoda'ya karşı kazanılan Eflak zaferinden (866/1462) sonra yapılmış olmalıdır. Şairin, bu önemli zaferi anlatmayıp bu seferden sonra yapılan Erdel akınlarıyla başlaması dikkat çekicidir. Şair, eserinde akınlarla ilgili bir tarih vermez. Bu sebeple, bazı isimlerin geçtiği Macar Krallığına yapılan son akın dışında, Erdel'e yapılan bu üç akının hangi tarihlerde yapıldığını ve Osmanlı tarihlerinde geçen akınlardan biri olup olmadığını belirlemek güçtür. Akınların yapıldığı bu süreç, gerek Balkanlarda gerekse Orta Avrupa'da, Germen İmparatorluğu dışında küçük krallıklar ve prensliklerin hüküm sürdüğü bir dönemdir. Ali Bey ve akıncılarının bu akınları, Balkanların ve Macaristan topraklarının bütünüyle Osmanlılara katılmasında öncü bir rol oynamıştır.

Sûzî'ye göre, Fatih Sultan Mehmed döneminde Erdel Prenslğine yapılan akın şöyle gelişir (444-658):

Ali Bey, bir ulak vasıtasıyla Sultan Mehmed'den (II. Mehmed) Erdel ülkesine savaşa çıkılacağı, ondan öncesinde de kendisine akın emrinin verildiğine dair bir ferman alır (483-484). Gelen ulağa âdet üzere kaftan giydirilir. Ardından abdest alıp şükür namazı kılınır, Allah'a dua edilip Hz. Peygamber'in ve sahabenin yardımı dilenir. Sancak Beyi de (Koca İsa Bey) desteğe gelir. Ali Bey, onu atlas ve ipek kumaşlar, altın işlemeli kilimler üzerinde karşılar. Ardından meclis kurulur ve sofralar hazırlanır. Mutrib rûbabı çalmaya, şarkılar, gazeller okunmaya başlar. Konuklara ve askerlere kudret helvaları ikram edilir. İsa Bey'e altın suyuna batırılmış zırhlar, süslü kılıçlar ve mızraklar takdim edilir. O da, akıncıları hamasi sözlerle gazaya teşvik eder ve Ali Bey'e bir kaftan hediye eder:

Yine bin can ile elbir idelüm
Adûnun kam'ına tedbîr idelüm (538)

Döküp kanın virüp yağmâya mâlin
Esîr eyleyelüm ehl-i iyâlin (539)

Bu yolda can viren sanma ölüpdür
Ki bel ihyâü anlara gelüpdür (542)

Ali Bey ve akıncıları, sabah ışıklarıyla birlikte kılıcını kuşanıp atlarına biner ve sefere çıkarlar (566-646). Onlara gayp erenleri ve Hızır da yoldaşlık eder. Tuna'yı sandallar ve

Macaristan'a akını ve başarısız olarak dönmesi (882/1477). 10) Ali Bey'in Venedik'e akına memur edilmesi (883/1478). 11) Ali, İskender ve Bali Beylerin Venedik'e akınları ve düşmanı kaçırmaları. 12) Ali Bey, Hasan Beğoğlu İsa Bey ve Malkoçoğlu Bâlî'nin diğer beylerle Eflak'ten geçip Ungurus'a saldırması ve Macar kuvvetlerine gafil avlanmalarıyla İsa Bey'in şehit düşmesi (884/1479). 13) II. Bayezid devrinde kardeşi İskender Bey'le Boğdan ülkesine akın düzenlemesi (888/1483). 14) Ali Bey'in İskender Bey, Malkoçoğlu Bali Bey'le Karaboğdan'a akın düzenlemesi ve büyük ganimetle dönmesi (890/1485). 15) Ali Bey'in Almanlara son akını düzenlemesi ve akından büyük bir ganimetle dönerken tuzağa düşürülmesi (897/1492).

Mehmed Safiyyüddin Bey'in yazma hâlindeki *Gazi Mihal Bey ve Evlâd ve Ahfâdının Devlet-i Aliyye'ye Hıdemât-ı Mesbukaları* adlı eserinde de (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, nr. 4610), Ali Bey ve kardeşleri Bâlî, İskender ve Mehmed beylerin Fatih ve Bayezid döneminde katıldığı seferlerden bir kısmına yer verilir (bk. Dişçi, 2011, ss.125-137).

gemilerle kolaylıkla geçerler. Erdel Prensiği'nde girilmedik kale, köy, şehir bırakmazlar. Bayramları sebebiyle kadınlı erkekli eğlence yerlerini dolduran insanlar, şimşek gibi gelen Türk akıncılarını görünce şaşkına dönerler. Eğlenceleri dağılır, yedikleri içtikleri zehir olur. Her biri kılıçtan geçirilir. Kan gövdeyi götürür. Kalan erkekleri ve keklik yürüyüşlü, gümüş bedenli güzelleri bir bir esir edilir (643-646), Malları yağmalanıp, altın, gümüş, kaftan ne varsa bütün hazineleri ganimet olarak alınır.

Akşam olunca da çadırlarına dönen akıncılar, Koca İsa Bey'in huzuruna çıkıp, kalan yerleri de yağmalamak için izin isterler ve bir günlük bir akın daha düzenlerler (659-778):

Yine İsa Beğe kıldı hitâbı
Didi ey dîn ü devlet âfîtabı (667)

İcâzet himmet eylerse varayın
Kalan iklimine âteş urayın (671)

Halk bağda bahçede işinde gücünde, eğlencesinde, ticaretinde günlük hayatını sürdürürken, askerler şehrin her yanına yayılıp düşmanların bütün mallarını ve güzellerini ele geçirirler. Süzî'ye göre, ele geçirilen güzeller içinde biri Mecnun'a Leyla'nın defterini dürdürecek kadar güzeldir (769). Askerlerin her biri sonsuza kadar kimseye muhtaç olmayacak kadar çok ganimet elde eder. Ali Bey ve akıncıları, aynı gün geceye kalmadan tekrar İsa Bey'in huzuruna dönerler (778). İsa Bey'in yiğitleri Ali Bey'in getirdiği ganimetleri almak için şehrin dışına doğru çıktığında, esirlerini kurtarmak için baskına gelen Erdel askerleriyle karşılaşınca (785-786), gaziler Ali Bey'in emriyle tekrar sancakları altında toplanıp ezan sesiyle birlikte düşmana saldırırlar. Atların nal sesleri ve gazilerin sesleri gök kubbeyi inletir. Bunu gören düşmanlar daha savaş başlamadan korkudan dağılmaya başlar. Ne yapacağını şaşırarak düşmanların içinden bir asker atıyla çıkıp akıncılardan birini düelloya davet eder. Ali Bey onu da bir kılıçla öldürür:

İçinden çıkdı bir Gebr-i bed-ahter
Ebû Cehle komamış cehl ile yer (837)

Olup mağrûr özine ol bed-ahter
Alî Beğ leşkerinden istedi er (841)

Erenler şâhî leşkerden önürdi
Atın meydâna kalgıtdı yügürdi (842)

Gazâ-yı ekber itdi ol hüner-ver
Sanasın Anter'i öldürdi Hayder (845)

Bunun coşkusuyla bütün erenler, korkudan tuz gibi eriyen düşman askerlerinin üzerine hep birlikte saldırır. Her yer harman başakları gibi cesetle dolar ve düşmanların çoğu da esir alınır. *Gazavât-nâme*'de, en canlı ve gerçekçi bir şekilde tasvir edilen akın budur.

Süzî'nin anlattığı son akın ise Eflak üzerinden Ungurus'a (Macar Krallığına) yapılan akındır. Bu akın Osmanlı tarihlerinde, 870/1466 yılında Macar Krallığına düzenlenen, üç bin askerle yirmi bin kişilik Macar Kralının akrabası İsfilacoğlu Mihayıl (Mikhail Silagi) komutasındaki Macar ordusunun mağlup edildiği ve Mihayıl'ın esir alındığı akındır (Tayyârzâde Atâ, 2010, s. II/14-15; Mehmed Nüzhet Paşa, 1315, s. 60; Dişçi, 2011, ss.126-127). Bu akının diğerinden farkı, sefer öncesi Pençekçi Sinan Bey'in askerlere sihir ve büyü yapması, kadehlerine cesaretlerini arttırmak için afyon katması (873-874)

ve yakaladıkları bir öncü düşman askerinden Macar Krallığı prenslerinden İsilacoğlu Mihayıl'ın Macar, Eflak ve Rus askerlerinin en seçkinlerini toplayıp Müslümanların kanını içmek, Türklerin hepsini diri diri yakalamak için hazırlık içinde olduğunu öğrenilmesidir (967-976):

Totalum cümlesin Türk'ün diri biz
Kılalum şâdmân bu kişveri biz (1075)

Mihayıl'ın planlarını öğrenen Ali Bey çok öfkelenir (980-982) ve onu esir almaya ant içer. Akın öncesi gür sesli bir pehlivan askerlerin kılıçlarına büyü yapar (1031-1032). Ali Bey, secdeye kapanıp edip Allah'a dua eder (1040-1046). O sırada Mihayıl'dan kaçan bir askerden, Mihayıl'ın zırhlı yirmi bin askerle onlara doğru gelmekte olduğunu öğrenir. Ardından altın sırmalı kaftanı giyip atına biner ve kendilerinden on kat fazla düşman askerleri için bir hile planlar. Kardeşi ve Kara Halil'i bin akıncı ile öncü olarak düşman üzerine gönderir. Kendisi de askerleriyle pusuya yatar. Öncü gaziler saldırıp geriye doğru çekilerek düşmanı üzerlerine doğru çekerler. Pusuda bekleyen Ali Bey ve akıncıları da, yerlerinden kalkıp üzerlerine doğru gelen düşmanı ok yağmuruna tutar. Savaş meydanı âdeta kandan gül bahçesine döner. Tozdan göz gözü görmez olur. Demir dağ gibi olan düşman askerleri yerle bir olur. Mihayıl ağlayarak kaçarken yakalanır. Esir alınan on altı prensle Ali Bey'in huzuruna getirilir.

Bu çatışma, *Gazavât-nâme*'de en uzun olarak anlatılan savaş sahnesidir (1074-1094). Zaferin haberi Sultan Mehmed'e ulaştıca, üç bin erle bu kadar çok düşmanın mağlup edilmesine çok sevinir ve Ali Bey'i Vidin Sancakbeyliğine atayarak ödüllendirir:

Buyurdı ana sultân hâs hil'at
Hezârân bahşîş ü en'âm u ni'met (1156)

Hem ol gün sancağın virdi Vidinün
Ki vîrân eyleye mülkin Budinün (1157)

9) *Mihaloğlu Ali Bey, akın peşinde koşarken kendisine âşık olan kızlarla evlenir.*

Sûzî, Ali Bey'in akınlarından bahsettikten sonra, âşksız sözün tadının olmadığını söyleyerek onun Eflak prensinin kızı Meryem ve Meryem'in arkadaşı Bânû ile evliliğini anlatır. Burada âşık olan, sevdiğine kavuşmak için çaba gösteren Ali Bey değil savaştığı ülkenin prenslerinin kızlarıdır. *Gazavât-nâme*'nin bu kısmı, önceki bölümden tamamen farklı; rüyada âşık olma motifi, engelleri bir bir aşip sonunda kavuşmayla biten kurgusuyla çift kahramanlı bir aşk mesnevisi gibidir. Bu kısmın akınlarla ilgisi ise, aslı kahramanlardan birinin akıncı beyi olması, ona âşık olan kızın da onun akın ettiği Eflak prensinin kızı olmasıdır. Gerek tarihlerde gerekse *Gazavât-nâme*'de sık sık birbirinden güzel kızların ganimet olarak esir alındığı, hatta bunlardan birinin güzelliğinin eşsizliğinden bahsedilir fakat yaşanan bir aşktan ve evlilikten söz edilmez. Osmanlı kaynaklarında ise sadece 19. yüzyılda kaleme alınan Mehmed Nüzhet Paşa'nın *Ahvâl-i Mihâl Gâzi* adlı eserinde, 870/1466 yılında Macar Krallığına düzenlenen akında, Macar Kralı Matyas'ın kız kardeşinin de esir alındığı ve Ali Bey'in onunla evlendiği yazılır (1315, s. 60). Sırp tarihçi Olesnicki ise, bu bilgiyi doğrulamadığını söyleyerek, onun evlendiği kızın Ulah (Eflak) Voyvodası Radulek'in kızı olabileceğini yazar (aktaran Levend, 1956, s. 190). Bu görüş, Sûzî'nin Meryem'i Eflak prensinin kızı olarak göstermesiyle de örtüşmektedir.

Meryem'le Ali Bey'in aşkının anlatıldığı bu bölümde yer alan, rüyada görme, resimden âşık olma, kavuşmak için engelleri aşma gibi kısımların olgudan ziyade kurgu

olduğu konusunda bir tereddüt yoktur. Buna karşılık Sûzî, Ali Bey'in aşkılarıyla ilgili bilgileri sözüne güvenilir bir raviden aldığını belirtir ve onun daima “vâkıa” yani olmuş olanları anlattığını özellikle vurgular:

Rivâyet kıldı bir râvî-i sâdık
Ki dâyim vâkı'a söyler mutâbık (1184)

Eflak prensinin kızı Meryem, göreni dinden çıkaracak kadar güzel bir kızdır. O, bir kalede Bânû adlı bir kız arkadaşıyla kafes hayatı yaşarken, bir ilk bahar günü Bânû'nun tavsiyesiyle “güzelliği üzerindeki örtüyü kaldırıp herkese göstermek” için babasından izin ister. Prens de yanına birkaç hizmetkâr vererek kızına müsaade eder (1240-1256). Meryem, bunu kutlamak için bir eğlence meclisi düzenler. Gece rüyasında çiçekler içinde aya benzeyen bir gülü kokladığını görür (1298-1300). Rüyasını tabir ettirmek için bir rahibe gider. Kilisede İsa Beğ, Malkoçoğlu, Evrenosoğlu, Turhan Beğoğlu Ömer ve Ali Bey gibi yiğitlerin resimlerinin asılı olduğunu görür. Onlar içinde Mihaloğlu Ali Bey olduğunu öğrendiği resme hayran olur. Rahip'ten rüyasında gördüğü gülün de ona işaret ettiğini öğrenir (1365-1369). Resimden ve gördüğü rüyadan etkilenen Meryem, bekâr olduğunu öğrendiği (1617) Ali Bey'e görmeden âşık olur ve Rahip'ten kendisini ona kavuşturmasını ister. Rahip de, elinde Meryem'in resmiyle Ali Bey'in huzuruna giderek olanları anlatır.

Meryem'in güzelliği ve hikâyesini işitince sevda derdine düşen Ali Bey, resminin olduğu kiliseye gider ve orada Meryem, Bânû ve beraberindeki kızlarla buluşur. Meryem'in yüzünden örtüsünü kaldırıp onun güzelliğine doya doya bakar (1694-1695). Şükür secdesine kapanıp sevinç göz yaşları döker. Meryem de yanındaki güzellerle birlikte iman edip Müslüman olur. Ali Bey onlara imanın usul ve erkânını öğretir. Sonra kilisenin perdeleri çekilir ve sevgilisiyle baş başa kalır (1741-1742). Bütün askerler güzeller ve mallarla ganimet denizine boğulur. Eğlence ve ziyafet meclisleri kurulur. Düşmanların geceyi ansızın kana bulamaması için de etrafa bekçiler koyulur. Ali Bey, Meryem'le eğlenirken gözü ansızın Bânû'ya erişir. Meryem'i bırakıp gönlü ona akar ve onunla da evlenir (1793, 1795). Şair, kandilin ihtiyacı yağdır fakat fazla olursa onun afetidir, diyerek onun yeni aşkına gerekçe bulur ve yeni aşkını da birkaç beyitte hikâye eder.

Burada Meryem, bazı yönleriyle aşk mesnevilerindeki sevgili tipine benzerken, âşık olunan Ali Bey ise, aşk hikâyelerindeki kahramanlardan tamamen farklı, akın peşinde koşarken kendisine âşık olan bir güzelle evlenen bir kahraman olarak anlatılır.

Sonuç

Osmanlı askerî teşkilatının 16. asrın sonlarına kadar önemli bir unsurunu oluşturan akıncıların görevi, düşman ülkelerine dönük istihbarat ve yıpratma amaçlı akınlarda bulunmaktır. Sûzî'nin *Gazavât-nâme*'sine göre onlar, gaza ve cihat ruhuyla Allah'ın dinini ve tevhid inancını yüceltmek için gayret gösteren “gaza erleri”dir. Onlar için bu dünyada erişilebilecek en büyük armağan şehadettir. Mihaloğlu Ali Bey de hayatını bu yola adayan, yaptığı akınlarla Balkanların ve Macaristan'ın fethinde önemli yararlılıklar gösteren, sadece Mihaloğullarının değil bütün akıncı ailelerinin en meşhuru, aynı zamanda herkese yardım elini uzatan bir gazi, bir akıncı beyidir. Onun ve akıncılarının akınlarda yaşadığı aşklar ve akınlarda sonunda elde ettiği “doyumluluklar” ise, bu manevi gayretlerinin yanında, dünyevi ve insani olan hususlardır. Şair, hayatını gazaya adayan akıncılar için, bir beyitte geçen “akıncı” dışında en çok “gazi” ve “eren” sıfatını kullanır. Sûzî'ye göre, Tuna'yı defalarca geçerek Eflak, Boğdan, Erdel, Bosna, Arnavutluk ve Macaristan'ın fetih kapılarını açan Mihaloğlu Ali Bey, gaza meydanında

gayp erenlerinin yalnız bırakmadığı, kutsal-efsanevi bir kahramandır. Onun ve ailesinin kahramanlığı atadan oğula geçmekte, soyları da Osman Gazi'nin yol arkadaşı Köse Mihal'e dayanmaktadır.

Bir akıncı beyi ve onun şahsında akıncıların hayatlarını ve akınlarını anlatmasıyla, genellikle bir Osmanlı padişahı, veziri veya ordu kumandanının savaşlarını anlatan benzeri eserlerden ayrılan Sûzî'nin *Gazavât-nâme*'sine göre, bir akın süreci şu şekilde gerçekleşmektedir:

Baharla birlikte devrin padişahından veya sancak beyinden bir ulak vasıtasıyla akın fermanı alınır. Gelen ulağa âdet üzere kaftan giydirilir. Ferman gaziler arasında büyük bir sevinçle karşılanır. Akıncı Beyi, farklı yerleşim yerlerindeki kendisine bağlı "toyca veya taviçe"ler vasıtasıyla askerlerini toplar ve akın hazırlıklarına başlar. Akın öncesi akıncıların katılımıyla meclisler düzenlenir ve sofralar kurulur. Meclislerde mutripler eşliğinde şarkılar ve gazeller okunur. Askerlere kudret helvaları ikram edilir ve bazen Pençekçi (Bir Büyücü) veya gür sesli bir pehlivan tarafından kılıçlarına büyüler yapılır ve kadehlerine afyon katılır. Akının önemine göre diğer akıncı ve sancak beyleri desteğe gelir. Sancak Beyi veya Akıncı Beyi, akın öncesi askerleri konuşmalarıyla gazaya ve şehit olmaya teşvik eder. Beyler arasında karşılıklı hediyeler verilir. Abdestler alınır şükür namazları kılınır. Allah'a dua edilip Peygamber'in yardımı dilenir. Tuna nehri gemilerle geçilir ve akıncı beyinin komutasında hızlı bir şekilde atlara binilerek habersiz bir şekilde düşmana saldırılır. Bazen intikam almak ve esirlerini kurtarmak için baskına gelen düşman kuvvetleriyle yeniden savaşılır. Akınlarda bazen öncü kuvvetler gönderilerek geri çekilme hareketiyle düşman pusuya düşürülmeye çalışılır. Yakalanan düşmanlar kılıçtan geçirilir, kalan erkekler ve güzeller ganimet olarak alınır. Ele geçirilen ganimetler gaziler arasında usule göre dağıtılır. Zaferin büyüklüğüne göre akıncı beyi padişah tarafından kabul edilir ve sancak beyliği gibi üst görevlerle ödüllendirilir. Sonra da yeni bir akın için tekrar emir beklenmeye başlanır.

Gazavât-nâme'de anlatılan akınların ilk üçü, birbiri ardınca Erdel Prenslığıne yapılan akınlardır. Son akın ise, 870/1466'da Macar Krallığına yapılan, kendilerinden kat kat büyük Macar kuvvetlerinin mağlup edildiği akındır. Bunlar içinde en geniş ve gerçekçi bir şekilde anlatılan akın, intikam almak için baskına gelen Eflak güçlerinin mağlup edildiği üçüncü akındır. Ali Bey ve akıncıların görev yaptığı süreç, gerek Balkanlarda gerekse Orta Avrupa'da, Germen İmparatorluğu dışında küçük krallıklar ve prensliklerin hüküm sürdüğü bir dönemdir. Eflak, Bosna ve Erdel gibi prensliklerle Macaristan topraklarının bütünüyle Osmanlılara katılmasında, Mihaloğlu Ali Bey ve diğer akıncı ailelerinin serhat boylarında yaptıkları akınlar önemli bir rol oynamıştır. *Gazavât-nâme*, böyle bir sürece bir akıncı beyinin şahsında bir şairin gözüyle ışık tutmaktadır. Ali Bey'in Eflak prensinin kızı Meryem ve Meryem'in arkadaşı Bânû ile evliliğini anlattığı kısım ise, rüya motifi ve sevgilinin âşığa kavuşmak için gösterdiği çabalarla gazavatnameden farklı, çift kahramanlı bir aşk mesnevisi gibidir. Bu kısmın akınlarla ilgisi ise, asli kahramanlardan birinin Akıncı Beyi olması, ona âşık olan kızın da onun akın ettiği Eflak prensinin kızı olmasıdır.

Kısaca Sûzî Çelebi'nin tamamlanmamış olan Mihaloğlu Ali Bey *Gazavât-nâme*'si, gerek bir akıncı beyinin akınlarını anlatan tek eser olması gerekse akıncı üslubu ve canlı tasvirleriyle dikkati çeken önemli, özgün bir eserdir. Sûzî de, eserini bu sebeple önceki şairlerinin hiç ayak izinin olmadığı bir alanda yazılmış bir eser olarak görür. Osmanlı tarihlerinde kısaca anlatılan akıncılık olgusu, onu eserinde ruh kazanmış, akıncıların akın

emrini almaları, hazırlanmaları, şehit olmaya doğru yola çıkmaları, düşmanla çatışmaları ve bu anlardaki psikolojileri büyük ölçüde tarihî olguya bağlı olarak başarıyla aksettirilmiştir. Eserin ikinci kısmını oluşturan Ali Bey'in aşklarının anlatıldığı bölümde ise tarihî gerçeklik, ana kahramanlarının kimlikleri dışında yerini bütünüyle kurgusal gerçekliğe bırakmıştır.

Kaynakça

- Arslan, M. (hızl.) (2010). *Tayyâr-zâde Atâ Osmanlı saray tarihi Târîh-i Enderûn*. C. II. İstanbul: Kitabevi.
- Atsız, [H. N.] (hızl.) (1985). *Âşıkpaşaoğlu tarihi*. Ankara: KTB Yay.
- Atsız, [H. N.] (hızl.) (2017). *Üç Osmanlı tarihi Oruç Beğ Tarihi – Ahmedî Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Al-i Osmân – Şükrullâh Behcettü't-Tevârîh*. 5. bs. İstanbul: Ötüken Yay.
- Başar, F. (2020). Mihaloğulları. *İslâm ansiklopedisi* (C. 30, ss. 24-25) içinde. 2. bs., Ankara: TDV Yay.
- Canım, R. (hızl.) (2000). *Latîfî Tezkiretü's-şu'arâ ve tabsiratü'n-nuzamâ*. Ankara: AKM Yay.
- Dişçi, S. (2011). *Mihaloğullarına dair bir eser: Mehmed Safiyyüddin Bey Gâzî Mihal Bey ve Evlâd ve Ahfâdının Devlet-i Aliyye'ye Hüdâmât-ı Mesbûkaları inceleme-metin* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Emecen, F. M. (2012). Uç beyi. *İslam ansiklopedisi* (C. 42, ss. 38-39 içinde). TDV Yay.
- Gazimihal, M. R. (1958). İstanbul muhasaralarında Mihaloğulları ve Fatih devrine ait bir vakıf defterine göre Harmankaya Mâlikânesi. *Vakıflar Dergisi*, 4, 125-138.
- İnlacık, H. (2009). *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğunu üzerine araştırmalar I*. İstanbul: İş Bankası Yay.
- İpekten, H., Kut, G., İsen, M., Ayan, H., Karabey, T. (2017). *Sehî Beg heşt-bihîşt*. Ankara: KTB Yay. e-kitap. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56165.hest-bihistpdf.pdf?0>
- İsen, M. (2020). Sûzî. *Türk edebiyatı isimler sözlüğü*. Erişim Adresi: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/suzi-mdbir>
- İsen, M. (1998). Akıncılığın Türk kültür ve edebiyatına katkıları. *Türkiye Günlüğü*, 49, 80-86.
- Kayapınar, A., Erdoğan Özünlü, E. (2015). *Mihaloğulları'na ait 1586 tarihli akıncı defteri*. Ankara: TTK Yay.
- Kılıç, F. (hızl.) (2018). *Âşık Çelebi Meşâ'irü's-Şu'arâ*. Ankara: KTB Yay. e-kitap. Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>
- Levend, A. S. (1956). *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*. Ankara: TTK Yay.
- Mehmed Nüzhet Paşa (1315). *Ahvâl-i Mihal Gazi*. İstanbul.
- Özcan, A. (1989). "Akıncı". *İslâm ansiklopedisi* (C. 2, ss. 249-250) içinde. İstanbul: TDV Yay.
- Öztürk, Y. (2015). Gazi Kösemihal'in menşei ile ilgili yeni bir analiz. *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli tarihi sempozyumu III*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yay., ss. 661-688.

- Sabev, O. (Salih, O.) (2013). Osmanlıların Balkanları fethi ve idaresinde Mihaloğulları ailesi (XIV.-XIX. yüzyıllar): Mülkler, vakıflar, hizmetler. *OTAM*, 33, 229-244.
- Sungurhan, A. (2017). *Beyânî Tezkiretü 'ş-Şu'arâ*. Ankara: KTB Yay., e-kitap. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55835,beyani-tezkiresipdf.pdf?0>
- Tekin, G. A. (2012). Sûzî Çelebi. In *Encyclopaedia of Islam. New Edition Online (EI-2 English)*. Brill. Erişim adresi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7228
- Uğur, A. (hızl.) (1997). *İbn Kemâl Tevârih-i Âl-i Osmân VIII. defter (transkripsiyon)*. Ankara: TTK Yay.
- Unat, F. R. ve Köymen, M. A. (hızl.) (1949). *Mehmed Neşrî Kitâb-ı Cihân-nümâ Neşrî Tarihi*. C. I. Ankara: TTK Yay.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1978). Akıncı. *İslâm ansiklopedisi* (C. I, s. 239-240) içinde. 5. bs. İstanbul: MEB Yay.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı tarihi I. cilt (Anadolu Selçukluları ve Anadolu Beylikleri hakkında bir mukaddime ile Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan İstanbul'un fethine kadar)*. 5. bs. Ankara: TTK Yay.
- Üzümcü, A. (2010). *Mihaloğlu Ali Beyin Gazavât-nâmesi'nin (864-1795. Beyitler) telmih ve kıssaları üzerine bir inceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Yıldıran Sarıkaya, M. (2010). Sûzî Çelebi. *İslâm ansiklopedisi* (C. 38, ss. 4-5) içinde. İstanbul: TDV Yay.
- Yurdagür, H. (2000). İ'lâ-yi Kelimetullâh. *İslâm ansiklopedisi* (C. 22, ss. 62-63) içinde. İstanbul: TDV Yay.
- Yüksel, F. (2010). *Mihaloğlu Ali Bey Gazavât-nâmesi'ndeki (1-863) kıssa ve telmihler üzerine bir inceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.

AYRINTININ MİKRO-OKUMASI

Kubilay AKTULUM*

Öz: İlk anda dizgeleştirmeye elverişli olmayan bir kavramı (ayrıntıyı) tamlığı içerisinde tanımlamak pek olası görünmüyor. Anlatıbilimin bilinen kuramcılarında Michel Charles, ayrıntıyı bir okuma etkisine indirgeyerek, bir bakıma tanımının alıcuya bağlı, tanımlanamaz olduğunu ileri sürer. Ancak yine de ayrıntı ilk anda tanımlanamaz olsa da yer aldığı bütün içerisinde bir işlev yerine getirir. Tek başına tanımlanamaz ancak bütünle ilişkisi içerisinde işlev üstlenen bir gösterge olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle tanımlanamaz olduğu ileri sürülen, ancak Georges Vedel'in söylediği gibi, "burada bulunan" bir kavram konusunda yapılan tanımlamaların ve ona yüklenen işlevlerin neler olduğu konusundaki üst-söylemlerle ilgili (kim ne söylemiş?) bir dizi belirleme yapılabilmektedir. Bu yazıda bir işlevi ve anlamı olan, dizgeye şu ya da bu biçimde dahil olan ve bir gösterge olarak ayrıntının mikro-okumasına yönelik kimi belirlemeler yapacağız. Örnek olarak, Laure Depretto'nun, Madame de Sévigné'nin "La Lettre à l'Ermite ou le détail scandaleux" yazısında "doğum" ayrıntısı konusundaki çözümlemesinin kısa bir özetini aktaracağız.

Anahtar sözcükler: Ayrıntı, Jean-Pierre Richard, mikro-okuma, Madame de Sévigné

The Micro-Reading of the Detail

Abstract: It does not seem possible to define a concept that is not suitable for systematization in its entirety at first. Michel Charles, one of the well-known theorists of narratology, reduces the detail to a reading effect and argues that its definition is indefinable, in a sense dependent on the receiver. However, even though the detail is indefinable at first, it fulfills a function within the whole in which it is located. It cannot be defined alone, but it appears before us as a sign that assumes a function in relation to the whole. For this reason, we can make a series of determinations regarding the meta-discourses (who said what?) regarding the definitions made and the functions attributed to a concept that is claimed to be indefinable, but as Georges Vedel puts it, "present here". In this article, we will make some determinations regarding the micro-reading of the detail as a sign that has a function and meaning, is included in the system in one way or another. As an example, we will give a brief summary of Laure Depretto's analysis of the "birth" detail in her article "La Lettre à l'Ermite ou le détail scandaleux".

Keywords: Detail, Jean-Pierre Richard, micro-reading, Madame de Sévigné

Giriş

Daniel Arasse'ın *le Détail: Pour une Histoire Rapprochée de la peinture* (Ayrıntı: Resmin yakınlaştırılmış tarihi) adlı çalışmasındaki tanımlamalara koşut biçimde söylersek, ayrıntı "mikro" düzene ilişkin bir unsurdur, kavranması için yakından bakmak ya da büyötmek gerekir (anlatıbilimciler benzer bir tanımlamayı yinelerler). Büyötmek ise okurun, izleyicinin istencine bağlıdır. Bu nedenle ayrıntı biraz da fenomenolojik bir

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/TÜRKİYE. E-Posta: aktulum@hacettepe.edu.tr. ORCID: 0000-0001-9929-937X.

bakış açısı ya da Jean-Pierre Richard'ın “mikro-okumalar” olarak adlandırdığı bir okuma biçimini gerektirir:

Mikro-okumalar: küçük okumalar mı? Küçük olanın okumaları mı? Muhtemelen ikisi de. (...) Mikro-okumalar okunan ve yorumlanan yapıdaki çok daha küçük birimleri hedeflerler: Bir motifin tekil değeri (Apollinaire'in yıldızı, Celin'in metrosu ya da miğferi, Huysman'ın yemeği), bir sahnenin ya da imgenin yeri (Mallarmé'nin su perisine ateş yağdıran tek boynuzlu atları), (Hugo, Gracq, Claudel ve Michelet'nin) metninden koparılıp alınan küçük bir sözcüğün dokusu, (Céline'in Casse-Pipe'indeki), bir sözcüğün, parolanın işleyişi (Nerval'de) bir takma ad ve (Saint-John'da) bir unvan. Burada okuma artık bir gezinme ya da göz gezdirmeye meselesi değildir: daha çok bir ısrar, bir yavaşlık, bir yakın görüş isteği meselesidir. Böyle bir okuma ayrıntıya, metnin şu tohumuna güvenir. Kendi uzamını ya da boğa güreşinde söylediğimiz gibi, kendi alanını kısıtlar (Richard, 1979, s. 4).

Ayrıntı, bir yapıta bakışı yeniler; mikro okumalara kapı aralayarak yazın ve sanat algısını etkiler. Bu nedenle bir yapıtta aksesuar gibi duran unsurların bile bir değeri, işlevi, anlamı vardır anlayışı benimsenir (D. Arasse bu anlayışı savunur). Jean-Pierre Richard, *Microlectures*'de (Mikro-okumalar) “küçük” (mikro) olanı okur: “*Küçük olan kimi zaman daha değerli değil midir*” (Richard, 1979, s. 15)? Küçüklük ayrıntının doğasını açıklayan bir nitelemedir. Şu ya da bu unsur kipleştirilerek bir ayrıntı mantığına göre kullanılır: “*Küçük olaylar*”, “*küçük objeler*”, “*önemsiz ayrıntı*”, “*minicik ayrıntı*” vd. Yazınsal ve sanatsal yapılarda “hiçbir şey” olarak görülen ayrıntı, anlamsızlık özelliğini yitirerek anlama dönüşür; bir aksesuar, bir yan unsur (ikinci dereceden bir unsur) olarak görülürken aslında olmadığı anlaşılır. Sonunda bütünün bir parçası, dizgeye dahil olduğu kabul edilir. Bu anlamda ayrıntı bir bütünü oluşturan en küçük parça, onun bir bileşeni sayılır. *Littre* sözlüğünün yaptığı böyle bir tanımla bütün ve parça arasında bir bağ olduğuna vurgu yapılır. Tanımlamada bir bütünü oluşturan unsurların bir dizge oluşturdıkları, ayrıntının bir değer düşüncesi içerdiği henüz söylenmese de yeni tanımlamalarda bu anlayış değişir. Çağdaş yazın ve sanat eleştirisi bütün ve parçanın diyalektik ilişkisini onaylar. Örneğin, Léo Spitzer, filolojik yani yorumsamacı bir perspektiften ayrıntının bütünlükle ilişkisine vurgu yapar:

Spitzer, yapıtın hiçbir unsurunun, en küçüğünün bile, önemsiz olmadığına inanır. Biçimsel ayrıntıların mikroskopik analizi her zaman genel anlamı ve nihayetinde onu üreten zihinsel eylemi keşfetme projesine yöneliktir. Spitzer'in eleştirel yolculuğu, ayrıntı ile bütünlük arasında sürekli bir ileri geri gidış olarak tanımlanabilir. Böylece Spitzer, Almanya'da - Schleiermacher'den Heidegger'e kadar - uzun bir geleneğe sahip olan yorumbilim çemberi yöntemini kendi adına benimser (Klik, 2005, s. 176).

Öyleyse şöyle bir varsayım benimsenir: Bir mikro-okumanın gerci ayrıntıdır. Jean-Pierre Richard, söz konusu kitapta ayrıntıyı “*metnin tohumu*” olarak tanımlar, böyle bir okumayı da “miyop” metaforuyla nitelendirir. Ayrıntılar bir mikro-okumanın en elverişli gerecini oluştururlar. Mikro-okuma yakın(laştırılmış) bir okuma biçimidir. Buna göre ayrıntılara, anomalilere (Riffaterre'in anlatımıyla, dilbilgisel aykırılıklara) önem veren böyle bir yaklaşım çizgisel bir okuma olmadığı için sıradan bir metin açıklama işlemi değildir. İlk anda bir kusur, fazlalık gibi görülen, hatta bir giz gibi duran küçük ayrıntılara ilgi yöneltilir. Mikro-okumaya uygun bir metin okuma gücünü çıkaran, tuhafıklar içeren bir metindir. Bir dizi belirti (Ginzburg'un tanımladığı biçimiyle) içeren ve daha dikkatli okumayı gerektiren bir metin. Ton belirsizliği, ifade karışıklığı, sözcüksel

uyumsuzluklar, imalar... birer metinsel belirti olarak görülür. Bu nedenle mikro-okuma örtük bir unsurun “yakınlaştırılmış bir okunmasını” gerektirir.

“Yakınlaştırılmış” bir okuma miyop sözcüğüyle benzer anlamda kullanılır. Böyle bir yakın(laştırılmış) okumanın uygulayıcılarının sayısı oldukça fazladır: Jean-Pierre Richard yanında Erich Auerbach, Roland Barthes, Jacques Derrida, Paul de Man, Louis Marin, Michel Charles, Michael Riffaterre, Léo Spitzer, Philippe Lejeune, Tzvetan Todorov, Michel Foucault, Michel Serres, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss. Hepsi de şu ya da bu biçimde mikro-okumalara başvuran, ayrıntılar üzerinde odaklanan bildik isimlerdir. Anglosakson ülkelerde “close reading” okumaları oldukça yaygındır. Aby Warbug’un söylediği gibi *Der liebe Gott steckt im Detail* (Tanrı ayrıntıda saklıdır) söylemi adı geçen kuramcılarca benimsenmiştir. Araştırmacılar çalışmalarında sıklıkla şu ya da bu ayrıntının mikro-okumasına girişirler: Örneğin Philippe Lejeune, Rousseau’nun *Confessions*’unda (İtiraflar) “kırık bir tarak” üzerinde durur, bir başka yerde pek fazla dikkat çekmeyen, kimsenin okumadığı, üzerinden atladığı Mille Lambercier’in “tokadını” yorumlar. Sözcüğü sözcüğüne yaptığı okumayla Ph. Lejeune, tokadın aslında bir sevgi ifadesi olduğunu gösterir. Böyle bir sevgiyi günah bulduğu için Rousseau “tersine bir dil kullanmayı” yeğlemiştir. Üstelik “çocuk şeffaflığın tedbirsiz ve tehlikeli olduğunu, örtünün gerekli olduğunu anlar” (Lejeune, 1975, s. 71). Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*’de (Okumanın Retoriği) yalnızca Gargantua’nın girişini yorumlar. *Introduction à l’étude des textes*’de (Metin incelemesine giriş) aynı yola başvurur. Tek bir ayrıntıyı irdeleyen araştırmacıların sayıları alabildiğine fazladır. *Yakınlaştırılmış* okuma bütünlüğü bir okuma biçiminden farklı bir okuma biçimidir, aynı zamanda Michel Charles’ın yaptığı gibi böyle bir okuma biçimi konusunda bir dizi kuramsal tanımlama yapılır. Philippe Lejeune, *le Pacte autobiographique* ve diğer birçok kitabında tek başına “itiraf”ın poetikasını yapar. Michael Riffaterre, metinlerarasılık konusunda kuramsal tanımlamalar yaparken çoğu zaman tek bir ayrıntıya, “iz”e odaklanır¹. Çoğu yorumcu birer mikro-okumacı kimliğiyle karşımıza çıkar. Her ne kadar ancak genel olan üzerine kuram geliştirilebilse de mikro-okumalar ile poetika ve yorumsamacılık arasındaki çizgi bulanıklaştırılır. Bir yapıttan bir sayfa ya da ayrıntı üzerinde durularak kuramsal çıkarımlar yapıldığı olur. Philippe Lejeune, *Confessions*’un ilk kitabından yola çıkarak sonraki özyaşamöyküsel anlatıların işleyiş biçimlerini tanımlar. Michel Charles, Rabelais ve Montaigne’in yapıtlarından kesitler olarak yorumsamacı bir okuma modeli geliştirmeye çalışır. Bu türden girişimlerde mikroskopik bir okumayla her ayrıntı yakından gözlemlenir, aralarındaki bağlar irdelenir.

Fransa’da anlatıbilim ya da poetika denildiğinde hemen akla gelen, Gérard Genette’in kurucusu olduğu, yazarları arasında söz konusu alanın önde gelen isimlerini yer aldığı (Todorov, Barthes, Kristeva, Bremond, Hamon vd.) *Poétique* dergisinde yer alan makalelerde mikro-okuma bolluğu hemen göze çarpar. Bu dergide yer alan yazılarda birkaç kuramsal tanımın ardından çoğunlukla bir yapıttan alıntılanan bir kesit üzerinde durulduğu, baştan sona bir yapıt çözümlemesine pek fazla yönelinmediği görülür. Ayrıntı kaygısı pek çok araştırmacının ortak tutumudur. Örneğin, Laure Depretto, La “Lettre à l’Ermite” ou le détail scandaleux” başlıklı yazısında Madame de Sévigné’nin mektuplarının mikro-okumaya oldukça elverişli olduğunu söyler: Kısalık, anekdot, metinlerarası oyunlar vb. birçok kopuk unsur birer belirti olarak bir mikro-

¹ Bu konuda bkz. Aktulum, 2014.

okumaya kapı aralar, bu kopuk unsurlar daha yakından bakılmayı gerektirirler. Birazdan buna değineceğiz.

Mikro-okuma yaparken sanat tarihinin mikro-okumasını yapan mikro-tarihçilerin tanımlamalarını gözden uzak tutmamak gerekir. Daha önce söylediğimiz gibi bu konuda özellikle Daniel Arasse'ın *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*'üne gönderme yapılır, farklı ayrıntı kullanımı konusunda ondan yararlanılır, tanımlamaları yazınsalın (aynı zamanda fotoğrafın, sinemanın, afiş tasarımının vb.) alanına uyarlanır. 'Tanrı gibi Şeytan da ayrıntıda gizlidir' sözü bir hareket noktası olarak kullanılır. Her mikro-okumada ayrıntılara yönelmek yaklaşımın temel hareket noktası sayılır:

Yaklaşımımızın temelinde, Simoncu yazıya özgü sözdizimsel yapılarla ilgili daha önceki araştırmalarımız sırasında deneyimlediğimiz merak yatmaktadır; bu merakı, bir hücreyi yüksek güçlü bir mikroskopla gözlemleyen bir biyoloğunkine benzetebiliriz: Biyolog, çıplak gözle hemen fark edilemeyen, ancak yine de gerçekliğin sıradan deneyiminin bir parçasını oluşturan, önemli bir plastik güzelliğin beklenmedik düzenini ortaya çıkaran olguları gözlemlemeye girişir (Zemmour, 2016, s. 31).

Roland Barthes'ın *la Chambre Claire*'inde (Camera Lucida) tek bir görselden (Kış Bahçesi) yola çıkılarak fotoğraf üzerine bir dizi kuramsal çıkarım yapılır. Barthes, ayrıntıya karşılık olarak "*punctum*" kavramını bu kitapta tanımlar. Bir fotoğrafta *punctum* bir ayrıntıdır. Bir fotoğrafın *punctum*'u, görüntünün gösterdiği ötesinde arzuyu harekete geçiren "tikel" bir nesnedir. Bir fotoğrafta dikkat çeken şey nedir, onu benzersiz kılan şey nedir, fotoğraftaki alışıl gelmiş ya da bilimsel bakışı (studium) kıran bu benzersiz nokta (*punctum*) nedir? Hafızayı veya arzuyu canlandıran bir ayrıntı, bir nesneden parça olabilir.

Roland Barthes, güncel bilginin kurallarına göre okunabilecek bu çok yaygın fotoğraf türüne tekli fotoğraf adını verir (studium). Bunlar, gerçeği dönüştürmeyen veya alışıl gelmiş retoriğe göre okunabilen (röportaj fotoğrafları, aile fotoğrafları, erotik fotoğraflar, pornografik fotoğraflar vb.) "sıradan" fotoğraflardır. Bunlarda heterojen, rahatsız edici veya göze çarpan hiçbir şey yoktur. Bazıları şok yaratabilir ama allak bullak etmez. Bağırırlarsa (şiddet veya duygu yoluyla) yaralamazlar. Onlara bakıyoruz ama belleğimize yazmayız. Onları sevmek anlamında değil, hoşlanmak (onlarla ilgilenmek) anlamında sevebiliriz. Bunun için ek bir ayrıntıya, bir armağana, "Ben" in yüzüme çarpan bir inceliğe gereksinim var- çünkü bu tür bir fotoğrafı, *punctum*'un fotoğraflarını tanımlamak için "Ben" demeniz gerekir. Roland Barthes, *punctum*'un "beni delen şey" olduğunu söylüyor. "Ben" in dikkatini çeken ayrıntı yönelimli değildir. İstençli olarak yazılmamıştır, çözümlenebilir değildir. Yüzüme çarpan fazladan bir şey, beni alt üst eden bir şimşek çakmasıdır. Bu şokun ardından tüm bilgiyi, tüm kültürü, tüm kodları yok eden bu patlamanın ardından fotoğraf artık sıradan olmaktan çıkar. Çoğunlukla metonimik olan bir güç onun içinden geçer.

Her zamanki kod bunu söylemediğinden, bu ayrıntıyı adlandıramam. Bu, süzülen şimşek gibidir; bir bulanıklığın, *punctum*'un belirtisidir. Zaten orada olmasına rağmen fotoğrafa eklemem gerekiyor, fotoğrafın dışında da bir yaşamı olduğu için ona kör bir alan, görünmeyen ama sinemadaki karşılığıyla söylersem kamera dışında olmayan bir alan sağlıyor.

Punctum her zaman ilk bakışta görünmez; bazen bunu ancak sonradan, hafızamızdan, olay gerçekleşikten sonra görürüz.

Punctum her zaman olmasa da çoğu zaman bir ayrıntıdır, dikkatinizi çeken ve şu veya bu fotoğrafa kendinizden bir parça yansıttığınız bir şeydir.

Ayrıntının bu yönü Daniel Arasse'ın tanımladığı resimdeki ayrıntılara benzer (Daniel Arasse'ın ayrıntı konusundaki tanımlamalarında Roland Barthes'ın temel bir esin kaynağı olduğunu anımsatalım). Bu yaklaşıma göre ayrıntı size dokunur, sizi etkiler. Ressam, bir resmin ayrıntısına, onu aydınlatan ve ona yeni bir dayanak kazandıran bir şeyi bilinçli olarak yerleştirmiştir. Ancak Roland Barthes'a göre *punctum* ne istemli bir eylemin ne de bir yapaylığın ürünüdür. Tersine, her türlü yapaylık *punctum*'un içeriği boşaltır. Yapaylık, fotoğrafın özünün düşmanıdır.

La Chambre Claire'de Barthes, annenin çocukluğunu gösteren *Kış Bahçesi* adlı fotoğrafı, fotoğrafın kuramsal tanımlamaları için kullanır, ondan yola çıkarak çok sayıda kuramsal çıkarım yapar. Tek bir görüntü tüm kitaptaki kuramsal çıkarımların kaynağını oluşturur. Bir bakıma tek bir ayrıntı baştan sona bütünü belirler. Söz konusu fotoğraf ayrıntı ve bütün arasındaki metonimik ilişkiye somutluk kazandırmaktadır. Fotoğrafa yakından bakıldığında imlediği şey önce ölümdür. Ardından Barthes yaşamöyküsel ayrıntıları uç uca ekleyerek fotoğrafın doğasını kavramaya çalışır².

Mikro-okuma, okunan unsura, okumaya titizlikle bağlı kalmaya dayanır; bu da gözün söz konusu edilecek olan yazımsal unsura yakından bakmasını, hatta onu büyüteç altına alır gibi büyütmesini gerektirir. Bu durumda okuma bir tür “açıklama”, bir “buluş”tur. Açıklama örtük, gizli anlamı bulmaya, okurun sözcüğü anlamsal olarak aydınlatmasına dayanır. Bu yaklaşıma göre Jean-Marie Goulemot'ya bakılırsa “*bu nedenle okumak bir anlamı yeniden oluşturmak değil, oluşturmaktır*”. Yani anlamı yeniden yapılandıracak olan okurdur³. Genel bir bakışla metnin kesitlerine anlam katacak olan okurdur. Mikro-okuma bir mikro-okur gerektirir; sabırlı bir okumayla metindeki sözcükleri büyüteçle büyütür, onları olabildikçe genişletir. Bu işlemle okuma bir yenidenyazma işlemine dönüşür. Mikro-okuma bir ayrıntıyı yenidenyazmaya dayanır. Bu nedenle mikro-okuma yapan okur sıradan okurdan farklıdır, sadece bilgi aramaz, okuduğundan haz almakla yetinmez, okumayı bir çözümlemeye dönüştürür, onun en ayırıcı yanlarını kavrar, farklılığını ve özgüllüğünü, tekilliğini ortaya koyar. Amacı, metnin çokanlamlılığını kavramaktır, bunu yaparken sözcüklerin kavramsal alanına yakından bakar, onların farklı yananamlarını açıklar. Bir üstdil işlemiyle yorumladığı kesitleri, sözcükleri yeni bir düzene sokarak, okumasına yön verir. Sözcükleri büyüteçle büyütüp açıklarken diğerleriyle ilişkilerine bakar. Bir mikro-okuma sözcüklerin yananamlarını, metaforik, gizli anlamlarını kavramaya yöneldiği anda işlerlik kazanır. Mikro-okur yananamları ve metaforik anlamları benimsediği bakış açısına göre yeniden düzenler (yenidenyazar).

Böyle bir okuma biçiminde okur bütün yerine ayrıntılara yönelir. Jean-Pierre Richard'ın yaptığı budur. Benzer biçimde Auerbach, Curtius, özellikle de Léo Spitzer gibi Alman eleştirmenlerin yaptıkları da. Ayrıntıdan giderek bütüne ulaşmak bu eleştirmenlerin ortak tutumudur. Spitzer, mikro okumaları bir biçembilimci kimliğiyle uygular, parçanın her zaman bütünü yansıttığı varsayımına yaslanır. Jean Starobinski'nin ifadesiyle *mikro-temsili*⁴ özelliğine sahip bir unsur bütüne dahil olduğunda yapıtın biçimsel anlamda bütünlüğüne katkı sağlar (Spitzer'in ‘*étymon spirituel*’ (tinsel kök) adını verdiği şey budur).

² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Aktulum, 2023.

³ Alıntılaman Kremer, 2007.

⁴ Starobinski, 1970, s. 28.

Kısacası mikro-okumada okuma minimal düzeye çekilerek gerçekleştirilir. Ayrıntıya odaklanan böyle bir “küçük okuma” biçimi sözcüklerin arkasında gizli olan mikro anlamlara ulaşmaya çalışır. Ayrıntı, içerdiği anlamla bütüne bağlanır. Bir yapıta izleksel olarak bütünlük kazandırmanın yolu budur. Bu durumda ayrıntı kendi içinde bağımsız bir unsur değildir, bir motif olarak izleğin bir parçası sayılır: “Her unsurun bütüne yönelmesi gerektiğinden ayrıntı sistematik olarak bir motif, yani ana temadan yola çıkılarak bir varyasyon olarak oluşturulur. Ayrıntı örtük bir olasılığın gerçekleşmesinden başka bir şey değildir, daima yapıtın içsel zorunluluğunu somutlaştırır, daima örtülü bir yasanın ürünüdür” (Pennanech, 2007).

Jean-Pierre Richard, *Microlectures* ve *Pages Paysages*'da ayrıntılar üzerinde odaklanır. Tek başına ayrıntının tekilliği yerine bütüne katkısını açıklar. Her ayrıntı bütünün mikro-organizması gibi algılanır ve sorgulanır. Çözümlemede izlenen yolu da kısaca anımsatalım.

Birinci aşama dilbilimdeki “sémantique’e (anlambilime) karşılık gelir. Burada sözcüklerin (ayrıntılar) anlamları irdelenir. Bir sözcüğün bir motif durumuna gelme süreci açıklanır. Bu sözcüğün (ayrıntının) metnin izleğine katkısı incelenir. Burada yapılan işlem sözcüklerin yananlam, metaforik anlamlarını ortaya koymaktır. Örneğin, *Madame Bovary*'de bir obje-motif olarak “kasket’in bütüne katkısı nedir? türünde bir soruya yanıt verilir. Burada kasketin olumlu ya da olumsuz tüm yananlam değerleri, çağrışımları, bunların genel izleğe katkısı irdelenir. Öyleyse bu aşamada ayrıntılardan gidilerek bir anlambirimcik sorgulaması yapılır.

“*Libidinal*” aşama simgesel düzenin içgüdüsel temellerinin sorgulanmasıdır, burada arzunun küçük “canlandırmaları” (narsisistik, sadist...), fantazmalar, kişinin nesne ile ilişkisi, içselleştirme ya da reddetme karşıtlığı gibi ilişkiler incelenir. Gerçeklik karşısında “*bedensel eğilimler*”, tepkilerin, düşlerin sözcüklerle yansıtılma biçimleri üzerinde durulur. Burada bir mikro psikanalitik okuma gerçekleştirilir. İzlekle psikanaliz, ardından psikanaliz ile biçim (Richard ‘*grammatique*’ sözcüğünü kullanır) arasında ilişki kurulur. “*Grammatique*’ (dilbilgisel) aşama bir anlatının ve bir motifin ya da bir anlatının ve bir fantezinin işleyişini, anlamlandırmanın anlamla ve fantezi ile sözel etkileşimini - retorik, sözdizimsel, fonetik - ifade eder.

Yananlam değeri güçlü bir sözcük, obje yanında sınırlı metinsel unsurun ayrıntılı yorumu olan mikro-okuma öncelikle içsel ve yakınlştırılmış bir okuma biçimidir. Bir kusur, bir aşırılık, bir anomali, tuhaflık, kuşkulu bir kullanım ya da Riffaterre’in söylediği gibi “*dilbilgisel bir aykırılık*” mikro-okumayı başlatır.

Laure Depretto, “*La Lettre à l’Ermite ou le détail scandaleux*” (Keşiş’e Mektup ya da Skandal Ayrıntı) başlıklı yazısında Madame de Sévigné’nin bir mektubunda geçen bir ayrıntıya dikkat çeker. “*19 Kasım 1670 tarihli mektubunda Madame de Sévigné’nin Grignan Kontu’na, koşullar nedeniyle annesiyle birlikte Paris’te kalan karısının doğum öyküsünü yazar*”. Mektupta, La Fontaine’in l’Ermite başlıklı öyküsünden bir dize alıntılar: “*La signora mit au monde une fille*” (Signora bir kız çocuğu doğurdu). Depretto’ya bakılırsa böyle bir dizinin mektubun sonunda yer alması bir uyumsuzluk yaratır. Ciddi bir olayı aktaran bir mektupta kökeni Boccacio’ya uzanan ve La Fontaine’in yeniden yazdığı “*bir ahlaksızlık anlatisının*”, sapık bir keşişin öyküsünün anlatıldığı masaldan bir kesite yer verilmesi bir anormalliktir. Tuhaflık “*Signora*” kullanımında da kendini göstermektedir. Bu sözcük İtalyanca’da Papanın annesi anlamındadır. Alıntı, hem köken hem de anlam bakımından bir anormallik, tuhaflık yaratmaktadır. Bir resimdeki ayrıntıyla eşdeğerde olan alıntı, mektubu başka bir gözle

okumaya zorlar. Bir “*eylemin içsel göstergesi*” olan ayrıntı “karşı konulmaz bir şekilde dikkati dağıtma eğilimindedir.” “Resimdeki bir eylemin, izleyiciye işaret eden ve onu kendine yaklaştırmaya çağıran içsel göstergesi olan ayrıntı temsil aygıtını kendi çıkarı için yerinden eder. O zaman kendini resmin “aşırılığı” olarak sunulabilir” (Arasse, 1996, s. 14) “Comble” sözcüğü aşırılık, doluluk, yükseklik ya da bir öfke durumunda en ileri düzey vb. (C’est le comble! Türkçe’de ‘Burama geldi!’) anlamlarda kullanılır. Mektup, doğan kız çocuğuyla ilgili bilgilerle doludur. Oysa beklenti mirasın bırakılacağı bir erkek çocuktur. Mektubun bitişinde bağlama hiç de uymayan bir alıntıya yer verilir. Bu alıntı bir fazlalık, aşırılık etkisi yaratır. Alıntı, bağlamı ve kökeni dikkate alınarak daha yakından okunduğunda olası bir “skandal” düşüncesi yaratır. Alıntının bir ayrıntı olarak çözümü yapıldığında onun mektuba retorik anlamda bir süs işleviyle sokulmadığı, önemsiz bir unsur olmadığı görülecektir. Metinde ayrışık gibi duran şeye daha dikkatli bakıldığında ayrıntı sıradanlıktan uzaklaşır. Bu durumda metinsel belirtilerden, ipuçlarından gidilerek yakın bir okumayla ayrıntının/alıntının mektuptaki işlevi kavranır. Özgüllüğünü, başlığa eklenen bir ayrıntıyla belli eden resim (ya da roman) adları gibi (İnci Küpeli Kız; Yıldızlı Gece; Kamelyalı Kadın; Kakımlı Kadın) mektup “Keşişli Mektup” (19 Kasım 1670) olarak adlandırılarak sıradan bir mektup olmaktan çıkar. Dolayısıyla bu türden başlıkları olan resimler ya da anlatılarda her iki unsur da (Kadın + Kamelya) bağlam dikkate alınarak açıklanır.

Buradaki mektup mirasçı olarak bir erkek çocuk sahibi olmak isteyen aristokrat kesimin beklentisi çerçevesinde değerlendirilir. Hamilelik, doğum, erkek çocuk beklentisi aynı zamanda etnik-eleştirel⁵ bir çözümlemenin verilerinden yararlanılarak incelenebilir. Erkek çocuk sahibi olmak kimi batıl inançlarla bağlantılıdır. Örneğin, 5 Ağustos 1670 tarihli M. de Grignan’a yazdığı bir mektupta Madame de Sevigné kızıyla yaptığı bir konuşmayı aktarır: “*Keşke zavallı karınız da küçük Deville kadar mutlu olsaydı!*” Üç aylık gibi görünen bir erkek çocuğu doğurdu. Kızım az önce şunları söyledi: “*Ah, çok kızgınım! küçük Deville oğlumu aldı; aynı eve iki erkek çocuk gelmiyor ki*”⁶ Başka mektuplarda benzer bir söylem yinelenir. “Keşişli Mektup”, Bussy Rabutin’e yazdığı bir başka mektubun benzeridir. Doğum, çocuğun cinsiyeti mektuplarda vurgulanır. 1648 yılında yazdığı bir mektupta kuzenine bir erkek çocuğu doğurduğunu bildirirken örtük olarak aile içinde sürüp gitmekte olan mirasçı tartışmasına söz getirir: “*Peki, kızmanız gerektiğinde size şunu söyleyeyim, bir erkek çocuk doğurdum, ondan size olan nefreti sütle emdireceğim, daha birçoklarını yapacağım, ama sadece size düşman edineceğim*”. Mirasın, paranın tartışma konusu olduğu bir ortamda kız sahibi olmak alay konusu olur. Mektuplarda kız ve erkek çocuk doğurmak bir çekişme, çatışma nedenine dönüşür. La Fontaine’den alıntılanan mektubun konusu yine aynıdır.

“Paris, 19 Kasım Çarşamba.

MADAME DE GRIGNAN'DAN

⁵ Bu konuda bkz. Aktulum, 2024.

⁶ Lettres de Madame de Sévigné, tome II, Hachette, s. 10.

Eğer sağlığım seni tek bir kızın olduğu için teselli edecekse, sana bir erkek çocuk vermediğim için senden af dilemeyeceğim. Tüm tehlikelerden kurtuldum ve sadece sana kavuşmak istiyorum. Gerisini annem anlatacak.

Madam de Sévigné'nin mektubu

Madame de Puisieux, eğer bir oğlunuz olmasını istiyorsanız bunu yapma zahmetine girmeniz gerektiğini söylüyor; bu konuşmayı dünyanın en doğru ve en iyi konuşması olarak görüyorum. Bize küçük bir kız verdin, onu sana geri veriyoruz. Hiç bu kadar mutlu bir doğum olmamıştı. Geçen cumartesi kızıyla birlikte Arsenal'de yürüyüşe çıktığımızı biliyorsunuz; küçük ağrılar hissetti. Döndüğümde Madam Robinette'yi çağırtmak istedim; o bunu asla istemedi. Akşam yemeği yedik, o da çok güzel yedi. Bay Coadjutor ve ben bu odaya doğum odası havası vermek istedik; hâlâ kız kolik olduğuna bizi inandıran bir havayla karşı çıkıyordu. Sonunda istemeden de olsa Robinette'ye göndereceğim sırada öylesine keskin, öylesine şiddetli, öylesine fazla, öylesine sürekli acılar, öylesine şiddetli, öylesine delici çığlıklar duyuldu ki, onun doğum yapacağını hemen anladık. Sorun ebenin olmamasıydı. Hepimiz için neresinde olduğumuzu bilmiyorduk; Umutsuzluk içindeydim. Yardım ve ebe istedi. İşte o an bunu istiyordu; sebepsiz değildi, La Deville'den ebeyi hemen çağırttığımız için, o da çocuğu çeyrek saat sonra aldı. O anda Pecquet geldi, doğurmasına yardım etti. Her şey bittiğinde Robinette biraz şaşırarak geldi; Madame la Düşes'i ağırlamaktan keyif almıştı, ancak bütün gece ağırladığı için usandığını düşünerek. Önce Hélène bana şunları söyledi: "Madam, bu küçük bir erkek çocuk." Coadjutor'a söyledim; sonra daha yakından baktığımızda onun küçük bir kız olduğunu gördük. Bütün yaz boyunca Kutsal Babamıza şükranlarımızı bildirdiğimizi ve bu kadar büyük umutların ardından

Signora bir kız çocuğu doğurdu

diye düşününce biraz utaniyoruz.

Sizi temin ederim ki bu laflarımızı azaltır. Kızımın mükemmel sağlığı dışında hiçbir şey beni teselli etmiyor; sütünde ateşi yoktu. Kızı vaftiz edildi ve Marie-Blanche adını aldı".

Bayan Grignan'ın kısa notu, kızın doğumunu bildiren Madame de Sévigné'nin mektubu biraz küçümseme, düş kırıklığı, şaşkınlık gibi unsurlar içermektedir. Üstelik doğan çocuğun önce kız değil erkek olduğunun sanılması, dinsel referansların (şükran) işe yaramaması ile düş kırıklığı açıklıkla dile getirilir. Doğan çocuk kızdır, Bay Grignan'ın bunu kabullenmesi sağlanmalıdır. "Consoler" (teselli etmek) eyleminin birkaç kez kullanımıyla onu ikna ederek durumu kabullenmesi beklenir. Fransızca karşılığında "ne...que" (tek, yalnızca) küçümseyici değeri ile kullanılır. Kızının olumsuzlayıcı notu karşısında Madame de Sévigné kızın doğumu karşısında daha olumlayıcı bir yaklaşım sergiler. Kızı gibi özür dilemez, bir bakıma damadına meydan okur: "*Madame de Puisieux, eğer bir oğlunuz olmasını istiyorsanız bunu yapma zahmetine girmeniz gerektiğini söylüyor*". Ancak konuşmayı yumuşatır, kızının notta verdiği bilgiyi bir başka biçimde yineler: "*Bize küçük bir kız verdin, onu sana geri veriyoruz*". Doğumun sonucu düş kırıklığı yaratır, çocuk yazışmaların ana konusudur. Ancak Madame de Sévigné sonuçtan çok doğum süreci üzerinde yoğunlaşır. Söylemleriyle doğum öyküsünü epik bir havaya sokar. Güçlüklerden, zaman darlığından söz eder. Tüm doğum sürecine dramatik bir görünüm katar. Bu türden tüm unsurlar sıralandıktan, epik ya da dramatik bir hava yaratıldıktan sonra La Fontaine'in masallarından yapılan ve yaratılan hava ile pek de uyum olmayan alıntı devreye girer.

La Fontaine'in masalı sahte keşişler karşısında kız çocuklarının dikkatli olması gereği konusunda bir uyarıdır. Bir keşiş, hileye başvurarak genç bir kıza evine getirmeyi başarır; anneye, kızıyla ilişkisinden bir papa doğuracağını duyurur. Anne ve kız, keşişin bu hilesine inanır, ancak bir kız çocuğu doğurur. Mektupta bildirildiği gibi keşişin hilesinin sonu düş kırıklığıdır. Madame de Sévigné bu nedenle La Fontaine'den alıntı yapar. "Kutsal Baba" ile keşiş arasında bu bağlamda koşutluk kurulur. La Fontaine'in masalından kimi ifadeler yinelenir:

La signora, de retour chez sa mère,
S'entretenoit jour et nuit du saint père,
Préparoit tout, lui faisoit des béguins
Mais ce qui vint détruisit les châteaux,
Fit avorter les mitres, les chapeaux,
Et les grandeurs de toute la famille :
La signora mit au monde une fille.

Madame de Sévigné masalın özünü yoğunlaştırarak yineler. Masalda "biz" kişi adlı anne ve kız içerir. Mektupta "biz" kişi adlı doğuma tanık olan tüm kişileri (kadınları) belirtir. Kişiler doğan çocuğun erkek yerine kız olmasından "*utanç duyarlar*". Sonunda "*laflar azalır*" (çeneler kapanır), yalnızca sözceleme öznesi biraz alaycı bir tonda konuşmayı sürdürür. Mektup, masalın son dizesi alıntılanarak sonlanır. Keşişin iki yüzünlüğünün sonunda bir kız dünyaya gelir, M. de Grignan'ın verdiği yine bir kız çocuğudur. Keşişle M. de Grignan arasında koşutluk kurulur. Masaldaki anne ve kız Madame de Sévigné ve kızıyla koşutlaşır. Böylelikle başka türden, örtük bir metinlerarasılık sürecine girilir. Grignan'ın keşişle benzerliği bir başka mektup aracılığıyla somutluk kazanır. Madame de Sévigné, Madame de Grignan'a şunları yazar:

"J'embrasse ce fripon de Grignan, malgré ses forfaits.
"Suçlarına rağmen bu alçak Grignan'ı kucaklıyorum".

Laure Depretto yazısında şu notu düşer: "*Forfait, 17. yüzyıl dilinde genel bir tanımla suç anlamına gelir ama aynı zamanda "namustan" yoksunluk yani kızların bekaretinin ihlali anlamına da gelir*".

Madame de Sévigné, kızı her hamile kaldığında, tehlikeli bir durumdan sorumlu tutarak, Grignan'a La Fontaine'in masallarından alıntılıdığı yakıştırmalar yapar: "*İyi akşamlar Bay Grippeminaud kontu*"(Depretto, 2007, s. 13). Grippeminaud (Evliya, Marko Çelebi, Kürklü Baba) masalda keşişin ikiz kardeşi olan kediye La Fontaine'in verdiği isimdir:

*"Gel, gidip soralım Marko Çelebi'ye,
Kim haklı diye,
Marko Çelebi bir sofı kediymiş,
Dünyadan elini eteğini çekmiş,
Samur kürkleri içinde bir evliya . . .
Yağ bağlamış okuya üfleyle.
Üstüne yokmuş yargıçlıkta;
Her şeyin yerini bilirmiş
Kara kaplı kitapta.
Tavşan: - Peki, gidelim, demiş.
İki davacı, çıkmış*

⁷ Lettres de Madame de Sévigné, s. 226.

*Haşmetli kürkün huzuruna.
- Gelin Evlatlar, demiş kürklü baba;
Yakın gelin bakayım, daha yakın;
Kocadım artık, iyi işitmiyor kulaklarım.
Bizimkiler hiç çekinmeden sokulmuş
Ve işte o zaman olan olmuş:
Evliya attığı gibi iki yana iki pençeyi
Uzlaştırmış iki davacıyı” (La Fontaine, 2016, s. 280-281).*

Madame de Sévigné masaldaki Grippeminaud ile Grignan’ı benzeştirir.

La Fontaine’den yapılan alıntı, kişileriyle kurulan koşutluklar daha çok ilk anlamlarıyla yinelenir. Buna karşın alıntı unsur yeni bağlamda bir atasözü formunda kullanılır. Bu yönüyle benzer durumlara uyarlanabilecek bir genelleme düşüncesi açıklanır. Bu alıntı bir isim biçiminde başka bir mektupta yinelenir:

Madame de Louvigny bir erkek çocuk doğurdu; görüyorsunuz işte, sevgili çocuğum, senin de bir oğlun olacak. Bunu öyle bir şekilde bekliyorsunuz ki, dediğiniz gibi, 'bir kız çocuğu doğuran sinyora', bu talihsizlik sizin başınıza gelseydi, ona sizin yakalanacağımızdan daha fazla yakalanmazdı. Bu mutlu an için sürekli Tanrı'ya dua ediyorum, benim hayatım bu ana seninkinden daha fazla bağlı⁸.

La Fontaine’den yapılan alıntı metinlerarası bağ kurmanın yolu olur. Signora’nın adı yoktur, bu adlandırmayla adı belirtilmeyen kimi masal ya da kurgusal kişilerinin gerçek yaşamdaki etkisi belirtilir. Signora, Madame de Grignon ile bu biçimde özdeşleştirilir. Doğum izleği bu mektupta da yinelenir. Keşiş öyküsü bir ayrıntı formunda, minyatürleştirilerek yeniden karşımıza çıkar: “*Madame de Soubise’in karnı şiş; annesine bundan şikâyet ediyor ama gereksiz yere. Madame de Louvigny’ye gelince, bunu biliyorsun. Eğer dürüst bir dul ya da kendisi gibi dürüst olan bir kız bulsaydım, teselli için onu sana gönderirdim*”⁹. Bu kesit, izleksel olarak La Fontaine’in *Masallar*’ındaki “Genç Dul” masalıyla yakınlaşır. Madame de Sévigné masala doğrudan gönderme yapmasa da kadın ve genç kız bu masalda da yinelenir. Kocasını yitiren genç dulun sonunda koca istemesi ile Sévigné’nin mektubunun son bölümündeki parça örtüşür. Alıntı unsur yalnızca bir belirtidir, farklı ancak benzer içeriği olan kesitler arasında kimi yaklaştırmalar yapmaya kapı aralar. Doğurma ile ilişkilendirilen alıntı dize aynı zamanda örtük olarak bir yergi anlatımı içerir. İlk mektupta söylendiği gibi (*Madame de Puisieux, eğer bir oğlunuz olmasını istiyorsanız bunu yapma zahmetine girmeniz gerektiğini söylüyor; bu konuşmayı dünyanın en doğru ve en iyi konuşması olarak görüyorum. Bize küçük bir kız verdin, onu sana geri veriyoruz*) kız çocuğunun doğumunun sorumlusu yerleşik düşüncenin tersine anne değil babadır. Sorumluluk kocadadır. Soylu bir ailede mirasçı sorunu bu biçimde yeniden tartışmaya açılır.

Madame de Sévigné’nin mektubu La Fontaine’in masalının sanki düzyazı biçiminde kurgulanmış bir devamıdır. Mektupta keşiş rolü Grignan’a verilir. Mektup (bu doğum öyküsü) keşişe yazılmıştır. Madame de Sévigné metinlerarası bir unsurdan, bir bakıma masalı kendince yeniden yazarak anametinsel bir unsur çıkarır. Yazdığı yeni masalın başlığı da “Sinyora bir kız çocuğu doğurdu”dur. Orada bir doğumu ve yarattığı düş kırıklığını anlatır. Eski dönemlerde yapıldığı gibi mektupla masalı birbirine karıştırarak doğum olayını anlatır. Atasözleştirerek kullandığı kesit bir kız çocuğunun doğumunun

⁸ Lettres de Madame de Sévigné, s. 418.

⁹ A.g.y., s. 215.

yarattığı düş kırıklığını anlatmaya yarayan genel bir ifade olarak kullanılır. İkinci aşamada alıntı aracılığıyla düş kırıklığı yaratan sorumlu kişi aranır. Bu durumda alıntı bir suçlama aracı olarak kullanılır. Madame de Sévigné, kendi döneminde bir kız çocuğunun doğuşu konusunda yerleşik inançları dikkate alarak okuru alıntılanan bir unsurun sıradan bir okumayla kavranamayacağını, daha yakın ve dikkatli bir okuma yapılması gerektiği konusunda uyarır.

Sonuç olarak; her mikro-okuma bir dizi önvarsayımdan yola çıkarak anlatının bütününe dikkate alarak okumayı zorunlu kılar. Yakın okuma parçalı bir okuma biçimidir. Anlatının tüm anlamlarını baştan sona tüketmeye yetmez. Belli noktalar açıklanır. Madame de Sévigné önceki yapıtlardan alıntılanmadığı mikro unsurlarla okurunu daha uyanık tutmaya, daha dikkatli olmaya zorlar. Yer verdiği bir ayrıntının rastlantısal ve içi boş olmadığını, oyunun bir parçası olduğunu imler. Öyleyse mikro-okuma ayrıntının bütündeki payını kavramaya yönelik bir okuma biçimidir.

Kaynakça

- Aktulum, K. (2014). *Metinlerarası ilişkiler*. Ankara: Kanguru Yayınları.
- Aktulum, K. (2023). *Roland Barthes ve parça yazı*. Konya: Çizgi Yayınları.
- Aktulum, K. (2024). *Etnik-eleştiriye giriş*. Konya: Çizgi Yayınları.
- Arasse, D. (1996). *le Détail, Pour une histoire rapprochée de la peinture*. Paris: Flammarion.
- Caraion, M. (2014). Le détail et l'indice. *A contrario*, (20), 3-14.
- Cassegrain, G. (2008). L'objectif Daniel Arasse et l'usage de la photographie. *Figures de l'Art. Revue d'études esthétiques*, (16), 111-120.
- Charles, M. (1998). le Sens du détail. *Poétique*, (116), 387-424.
- David, J. (2007). Le sens pratique du détail. In A. Del Lungo ve B. Lyon-Caen (Eds.), *Le Roman du signe* (ss.77-90). Paris: Presses universitaires de Vincennes.
- Depretto, L. (2007). La "Lettre à l'Ermitte" ou le détail scandaleux. *Fabula-LhT*, (3), "Complications de texte: les microlectures" (M. Escola, Ed.).
- Dessons, G. (1997). La Stratégie du détail dans la critique d'art et la critique littéraire. , in Luc Resson, Franc Schuerewegen, *le Pouvoir de l'infime: variations sur le détail*, Culture Et Societes 1, Vincennes: Pu De Vincennes.
- Ginzburg, C. (1980). Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice. *Le Débat*, (6), 3-44.
- Hagelstein, M. (2013). Aby Warburg, science du détail et éléments secondaires. In *La mécanique du détail* (ss. 191-202), Lyon: ENS Éditions.
- Jacobi, D. (2005). Discourir de l'oeuvre de l'art contemporain. Le cas des Détails, *Linx*, (52), 17-30.
- Jallat, J. (1981). Microlectures de Jean-Pierre Richard. *Littérature*, (42), 123-127.
- Kei, N. (2020). L'ornement en abyme ou la sémantique du détail. *Images Re-vues*, (9), 1-30.
- Klik, M. (2005). Transfert méthodologique: Léo Spitzer – Jean Starobinski, in *Transferts littéraires, linguistiques et culturels* (173-179). Centre de Civilisation Française et d'Etudes Francophones à l'Université de Varsovie.
- Kremer, N. (2007). La lecture comme tableau: la microlecture entre révélation et réécriture. *Fabula-LhT*, (3), "Complications de texte: les microlectures" (M. Escola, Ed.).

- La Cassagnère, C. (2021). Lire le détail: entre signe et signifiant. *Représentations dans le monde anglophone*, (1), 8-24.
- La Fontaine. (2016). *Masallar*. (S. Eyüpoğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lejeune, P. (1975). *le Pacte autobiographique*. Paris: Seuil.
- Louvel, L. (1999). *le Détail*. Poitiers: la Licorne,
- Meyer, M. R. (2017). Roland Barthes: l'image fatale. Microlecture de La chambre claire. *L'en-je lacanien*, (28), 41-58.
- Milner, J. (2014). *la Puissance du détail*. Paris: Grasset,
- Pennanech, F. (2007). Tout peut être dit: Critique et totalisation dans Microlectures et Pages Paysages. *Fabula-LhT*, (3) "Complications de texte: les microlectures" (M. Escola, Ed.).
- Richard, J. (1979). *Microlectures*. Paris: Seuil.
- Schor, N. (1994). *Lectures du détail*. Paris: Nathan.
- Starobinski, J. (1970). Leo Spitzer et la lecture stylistique. In Leo Spitzer, *Études de style* Paris: Gallimard.
- Thébaud, J. (2003). Le diable est dans les détails. *Le Portique*, (12), 1-8.
- Vedel, G. (1990). Indéfinissable mais présent. *Droits*, (11), 67-71.
- Wagneur, J. (2021). Dieu, le diable et le détaillage. *Cahiers Edmond et Jules de Goncourt*, (26), 159-169.
- Wicky, É. (2010). La notion de détail et ses enjeux (1830-1890). (Doktora Tezi). Montréal: Université de Montréal.
- Xanthos, N. (2009). Chipoter sur les détails. *Contre-jour*, (18), 119-134.
- Zemmour, D. (2016). Microlecture stylistique de Claude Simon. *Tangence*, (112), 31-46.

ÇANKIRI AĞZINDA BİLGİNİN KAYNAĞINI İŞARETLEME: AKTARIMSALLIK ULAMI¹

Melike ÜZÜM*

Nurettin DEMİR**

Öz: Bu çalışmada, Çankırı ağzında dolaylı bilginin kaynağını işaretleyen *-mİş*, *-(I)mİş*, *-(I)mİş(I)mİş* ve *-(y)AsI* biçim birimleri işlevsel açıdan ele alınmaktadır. Ayrıca kanıtsallığın ortaya çıkmasında kültürün etkisi dikkate alınarak ağız konuşurlarının sosyal etkileşimde aktarimsallık kullanımına yönelik yaklaşımlarına yer verilir. İnceleme verisi, Çankırı ağzlarından alan araştırması yöntem ve teknikleri kullanılarak toplanmıştır. Derleme sırasında ağız konuşurlarına sözlü tarih, kültür ve masal gibi farklı anlatı türlerinde kanıtsallığı tespit etmeye yönelik yönlendirici sorular sorulmuştur. Araştırma konusu işaretleyicilerin, diğer ağızlardaki durumuyla ilgili alan yazını taranarak aktarimsallık işlevini örneklendiren kısıtlı dil malzemesi çalışmaya dahil edilmiştir. İncelemede *-(I)mİş(I)mİş* ve *-(y)AsI* diğer iki kanıtsal gibi Johanson'un kanıtsallık teorisi çerçevesinde dilbilgisel dolaylılığın alt ulamında yer alan aktarimsallık işaretleyicileri olarak kabul edilmiştir. İşaretleyicilerin ağız bölgesindeki işlevleri, önce biçim birim ve anlam alanı arasındaki ilişki sorgulanarak sonra da edimsel düzeyde ortaya çıkan anlam alanları kültürel bağlamda değerlendirilerek ele alınmıştır. İnceleme sonucunda *-mİş* ve *-(I)mİş* kanıtsallarının standart varyanttakiyle benzer kullanımlarının yanı sıra ağız konuşurlarının *-(y)AsI* ile önermesel bilginin gerçekliğine yönelik yaklaşımlarını içeren bir aktarım ifadesi oluşturdukları, *-(I)mİş(I)mİş* ile ise nötr bir duruş sergileyerek salt aktarım bildiriminde buldukları ortaya konmuştur. Kültürel açıdansa ağız konuşurlarının *-(y)AsI*'nin kullanıldığı bağlamları "dedikodu" olarak nitelendirdikleri ve bu işaretleyiciyle veri sunmaktan kaçındıkları gözlenmiştir. Çalışma, ağız konuşurlarının aktarimsal bilginin güvenilirliğine yönelik kendilerini nasıl konumlandıklarını açıklamakta, kanıtsallık ve kültür ilişkisine dair bulgular sunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: kanıtsallık, aktarım, bilgi kipliği, Çankırı ağzı, kültür.

Marking the Source of Information in Çankırı Dialect: The Category of Hearsay

¹ Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir. Proje no: 123K412, *Ağzıların Dilbilimsel Yaklaşımına İncelenmesi ve Dijital Ortamda Paylaşımı: Çankırı Ağzı Örneği*

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/TÜRKİYE, E-posta: melike.uzum@hacettepe.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2338-8066>

** Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/TÜRKİYE, E-posta: demirn@hacettepe.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3891-6546>

Abstract: This study examines the functions of -mİş and -(I)mİş, -(I)mİş(I)mİş and -(y)AsI in the Çankırı dialect, focusing on their role in marking the source of indirect information with a functional approach. In addition, it investigates the effects of cultural factors on the emergence and usage of evidentials, particularly in social interactions. The data for analysis, gathered through fieldwork methods, delves into various narrative genres, such as oral history, fairytales, and anecdotes, alongside participants of everyday speech. Drawing from existing literature on similar markers in other dialects enriches the analysis. Adopting Johanson's evidentiality theory, the study categorizes -(y)AsI and -(I)mİş(I)mİş as grammatical markers under indirectivity in a similar way to other two evidentials. It initially explores their occurrences in the dialect through a functional analysis questioning the morphemes' relationship with semantic domains, followed by assessing pragmatic implications within the cultural context. Findings reveal that speakers employ -(y)AsI to convey personal approaches, while -(I)mİş(I)mİş indicates a more neutral epistemic stance, in addition to the similar uses of the evidentials -mİş and -(I)mİş as in the standard variant. Culturally, -(y)AsI is associated with contexts akin to gossip, while speakers tend to avoid presenting data using this marker. The study elucidates the epistemic stance of dialect speakers concerning the reliability of hearsay information and provides insights into the intricate relationship between evidentiality and culture.

Keywords: *evidentiality, hearsay, epistemic modality, Çankırı dialect, culture.*

Giriş

Ağız bilimi, araştırmacıların ilgisini ilk başlarda tarihsel dilbilime veri sunmak amacıyla çeken bir alanken daha sonra toplum dilbilim ile ilişkili olarak ele alınmaya başlanmıştır. Alan araştırmalarıyla öne çıkan ağız bilimi çalışmaları, standart varyant dışındaki kullanımların derlenmesine yoğunlaşmakla birlikte toplanan verilerin incelenmesinin gerekliliğine de işaret etmektedir (Trudgill, 1999, s. 2-3). Ayrıca, dilin kullanımı açısından gerçek bir dil malzemesi sunarak farklı bilim dallarına çok yönlü veri sağlamaktadır. Anadolu'da ağız araştırmaları ise 1867'de Maksimov'un Hüdavendigar ve Karaman'daki çalışmalarıyla başlar, 1940 sonrası Türk araştırmacıların yaptığı derlemelerle yaygınlık kazanır (Demir, 2013, s. 13).

Türkçenin yerel varyantları üzerine incelemelerde standart varyantı temel alan dilbilgisi kitaplarındaki terminolojinin kullanımı ve inceleme şablonunun izlenmesi yaygın olarak görülür (yayınlar için bk. Gülensoy ve Alkaya, 2003). Ancak dilbilimin teorileri doğrultusunda ağız malzemesine yönelik farklı yaklaşımların geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Türkçenin varyantları, Anadolu, Rumeli, Kıbrıs'ı kapsayan geniş bir coğrafyada dil içi gelişmeler, dil ilişkileri, son yıllardaki göç hareketleri sonucunda dilin görünümü açısından coğrafi sınırlandırmanın yetersiz kalacağı bir çeşitlilik gösterir. Yeni derleme faaliyetleriyle tarihsel süreçteki değişim karşılaştırmalı olarak incelenebileceği gibi diller arası incelemelere de bulgular sunulabilir. Örnek olarak son yıllarda artan bir ilgi gören kanıtsallık ulamının Türk dillerinde dilbilgisel unsurlarla işaretlenmesine yer veren çalışmalar standart varyanta dayanan bulguları temel alır (örn. olarak bk. Willett, 1988; Aikhenvald, 2004; Boye, 2018). Sınırlı sayıda ağza odaklanan çalışmalarda ise dilbilgisel kanıtsalların ağız bölgesinde dil ilişkisi kaynaklı kaybolduğu konusu kısıtlı da olsa kendine yer bulur (Brendemoen, 1997; Demir, 2012; Işık Taş ve Sağın Şimşek, 2019). Diğer yandan ilişki sonucu özellikle Türkçenin baskın olduğu coğrafyada diğer

dillerdeki kanıtsallık stratejilerinin dilbilgiselleşme eğiliminde olduklarına dikkat çekilir (Aikhenvald, 2018, s. 150-151). Türkçe kanıtsallık sistemi özellikleri görüldüğü kadarıyla diğer diller için cazip olduğundan Güneybatı, Orta Asya, Güneydoğu ve Kuzeydoğu Avrupa’da ilişkide bulunan dillere kopyalanır (Johanson, 2018, s. 521-522). Türkçenin diğer dillerde tespit edilen etkisi, kendi içindeki dinamikleri görmek için de ön bulgular sunar. Odaklanılan ağız bölgesinde aşağıda gösterileceği üzere iki farklı aktarımsalın gelişmesi, kanıtsalların Türkçe konuşurları için iletişimde dilsel ve kültürel açıdan önemini doğrular.

Diğer Türk dillerinde ve Türkçenin standart varyantında bilginin kaynağını işaretleme işlevini taşıyan çekim eklerinin tarihi kaynakları belirsizdir. Ancak Johanson dildeki genel eğilimlerden hareketle kökenleri belirsiz olsa da *-mİş* ve *-gAn* için eylem sonrası pozisyonda yer alan yardımcı unsurun önündeki zarf-fiil ekinin kaybolması sonucu ekleşme şeklinde bir gelişme yolu önerir. Buna göre *-mİş* biçim birimi *bıŞ-* “olgunlaşmak, pişmek vb.” ve *-gAn* biçim birimiyse *ka:n-* “tatmin olmuş, doymuş vb.” eylemlerinden gelişmiş olabilir (2018: 515). Sınır sonrası [Postterminal] bakış açısı bildiren bu öğeler olay gerçekleşikten sonra arkasında kalan izlere işaret eder. Konuşur olayla ilişkili bu izlerden hareketle mantık yürüterek çıkarımda bulunabilir. Kanıt türü ayırımına işaret etmeyen kanıtsal *-mİş*, aktarımsal bilgiyi işaretlemeye de kullanılır. Diğer bir işaretleyici ise *-(I)mİş*’tir. Kanıtsal *-(I)mİş* açık bir şekilde dolaylılık bildirir ama algısal durumlar için de kullanımı görülür: *Acıymış*. Bu tür kullanımları da göz önünde bulundurarak Türkçenin standart varyantında kanıtsalların asıl işlevinin kanıtın varlığına işaret etmek olduğu söylenebilir (bk. Conillie, 2009, s. 52).

Türkçenin kanıtsallık sisteminde dolaylılık bildiriminin önemi birçok çalışmada ele alınmıştır (örnek olarak bk. Mansuroğlu, 1953; Slobin ve Aksu, 1982; Aksu-Koç ve Slobin, 1986; Csató, 2000; Johanson, 2000; 2003; 2018; Özmen Veld, 2006; Corcu Gül, 2010; Karakoç ve Herkenrath, 2019). Ancak ağızlarda kanıtsalların gelişimi, işlevleri, ayırıcı özellikleri, kültürel arkaplanı gibi konular incelenmeyi beklemektedir. Bu alandaki boşluğu doldurmak amacıyla bu incelemede, Çankırı ağızından örneklerle bilgiye dolaylı erişimin bir türü olarak aktarımsallık ulamı altında *-mİş* ve *-(I)mİş* genel olarak değerlendirildikten sonra *-(I)mİş(I)mİş* ve *-(y)AsI* kullanımlarının ayırıcı özellikleri ve işlevleri üzerinde durulacaktır. Aktarımsallık ulamıyla sınırlandırılan çalışmada, alan yazını tartışılarak “Çankırı ağızında tespit edilen aktarımsalların kullanım alanları ve aralarındaki farklar nelerdir?” ve “Aktarımsal bilginin işaretlenmesi kültürel bağlamda nasıl değerlendirilebilir?” sorularına odaklanılacaktır.

1. Alan Yazını

İşlevsel açıdan kanıtsallar, bilginin kaynağını bildirmenin yanı sıra konuşurun önermesel bilginin olgusallık değerine yönelik yaklaşımını bildirme, şaşırma, ikna etme, önermenin sorumluluğunu almama, iletişimi kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirme amacıyla başvurduğu öznellik taşıyan dilsel araçlar olarak değerlendirilebilir (Slobin ve Aksu, 1982; Csató, 2000; Johanson, 2000; 2018; Xu, 2022).

Dilbilgisel bir ulam olarak ele alınan kanıtsallık, önce tipoloji çalışmalarında görülürken (Aikhenvald, 2004; Johanson, 2000), edimsel düzeyde işlevlerinin sorgulanmasıyla mizah (Ruiz-Gurillo, 2020), medya dili (Romero, 2016), gazete dili (Blanco, 2020), politik söylemler (Xu, 2022) gibi farklı söylem ya da metin türlerinde de incelenmeye başlanmıştır. Bu çalışmalar, iletişimde kanıtsalların söylem türüne göre nasıl değiştiğine dikkat çekmiş, kültürler arası farklılıklara da işaret etmiştir.

Diller arası incelemelerde, Türk dillerinin tipolojisi ve kanıtsallık sistemi nedeniyle Türkçedeki görünüm yaygın bir şekilde yer bulur (Willett, 1988; Palmer, 2001; Aikhenvald, 2004; Forker, 2018 vb.). İncelemelerde ortak olarak dolaylılığın dilbilgisel görünümü *-mİş* ve *-(I)mİş* kullanımlarıyla örneklendirilirken doğrudan kanıtsallıkla ilgili görüşlere de yer verilir. Willett, Türkçede geniş zaman ekinin (aorist tense) konuşurun doğrudan bir kanıtı sahip olduğunu bildirdiğini, geçmiş zamanda doğrudanlığın ise *-DI* ile işaretlendiğini, *-mİş*'in üçüncü el aktarım, halk bilgisi (dilden dile aktarılan inanç ve geleneklere ilişkin bilgi) ve rüyalara ya da olayın sonuçlarına dayalı çıkarımı kapsayan bir dolaylılık işaretleyicisi olduğunu belirtir (1988, s. 75). Palmer da Aksu-Koç ile Slobin'in 1986 tarihli çalışmasına atıf yaparak *-mİş* (dolaylılık) ve *-DI* (doğrudanlık) ayırımına yer verir (2001, s. 47). Bitimli ve bitimsiz cümlelerde *-mİş* kullanımına ilişkin olarak Forker, karşıolgusal cümlelerin kurulumunda görev alan *-mİş*'in kanıtsal içerik taşımadığına dikkat çeker (2018, s. 79). Benzer şekilde Johanson (2018, s. 521) Türk dillerinde dolaylılığı ana cümleyle sınırlandırır, *-mİş(I)DI* kullanımında *-mİş*'in kanıtsallık bildirmediğini, ancak *gibi* ile yönetilen bitimsiz yapılarda kanıtsal kullanımının ortaya çıktığını vurgular: *git-miş gibi*. Ayrıca alan yazınında kanıtsalların diller arası çeviri ya da aktarımının güçlükler taşıdığına, kültürel farklılıklardan dolayı köken dilde bulunmayan anlamların hedef dilde kodlanabileceğine de yer verilir (bk. Aikhenvald, 2018, s. 7). Hem dil incelemelerinde hem de çeviride, özellikle Türkçedeki dilbilgisel kanıtsallara karşılık bulma ve anlamın ne ölçüde doğru aktarılabilirdiği dil tipolojisine ve kültürel yapıya göre değişiklik gösterir. Kurgusal anlatıya odaklanarak Üzüm, Demir ve Polat (2023a) Türkçedeki dilbilgisel kanıtsallara edebi çeviride verilen eşdeğer sözlüksel işaretleyicileri ve Türkçedeki kanıtsal içeriği İngilizceye aktarma stratejilerini Orhan Pamuk'un *Benim Adım Kırmızı* adlı romanından hareketle inceler. Çalışmada, dilbilgisel işaretleyicilerin İngilizcede nasıl karşılandığını ve İngilizcede kanıtsallık ulamının görünümünü ele alan çalışmalarda bu yapıların nasıl değerlendirildiğini karşılaştırmalı olarak tartışır. İnceleme sonucunda, çeviride ortaya çıkan sorunun sadece tipolojiden kaynaklanan anlamsal bir sorun olmadığını, yazarın üslup özelliklerinin de belirli bir seviyede aktarılamadığı görüşünü paylaşırlar. Ayrıca çalışma, eser özelinde bilginin kaynağını işaretlemeye İngilizce ve Türkçe arasındaki farkları karşılaştırmalı olarak örneklerle sunar.

Diller arası düzeyde gözlemlenen diğer bir durum ise çokdillilerin dil repertuarına bağlı olarak kanıtsal kullanımınıdır. Bu konuyla ilgili olarak Tosun ve Filipović (2022) Türkçe konuşurlarının kanıtsal kullanımını dil edinimi ve çokdillilik açısından ele alarak İngilizce ve Türkçe konuşurları üzerine deneysel bir çalışma uyguladılar. Elde ettikleri verilere göre, diller arası çeviride, konuşur doğrudan eriştiği bilgileri iki dil arasında birbirine yakın ifade edebilir, ancak dolaylı bilgide anlam kaybı ortaya çıkar. Ayrıca konuşurların dil edinim süreçlerini sorgulayarak dil yeterlilikleriyle maruz kalma seviyelerinin kanıtsal kullanma eğilimlerinde etkili olduğu bulgusunu ortaya koyarlar.

Yukarıda da işaret edildiği üzere Türkçenin standart varyantına odaklanan kanıtsallık çalışmaları bulunurken ağızlar üzerine incelemeler daha kısıtlıdır. Ağızlarda kanıtsallığın görünümüne ilişkin olarak, *-(y)IK*'ın kanıtsallık işleviyle Osmaniye ve Adana ağızlarında kullanıldığına (bk. Yıldırım, 2006; 2018; Demir, 2007; 2012; Al 2018), Trabzon yöresi ve Kıbrıs ağızlarında İngilizce ve Yunanca etkisiyle dil ilişkisi kaynaklı dilbilgisel unsurların kanıtsallık işlevini kaybettiğine dikkat çekilir (Brendemoen, 1997; Demir, 2012; Işık Taş ve Sağın Şimşek, 2019). Makedonca, Tacikçe, Gürcüce gibi dillerde ise Türk dillerinden kanıtsallığın kopyalandığı da görülür (Johanson, 2018, s. 522).

Alan yazını genel olarak değerlendirildiğinde salt dil incelemesi, çeviri ya da dil edinimi açısından kanıtsallarla kültürel arka planın ilişkili olduğu görülür. Edebi çeviride yazarın kullandığı deyimlerin hedef dildeki kalıp ifadelerle verilmesi ya da dolaylı bilginin farklı türlerinin ayrımının dillere göre değişmesi, dil ediniminde kanıtsal kullanımına maruz kalma düzeyi ve kültürel çevrede bulunarak kolektif bilgiye dahil olma gibi etkenler kanıtsalların diller arası ortaya çıkışında rol oynar. Bu açıdan kanıtsalların hangi anlam alanıyla ve hangi bağlamlarda ortaya çıktığının ağızlardan toplanan veride incelenmesi Türkçenin kanıtsallık sistemini tanımlamaya katkı sağlayacağı gibi kültürel çerçevede değerlendirilmesi sosyal etkileşimdeki önemine yönelik bulgular sunacaktır.

2. Yöntem ve Veri

Çalışma, Çankırı ağızlarında *-mİş* ve *-(I)mİş* kanıtsallarının genel görünümü sunduktan sonra *-(I)mİş(I)mİş* ve *-(y)AsI* kullanımlarına odaklanarak sosyal etkileşimde işlevsel özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaca yönelik incelemede benimsenen işlev odaklı yaklaşım, dilin sosyal ve bilişsel işlevini merkeze alarak biçim ve işlev arasındaki dinamik ilişkiyi ortaya koymayı ve dilbilgisel yapıyı etkileyen işlevleri çözümlmeyi hedefler (Thompson, 2003, s. 53). Gerçek dil malzemesine yönelen bu yaklaşım, yöntemsel seçimler açısından özellikle derlem temelli incelemelerle ilişkilendirilir (bk. Bishoff ve Janý 2013, s. 1-2). Ağız bilimi çerçevesinde değerlendirildiğinde de alan araştırmasıyla elde edilen verilerden hareketle dilbilgisel özellikleri sorgulamada unsurların işlevlerini tanımlamaya ve kültürel arka planın işlevlere etkisini anlamaya yardımcı olacaktır.

Ağız verisinde *-(I)mİş(I)mİş* ve *-(y)AsI*, Johanson'un (2000; 2003; 2018) işaretlenmişlik (marked) ve işaretlenmemişlik (unmarked) zıtlığı çerçevesinde dolaylılığın işaretlenmesi olarak değerlendirilmiştir. Türk dilleri için sunulan sınıflandırmada Johanson, Türkçede *-mİş* ve *-(I)mİş* işaretleyicilerine odaklanır. Bu işaretleyicilerin Türkçenin standart varyantındaki işlevleri Çankırı ağızında da görülür. Ancak bu çalışmada karşılaştırmalı bir incelemeyle aktarımsallığın farklı görünümünü sunan *-(I)mİş(I)mİş* ve *-(y)AsI* kullanımlarına odaklanılacaktır. Gelişim süreçleri hakkında bilgi vermek amacıyla işaretleyicilerin kökenleriyle ilgili görüşlere kısmen yer verilecektir. Kanıtsallık ve bilgi kipliği arasındaki ilişki açısından ise iki ulam ayrı, ancak birbiriyle ilişkili kabul edilir (bk. Willett, 1988, s. 55).

İnceleme verisi, Çankırı Merkez'den ve İcyenice, Paşa köyü, Aşağı Çavuş, Yukarı Çavuş, Handırı, Ovacık, Akçavakıf köylerinden derlenen yaklaşık on iki saatlik ses kaydından oluşmaktadır. Veri, etik kurul izni alınarak yürütülen alan araştırmasında kanıtsallığın ortaya çıkabileceği yönlendirici sorularla ve katılımcı gözlem yoluyla toplanmıştır (kanıtsalları belirlemede kullanılacak soru örnekleri için bk. Mélac, 2022, s. 12). Ağız konuşurlarına yaşadıkları bölgenin geçmişi, ailelerinden duydukları geleneksel anlatılar, rüyalar, efsaneler ve olaylar hakkında sorular yöneltilmiştir. Ses ve video kayıtlarının transkripsiyonunda ele alınan konu açısından önemli olmayan fonetik ayrıntılar gösterilmemiş, fonemler ve bölge ağzı için tipik olan sesler verilmiştir. Kanıtsal kullanımının anlatı türüne göre değişiklik gösterebileceği göz önünde bulundurularak katılımcı gözlem yoluyla günlük dilde kanıtsalların hangi koşullarda ortaya çıktığına dair kullanım örnekleri not alınmıştır. Ayrıca alan yazınında tespit edilen *-(y)AsI*'nın kanıtsallık işleviyle ilgili farklı ağızlardan örnekler, incelemeye dahil edilmiş (Aksoy, 1945; Acar, 2022), açıklamalarda geniş bir veri tabanı sunan *Türkçe Ulusal Derlemi*'ne

(TUD) de başvurulmuştur (Aksan vd., 2012). Aktarımşallığın ortaya çıkışında kültürel arka planın etkisini değerlendirebilmek için elde edilen veriler kültürel açıdan ele alınmıştır. Buna ek olarak ağız konuşurlarından aktarımşalları belirli bağlamlar içinde yorumlamaları istenmiş, hangi durumlarda hangi kanıtsal kullanımına ihtiyaç duydukları sorgulanmıştır.

3. Kuramsal Çerçeve

3.1. Kanıtsallık Ulamı

Dünya dillerinde kanıtsallık öncelikle dil tipolojisi açısından doğrudan ya da dolaylı bilgiye erişimi bildiren dilbilgisel kanıtsalların varlığına ve işaretleyicilerin anlam alanlarına göre ele alınır (Johanson 2000; Plungian 2001; Aikhenvald 2004). Daha sonraki çalışmalarda kültürel arka planın da önemine dikkat çekilerek kanıtsal kullanımının ve konuşurun tercihlerinin iletişimdeki rolü edimsel yaklaşımla sorgulanmaya başlanır (Nuckolls ve Michael 2012; Nucholls 2018). Bu yolla konuşurun epistemik yaklaşımını da içeren metaforik ya da retorik kullanımlar da kanıtsallığa dahil edilir. Örneğin söylemde kişisel algıya dayalı çıkarımı “...gördüm ki, anladım ki” (I saw that...) ile konuşurun olgusal duruma yönelik yaklaşımı metaforik bir ifadeyle aktarılırken “biliyorum ki ...” (I know that...) kullanımı konuşurun kişisel bilgisine dayalı varsayımında ortaya çıkabilir (Xu 2022, s. 6). Epistemik yaklaşım bildiren bu kullanımların kanıtsallığa dahil edilmesinde inanç (belief) bilgiye erişimin bir türü olarak kabul edilir (Chafe 1986, s. 263). Epistemik kiplik ve kanıtsallık ilişkisini daha açık hale getirmek için Xu (2022, s. 6), “inanıyorum (ki)...”, “biliyorum (ki)...” gibi kullanımlarda konuşurun zihninde sağlam bir kanıt olduğunu ve politik söylemde ikna ediciliği artırmak için sık kullanıldığını belirtir. Ancak dinleyici tarafından doğrulanamayan bu önermesel bilgiler konuşurun görüşünü yansıtan ve yüksek derecede öznellik taşıyan ifadelerdir. Bu nedenle epistemik işaretleyici tercihiyle konuşur önermesel bilginin sorumluluğunu aldığını da bildirir (Xu 2022, s. 6).

Kanıtsallık ve epistemik kiplik arasındaki ilişki farklı şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Her iki kategori de alt anlam ilişkisi, anlamsal genişleme ya da bazı alt ulamlarda örtüşme gibi işlevsel olarak iç içe geçmiş bir görünüm sergiler (Cornillie, 2009, s. 47; Wiemer, 2018, s. 88). Kapsamlı bir sisteme sahip dillerde kanıtsalların içeriği de önem taşır. Dillerde kanıtsallığı ayrı bir ulam kabul ederek bilgiye erişimin konuşur ve dinleyici arasında ortak bir alan oluşturduğu, geleneksel bilgi için geniş bir kitle tarafından bilindiği gibi ayrımlar da görülür (Matthews 1965; Tournadre & LaPolla 2014). Aktarımşallık ulamı için Matthews (1965, s. 100), Hidatsa dilinde *alıntılama* (quotative) ve *aktarım* (report) ayrımının farklı işaretleyici tercihiyle ortaya çıktığını örneklerle sunar. *Alıntılama* (they say... “onlar anlatır/söyler...”) tercihinde metin türü de önem taşır. Örneğin mitler ya da hikayeler gibi halk anlatılarında alıntılama genelleşmiştir. *Aktarım* (I have been told... “bana söylendi, duydum (ki)...”) tercihiyle ise konuşur, önermesel bilginin sadece bir başkası tarafından kendisine söylendiğini bildirir. İki kanıtsalın kullanımsal farkları değerlendirildiğinde bilgiye erişim ve anlatı türü açısından bir sınırlılığa işaret edilir.

Konuşurun önermesel bilgide sunulan olaya yönelik kendini nasıl konumlandığı da işaretleyici seçimiyle ilişkilidir. Örneğin aktarımşallık mesaj ve mesajı kodlayan arasında bir mesafe oluşturarak konuşurun bilginin sorumluluğunu almadığı durumlarda tercih edilir (Givón, 1982, s. 27-28; Aksu-Koç, 1988, s. 160; Fitneva, 2018, s. 200; Johanson, 2018, s. 519). Dolaylı olarak bilgiye erişimin başka bir türü olan çıkarımşallıkla aktarım arasındaki fark yine önermesel bilgi ve konuşur arasındaki

mesafeyle ilişkilidir. Aktarımda konuşur önermesel olayın gerçekleşme süreci ya da sonucunda gözlemleyebileceği bir noktada yer almaz (Slobin ve Aksu, 1982, s. 192). Ancak geriye dönük çıkarımda (retrospective inference) olayın arkasında bıraktığı izler (traces) ya da eş zamanlı çıkarıma temel oluşturan önermesel olayla ilişkili işaretler (signs) yani gözlemlenebilir kanıtlar vardır (Plungian, 2001, s. 352-354). Konuşur kanıtların ortaya çıktığı yer ve zamanda bulunur. Bazı dillerin kanıtsallık sisteminde ise konuşurun önermesel bilgiye yaklaşımını da içeren ayrı bir işaretleyici bulunmaktadır (Nucholls, 2018). Bu tür dillerde bazı işaretleyicilerde kiplik ve kanıtsallığın örtüştüğü söylenebilir ancak yine öncelikli olan bilginin kaynağının işaretlenmesidir.

3.2. Türkçede Kanıtsallık

Türkçede kanıtsallığın görünümüne incelemelerinde yer veren Aikhenvald (2004; 2018; 2021) ve Willett (1988) dünya dillerinden hareketle, Johanson (2000; 2003; 2018) ise Türk dillerinden örneklerle kanıtsallığı dilbilgisel bir ulam olarak tanımlar. Ancak dilbilgiselleşme süreci açısından İngilizcedeki kanıtsallık bildirimlerini değerlendiren Mélac (2022), kanıtsal işlevin farklı düzeylerde dilbilgiselleşme süreci sonucunda ortaya çıktığına işaret eder. Bu açıdan Türk dillerinde de henüz dilbilgiselleşme sürecinin son aşamasına ulaşmamış kanıtsallar görülür (Üzüm, 2023). Bunlar dilbilgiselleşmenin ara aşamasında olan parçacıklar olarak değerlendirilebilir.

Kanıtsallık sisteminin tanımlanmasına yönelik olarak Johanson (2018) Türk dillerinde işaretlenmişlik ve işaretlenmemişlik ayrımıyla bilginin kaynağında dolaylılığın ayırt edildiği görüşündedir. Bu görüşe zıt olarak ise Aksu ve Slobin (1982) doğrudan ve dolaylılık ayrımı yaparak *-DI* ve *-mİş* zıtlığı çerçevesinde konuyu ele alır. Bu görüş Türkçeye değinen çalışmalarda büyük ölçüde kabul görür (Ünal, 2018, s. 176; Fitneva, 2018, s. 185). Diğer bir görüş ise dolaylılığa karşı diğerlerinin doğrudan kanıta erişimi bildirdiğidir (Gül, 2017, s. 25). Bu yaklaşıma göre *-mİş* kullanılmaması durumunda konuşur doğrudan kanıt türüne işaret etmektedir.

Türk dilleri tipolojik olarak dilbilgisel kanıtsallar bulundurur ve bunlar Eski Türkçeden itibaren tanımlanmaktadır (Tekin, 1967, s. 192). Bunun bir sonucu olarak ilişkide bulunan dillere kanıtsallığın kopyalandığı ya da bazı ağız bölgelerinde kaybolduğu görülür. Örneğin Farsça etkisiyle doğu ağızlarında (Demir, 2012), Yunanca etkisiyle ise Kıbrıs ve Karadeniz ağızlarında kanıtsal *-mİş* kullanılmaz (Brendemoen, 1997; Demir, 2002; Işık Taş ve Sağın Şimşek, 2019). Diğer yandan Türk dilleri aracılığıyla Bulgarca, Makedonca gibi Balkan Slav dillerinde, Anadolu ve Kafkas coğrafyasında konuşulan Gürcüce ya da İran dillerinden Tatarcada kanıtsalların geliştiği görülür (Friedman, 2018, s. 131-141; Johanson, 2018, s. 522; Aikhenvald, 2018, s. 162). Yine İstanbul'da konuşulan Ladino (Yahudi İspanyolcası) dilinde Türkçedeki *-mİş*'ın işlevlerinin var olan bir unsura kopyalandığına dikkat çekilir (Aikhenvald 2018, s. 150-151). Kültürel bağlamda değerlendirildiğinde Türkçe gibi kanıtsallık sistemi görülen dillerin konuşurları için kanıtsallar sosyal etkileşimde başarılı bir iletişim için gereklidir. Toplumdaki ortak ya da paylaşılan bilgiyi, bilgiye erişme yollarını, toplum ile bilgi arasındaki ilişkiyi gösteren dilsel araç olarak işlev görürler (Roque, 2019, s. 353-354). Kullanılmamaları durumunda konuşur, yanlış anlaşılma kaygısı taşır ya da anlam eksikliği olduğunu düşünür (Aikhenvald, 2004, s. 334). Bunların yansımaları olarak dil repertuarında Türkçe bulunan konuşur bunu diğer dillere de aktarır. Böylece konuşurların hem dilsel hem de kültürel etkileşimi sonucu Türkçenin baskın olduğu coğrafyada kopyalanma eğilimi ortaya çıkar.

3.3 Aktarımın türleri

Bilgiye bir başkası aracılığıyla erişildiğini bildiren aktarım sallar, dillerin kanıtsallık sistemine ya da stratejilerine göre farklı özelliklerle ortaya çıkabilir: sözlü aktarım (verbal report); bir olayın belirli bir kişinin başına gelmesini bildiren aktarıma dayalı yeniden anlatım (renarrative) vb. (Aikhenvald, 2004, s. 179-180). İkinci tür aktarımın görüldüğü durumlar için Aikhenvald, şamanların ruhların onlara anlattıklarını nakletmede ortaya çıktıklarını belirtir. Aktarımın diğer yaygın bir kullanım alanı ise masal, hikâye gibi kurgusal anlatılarda anlatımın başlangıcı ya da giriş formelleridir. Bu yolla anlatıcı, anlatımın daha önceden söylenmiş olduğuna işaret eder (Mushin, 2000, s. 947).

Aktarım salların anlam alanı, dilin kanıtsallık sistemi ve işaretleyici sayısına göre değişiklik gösterebilir. Bir işaretleyici bu işlevi üstlenebileceği gibi kanıtsallık sisteminde konuşurun anlamı açık bir şekilde ifade etmesine aracılık eden ya da anlatı türüne göre ortaya çıkan farklı işaretleyici seçenekleri bulunabilir (Palmer, 2001, s. 40-42; Aikhenvald, 2004, s. 185). Örneğin bir işaretleyici sözlü kültüre ait anlatılarda ortaya çıkarken diğer bir aktarımsal ikinci el kanıtı bildirebilir (bk. Howard, 2012). Diğer bir durum ise anlatılardaki olay örgüsünde karakterler ve konuşmacı arasındaki etkileşimde kanıtsalların kullanımı ve rolüdür. Bu çerçevede aktarım sallar konuşurun önermesel bilgiyle ilişkili olarak mekansal durumu ve yaklaşımı hakkında da kodlar içerir (de Haan, 2001, s. 216; Mushin, 2000, s. 932). Kültürle yakından ilişkili olan bu kodlar, bireysel ve kolektif bilginin sosyal etkileşimle nasıl şekillendiğine ve kanıtsalların iletişimdeki rolüne bağlı olarak ortaya çıkar (bk. Nuckolls ve Michael, 2012, s. 184). Örneğin aktarımsal olayın gerçekleşme sürecinin hiçbir aşamasında konuşur aynı yer ve zamanı paylaşmaz, kişisel olarak katılım sağlamaz (Aksu-Koç ve Slobin, 1986, s. 161; Plungian, 2001, s. 353).

Türkçenin ağızları mevcut veri çerçevesinde değerlendirildiğinde aktarım sallar arasında metin türüne göre seçim dışında, epistemik içeriğe sahip olan ve olmayan ayrımı görülür. Gaziantep, Adana, Osmaniye, Konya, Antalya ağızlarıyla Bayır bucak Türkmenlerinden derlenen ağız verilerinden oluşan ve farklı anlatı türlerini içeren derlemlerde *-(y)IK* ve *-mİş* ile aktarımsallık, *-DI* ile de konuşurun katılımcı olarak bulunduğu olayları işaretleme eğilimi görüldüğüne incelemelerde dikkat çekilir (Aksoy, 1945; Yıldırım, 2006; 2018; Demir, 2007). Aksu ve Slobin'in (1986, s. 160) çalışmalarında kurduğu zıtlık gibi ağızlarda da ilk bakışta *-DI*'nin doğrudan erişilen kanıt için kullanıldığı düşünülebilir. Ancak standart varyantta tanık olunmamasına rağmen genel olarak bilinen, inanılan ya da tanık olunan durumlar için de kullanılmaktadır. Ağızlarda durum farklı olabilir ve bilginin kaynağına yönelik ayrımın daha ayrıntılı bir şekilde yapıldığı söylenebilir. Dolaylılık açısından örneğin epistemik yorumlamayı da içine alarak konuşur *-mİş*'a karşılık *-(y)IK* tercihiyle aktarımsal ifadeye yönelik sorumluluk alma, bilgiyi güvenilir bulma gibi öznelğin baskın olduğu bir anlam alanı belirlerken, *-mİş* kullanımıyla nesnel bir duruş ve önermesel bilgiyle arasına bir mesafe koyar. Bu durumda konuşur *-(y)IK* ile aktarımsal bilginin gerçek olabileceği görüşünü de alıcıya iletmiş olur (Üzüm vd., 2023b).

4. İnceleme

Ağızlar, Türkçede bilginin kaynağını işaretlemenin iletişimdeki işlevini ve diğer dillere kopyalanmasında etkili olan sosyal etkileşimdeki rolünü kültürel bağlamda ele alabilmemiz için bize veri sağlamaktadır. Standart varyanttan ayırıcı gelişimler ve bunların kullanım alanları, toplumun düşünme biçimi ve kültürel özelliklerine ilişkin

olarak ağız bölgelerine göre farklılıklar taşımaktadır (Demir, 2012, s. 103-113; Üzüm vd., 2023b). Bunların tespiti için derlenen ağız verilerinin kanıtsallık ulamı açısından ayrıca ele alınması gerekir.

Çankırı ağzına odaklanan bu çalışmada, konuşur için bilgiye erişim yolu ve bu bilgiyi paylaşırken aktarımsallığı işaretlemenin ya da stratejilerle bunu alıcıya iletmenin önemli olduğu gözlemlenmiştir. Kaynak kişiler, dilbilgisel işaretleyicilere ek olarak dolaylı bilgiyi açık hale getirmek için konuşmanın başlangıcında “bilmiyorum, öyle söylüyorlar”, “bana anlatılanı anlatıyorum” gibi ifadelerle başvururlar. Bu tür çerçeve ifadelerle konuşur, anlamı açık hale getirmeyi ve bilginin sorumluluğunu almadığını alıcıya açık bir şekilde iletmeyi amaçlar. Bu durum konuşurun, derleyicinin/alıcının önermesel bilgiye epistemik bir yaklaşım geliştireceğini varsayarak bilginin kaynağını işaretlemeye duyarlılık göstermesiyle açıklanabilir (Marin-Arrese, 2011 s. 791). Konuşuru kanıtsal kullanımına ve dolaylılığı açık hale getirmeye yönelen diğer etkenler ise Türkçenin kanıtsallık sisteminin bir sonucu olarak yanlış anlaşılmaktan ve bilgiyi eksik kodlamaktan kaçınmaktır (Aikhenvald, 2004, s. 334). Bu açıdan alan çalışması hem yönlendirici sorularla elde edilen veriyle hem de katılımcı gözlem yoluyla iletişim ortamında kanıtsalların ortaya çıkışını ve işlevlerini değerlendirmek için ihtiyaç duyulan ortamı sağlamaktadır.

Aşağıda genel bir değerlendirmeye *-mİş* ve *-(I)mİş* kanıtsalları ağız verisinde örneklendirildikten sonra *-(I)mİş(I)mİş* ile *-(y)AsI* kullanımları üzerinde durulacaktır.

4.1. *-mİş*

Kanıtsallık ve görünüş işlevlerinin örtüştüğü *-mİş*, kökeni tam olarak bilinmeyen en eski sınır sonrası bakış açısı işaretleyicisidir. Olayın ardında bıraktığı izlere yönelen odaklı sınır sonrası bakış açısı kaplamsal olarak dolaylılık okumasına izin verirken zamanla bu işlev birincil hale gelmiştir (Johanson, 2000, s. 62; Johanson, 2018, s. 513-514). Eski Türkçedeki görünümünü Tekin (1967, s. 192) sıfatfiil olarak kullanımının yanı sıra yüklemde üçüncü kişiyle kullanımının tanıklandığına işaret ederek “aktarım yoluyla edinilen geçmiş olayları ifade eden geçmiş zaman” işleviyle açıklar. Erdal (2004, s. 268), genellikle koşaçla (örneğin *erür*, *ermez*) ortaya çıkan bitmişlik ya da sınır sonrasılık bildiren bir sıfatfiil eki olarak değerlendirir. Johanson (2018, s. 513) ise doğu eski Türk dillerinde açıkça dolaylılık bildirdiğini, geçmişteki aktarımsal eylemleri ifade etmede kullanıldığını belirtir. Ancak Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi dönemlerinde çoğu *-mİş* kullanımının kanıtsallık içeriği taşımadığına, Farsçanın yoğun etkisi altındaki Azerbaycan Türkçesi gibi Türk dillerinde de bu durumun görüldüğüne dikkat çeker. Benzer durum ağızlar için de söz konusudur. Bu konuyla ilgili olarak Brendemoen (1997, s. 162-163) Doğu Karadeniz ağızlarında çok nadir olarak standart varyanttaki dolaylılık işleviyle görüldüğünü yerine kanıtsallık açısından nötr değerdeki *-DI*'nin kullanıldığını örneklerle sunar. Ağızlardaki görünümünü genel olarak değerlendiren Demir (2012, s. 103-105) *-mİş*'in kanıtsallık işlevinin geniş bir alanda standart değişkeyle örtüştüğünü ancak Doğu Anadolu ağızlarında geçmiş bildirim işleviyle ortaya çıkarken Doğu Karadeniz ve Kıbrıs ağızlarında ekin kaybolduğunu belirtir. Çankırı ağzında ise standart varyanttaki dolaylılık işleviyle kullanım örnekleri kaydedilmiştir.

- (1) *O çok bile: ne sa: lam bi adamımışımış, o yardım edmiş bunlara da ayran vèrmış tasla, bakır tasla. Bunu başa goreli kazımın hanımı anlatdı.* (NÖ, 73, 11 Mayıs 2024)

Örnek (1)'de aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan *-(I)mIş(I)mış* ve devamında *-mIş* kullanılır. İki kullanım da bilginin aktarıma dayalı olduğunu bildirir. Cümle türü açısından farklılık göstermekle birlikte aktarımın kaynağının da önemli olduğu görülür. Burada *-(I)mış(I)mIş*, söz konusu kişi hakkında söylenegelen, başkalarından duyulan ve topluluk arasında yayılmış aktarımsal bir bilgi olduğu anlamını önermeye ekler (aktarımsallık ulamı için bk. Willett, 1988, s. 57). Bu anlamda genel olarak toplum tarafından anlatılan ve söylenti yoluyla bilinen bir bilginin işaretlemeye farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz (bk. Palmer, 2001, s. 40-41). Konuşur *-mIş* ile belirli bir olaydan bahseder ve bu olay *-(I)mış(I)mIş* ile çerçevelenmiş bir anlatıda yer alabilir.

(2) *Atatürk öldü: sene do:muşum, bir haziran Atatürk hayatdaymış.* (BA, 86, 27 Nisan 2024).

Örnek (2)'de ikinci el olarak değerlendirebileceğimiz bir bilgi kaynağına atıfta bulunarak ailesinden duyduğu doğumuyla ilgili anlatıyı bize aktarmaktadır (bk. Willett, 1988, s. 96). Doğum zamanının ifadesinde *-mIş* kullanımı ve birinci kişi ile çekimi, dolaylılığın tanımında Johanson'un (2018, s. 510) yer verdiği bilgiye bilinçli olarak erişimle ilişkilendirilebilir. Konuşurun doğumuyla ilgili bu bilgiye bilinçli erişimi mümkün değildir ve bilgiye dolaylı olarak erişimini işaretlemeyi tercih eder (bk. Aikhenvald, 2018, s. 15).

4.2. *-(I)mIş*

Türkçenin tarihi metinlerinde *er-miş* şeklinde karşımıza çıkan *-(I)mIş*, düzenli olarak dolaylılık işleviyle kullanılır (Johanson, 2000, s. 67). Tekin (1967, s. 194), *-r (-Ar; -Ur; -Ir)* ile *ermiş* kullanımını geniş zamanın geçmişle ilgili bildirim şekline Türkçeye aktarabileceğimiz “preterit of the present” çekimi altında ele alır. Açıklanmasında geçmişte tanık olunmayan süreç bildiren eylemlerle kullanılan bir zaman çekimi olarak değerlendirir: *türük bodun ölüräyin urugsıratayın tir ärmiş:* (KT, D10) “(the Chinese) reportedly said, I shall kill and exterminate the Turkish people” (Tekin, 1967, s. 194), Türkçeye ‘Anlatıldığına göre (Çinliler) Türk halkını öldürelim, dölsüz bırakalım diyorlar’ olarak aktarabiliriz. Tekin’in verdiği karşılıkta da görüldüğü gibi *ermiş* karşılığı İngilizcede eşdeğer olan *reportedly* ile “anlatıldığına göre, söylediklerine göre” anlamıyla önermeye eklenerek aktarımsallık bildirir. Bu ifade aynı kaynağın Türkçeye çevirisinde “Çinliler Türk halkını öldürelim dölsüz bırakalım diyorlarmış” (Tekin, 2016, s. 173) şeklinde verilir. Yine diğer aktarımlara bakıldığında *ermiş* > *imiş* gelişimi dikkate alınarak “...der imiş” karşılığı verilir (Mert ve Albayrak, 2013, s. 107). Ancak dilbilgisel unsurun anlam içeriği sorgulandığında aktarımı bildiren sözlüksel işaretleyiciler işlevini ve anlamını açık hale getirmede yardımcı olur. Bu nedenle Tekin’in verdiği “reportedly” karşılığı ve devamında geniş zaman içeriğiyle aktarımı, bu parçacık üzerinde aslında bir zaman okuması yapılmadığını gösterir. Ancak Johanson (2000, s. 68), Türkoloji alanındaki incelemelerde *ermiş* kullanımlarının aktarımsallık bildiren eşdeğerle aktarımını eleştirir. Eski Türkçedeki kullanımlar için okuma önerisi ‘gördüğümüze göre, anlaşılan, görünüşe göre, öyle görünüyor ki’ gibi ifadelerle karşılayabileceğimiz “was [as we saw], turned out to be, appeared to be” şeklindedir. Buna ek olarak Eski Uygurcada ‘tecrübelerimize göre, tecrübe ettiğimiz gibi’ “as we experience” anlamında kullanımın da olduğunu belirtir.

-(I)mIş, *-mIş*’tan farklı olarak bir görünüş değeri taşımaz. Kaynaklarda zamanla ilişkilendirilmesi ise iki şekilde açıklanabilir: 1. *-mIş*’tan hareketle görünüş işaretleyicilerinden gelişmeleri ve görünüş işaretleyicileriyle örtüşmeleri (Willett, 1988, s. 75; Csató, 2000, s. 38-39; Johanson, 2018, s. 513-514); 2. Kanıtsal *-(I)mIş*’ın

gösterimsel (deictic) içeriği nedeniyle konuşurla olay arasında bir ilişki kurarak konuşuru belirli bir yer ve zamanla ilişkilendirmesinden kaynaklı geçmiş yorumu (Mushin, 2000; Aikhenvald, 2004). Böylece kısıtlılıklar bulunsa da farklı görünüş-zaman işaretleyicileriyle ortaya çıkabilir. Ad cümleleriyle *-(I)mIş* kullanımında ise belirteçler ya da bağlam alıcı için önermesel olayın zamanını belirgin hale getirir.

(3) *Dédemi Şaban dede diye biri varımış, oña bırakmışlar.* (SE, 74, 9 Şubat 2024)

(4) *Çog eskiymiş bu yerleşim alanı, vağıflardan galma. Akça vağıf diyi bóle bi şey ya:ni, eskilerden óle duyuyoduğ, bi vağıf eskiden, Hacı abi bilür, arkadan giden bi İstiklal yolu var orda bi vağıf binaları varımışımış eskiden, ordan bi galmayımış bu çok eskiden en eski Çangırının şey olarak koyü burayımış.* (SE, 49, 24 Şubat 2024)

Yukarıdaki ilk örnekte *-(I)mIş* kullanımı Johanson'un (2018, s. 512-513) çalışmalarında yer verdiği gibi dilbilgisel kanıtsal türü altında ad türünde sözcüklere eklenen koşaç parçacığı (copula particle) olarak işlev görür. Standart varyanttan farklı olarak *-(I)mIş* yerine ağız verisinde örnek (2)'de verilen *-(I)mIş(I)mIş* kullanımı dikkat çeker. *-(I)mIş* alan yazınında "çekimli eylemlerle birlikte geçmişin söylentisi" ve "rivayet birleşik zaman" işaretleyicisi işlevleriyle açıklanır (Banguoğlu, 1936, s. 460-461; Göksel & Kerslake, 2005, s. 79-80; Demir, 2012, s. 97-98; Keskin, 2019, s. 775). Ergin (2006, s. 323) rivayet altında zamanla ilgisi olmadığını, nakil ve anlatma için kullanıldığını belirtir. Bu işlev alanı "sonradan işitme, başkasından duyma, tanık olmama" gibi okumalarla Eski Türkçeden itibaren takip edilebilir (Banguoğlu, 1936, s. 477; Tekin 1967, s. 194-195). Ancak ağızlardaki gelişimler ve kullanımlar dikkate alınarak eylem çekiminde geniş kapsama alanıyla dilbilgisel kanıtsal olarak işlevinin tanımlanması, zaman işaretleyicilerinden ayrılmasına yardımcı bulgular sağlayacaktır. *-(I)mIş* ve özellikle *-(I)mIş(I)mIş* kullanımlarının bilginin kaynağını bildirme anlam alanı o kadar açıktır ki Kırgız, Kazak, Özbek gibi Türk dillerinde ve Kıbrıs ağzında "söylendiğine göre, güya, rivayet, dedikodu" anlamlarında *mish-mish*, *miş*, *emis-emis* gibi deşiklerle sözlükselleştikleri de görülür (Demir, 2002; Straughn, 2011; Keskin, 2019; Üzüüm, 2023). Kıbrıs ağzı dışında yineleme yoluyla sözlükselleşmesi ve aktarım anlamının öne çıkması sistemli bir gelişim olarak görünmektedir. Türk dillerindeki bu gelişim aşağıda ele alınacak ağız örneklerini açıklamada yol göstericidir.

4.3. *-(I)mIş(I)mIş*

-(I)mIş(I)mIş yapısı iki kanıtsal koşaç parçacığının dilbilgiselleşmesi sonucu ortaya çıkmıştır ve yineleme yoluyla dolaylılık altında aktarımın pekiştirildiği söylenebilir. Daha önce belirtildiği gibi standart Türkçede *-(I)mIş* olarak görülürken Çankırı ağzında anlatının yapılandırılmasında farklı özelliklerle *-(I)mIş* ve *-(I)mIş(I)mIş* olarak iki farklı kullanım vardır. Bu gelişim dolaylılığın ön plana çıkarılması, önermesel olay ve konuşur arasındaki mesafenin artırılması, alıcıya aktarımın daha açık bir şekilde iletilmesi ile ilişkilendirilebilir (Aikhenvald 2004, s. 334). Bu çerçevede iki işaretleyici aynı bağlamlarda ortaya çıkabilirken *-(I)mIş(I)mIş* dolaylılığın pekiştirilmesi, söylenegelelen ya da anlatının kuşaklar boyu aktarımında ön plana çıkar. Aşağıda Çankırı ağzındaki işlevini açıklamak için ağız bölgesinden derlenen kullanımlar üzerinde durulacaktır.

(5) *Dédem selam yollamış bag oña. O da selamı neyi var demeden gidiyomuşumuş* (SE, 74, 9 Şubat 2024)

- (6) *Anamın dayısı şehid olmuş zaten, o şehid olmuş. Ondan so:na (...) dayısı ólünce babannesi oluyo iliya yok annanesi oluyo, o aylı:nı alıyomuşumuş, o ólünce kesmişler.* (SE, 74, 9 Şubat 2024)
- (7) *Buranın adı, duydu:muza göre burda bi kór paşa yaşıyomuşumuş, kór paşa, onuñ çitliyimişimiş burası. O adam óldükden so:na tabi bi yannı deyinden gelmişler bu köye, bi yannı anuzadan gelmiş, bu kóyün ej yellisi bizim gabile becangil gabilesiyimiş, onnar ta: eskiler.* (SÇ, 84)
- (8) *Déveler yokmuşumuş da yalunuz dévelerle başka şehirlerden gelürlermişimiş, ... burdan gastamonu tarafına giderlermişimiş.* (ZÜ, 69, 27 Nisan 2024)
- (9) *Bu dişler bu dişler dirimişimiş ús çawuş dede adam óldürdü adam dirimişimiş.* (FC, 69 11 Mayıs 2024)

Kanıtısal kullanımına yönlendirmek için kaynak kişilere aile büyüleriyle ilgili hikayeleri, köye nasıl yerleştikleri, köyün adının nereden geldiği gibi sorular sorduk. Yukarıda verilen kullanım örneklerinde *-(I)mIş(I)mIş*, “anlatılana göre” şeklinde okunabilir. Yine ifadelerde *-mIş* olaya tanık olmama anlatımına uygun olarak ortaya çıkar. Bilginin dolaylılığını vurgulama açısından konuşur söylenti ya da aktarım yoluyla bilgiye erişimini *-(I)mIş(I)mIş* ile alıcı için açık hale getirirken “duyduğumuza göre” gibi stratejiler de etkileşimde bu anlam alanının önem taşıdığını gösterir.

Türk dillerindeki *mish-mish*, *emis-emis* gibi sözlükbirimler, Çankırı ağzında tespit edilen *-(I)mIş(I)mIş* kullanımının bağımsız biçim birime gelişmiş ileri aşamasıdır. Bu gelişimde bağımlı biçim birim dilbilgisel oluşturucu öge (grammatical formative) işlevini kaybederek bağımsız hale gelir (Himmelman, 2009, s. 29). Benzer şekilde alan araştırmasında *mışmış*’ın köylerde “dedikoducu” anlamıyla ya da konuşmada bu yapıyı çok kullanmaları nedeniyle lakap olarak kullanıldığı kaydedilmiştir.

4.4. *-(y)AsI*

Tarihsel süreçte *-(y)AsI*’nın işlevi ve kökeni farklı yaklaşımlarla incelenmiştir. Korkmaz (1969, s. 34) “gereklilik ve gelecek zaman gösterme görevinde isimfiiller türeten ek” *-gA-sIğ > -(y)AsI* gelişimiyle “aynı nitelikteki iki ayrı ekin” kaynaşmasından meydana gelen birleşik bir yapı olarak değerlendirir. Bu gelişime temel oluşturan durumu ise *-gA > -A* biçim biriminin Oğuz ve Türkmencenin bazı kollarında gelecek bildirim için kullanılırken¹ bazı kollarında bu işlevin zayıflaması sonucu Eski Türkçede gereklilik-dilek ve gelecek bildirim için kullanılan *-sIğ > -sI* biçim biriminin bu işlevi yeniden kazandırmak için *-A* biçim birimine eklenmesi şeklinde açıklar (Korkmaz 1969, s. 37). Hatiboğlu (1981, s. 32) da Korkmaz’ın görüşüne benzer şekilde iki ekin dilbilgiselleşmesiyle ortaya çıktığını ve *-A*’nın gelecek, *-sI* parçasının “istek, gerek” anlamlarını taşıdığını belirtir. Tekin (1994, s. 18-19) ise Rabguzi’de “kesin, kaçınılmaz gelecek zaman” anlamlı *-ğası* sıfatıyem (participium) ekinin varlığına işaret ederek *-(y)AsI* yapısının kökenini *-ga* gelecek zaman eki ile 3. şahıs iyelik eki olduğu görüşündedir. *-(y)AsI*’nın bugünkü kullanımlarına bakıldığında Erkman Akerson ve Ozil (2015, s. 85), işlek olmayan yapılar altında değerlendirir ve “deyimler sözlüğünde yer alabilecek kalıp beddualar”da karşımıza çıktığına dikkat çekerler.

Alanyazınında daha çok kiplikle ilişkilendirilen *-(y)AsI* Çankırı ağız bölgesinde dua ve beddualarda kullanılmakla birlikte günlük konuşma dilinde konuşurun yaklaşımını

¹ 14. ve 15. yüzyılda *-(y)AsI* biçim birimi, *-A*’nın gelecek bildirim görevini üstlenir, daha sonra ise *-AcAk* işleklik kazanır (Korkmaz 1969: 33).

içeren bir kanıtsal olarak belirli bağlamlarda ortaya çıkar. Bu çalışmanın kapsamı gereği derlemden hareketle kanıtsallık işlevi üzerinde durulacaktır.

Kökene açısından değerlendirildiğinde *-(y)AsI'*nın gelecek içeriği, tanık olmamaya ilişkin tahmin ve kesinlik eksikliği anlamlarını kapsamaktadır. Bunun sonucu olarak geleceğe yönelik kullanılan işaretleyiciler dolaylılıkla ilişkili hale gelerek kanıtsala gelişebilmektedir (Aikhenvald, 2015, s. 267). Benzer gelişim örnekleri olarak alan yazınında Kuzeybatı Kafkas dilleri, Abhazca gibi Türkçeye yakın ilişkide bulunan dillerde dolaylılığın kökeninin gelecek işaretleyicisine dayandığı belirtilir (Aikhenvald 2004, s. 276-277; 2015, s. 267; Friedman 2018, s. 136).

Çankırı ağızından derlenen bazı örnekler şunlardır:

- (10) *Ba:çaya giresi hıyarları göparası. O adam o:le şey yapmaz, ben biliyom.* (ZÜ, 69, 30 Nisan 2024)
- (11) *Dedüklerine göre gaveyi içesi bulaşıkları bırakası heç yapmaz emme: bilmiyon.* (SE, 74, 9 Şubat 2024)
- (12) *Mal sahibiniñ hiç hayvanı galmamış, hayvanları canavar gırası. Halbuysa başka kóynen de:üştürmüşler.* (ZÜ, 69, 30 Nisan 2024)

Konuşurlar örnek (10) ve (11)'de söz konusu kişinin bunu yapmayacağını düşündüğünü, söylenen olaya yönelik şüphe duyduğunu ifadesine *-(y)AsI* tercihiyle ekler. Başka bir şekilde ifade ettiklerinde ise dilbilgisel unsura karşılık gelen sözlüksel işaretleyici için *goya* "güya" kullanımını tercih ederler. Yine örnek (12)'de hiç hayvanı kalmayan mal sahibine anlatılana göre hayvanları kurt yediğini aktarır ancak devamında gerçekte ne olduğuna dair yine duyuma dayanan bilgiyi *-mIş* ile işaretler. Burada iki aktarım arasındaki fark değerlendirildiğinde *-mIş* ile işaretlenen aktarım olgusallık açısından *-(y)AsI'*daki inanmama içeriğinden dolayı konuşurun önermesel bilgiye yönelik güven duyduğu okumasına izin verir.

Kanıtsalın hangi durumlarda ortaya çıktığı ve işlevi ilk aşamada konuşurun seçimleri olarak değerlendirilse de kültürel arka planla da ilişkilidir. Konuşur kanıtsallık sistemine sahip bir dil ortamında yetiştiğinde bu anlam alanını sağlıklı bir iletişim için işaretleme eğilimi gösterir. Çocukluk dönemindeki anlatılar, taklitler kanıtsalların ediniminde büyük önem taşır. Zamanla genişleyen kullanım alanında kanıtsalların eksikliği durumunda ise konuşur için anlam belirsizliği, yanlış anlaşılma kaygısı gibi durumlar ortaya çıkar (Aikhenvald 2004, s.182, 334). Bu nedenle dil bilgisi, anlam bilimi ve edim bilimi açısından farklı boyutlarda kanıtsalların tartışılması ve sosyal etkileşim açısından değerlendirilmesine ihtiyaç vardır (Hanks, 2012, s. 169).

- (13) *Çamaşurları debdikden so:na eve gidiyo yolda A:medi göresi A:med oña daya:nan vurası, eli gözú gögeresi goşsu a:natdıydı.* (LE, 70, 10 Şubat 2024)

Örnek (13)'te konuşur *-(y)AsI* tercihiyle anlatılana inanmama, şüphe ve bundan kaynaklı olarak olgusalıktan uzak bir bilgisel duruş (epistemic stance) belirler (Poole vd., 2019, s. 2). Bilgisel duruş, diyalog odaklı olarak konuşur ve alıcı arasındaki etkileşimi sosyal bağlamda ele almayla ilişkilidir (Kärkkäinen, 2003, s. 24). Aktarımsallar arasında yaptığı tercihle konuşur alıcıya bilginin kaynağını ve bilgiye yönelik tutumunu bildirmede farklı olgusallık değerlerini iletebilmektedir. Çankırı ağızında tespit edilen bu çeşitlilik, iletişimde aktarımın ve aktarımsal bilgiye yönelik bilgisel duruşun kültürel boyutta öneminin dilsel düzeyde gösterimi olarak kabul edilebilir. Sosyal etkileşimin bir yansıması olarak değerlendirebileceğimiz farklı aktarım

türlerinin iletişimsel bir ihtiyaç olarak ortaya çıktığı açıktır. Bu bulgulara dayanarak kanıtsalların işlevlerini açık hale getirmek ve sosyal etkileşimdeki rolünü sorgulamak amacıyla ağız konuşurlarına *-(y)AsI* ile işaretlenen örnek cümleler yöneltilti. Konuşurlar, dedikodu yapanların kullandığını ya da “gözümle görmedim, başkasının dediği ve şüpheli” anlamlarında kullanıldığı şeklinde açıklamalar yaptılar. Başka bir kaynak kişi ise örnek olayı yorumlayarak “duy da inanma” karşılığını verdi.

- (14) *Ben başgaları hakkında gonusursam dediğodu yaparsam onun gızı evden kaçası falan derim ama biz onu bek gullanmayız, gúnah.* (NÖ, 72, 11 Mayıs 2024)

Ağızlarla ilgili incelemelerde *-(y)AsI*'nin Çankırı ağzındaki işlevine benzer kullanımlar Aksoy'un (1945: 176) Gaziantep ağzı üzerine yaptığı çalışmada da görülür:

- (15) *Ali doktora gidesi de konan ilâçtan gözü kör olası.*

“İnanılacak şey değil ama, güya Ali doktora gitmiş de konan ilaçtan gözü kör olmuş.”

- (16) *Ahmet senin için hırsız diyesi.*

“Ahmet senin için güya hırsız demiş. Fakat onun böyle bir şey söyleyeceğine ihtimal verilmez.”

Aksoy bu kullanımları “güç inanılabilen rivayet” olarak yorumlar ve üçüncü kişi ile ortaya çıktığını belirtir. Dolaylı kanıtsallık altında özellikle aktarimsallar genel olarak üçüncü kişi ile ortaya çıkarken birinci kişiyle doğrudan kanıtsallık kullanımı daha yaygındır (Curnow, 2002, s. 184; Aikhenvald, 2004, s. 232-234). Bu nedenle Aksoy'un tespiti, yapının dolaylı kanıtsallık işlevini desteklemektedir.

Ağızlarda *-(y)AsI*'nin aktarım amaçlı kullanıldığı bir örnek de Acar'ın (2022, s. 421) Kastamonu ağzından verdiği metin örneğinde görülür.

- (17) *- inanmâsiñ gız emne, anşa gız dün deil evësi gún gacımış habariñ vâ mı?
- sayı mı gız. esahtan mı! o gız da aynı anasına bezliya. valâ duymadımdı.
nasıl olmuş?
- asdu vâ mudu bilmen emme; hikmet, fikred'ij gızıynan gonusmuş. fikret de
sen ona gızası, hikmed'ij gırsını arayıstı, şöyle-böyle diyesi, bunu sanı
goman deyesi. ordan gelesi burayadan. bizim adamla zor tutmuşla. valâ bu
işin sonu kötü.* (EA, 59, 2007)

Yukarıdaki örnekte bağlam *-(y)AsI*'nin kanıtsallık işlevini açıklamada yardımcı unsurlar içermektedir. Öncelikle diyalogda bu kullanımın ortaya çıkması ve konuşurun başında aktarimsal bilgiye yönelik şüphesini, aslı olup olmadığını bilmediği şeklinde ayrıca ifade etmesi anlam alanını çözümlmeyi kolaylaştırmaktadır. Ayrıca örnek (17), dilbilgisel unsura ilişkin veri toplamanın ve ağızlarda tespitinin zorluğunu da kültürel bağlamda gösterir. Aktarimsallık ulamında *-(y)AsI* başkaları hakkında konuşma ve konuşurun söylentiye inanmadığı durumlarda tercih edildiği için bu kullanım alanının ortaya çıkmasını sağlamak araştırmacı açısından zorluklar taşır. Çankırı'da yürüttüğümüz alan araştırmasında konuşurların bu tür konuşmalardan kaçındıklarını ve kayıt altına alınmasını istemediklerini tecrübe ettik. Kanıtsalın işlevi de tam olarak konuşurun bu yaklaşımıyla örtüşmektedir. Söylentiye dayanan önermesel bilgiye konuşur inanmamaktadır, bu nedenle hakkında konuşulan kişinin duymasını istememektedir. Konuşmanın kayıt altına alınması bu yönden kısıtlayıcıdır. Odaklanılan ağız bölgesinden araştırmacıların bu tür kullanımları tespit etmesi daha kolay olabilir ya da katılımcı gözlem yoluyla ağız bölgesinde uzun süreli bulunma ve dil kullanımına maruz kalma ile tespiti mümkün görünmektedir. Kastamonu, Gaziantep ve Çankırı ağz

bölgelerinden örneklerin de ağız bölgesinden araştırmacılarca belgelenmiş olması bu görüşümüzü desteklemektedir.

4.5. $-(y)AsI+(y)mIş$

$-(y)AsI$ 'nın gelişim yolunu açıklamada hem gelecek hem de kiplik işaretleyicisi işlevleri temel oluşturabilmektedir. Ancak bir ara aşama olarak $-(y)AsI$ 'nin ödünleme (concessive) anlam alanında kullanımı da düşünülebilir. Ödünleme anlam alanı için yazı dilinde ya da konuşma dilinde farklı yapılar kullanılabilir (König ve Siemund, 2000, s. 355). Ödünlemenin işlevsel anlam alanı, karşıtlığın gösterimi (Günthner, 2000) ve konuşurun beklentisine aykırı durumların ifadesi (Aydın, 2019) olarak tanımlanabilir. Gelecek işaretleyicilerinin ödünleme için kullanımı Eski Anadolu Türkçesinde de tanıklanmaktadır: *sen melik oğlu olasin 'aybdur kim 'avratula hammāma giresin* “sen (bir de) melik oğlu olacaksın (bu) kadınla hamama girmen ayıptır” (Üzüm, 2019, s. 71-72) Gelişim sonucunda ağızlarda görünüş- zaman ya da kiplik gibi herhangi bir dilbilgisel unsurla kullanımına rastlanmasa da *Türkçe Ulusal Derlemi*'nde, bazı dilbilgisi çalışmalarında ve edebi eserlerde $-(y)AsI+(y)mIş$ kullanımları da yer almaktadır (Aksan vd., 2012; Korkmaz, 2017; Deniz Yılmaz, 2019).

- (18) - *Ben bu konuyu biliyom Tayir abiyle oturduk defalarca konuştuk.*
 - *Tayir diyesiymiş ki babam ölsün soyadımı değiştirecem dimiş.*
 - *Ya öyle bi şey yok.*
 - *Bu laflar öle dindi duyuldu aslı var yok işte.* (TUD, Günlük konuşma dili, 2011)

Kullanım örneğinde hem aktarım hem de aktarımsal bilgiye yönelik konuşurun dilbilgisel duruşu diyalogda açık bir şekilde görülür. Konuşur $-(y)AsI$ ve $-(I)mIş$ dizilimiyle aktarımsal bilgiye yönelik şüphesini bildirir. Devamında yine “Bu laflar öle dindi duyuldu aslı var yok işte” ifadesi $-(y)AsI+(I)mIş$ işlevinin açıklaması niteliğindedir.

Bu konuya ilişkin Korkmaz'ın (2017, s. 667) görüşleri ve edebi eserlerden verdiği örnekler tarihsel süreci de içine alan genel bir değerlendirme sunmaktadır:

“Eski Anadolu Türkçesindeki şeklin bir uzantısı olarak yer yer bazı Anadolu ağızlarına da geçmiş olan $-(y)AsI$ gelecek zaman sıfat fiilinin oluşturduğu rivayet kipi, bazı yazarlara özgü olmak üzere tek tük yazı dilinde de görülmektedir. *Alasıymışım, göresiymişsin, söyleyesiymiş, tutasıymışlar* gibi. Ancak, bu birleşik kipte, gelecek zaman yerine geçmişe yönelik ve duyuma dayanan bir şüphe işlevi ağır basar:

Raziye - Hayrola?

Hafize - Zilha gelmiş mahleye.

Raziye - Sen gördün mü? (...) Ne yapıyormuş seherde?

Hafize - Ben kokot oldum diyesiymiş (H. Taner, SKKK, 196) vb.”

Korkmaz, $-(y)AsI$ yapısının aktarıma yönelik şüphe anlamıyla ortaya çıktığına ve yazı dilinde görüldüğüne dikkat çeker. Değerlendirmesinde “geçmişe yönelen” yorumu daha önce belirttiğimiz gibi kanıtsallığın gösterimsel özellikleriyle ilişkilidir.

$-(y)AsI+(I)mIş$ kullanımını yapısal olarak ele alan Deniz Yılmaz (2019, s. 80-81) eylemsiler altında “ $-(y)Esi$ isimsi-sıfatsı” başlığıyla bitimli ve bitimsiz cümlelerdeki görünümüne yer verir. Bitimli yapılarda $-(y)AsI+(y)mIş$ görünümünü aşağıda verilen örnek üzerinden değerlendirir ve “isimsi-sıfatsı kelime görünümleri, yüklem görevinde” şeklinde sınıflandırır:

- (19) *Orospuyu bütün gün hafakan bastıyormuş da, hanaydan bu yana baktıkça yüreği oynıyasıymış da, şu çarpık evler ortadan kalksa da yeşil bahçeleri görsem diyesiymiş de, onun bir dediğini iki etmiyen o kalaklı deyyus da gidip Ali Rıza beyin kulağına fisliyasıymış da, o da onun hatırını yıkımyacağından bizim evleri yıkasıymış...* (FE, AL, 92)

-(y)AsI(y)mIş yapısı, olasılık ve aktarimsallığın ayrı biçim birimlerce oluşumunu göstermektedir. Birlikte kullanımlarının sonucunda -(y)AsI ödünleme anlam alanını kodlarken -(I)mIş aktarımı bildirir. Ağızlardaki inanmama epistemik içeriğine temel oluşturacak şekilde ödünleme anlam alanında, konuşurun beklentisine ters düşme ve karşıt görüş söz konusudur (Menz, 2016; Aydın, 2019). İşlevsel alan olarak bu yapı da ağızlarda görülen -(y)AsI ile benzer şekilde duyulan, söylenen aktarimsal bilgiye yönelik konuşurun yaklaşımını işaretleme tercihi sonucu ortaya çıkar.

-(y)AsI ile -(y)AsI(y)mIş kullanımlarının ortaya çıkışları için kesin yargılarda bulunmak mevcut alan yazını ve derlemler ışığında oldukça güçtür. Ancak üç farklı gelişim yolu tasarlanabilir.

1. -(y)AsI, gelecek ve kiplik anlam alanıyla dünya dillerinde de görüldüğü gibi kanıtsallığa gelişmiş olabilir. Bu gelişimde ödünleme anlam alanı bir ara aşama olarak değerlendirilebilir. Ancak temelde geleceğin belirsizliği, tahmine dayalı olması epistemik okuma için gerekli anlam alanını sağlamaktadır. Geleceğe yönelik kullanım “olacak” üzerinden değerlendirildiğinde genel bilgiye dayanan varsayımsal kanıtsallığı işaretleyebilmektedir (van der Auwera ve Plungian, 1998, s. 97). Örneğin Ayşe'nin her pazartesi evde olmasından hareketle konuşur “Ayşe bugün evde olacak” varsayımında bulunabilir. Ödünleme anlam alanı açısından ise “Bir de öğretmen olacak!” gibi konuşurun beklentisine aykırı durumların ortaya çıkması durumunda karşıt görüş bildirim için kullanımı da ilişkili görünmektedir. Ancak ödünleme anlam alanında konuşma anında olgusal bir durum söz konusudur. Olay anından uzaklaşma ve başkasına durumun aktarımı, işaretleyicinin gelişimi için gerekli alanı oluşturmaktadır. Dilbilgiselleşme süreciyle ilgili olarak Dahl'ın (1985, s. 11) sezdirimin yaygınlaşması görüşüne göre üçüncü kişi hakkındaki karşıt görüşte olduğu bir durumun aktarimsallık bağlamında ortaya çıkması, durum ve ulam arasında bir bağ oluşmasını sağlar. Böylece oluşan çağrışım dilbilgisel unsur ve ulamın ilişkilendirilmesine yol açabilir.

2. -(y)AsI(y)mIş kullanımında olasılık ve kanıtsallık dizilimi görülür. Bu yapı açıkça konuşurun aktarimsal bilgiye yönelik tutumunu işaretleyebilir. İncelemede işaret edildiği gibi yazı dilinde de bu kullanım yaygındır. Bu yapı birincil olarak değerlendirilirse kanıtsalın kullanımdan düştüğü ve -(y)AsI'nın onun işlevini üstlendiği söylenebilir. Ağızlarda ikili kullanımın görülmesi, tarihi metinlerle bu kullanımın tanıklanması bu görüşü destekleyebilir ama Kastamonu, Gaziantep ve Çankırı ağızındaki verilerde bu tür bir kullanıma rastlanmamıştır. Tarihi metinlerle ilgili olarak ise diyaloglarda ve özellikle söylenti, inanılması güç gibi belirli bir anlatım alanında kullanılması tespitini zorlaştırmaktadır.

3. Başka bir durum ise iki kullanımın da ayrı ayrı ortaya çıkmış olabileceğidir. Yazı dilinde anlamın daha açık bir şekilde ifade edilebilmesi için olasılık ve kanıtsallık içeriğiyle -(y)AsI(y)mIş tercih edilirken sözlü dilde olasılık, ödünleme gibi geniş bir kullanım alanına sahip olan -(y)AsI kanıtsala gelişmiş olabilir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Türkçenin kanıtsallık sisteminde dünya dillerinde de görüldüğü gibi aktarimsallık altında konuşurun tutumunu bildiren işaretleyicilere ihtiyaç duyulması üzerine bu işlev bir işaretleyiciye yüklenmiş olmalıdır (Matthews, 1965, s. 100; Nucholls, 2018, s. 206).

Yukarıda verilen üçüncü gelişim durumu mevcut durumu açıklamada daha uygun görünmektedir. $-(I)mIş(I)mIş$ gelişimi dikkate alındığında konuşurların dolaylı bilgiyi açık ve belirgin hale getirme eğilimi vardır. Benzer şekilde kanıtsallık işlevi kazandıktan sonra $-(y)AsI$ 'nın $-(I)mIş$ ile dilbilgiselleşerek yazı dilinde yer bulduğu söylenebilir.

Sonuç

Çankırı'dan derlenen ağız verisinde $-mIş$ ve $-(I)mIş$ standart varyanttaki kullanımlarıyla benzer şekilde tanık olunmayan durumlar için kullanılmaktadır. Bunlara ek olarak görünüş eklerinden sonra aktarımsallık ulamını işaretlemeye $-(I)mIş(I)mIş$ görülür. Kuşaklar boyu anlatılan olaylarda kullanılan bu işaretleyici konuşurun önermesel bilgiyi başkalarından duyduğu anlamını önermeye ekler. Diğer bir işaretleyici $-(y)AsI$ ise daha çok yakın zamana ait başkasından duyarak erişilen önermesel bilgiyi epistemik bir yorumla sunmada kullanılır. $-(y)AsI$ tercihi ile konuşur söylentiye dayalı bilgiye olan güvensizliğini, gerçekliğine yönelik şüphe duyduğunu aktarımla birlikte alıcıya iletir. Ağız bölgesinde yaygınlık açısından $-(I)mIş(I)mIş$ sık kullanılırken $-(y)AsI$ işlevinden dolayı daha dar bir alanda kayıt altına alınabilmiştir. Ağız konuşurlarına $-(y)AsI$ kullanım örneklerini nasıl anladıkları sorulduğunda ise “başkasından duyulan ancak güvenilmeyen” olarak yorumladıkları ancak içeriğinde “dedikodu” anlamı da olduğu için kullanmayı tercih etmedikleri şeklinde yanıtlar alınmıştır. $-(y)AsI$ kullanımı günlük konuşma dilinde belirli durumlarda karşımıza çıkar. Konuşurlar, aktarımsallığın altında gerçek olması olası görülmeyen durumlarda bu işaretleyiciyi tercih ettikleri için “dedikodu” ile ilişkilendirmektedirler.

Ayrıca coğrafi açıdan birbirine uzak olan Gaziantep ve Çankırı ağız yörelerinde bu gelişimin tespit edilebilmesi günlük konuşma dilinde görülmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu ön bulgular diğer ağız bölgelerinde de olabileceğini düşündürmekle birlikte tespiti için uzun süre ağız bölgesinde bulunmanın önemini ve amaca yönelik derlemelerin gerekliliğini göstermektedir.

Kültürel açıdan değerlendirildiğinde, aktarımın Çankırı ağızında önemli bir role sahip olduğu ve konuşurun önermesel bilgiye yönelik durumunu işaretleme eğilimi gösterdiği söylenebilir. Ancak aktarımsallar arasından seçimde ise bölgesel ve konuşur kaynaklı farklılıklar da bulunur. Öncelikle konuşurun önermesel bilginin sorumluluğunu almamak için kullandığı gözlemlenmiştir. Bununla ilişkili olarak iletişimde bilginin aktarıma dayalı olduğunu vurgulamaya özen gösterdikleri söylenebilir. Zaman zaman “duyduğumu anlatıyorum” ya da “şahit olmadım” gibi dilbilgisel kanıtsalların anlam alanını açık hale getirmeye yönelik kullanımlar da kayıtlarda yer alır. Konuşur $-(I)mIş(I)mIş$ ile önermesel bilgiye yönelik tarafsız bir duruş belirlerken $-(y)AsI$ ile aktarımsallıkla birlikte önermesel bilginin olgusallık değerinin düşük olduğunu alıcıya iletir. Bu nedenle nispeten daha öznel bir içeriğe sahip olan $-(y)AsI$ sosyal etkileşimde konuşur ve alıcı arasında etkin bir etkileşim alan oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Acar, E. (2022). Kastamonu ağızı. L. Karahan ve Ö. Ay (Ed.). *Türkiye Türkçesi ağızlarından seçimeler* içinde (s. 391-426). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aikhenvald, A. (2015). Evidentials: Their links with other grammatical categories. *Linguistic Typology*, 19(2), 239-277.
- Aikhenvald, A. Y. (2004). *Evidentiality*. Oxford: Oxford University Press.

- Aikhenvald, A. Y. (2018). Evidentiality and language Contact. A. Y. Aikhenvald (Ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* içinde (s. 148-172). Oxford: Oxford University Press.
- Aksan, Y. vd. (2012). Construction of the Turkish National Corpus (TNC). *Proceedings of the eight international conference on language resources and evaluation (LREC 2012)*. İstanbul. Türkiye. <http://www.lrec-conf.org/proceedings/lrec2012/papers.html>
- Aksu Koç, A. & Slobin, D. I. (1986). Psychological account of the development and use of evidentials in Turkish. W. Chafe ve J. Nichols (Ed.) *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology* içinde (s. 159-167). Norwood/New Jersey: Ablex Publishing Corporation.
- Aksu-Koç, A. (1988). *The acquisition of aspect and modality: The case of past reference in Turkish*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al, E. (2018). *Adana ve Osmaniye ağızlarında geçmiş zaman işaretleyicilerinin doğrudanlık-dolaylılık bağlamında görünüşleri*. (Yüksek Lisans tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Aydın, D. (2019). *Türkçe sözlü söylemde ödünleme ve işlevleri*. (Yüksek Lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Banguoğlu, T. (1936). *Türkçenin grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Bischoff, S. & Jany, C. (2013). Introduction. S. Bischoff ve C. Jany (Ed.), *Functional approaches to language* içinde (s. 1-8). Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- Blanco, M. P. (2020). Evidential adjectives in English and Spanish journalistic opinion discourse. *Journal of Pragmatics*, 170, 112-124.
- Boye, K. (2018). Evidentiality: The notion and the term. A. Y. Aikhenvald (Ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* içinde (s. 261-272). Oxford: Oxford University Press.
- Brendemoen, B. (1997). Some remarks on the -mlş past in the Eastern Black Sea coast dialects. *Turkic Languages*, 1, 161-183.
- Chafe, W. (1986). Evidentiality in English conversation and academic writing. W. Chafe ve J. Nichols (Ed.) *Evidentiality: The linguistic coding of epistemology* içinde (s. 261-272). Norwood/New Jersey: Ablex Publishing Corporation.
- Corcu Gül, D. (2010). *Tanıtıcılığın durum ve anlambilimsel sunumu: Türkçede tanıtıcı türleri*. (Doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Cornillie, B. (2009). Evidentiality and epistemic modality: on the close relationship between two different categories. *Functions of Language* 16/1, 44-62.
- Csató, É. A. (2000). Turkish MIŞ and İMIŞ-items. Dimensions of a functional analysis. L. Johanson ve B. Utaş (Ed.), *Evidentials. Turkic, Iranian and neighbouring languages* içinde (s. 29-44). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Curnow, T. J. (2002). Types of interaction between evidentials and first-person subjects. *Anthropological Linguistics*, 44/2, 178-196.
- Dahl, Ö. (1985). *Tense and aspect systems*. New York: Blackwell.

- De Haan, F. (2001). The Place of inference within the evidential system. *International Journal of American Linguistics*, 67, 193-219.
- Demir, N. (2002). Kıbrıs ağızlarında imiş hakkında. *Bilig* 23, 129-139.
- Demir, N. (2007). Anadolu ağızlarında kullanılan geçmiş zaman eki -(y)XK. S. Eker ve A. İslam (Ed.), *Dil ve edebiyat yazıları Mustafa İsen'e armağan* içinde (s. 133-148). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Demir, N. (2012). Türkçede evidensiyellik. *Bilig*, 62, 97-118.
- Demir, N. (2013). *Ankara örneğinde ağızların belgelenmesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Deniz Yılmaz, Ö. (2019). *Türkiye Türkçesinde eylemsi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdal, M. (2004). *A grammar of Old Turkic*. Leiden: Brill.
- Ergin, M. (2006). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Erkman Akerson, F. & Ozil, S. N. Şeyda (2015). *Türkçede niteleme*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Fitneva, S. A. (2018). The acquisition of evidentiality. A. Y. Aikhenvald (Ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* içinde (s. 185-201). Oxford: Oxford University Press.
- Forker, D. (2018). Evidentiality and its relations with other verbal categories. A. Y. Aikhenvald (Ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* içinde (s. 65-84). Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, V. (2018). Where do evidentials come from?. A. Y. Aikhenvald (Ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* içinde (s. 124-147). Oxford: Oxford University Press.
- Givón, T. (1982). Evidentiality and epistemic space. *Studies in Language* 6/1, 23-49.
- Göksel, A. & Kerslake, C. (2005). *Turkish. A comprehensive grammar*. London/New York: Routledge.
- Gül, D. (2017). Evidentiality in Turkish: Native speaker judgment. *International Journal of Language Academy*, 5/7, 17-29.
- Gülensoy, T. & Alkaya, E. (2003). *Türkiye Türkçesi ağızları bibliyografyası*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günthner, S. (2000). From concessive connector to discourse marker: The use of obwohl in everyday German interaction. *Cause condition concession contrast. cognitive and discourse perspectives* içinde (s. 439-468). Berlin/New York: De Gruyter.
- Hanks, W. F. (2012). Evidentiality in social interaction. *Pragmatics and Society*, 3/2, 169-180.
- Hatiboğlu, V. (1981). *Türkçenin ekleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Himmelman, N. (2009). Lexicalisation and grammaticalization: Opposite or orthogonal?. W. Bisang, N. Himmelman ve B. Wiemer (Ed.), *What makes*

- grammaticalization?: A look from its fringes and its components* içinde (s. 21-44). Berlin/New York: De Gruyter Mouton.
- Howard, R. (2012). Shifting voices, shifting worlds. *Pragmatics and Society*, 3(2), 243-269.
- Işık-Taş, E. & Sağın Şimşek Ç. (2019). A corpus-based study of evidentials in Turkish Cypriot dialect. *Lingua*, 231, 1-11.
- Johanson, L. (2000). Turkic Indirectives. L. Johanson ve B. Utas (Ed.) *Evidentials. Turkic, Iranian and neighbouring languages* içinde (s. 61-87). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Johanson, L. (2003). Evidentiality in Turkic. A. Y. Aikhenvald ve R. M. W. Dixon. (Ed.), *Studies in evidentiality* içinde (s. 273-290). Amsterdam: John Benjamin Publishing.
- Johanson, L. (2018). Turkic indirectivity. A. Y. Aikhenvald (Ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* içinde (s. 511-525). Oxford: Oxford University Press.
- Karakoç, B. & Herkenrath, A. (2019). Understanding retold stories: The marking of unwitnessed in bilingual Turkish. *Turkic Languages*, 23, 81-121.
- Kärkkäinen, E. (2003). *Epistemic stance in English conversation: A description of its interactional functions, with a focus on I think*. Amsterdam: John Benjamin Publishing.
- Keskin, E. G. (2019). Kırgız Türkçesinde gramerleşme ve sözcükleşme örneği olarak emiş~imış~miş~miş biçimleri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8(2), 770-789.
- Korkmaz, Z. (1969). -ası/-esi gelecek zaman isim-fiil (participium) ekinin yapısı üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 16, 31-38.
- Korkmaz, Z. (2017). *Türkiye Türkçesi grameri şekil bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- König, E. & Siemund, P. (2000). Causal and concessive clauses: Formal and semantic relations. E. Couper-Kuhlen, B. Wortmann (Ed.), *Cause-condition-concession-contrast. Cognitive and discourse perspectives* içinde (s. 341-360). Berlin/New York: Mouton De Gruyter.
- Mansuroğlu, M. (1953). -miş ekinin fonksiyonları. O. Turan, H. Eren, E. Bilgiç ve K. E. Kürkçüoğlu (Haz.), *Fuat Köprülü armağanı* (s. 345-350). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.
- Marín-Arrese, J. I. (2011). Epistemic legitimizing strategies, commitment and accountability in discourse. *Discourse Studies*, 13(6), 789-797.
- Matthews, G. (1965). *Hidatsa syntax*. London/The Hague/Paris: Mouton & Co.
- Mélac, E. (2022). The grammaticalization of evidentiality in English. *English Language and Linguistics*, 26(2), 331-359.
- Menz, A. (2016). Concessive conditionals in Turkish. *Turkic Languages*, 20(1), 90-103.
- Mert, O. & Albayrak, F. (2013). Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarının metinlerinde ünlülerin yazımıyla ilgili karşılaşılan farklılıklar. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2/2, 86-115.

- Mushin, I. (2000). Evidentiality and deixis in narrative retelling. *Journal of Pragmatics*, 32, 927-957.
- Nucholls, J. B. (2018). The Interactional and cultural pragmatics of evidentiality in Pastaza Quichua. A. Y. Aikhenvald (Ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* içinde (s. 202-221). Oxford: Oxford University Press.
- Nuckolls, J. & Michael, L. (2012). Evidentials and evidential strategies in interactional and socio-cultural context. *Pragmatics and Society*, 3(2), 181-188.
- Özmen Veld, N. (2006). Anlamsal ve edimsel düzlemde Türkçede tanıtıcılık. *Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3/2.
- Palmer, F. R. (2001). *Mood and modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plungian, V. A. (2001). The place of evidentiality within the universal grammatical space. *Journal of Pragmatics*, 33, 349-357.
- Poole, R., Gnann, A., Hahn-Powell, GH. (2019). Epistemic stance and the construction of knowledge in science writing: A diachronic corpus study. *Journal of English for Academic Purposes*, 42/100784, 1-11.
- Romero, E. D. (2016). Object-oriented perception: towards a contrastive approach to evidentiality in media discourse. *Kalbotyra*, 69, 82-104.
- Roque, L. S. (2019). Evidentiality. *Annual Review of Anthropology*, 48(1), 353-370.
- Ruiz-Gurillo, L. (2020). Evidentiality and humor in Spanish. *Spanish Journal of Applied Linguistics*, 33(1), 302-325.
- Straughn, C. A. (2011). *Evidentiality in Uzbek and Kazakh*. (Doktora tezi). The University of Chicago, Chicago.
- Slobin, D. I. & Aksu, A. A. (1982). Tense, aspect and modality in the use of the Turkish evidential. P.J. Hopper (Ed.), *Tense-aspect: Between semantics and pragmatics* içinde (s. 185-200). Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Tekin, T. (1994). *Türkoloji eleştirileri*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Tekin, T. (2016). *Orhon Türkçesi grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Thompson, S. A. (2003). Functional grammar. W. Frawley (Ed.), *Oxford international encyclopedia of linguistics* içinde (s. 53-56). Oxford: Oxford University Press.
- Tosun, S., Filipović, L. (2022). Lost in translation, apparently: Bilingual language processing of evidentiality in a Turkish-English translation and judgment task. *Bilingualism: Language and Cognition*, 25(5), 739-754.
- Tournadre, N. & Lapolla, R. J., (2014). Towards a new approach to evidentiality: Issues and directions for research. *Linguistics of the Tibeto-Burman area*, 37, 240-263.
- Trudgill, P.W. (1999). Dialect contact, dialectology and sociolinguistics. *Cuadernos de Filología Inglesa*, 8, 1-8.
- Ünal, E. (2018). Evidentials, Information Sources, and Cognition. A. Y. Aikhenvald (Ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* içinde (s. 175-184). Oxford: Oxford University Press.

- Üzüm, M. (2019). *Eski Anadolu Türkçesinde epistemik kiplik: Kısası Enbiya örneği*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler.
- Üzüm, M. (2023). Dilbilgisel kanıtsallık işaretleyicilerinin sözlükselleşmesi: Özbek Türkçesinde mishmish(lar). *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (57), 315-334.
- Üzüm, M. Demir, N. ve Polat, K. (2023a). Türkçe Dil Bilgisel kanıtsalların kurgusal anlatıda kullanımı ve İngilizceye çevirisi. *folklor/edebiyat-folklore&literature*, 29(3)-115, 623-646.
- Üzüm, M., Demir N., Gökter Gençler, B. (2023b) Anadolu Ağızlarında -(y)IK ve -mİş kullanımlarının aktarimsallık ulamında ayırıcı özellikleri. M. Durmuş, E. Bozok, vd. (Ed.), *Çağdaş Türkolojinin izinde (Prof. Dr. Süer Eker armağan kitabı)* içinde (s. 1129-1150). Ankara: Grafiker Yayınları.
- van der Auwera, J. & Plungian, V. A. (1998). Modality's semantic map. *Linguistic Typology*, 2, 79-124.
- Wiemer, B. (2018). Evidentials and epistemic modality. A. Y. Aikhenvald (Ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* (s. 85-108). Oxford: Oxford University Press.
- Willett, T. (1988). A cross-linguistic survey of the grammaticization of evidentiality. *Studies in Language*, 12(1), 51-97.
- Xu, Z. (2022). Pragmatic functions of evidentiality in diplomatic discourse: Toward a new analytical framework. *Frontiers in Psychology*, 13, 1-14.
- Yıldırım, F. (2006). *Adana ve Osmaniye illeri ağızları I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Yıldırım, F. (2018). *Bayırbucak Türkmen ağızı*. Ankara: Karahan Kitabevi.

TUVACADA OLUMSUZLUĞUN TİPOLOJİSİ HAKKINDA

İbrahim Ahmet AYDEMİR*

Öz: Bu çalışmada, Tuvacada olumsuzluk (negation) tipolojik açıdan incelenecektir. Dilbilimsel bir terim olarak olumsuzluk, bir önermenin doğru olmadığını ya da geçersiz olduğunu ifade eden grammatikal bir kategoridir, örn. *Ali gelmedi* [*Ali'nin geldiği doğru değildir*], *Ali öğretmen değil* [*Ali'nin öğretmenliği söz konusu değildir*]. Türk dilleri ailesinin Sibirya (Kuzeydoğu) Grubuna ait olan Tuvaca, bugün Güney Sibirya'da (Rusya Federasyonu'na bağlı Tuva Özerk Cumhuriyeti), Moğolistan'da (Hovd, Bayan Ölgii, Hövsgöl eyaletleri) ve Çin'de [Sincan (Xinjiang) Uygur Özerk Bölgesi] konuşulmaktadır. Burada Standart Tuvacanın yanı sıra, diğer Tuvaca ağızlar (Tsengel Tuvacası (Altai Tuvacası), Duhaca ve Cungar Tuvacası) da ele alınmaktadır. Bu çalışmada olumsuzluk, öncelikle standart olumsuzluk (yükleminde fiil olan bildirme cümlelerinin olumsuzlanması) olarak incelenecektir. Bunun yanı sıra standart olmayan olumsuzluk (isim cümlelerinin, varoluş cümlelerinin olumsuzlanması) da ele alınacaktır. Diğer Türk dillerinde olduğu gibi, Tuvacada da olumsuzluk, genelde olumsuzluk eki -BA- ve olumsuzluk parçacıkları (örn. *emes-eves*) aracılığıyla kodlanmaktadır. Ayrıca Tuvacada, diğer çağdaş Türk dillerinde olmayan farklı bir olumsuzluk kodlayıcısı daha vardır: ekleşik fiil -Vp čada- '[bir şey] yapamamak' (<Moğ. *yada-* 'yapamamak'). İçinde olumsuz yardımcı fiil čada- 'nın olduğu bu yardımcı fiil yapısı, Tuvacada kesin olarak "olumsuz yeterlik" bildirmektedir.

Anahtar Sözcükler: Türk dilleri, Güney Sibirya Türkçesi, Tuvaca, olumsuzluk, tipoloji

On the Typology of Negation in Tuvan

Abstract: In this article, negation in Tuvan will be examined from a typological perspective. As a linguistic term, negation is a grammatical category that expresses that a proposition is not true or is not the case, e.g. *Ali gelmedi* 'Ali did not come' [It is not true that Ali came], *Ali öğretmen değil* 'Ali is not a teacher' [It is not the case that Ali is a teacher]. Tuvan, which belongs to the Siberian (Northeastern) group of the Turkic language family, is spoken today in Southern Siberia (Tuvan Autonomous Republic of the Russian Federation), Mongolia (Khovd, Bayan Ulgii and Khövsgöl provinces) and China (Xinjiang Uyghur Autonomous Region). In this article besides Standard Tuvan, other Tuvan dialects (Tsengel Tuvan (or Altai Tuvan), Dukhan and Jungar Tuvan) are also

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, ahmetaydemir64@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6938-3255

investigated. In this study, negation will be primarily examined as standard negation (negation of verbal declarative sentences). Moreover, non-standard negation (negation of noun sentences and existential sentences) will also be analyzed. As in other Turkic languages, negation in Tuvan is coded generally by means of the negation suffix -BA- and negation particles (e.g. emes~eves). In addition, there is a different negator in Tuvan that does not exist in other modern Turkic languages: the postverbal construction -Vp čada- ‘unable to do’ (<Mongolian yada- ‘unable to do [something]’). This construction, which contains the negative auxiliary verb čada- ‘unable to do’, expresses absolutely inability in Tuvan.

Keywords: Turkic languages, South Siberian Turkic, Tuvan, negation, typology

Giriş

Bu makalede, Tuvacada *olumsuzluk* (negation) yapıları tipolojik açıdan ve eşzamanlı olarak ele alınacaktır. Dilbilimsel bir terim olarak olumsuzluk, bir önermenin doğru olmadığını ya da geçersiz olduğunu ifade eden bir kategoridir, örn. *Ali gelmedi* [Ali’nin geldiği doğru değildir], *Ali öğretmen değil* [Ali’nin öğretmenliği söz konusu değildir], *Bende para yok* [Bende paranın olması söz konusu değildir].

Olumsuzluk, biçim-sözdizimsel, anlamsal-pragmatik, tipolojik vb. açılardan incelenebilir. Bu çalışmada Tuvacada olumsuzluk, tipolojik açıdan irdelenecek ve olumsuzluk bildiren yapıların tipolojik bir dağılımı yapılacaktır. Bu bağlamda, ilk olarak *standart olumsuzluk* (yükleminde fiil olan bildirme cümlelerinin olumsuzlanması) konu edilecektir. Daha sonra *standart olmayan olumsuzluk* (isim cümlelerinin ve varoluşsal cümlelerin olumsuzlanması) da ele alınacaktır. Ayrıca Tuvacada olumsuzluk yapıları, Miestamo 2005a’da ifadesini bulan “simetrik olumsuzluk” ve “asimetrik olumsuzluk” açısından da irdelenecektir.

Türk dilleri ailesinin Sibirya (Kuzeydoğu) Grubuna ait olan Tuvaca, bugün Güney Sibirya’da (Rusya Federasyonu’na bağlı Tuva Özerk Cumhuriyeti), Moğolistan’da (Hovd, Bayan Ölgii, Hövsgöl eyaletleri) ve Çin’de (Sincan (Xinjiang) Uygur Özerk Bölgesi) konuşulmaktadır. Bu çalışmada Standart Tuvacanın yanı sıra, diğer Tuvaca ağızlar (Tsengel Tuvacası (Altai Tuvacası), Duhaca ve Cungar Tuvacası) da incelenmektedir. Böylece Tuvacada olumsuzluk kategorisi, daha geniş yelpazede ve bütüncül bir perspektiften ele alınmış olacaktır.

1. Teorik Arkaplan

Dilbilimsel açıdan *olumsuzluk* (negation), bildirme cümlelerindeki (declarative sentences) önermelerin olumsuzlanmasını sağlayan bir kategoridir ve bu kategori için her dilde farklı biçim-sözdizimsel yapılar kullanılmaktadır (Miestamo 2005a, s. 3). Genel olarak bakıldığında olumsuzluk, evrensel bir kategoridir ve bu kategorisinin olmadığı hiçbir dil yoktur (Miestamo, 2005a, s. 5).

Olumsuzluk üzerine yapılan tipolojik çalışmalar, genelde “standart olumsuzluk”, yani yükleminde fiil olan temel cümlelerin (bildirme cümleleri) olumsuzlanmasına odaklanmıştır; bu tip bir olumsuzluk “prototipik” olarak bitimlilik ile alakalıdır (Dahl, 2010, s. 26). Miestamo da standart olumsuzluğu, bir dilin bildirimsel eylem cümlelerini olumsuzlamak için sahip olduğu temel yol (veya yollar) olarak tanımlamaktadır (2005b, s. 458). Bildirme cümlelerinin dışında kalan yapıların (isim cümleleri, emir cümleleri,

varoluşsal cümleler) olumsuzlanması ise genelde “standart olmayan olumsuzluk” olarak nitelendirilmektedir (Dahl, 2010, s. 28).

Dünya dillerinde standart olumsuzluk farklı biçimlerde kodlanır. Tipolojik açıdan bakıldığında, standart olumsuzluğun başlıca üç türü vardır: *morfolojik (ekli) olumsuzluk*, *olumsuzluk parçacıklarıyla yapılan olumsuzluk* ve *olumsuz fiillerle yapılan olumsuzluk* (Dahl, 2010, s. 12).

i. Morfolojik (veya eklerle yapılan) olumsuzluk

Olumsuzluk, belli bir ekle kodlanır ve bu, genelde birçok dilde (örn. Türk dilleri) yaygın olarak kullanılır. Burada olumsuzluk işaretleyicisi, çekimli bir fiilin bileşeni olarak ortaya çıkar (Dahl, 2010, s. 14):

Türkçe:

a. gel-di

b. gel-**me**-di

ii. Olumsuzluk parçacıklarıyla yapılan olumsuzluk

Olumsuzluk, belli bir olumsuzluk parçacığı ile kodlanır ve bu olanak, dünya dillerinin yarısında görülür. Burada olumsuzluk parçacığının iki özelliği vardır: a) eklere nazaran bağımsızdır ve b) çekimlenemezler (Dahl, 2010, s. 19). Şimdi bir örnek verelim:

İngilizce:

a. He is coming

b. He is **not** coming

‘Geliyorum.’

‘Gelmiyorum.’

iii. Olumsuz fiillerle veya olumsuz yardımcı fiillerle yapılan olumsuzluk

Olumsuzluk, olumsuz bir fiil yardımıyla ifade edilir ve bu kullanım, olumsuzluk parçacıklarına göre daha azdır. Burada olumsuz fiil, bir yardımcı fiil olabildiği gibi bir temel fiil de olabilir (Dahl, 2010, s. 20-21). Bir örnek:

Fince:

a. tule-n

b. e-n

tule

gel-ŞZ.1TK

OYF-ŞZ.1TK

gel-temel fiil biçimi

‘Geliyorum.’

‘Gelmiyorum.’

Fincede bildirme cümlelerinin olumsuzlanmasında kullanılan yardımcı fiil ile emir cümlelerinin olumsuzlanmasında kullanılan yardımcı fiil aynı değildir. Bildirme cümlelerinde olumsuz yardımcı fiil olarak *e-* ‘olmamak’, emir cümlelerinde ise olumsuz yardımcı fiil olarak *äl-* ‘olmamak’ kullanılır (bk. Miestamo, 2005a, s. 16).

Miestamo ise, standart olumsuzluğun dört farklı biçimde kodlandığını söylemektedir (2005, s. 21):

a) Olumsuzluk parçacıklarıyla

b) Olumsuzluk ekleriyle

c) Olumsuz fiillerle/yardımcı fiillerle (Evekte de olumsuz fiil *e-*, Fincede ise olumsuz yardımcı fiil *e-* ‘olmamak’ kullanılır (Miestamo, 2005a, s. 82)

d) Olumsuz isimlerle.

Standart olmayan olumsuzluk ise, isim cümlelerinin, varoluşsal cümlelerin ve emir cümlelerinin olumsuzlanmasını kapsamaktadır. İsim cümleleri ile varoluşsal cümlelerin olumsuzlanmasında genelde olumsuzluk parçacıkları (negation particles) kullanılmaktadır. Ancak emir cümlelerinin olumsuzlanması, farklı biçimlerde (olumsuzluk ekiyle, olumsuzluk parçacıyla, olumsuz fiille/yardımcı fiille) yapılabilmektedir. Örneğin aşağıdaki iki örnekte, emir cümleleri olumsuz yardım fiil aracılığıyla olumsuzlanır; burada olumsuz yardımcı fiil çekimlenir ve cümlelerin başında yer alır:

Evenkçe: (Nedyalkov, 1994, s. 15)

E-ŋne-kel	tadu	ŋene-re
OYF-EMR.2TK	ora(ya)	git-temel fiil biçimi
‘Asla oraya gitme!’		

Marice: (Wagner-Nagy, 2011, s. 139)

i-t	tol
OYF-EMR.2TK	gel-temel fiil biçimi
‘Gelme!’	

Yapılan tipolojik çalışmalarda, olumsuzluk yapıları simetrik ve asimetric olarak da ikiye ayrılmaktadır (Miestamo, 2005a, s. 51). Simetrik olumsuzlukta, olumlu yapı ile olumsuz yapı arasında yapısal/paradigma olarak bir değişiklik olmaz; sadece olumsuz yapıya olumsuzluk parçacığı eklenir (Miestamo, 2005b, s. 458). Bir örnek verelim:

Almanca:

a. ich singe	b. ich singe	nicht
ben şarkı söyle-ŞZ.1TK	ben şarkı söyle-ŞZ.1TK	OLZ ^P
‘Şarkı söylüyorum’	‘Şarkı söylemiyorum.’	

Asimetric olumsuzlukta ise, olumlu ve olumsuz yapı arasında yapısal/paradigma olarak değişiklik vardır. Mesela aşağıdaki Fince örnekte, yardımcı fiil *e-* ‘olmamak’ tek başına kişi/sayı vs. bildirir ve temel fiilden önce yer alır. Evenkçede de çekimlenen bir olumsuz yardımcı fiil *e-* olmamak vardır ve bu, genelde temel fiilden hemen önce gelir; ancak duygusal cümlelerde temel fiil çekimlenen olumsuz yardımcı fiilden önce gelebilir (bk. Nedyalkov, 1994, s. 2-8). Şimdi ilgili örneklere bakalım:

Fince: (Dahl, 2010, s. 20)

a. tule-n	b. e-n	tule
gel-ŞZ.1TK	OYF-ŞZ.1TK	gel-temel fiil biçimi
‘Geliyorum.’	‘Gelmiyorum.’	

Evenkçe: (Nedyalkov, 1994, s. 2)

Nuĵan min-du	purta-va	e-che-n	bū-re
O ben-YÖN	bıçak-BEL	OYF-GÇZ.3TK	ver-temel fiil biçimi
‘O bana bıçağı vermedi.’			

2. Türk Dillerinde Olumsuzluk

Türk dillerindeki olumsuzluk kategorisini değişik açılardan irdeleyen dilbilimsel çalışmalar son yıllarda artmıştır. Örneğin Seydi 2021’de Türkçede olumsuzluğun işlevsel eşzamanlı betimlemesi çok ayrıntılı olarak yapılmıştır. Bunun yanı sıra, Türkçede olumsuzluk yapılarını modern dilbilim temelinde ele alan çalışmalar da vardır (Görgülü 2018, Kelepir 2000). Ayrıca diğer çağdaş Türk dillerinde olumsuzluk kategorisini ya da olumsuzluk yapılarını betimleyen araştırmalar dikkat çekmektedir (Siegl 2020; Güzel 2023; Sebzecioğlu & Tan 2023; Yarba 2018).

Miestamo, Türkçede (burada Türkiye Türkçesi) olumsuzluğun üç farklı biçimde kodlandığını söyler (2005, s. 16):

- Bildirme cümlelerinde fiil köklerine *-mA-* olumsuzluk eki ekleyerek (*gel-di> gel-me-di, gelmiş>gel-me-miş*).
- İsim cümlelerinde (yükleminde fiil olmayan cümleler) *değil* parçacığıyla (*Ali yorgun > Ali yorgun değil*).
- Varoluşsal cümlelerde ise *yok* parçacığıyla (*Ali'nin parası var>Ali'nin parası yok*).

Miestamo’nun Türkçede olumsuzlukla ilgili yukarıda sunduğu tipolojik dağılım, genelde diğer Türk dilleri için de geçerlidir. Bu anlamda çağdaş Türk dillerinde, olumsuzluk ekleri ve olumsuzluk parçacıkları en önemli olumsuzluk kodlayıcıları olarak karşımıza çıkmaktadır.

I. Olumsuzluk eki veya olumsuz fiil kökleri (negative verb stems)

Bu kodlama türü, çağdaş Türk dillerinde en yaygın olumsuzluk kodlamasıdır. Fiil kök ve gövdelerine *-mA-* olumsuzluk eki getirmek suretiyle bütün bildirme cümleleri olumsuzlanmaktadır, örn. Ttü. *geldi> gelmedi, almış> almamış*, Kaz. *kelgen>kelmegen* ‘gelmedi’, Stuv. *nomçuğan>nomçuvaan (nomçu-va-ğan)* ‘okumadı’.

II. Olumsuzluk parçacıkları (negation particles)

Türk dillerinde önemli olumsuzlayıcılardan biri de olumsuzluk parçacıklarıdır. Bu anlamda iki tip olumsuzluk parçacığı vardır: *emes* (<ET *är-máz-är-más*) ve Oğuz ve bazı Kıpçak dillerinde *tägül* (<Argu *da:y ol*), örn. Ttü. *değil*, Nog. *tuwıl*, Tat. *tügil*, Kaz. *ymes*, Özb. *emäs*, Çuv. *mar* (Johanson, 2021, s. 570, 674). Bu parçacıklar isim cümlelerinin olumsuzlanmasında kullanılmaktadır, örn. Kaz. *Men muyalım yemespin*, Özb. *Men o'qutuvči emäsman* ‘Ben öğretmen değilim’.

Bugün bazı Türk dillerinde olumsuzluk parçacığına gelişen *çok~joq~yoq* (<ET *yōq*) aracılığıyla da olumsuzlama yapılabilir. Bu tür olumsuzluk, genelde varoluşsal cümlelerde karşımıza çıkar, örn. Ttü. *Ekmek var mı? Hayır, ekmek yok*. Aynı zamanda bu olumsuzluk işaretleyicisi, fiil çekim sisteminin bir parçası olarak da kullanılabilir, örn. Kırg. *kelgen joq .gelmedi/gelmiş değil*’, Kaz. *kelgen joq .gelmedi/gelmiş değil*’.

Çuvaşcada her zaman öncül konumda (cümlelerin en başında) olan *an* ögesi (bu anlamda parçacık da diyebiliriz) vardır ve kesin bir olumsuzluk bildirir, örn. *An pür!* ‘Gitme!’, *An vula!* ‘okuma!’, *An vulär* ‘Okumayın!’ (Johanson, 2021, s. 674). Bu olumsuzluk ögesi, dil ilişkisi neticesinde Fin-Ugor dillerinden, özellikle Mariceden kopyalanmış olup genelde Moğolca, Tunguzca ve Korecedeki olumsuz fiil kökü *e-* ‘olmamak’ ile ilişkilendirilmektedir (Johanson, 2021, s. 674). Bu Çuvaşça yapıda, tam anlamıyla bir *karışık kopya* (selective copy) söz konusudur, yani olumsuzluk parçacığı *an* [genel kopya] + olumsuz emir yapısı (karışık kopya için bk. Johanson, 2002, s. 9).

Olumsuz emir yapıları açısından, Çuvaşça diğer Türk dillerinden oldukça farklıdır, zira diğer Türk dillerinde olumsuz emir yapıları da olumsuzluk eki *-MA-* yardımıyla oluşturulur, örn. Ttü. *gelme!*, Kaz. *barma!* ‘gitme!’, Kırg. *ketpe!* ‘gitme!’, Tat. *barma!* ‘gitme!’. Ancak Yakutça ve Dolgancada olumsuz emir yapıları oluşturulurken, olumsuzluk eki *-(I)mA* (uzun ünlülerden sonra *-mA*, diğer durumlarda *-(I)mA*) biçiminde gelir, örn. *barıma!* ‘gitme!’, *ahıma!* ‘açma!’, *sanā-ma!* ‘düşünme!’ (Johanson, 2021, s. 596, Siegl, 2020, s. 248).

3. Tuvacada Olumsuzluk

Daha önce de vurguladığımız gibi, olumsuzluk kategorisi için her dilde farklı biçim-sözdizimsel kodlama olanakları vardır (bk. Miestamo, 2005a, s. 3). Diğer Türk dillerinde olduğu gibi, Tuvacada da olumsuzluk, ilk etapta olumsuzluk eki *-MA-* ve olumsuzluk parçacıkları (*emes~eves*, *çoq*) ile ifade edilir. Ayrıca Tuvacada, diğer Türk dillerinden farklı olarak, ekleşik fiil yapısı *-Vp čada-* ‘yapamamak’ aracılığıyla da bir olumsuzluk ifade edilir, yani burada bir anlamda olumsuz yardımcı fiil *čada-* ‘yapamamak’ (<Moğ. *yada-*) ile olumsuzluk kodlanmaktadır. Tuvacadaki bu üçlü olumsuzluk kodlaması, tipolojik açıdan Dahl 2010’daki tipolojik modele oldukça benzemektedir. Bu çalışma kapsamında Tuvacada olumsuzluk yapıları, *standart olumsuzluk* ve *standart olmayan olumsuzluk* olmak üzere iki farklı kategoride ele alınacaktır.

3.1. Tuvacada Standart Olumsuzluk

Tuvacada standart olumsuzluk, eklerle ve olumsuz yardımcı fiille (ekleşik fiil yapısı içinde) kodlanmaktadır. Bu kodlama olanakları aşağıda daha detaylı ele alınacaktır.

3.1.1. Eklerle Yapılan Olumsuzluk (Morfolojik Olumsuzluk)

Tuvacada standart olumsuzluk, belli ekler (*-MA-*, *-GALAK*) aracılığıyla yapılmaktadır. Örneğin *-MA-* eki, fiil çekim sisteminin bir bileşeni olarak fiil kök ve gövdelerine eklenerek (olumsuz fiiller oluşturularak) bildirme cümleleri olumsuzlanır; bu yol, genelde morfolojik olumsuzluk olarak da bilinir. Altay Tuvacasında bu ek, *-DX* geçmiş zaman ekinde önce geldiğinde, genelde uzun ünlülüdür, örn. *Gör-ve:-dim* ‘Görmedim’. Diğer Tuvaca varyantlarında ise böyle bir uzunluk söz konusu değildir. Şimdi değişik Tuvaca varyantlardan örnekler verelim:

Standart Tuvaca: (Aydemir, 2009, s. 122)

Kelbedim.

gel-OLZ^E-GÇZ-1TK

‘Gelmedim.’

Altay Tuvacası: (Aydemir, 2009, s. 78)

Görve:dim.

gör-OLZ^E-GÇZ-1TK

‘Görmedim.’

Duhaca: (Ragagnin, 2011, s. 113)

Kelmeen (kel-be-gen).

Gel-OLZ^E-GÇZ.3TK

‘Gelmedi.’

Cungar Tuvacası: (Mawkanuli, 2005, s. 61)

Men tanıbadim, monu görbedim.

Ben tanı-OLZ^E-GÇZ.1TK bu-BEL gör-OLZ^E-GÇZ.1TK

‘Ben tanımadım, onu görmedim.’

Aynı şekilde Tuvacada görünüş-zaman eklerinden biri olan *-GALAK* da “henüz gerçekleşmemişlik” anlamında bir olumsuzluk içermektedir (İsxakov & Pal’mbax, 1961, s. 391). Tuvacada bu ek, “henüz gerçekleşmemişlik”e ilaveten “kısa süre sonra gerçekleşecek” gibi bir öngörüsellik de bildirir (Johanson, 2021, s. 743). Bu tip olumsuzluk, genel olarak “içeriksel olumsuzluk” olarak yorumlanabilir. Aşağıdaki örnekte bu işlevi görebiliriz:

Standart Tuvaca:

Uluğ sooq egeleelek (egele-gelek).

büyük soğuk başla-GÇZ-3.TK

‘Büyük soğuk henüz başlamadı.’

-GALAK eki, Güney Sibirya Türk dillerinin bazılarında (Tuvaca, Hakasça, Altay Türkçesi) sıfat-fiil olarak da kullanılmaktadır, örn. Tuvaca *käl-gä-läk kiži* ‘henüz gelmemiş (bir) kişi’; ancak bu ek, Tofaca, Tuhaca ve Duhacada ise yoktur (Johanson, 2021, s. 743).

Tuvacada *-VAs* eki (geniş zamanın olumsuzu) de olumsuzluk kodlayan morfolojik birimlerden biridir:

Duhaca: (Ragagnin, 2011, s. 147)

jarə neške mĩsən sũrtpes.

İğdiş edilmiş geyik ağaç-YÖN boynuz-İYE.3TK-BEL sürt-GNZ.OLZ^E.3TK

‘İğdiş edilmiş ren geyiği ağaca boynuzunu sürtmez.’

Altay Tuvacası: (Aydemir, 2009, s. 45)

Başyazın ölrüp bolvas.

Başka-İYE.3TK-BEL öldür-YF-GNZ-OLZ^E.3TK

‘Başkasını öldüremezsin.’

Cungar Tuvacası: (Mawkanuli, 2005, s. 38)

Oygur dilin bilbeze de bolbas.

Uygur dil-İYE.3TK-BEL bil-OLZ^E-ŞAR de ol-GNZ.OLZ^E.3TK

‘Uygur dilini bilmese de olmaz.’

3.1.2. Olumsuz Yardımcı Fiille Yapılan Olumsuzluk

Moğolcadan Tuvacaya kopyalanmış *çada-* (< Moğ. *yada-* ‘yapamamak’) fiili, ekleşik fiil yapısı (*-Vp çada-*) içinde olumsuz yardımcı fiil olarak işlev görmekte ve „yetersizlik“ (inability) bildirmektedir (bk. Aydemir, 2020, s. 225). Bu Moğolca kökenli olumsuz yardımcı fiil, Tuvacanın dışında Tofaca ve Sarı Uygurcada da vardır (Slater, 2003, s. 416). Tuvacada *çada-* fiilinin olumsuz yardımcı fiil olarak gramerleşmesi, Çin’in Qinghai eyaletinin en doğu ucunda konuşulan Mangghuer dilinde olumsuz yardımcı fiil olarak kullanılan *da-* (< Moğ. **yada-* ‘yapamamak’) fiilinin kullanımını akla getirmektedir (krş. Slater, 2003, s. 319). Şimdi bir örnek verelim:

Standart Tuvaca:

<i>Qodan</i>	<i>udup</i>	<i>čadadi.</i>
Tavşan	uyu-ZF	YF-GÇZ-3TK
‘Tavşan uyuyamadı.’		

Altay Tuvacasında (Tsengel Tuvacası) da *jada-* (< Moğ. *yada-*), olumsuz yardımcı fiil olarak kullanılmakta ve Standart Tuvacada olduğu gibi „yetersizlik“ bildirmektedir:

Altay Tuvacası: (Aydemir, 2009, s. 46)

<i>ğazip</i>	<i>jadap duru men.</i>
kaz-ZF	OYF-GÇZ-1.TK
‘(çukuru) kazamadım.’	

Duhacada *-Vp yada-* biçiminde karşımıza çıkan ekleşik fiil, Moğolcadan yapılan bir karışık kopyadır (Moğ. zarf-fiil *-ČI + yada-* ‘bir şeyi yapacak durumda olmamak’) ve kesin bir “yetersizlik” bildirir; *-Vp šita-βa-* ‘yapamamak’, *-Vp yada-*’ya göre daha sık kullanılmaktadır (Ragagnin, 2011, s. 117). Bir örnek verelim:

Duhaca: (Ragagnin, 2011, s. 117)

<i>Uləy jaaş ında [...] üt gəsəp yadap jı^htkan jime turə.</i>
Büyük ayı ...ora-BUL [...] çukur kaz-ZF OYF-YF-SF şey KOP
‘Büyük ayı orada [...] bir çukur kazmayı başaramadı/beceremedi.’

Tuvacada *-Vp čada-*, yeterli bildiren *-A al-* veya *-Vp šida-* yapılarının bir olumsuz değil, bağımsız bir yetersizlik (veya olumsuz yeterlik) yapısıdır. Kaldı ki Tuvacada *-A al-* ve *-Vp šida-* yapıları, diğer fiiller gibi, *-MA-* olumsuzluk ekiyle (*-A alva-* ve *-Vp šidaβa-*) olumsuzlanmaktadır, örn. Atuv. *Öşgüzün de yadarıy alvas* ‘Keçisini de güdemez’ (Aydemir, 2009, s. 68).

3.2. Standart Olmayan Olumsuzluk

Tuvacada standart olmayan olumsuzluk, isim cümleleri ile varoluş cümlelerinin olumsuzlanmasını kapsar. Aslında emir cümlelerinin olumsuzlanması da standart olmayan olumsuzluğa dahildir. Ancak Çuvaşça hariç, modern Türk dillerinde emir yapıları *-MA-* olumsuzluk ekiyle olumsuzlanmaktadır, örn. Ttü. *Alma!*, Kaz. *Barma!* Stuv. *Barba!* ‘Gitme! Dolayısıyla Tuvacada olumsuz emir yapıları, bu çalışmada ele alınmayacaktır.

3.2.1. İsim Cümlelerinin Olumsuzlanması

Türk dillerinde isim cümleleri, olumsuzluk parçacıkları (*emes*, *tägül*) yardımıyla olumsuzlanır. Tuvacada ise isim cümlelerinin olumsuzluğu, ilk etapta olumsuzluk parçacığı *emes~eves* ile yapılmaktadır. Birkaç örnek verelim:

Standart Tuvaca:

<i>Men</i>	<i>qışqa</i>	<i>inaq</i>	<i>eves men.</i>
ben	kış-YÖN	sevgili	OLZ ^P .1TK
‘Kışı hiç sevmem.’			

Cungar Tuvacası: (Mawkanuli, 2005, s. 205)

Señ žengeñ de baxşı ma? Žengem baxşı emes.
Sen-İLG abla-İYE.2TK de öğretmen S? Abla-İYE.1TK öğretmen OLZ^P
'Senin ablan da öğretmen mi? Ablam öğretmen değil.'

Cungar Tuvacası: (Mawkanuli, 2005, s. 45)

Bistiñ dilibis Moolğa teñ emes.
Biz-İLG dil-İYE.3ÇK Moğol-YÖN aynı/benzer OLZ^P
'Bizim dilimiz Moğolca ile aynı değil/Moğolcaya benzemez.'

Duhaca: (Ragagnin, 2011, s. 175)

Po^han ajaar ĵaraš emes.
Bugün hava güzel OLZ^P
'Bugün hava güzel değil.'

Ayrıca Tuvacada *emes~eves* olumsuzluk parçacığı, belli görünüş-zaman eklerinden sonra da gelebilir. Burada muhtemelen, topyekûn adlaşmış bir yapının *emes* yardımıyla olumsuzlanması söz konusudur. Bu tür olumsuzluk, Kıpçak dillerindeki olumsuzluk parçacığı *žoq~joq* 'yok' ile yapılan olumsuzluğa benzemektedir, örn. Tat. *Ani hič kürgenem yuq* 'Onu hiç görmedim'. Şimdi bazı örnekler verelim:

Standart Tuvaca:

Arağalaar deeš kel-gen eves sen
Rakı iç-İF için gel-GÇZ-değil.2TK
'Rakı içmek için gelmiş değilsin/gelmedin.'

Altay Tuvacası: (Aydemir, 2009, s. 85)

Xarañğilap öl-ür emes bis.
acı-ZF öl-GNZ.3TK OLZ^P.1ÇK
'Açlıktan ölecek değiliz/ölmeyeceğiz.'

3.2.2. Varoluşsal Cümlelerin Olumsuzlanması

Tuvacada varoluşsal cümlelerin olumsuzluğu ise, ek-fiil olarak kullanılan *çoq* 'yok' parçacığı aracılığıyla yapılmaktadır. Burada varoluşsal bir parçacık olarak *çoq*, isim cümlesindeki bir ismin/şeyin varlığını olumsuzlamaktadır (Ragagnin, 2011, s. 192). Mesela Tuvaca *Meeñ üš oğlum bar* 'Benim üç oğlum var' cümlesi, aşağıdaki biçimde olumsuzlanmaktadır:

Standart Tuvaca: (Anderson & Harrison, 1999, s. 54)

Meeñ üš oğlum çoq.
ben-İLG üç oğul-İYE.1TK OLZ^P
'Benim üç oğlum yok.'

Aynı şekilde *çoq* parçacığı, Tuvacada başka benzer yapılarda karşımıza çıkmaktadır:

Standart Tuvaca: (Anderson & Harrison, 1999, s. 54)

Avam *bažiŋda čoq.*
anne-İYE.1TK ev-BUL OLZ^P
'Annem evde değil.'

Standart Tuvaca: (Anderson & Harrison, 1999, s. 54)

Mende *üš ool čoq.*
ben-BUL üç oğul OLZ^P
'Benim üç oğlum yok.'

Cungar Tuvacası: (Mawkanuli, 2005, s. 207)

Biz baarda žoq irgin
Biz gel-ZF OLZ^P EVID.KOP
'Bir geldiğimizde yok imiş.'

Duhaca: (Ragagnin, 2011, s. 192)

Po jook-ta aŋ žok.
Bu yakın-BUL av hayvanı OLZ^P
'Burada/Buralarda av hayvanı yok.'

3.3. Tuvacada Simetrik Olumsuzluk

Tuvacada standart olumsuzluk, Türkiye Türkçesinde olduğu gibi (bk. Miestamo 2005a, s. 53), genelde simetrikdir. Bu tür olumsuzlamada, olumlu yapıda yapısal/paradigma olarak bir değişiklik olmaz; sadece olumlu yapıya bir olumsuzluk işaretleyicisi (örn. olumsuzluk eki *-MA-* veya olumsuzluk parçacığı *emes~eves*) eklenir. Şimdi iki örnek verelim:

- | | |
|---|--|
| a) Xaraŋğilap ölür.
'Açlıktan öleceğiz.' | b) Xaraŋğilap ölür emes .
'Açlıktan ölecek değiliz/ölmeyeceğiz.' |
| a) Men kel-di-m.
'Ben geldim.' | b) Men kel- be -di-m.
'Ben gelmedim.' |

3.4. Tuvacada Asimetrik Olumsuzluk

Asimetrik olumsuzlukta ise olumlu yapı ile olumsuz yapı arasında tek fark, sadece olumsuzluk işaretleyicisinin bulunup bulunmaması değil, aynı zamanda belli yapısal veya paradigma farklarının da olmasıdır. Örneğin Tuvacada geniş zaman (aorist) olarak bilinen *-Xr* ekinin olumsuz biçimi olan *-VAs*, morfolojik asimetriye bir örnek olarak değerlendirilebilir (krş. Miestamo, 2005a, s. 58). Örnekler:

- | | |
|---------------------|-------------------------|
| a) kelir
'gelir' | b) kel-ves
'gel-mez' |
| a) bolur
'olur' | b) bol-bas
'ol-maz' |

Tuvacada olumsuz yeterlik bildiren *-Vp çada-* yapısı, yeterlik bildiren *-Vp şida-* veya *-A al-* yapılarının olumsuzu olarak yorumlandığında da, asimetrik bir olumsuzluktan söz edilebilir. Şimdi buna iki örnek verelim:

- | | | | | |
|----|---|----|---------------------------------|--------------------------|
| a) | udu-p şida-dî-m
uyu-ZF YF-GÇZ-1TK
'uyuyabildim' | b) | udu-p
uyu-ZF
'uyuyamadım' | çada-dî-m
OYF-GÇZ-1TK |
| a) | udu-y alir
uyu-ZF YF-GNZ.3TK
'uyuyabilir' | b) | udup
uyu-ZF
'uyuyamaz' | çada-ar
OYF-GNZ.3TK |

4. Olumsuzluk Yapıları ve Öge Sıralaması

Olumsuzluk yapılarında, olumsuzluk kodlayan ögelerin, yani olumsuzlayıcıların (negator) cümle içindeki konumları da önemlidir. Standart olumsuzlukta, olumsuzlayıcılar cümlenin farklı yerlerinde olabilir. Bu anlamda üç farklı tipolojiden söz edilebilir (Dahl, 2010, s. 23):

- i) Olumsuzlayıcılar cümlenin en başında yer alabilir.
- ii) Olumsuzlayıcılar “mümkün olan en kısa sürede” cümleye yerleştirilir (Burada “mümkün olan en kısa sürede” ifadesinin ne anlama geldiği çok net değildir).
- iii) Olumsuzlayıcılar, olumsuzlanacak sözcüğün hemen önünde, genellikle de fiilden önce gelir.

Türk dillerinde olduğu gibi, Tuvacada da standart olumsuzluk, ilk etapta eklerle (olumsuzluk eki *-MA-*) yapılmaktadır ki buna genelde morfolojik olumsuzluk adı verilmektedir. Ayrıca Türk dillerinde önek olumsuzluğu değil, son ek olumsuzluğu vardır, yani olumsuzluk bildiren ekler fiil kök ve gövdesine eklenmektedir. Tipolojik açıdan bakıldığında, son ek olumsuzluğu önek olumsuzluğuna göre daha sık görülmektedir (Dahl, 2010, s. 24).

Olumsuz fiiller veya olumsuz yardımcı fiillerle yapılan olumsuzlukta ise, olumsuzlayıcı öge bazı dillerde cümlenin en başında yer alır. Mesela Fincede olumsuzluk bildiren yardımcı fiil, cümlenin en başında konumlanır, örn. *e-n tule* [OYF-ŞZ.1TK geltemel fiil biçimi] ‘gelmiyorum’. Tuvacada olumsuzluk kodlama işlevi olan *çada-* ‘gücü yetmemek’ yardımcı fiili (tabii ki *-Vp çada-* ekleşik yapısı içinde) ise, hem temel fiilden sonra hem de cümlenin sonunda yer almakta ve çekimlenmektedir, örn. *udu-p çada-dî* ‘uyuyamadı’. Olumsuz yardımcı fiilin varlığı ve kullanımı açısından Tuvaca (Tofaca ve Sarı Uygurca ile birlikte) diğer Türk dillerinden temelde ayrılmaktadır. Olumsuz yardımcı fiilin olduğu 12 dile bakıldığında, bunların 5’inde olumsuz yardımcı fiilin temel fiilden önce, 7’sinde ise olumsuz fiilin temel fiilden sonra geldiği tespit edilmiştir (Dahl, 2010, s. 25).

Aynı şekilde olumsuzluk parçacıklarının sentaktik konumu da, tipolojik çalışmalarda dikkate alınan konulardan biridir. Olumsuzluk parçacıkları, sentaktik konumuna göre şöyle sınıflandırılmaktadır (Jäger, 2008, s. 27-28):

- i) Fiilden önce gelen olumsuzluk parçacığı, örn. Hintçe.
- ii) Fiilden önce veya sonra gelen olumsuzluk parçacığı, örn. Katalanca.

iii) Fiilden sonra gelen olumsuzluk parçacığı, örn. İsvেççe, Türkçe.

Bu tip bir sınıflandırmada, olumsuzluk parçacığının doğrudan fiille mi ilgili yoksa bağımsız bir öge mi olduğu hususu oldukça önemlidir. Yukarıdaki sınıflandırma dikkate alındığında, Tuvacanın – ve diğer Türk dillerinin – tipolojik olarak 3. grupta yer aldığı görülmektedir, örn. Stuv. *Kelgen eves* ‘Gelmiş değil/gelmedi’, *Ölür eves* ‘Ölecek değil/ölmeyecek’.

Yukarıda Çuvaşça emir cümlelerinin çok farklı biçimde olumsuzlandığını görmüştük. Bu tip yapılarda, Fin-Ugor dillerinden, özellikle Mariceden kopya *an* ögesi, her zaman cümlenin en başında yer alır ve böylece kesin bir olumsuzluk bildirir, örn. *An pîr!* ‘Gitme!’, *An vula!* ‘okuma!’, *An vulâr* ‘Okumayın!’ (Johanson, 2021, s. 674). Olumsuzluk parçacığının cümlenin en başında olduğu bu tip bir sözdizimsel sıralama, Çuvaşça hariç, diğer Türk dillerinde yoktur; bu dillerde emir cümleleri, tıpkı bildirme cümleleri gibi, fiil köklerine olumsuzluk eki eklenerek olumsuzlanır, Kaz. *Barma!* ‘Gitme!’, Stuv. *Berbe!* ‘Verme!’.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada, Tuvacada olumsuzluk yapıları tipolojik açıdan ve eşzamanlı bakış açısıyla incelenmiştir. Bu bağlamda olumsuzluk kodlayan yapıların tipolojik bir dağılımı ortaya çıkarılmıştır. Tuvacada olumsuzluğun üç farklı türü vardır: i) eklerle yapılan (morfolojik) olumsuzluk (örn. *kel-be-di* ‘gelmedi’), ii) olumsuzluk parçacıklarıyla (*emes~eves, çoq*) yapılan olumsuzluk (örn. *Žengem baxşı emes* ‘Ablam öğretmen değil’, *Meeş üş oğlum çoq* ‘Benim üç oğlum yok’) ve iii) Moğolcadan kopya *çada-* (< Moğ. *yada-* ‘yapamamak’) olumsuz yardımcı fiili (*-Vp çada-* ekleşik fiil yapısı içinde) ile yapılan olumsuzluk (örn. *udu-p çada-di* ‘uyuyamadı’). Bu çalışmada olumsuzluk, *standart olumsuzluk* (yükleminde fiil olan bildirme cümleleri) ve *standart olmayan olumsuzluk* (isim cümleleri, varoluşsal cümleler vb) olarak iki ayrı kategoride ele alınmıştır. Tuvacada standart olumsuzluk, olumsuzluk eki *-MA-* ve olumsuz yardımcı fiil *çada-* ‘yapamamak’ ile kodlanırken, standart olmayan olumsuzluk ise genelde olumsuzluk parçacıkları (*emes, çoq*) yardımıyla yapılmaktadır. Tuvacada en farklı olumsuzluk kodlaması, ekleşik fiil yapısı *-Vp çada-* ‘[Bir şeyi] yapamamak’ ile yapılmaktadır, örn. *udu-p çada-di* ‘uyuyamadı’. Bu kodlama olanağı dikkate alındığında Tuvaca, Sarı Uygurca ve Tofaca hariç, diğer Türk dillerinden temelde ayrılmaktadır.

Kısaltmalar

Atuv.:	Altay Tuvacası
AYR:	Ayrılma durum eki
BEL:	Belirtme durum eki
BUL:	Bulunma durum eki
ÇK:	Çokluk
Çuv:	Çuvaşça
EMR:	Emir
ET:	Eski Türkçe
EVID:	Evidensiyel
GÇZ:	Geçmiş zaman
GNZ:	Geniş zaman
İF:	İsim-fiil

İLG:	İlgi durum eki
İYE:	İyelik eki
Kaz.:	Kazakça
Kırg.:	Kırgızca
KOP:	Kopula (ek-fiil)
Nog.:	Nogayca
OLZ ^E :	Olumsuzluk eki
OLZ ^P :	Olumsuzluk parçacığı
OYF:	Olumsuz yardımcı fiil
Özb.:	Özbekçe
SF:	Sıfat-fiil
Stuv.:	Standart Tuvaca
ŞAR:	Şart eki
ŞZ:	Şimdiki zaman
Tat.:	Tatarca
TK:	Teklik
Ttü.:	Türkiye Türkçesi
YÖN:	Yönelme durum eki
YF:	Yardımcı fiil
ZF:	Zarf-fiil

Kaynakça

- Anderson, G. D. & Harrison, K. D. (1999). *Tyvan* (Languages of the world. Materials 257). München & Newcastle: Lincom Europa.
- Aydemir, İ. A. (2009). *Konverbien im Altai-Tuwinischen. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung des Altai-Dialekts* (Turcologica 80.) Wiesbaden: Harrassowitz.
- Aydemir, İ. A. (2020). Modal structures in Altay Tuvan. *Turkic Languages* 24(2), 215-232.
- Dahl, Ö. (2010). Typology of negation. L. R. Horn (Ed.). *The Expression of Negation* içinde (s. 9-38). Berlin: De Gruyter Mouton.
- Görgülü, E. (2018). Negative polarity, scope of negation and negative phrases in Turkish. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 14(4), 136-149.
- Güzel, H. (2023). Halaççada olumsuzluk. *Türkbilim* 46/2, 333-345.
- İsxakov, F. G. & Pal'mbax, A. A. (1961). *Grammatika tuvinskogo yazıka. Fonetika i morfologiya*. Moskva.
- Jäger, A. (2008). *History of German negation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Johanson, L. (2002). *Structural factors in Turkic language contacts*. [With an introduction by Bernard Comrie.] London: Curzon.
- Johanson, L. (2021). *Turkic*. Cambridge University Press.
- Kahrel, P. & Van Den Berg, R. (Eds.) (1994). *Typological studies in negation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

- Kelepir, M. (2000). Scope of negation: Evidence from Turkish NPIs and quantifiers. M. Saito, Y. Abe, H. Aoyagi, M. Harimoto, K. Murasugi & T. Suzuki, Eds. *Proceedings of GLOW Asia II* içinde (s. 213-230). Nanzan University, Nagoya, Japan.
- Mawkanuli, T. (2005). *Jungar Tuvan texts*, Indiana University Research.
- Miestamo, M. (2005a). *Standard negation. The negation of declarative verbal main clauses in an typological perspective*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter.
- Miestamo, M. (2005b). Symmetric and asymmetric standard negation. M. Dryer, M. Haspelmath, D. Gil & B. Comrie (Eds.). *World atlas of language structures* içinde (s. 458-461). Oxford: Oxford University Press.
- Nedyalkov, I. 1994. Evenki. P. Kahrel & R. van den Berg (Eds). *Typological Studies in Negation*, Amsterdam: John Benjamins, 1-34.
- Ragagnin, E. (2011). *Dukhan, a Turkic variety of Northern Mongolia. Description and analysis* (Turcologica 76). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sebzecioğlu, T. & Tan, A. (2023). Türkiye ve Kırgız Türkçesinde olumsuz kutuplanma birimleri ve kısıtlamalar. *Kesit Akademi Dergisi*, 9 (34), 92-113.
- Seydi, M. (2021). *Türkçede Olumsuzluk - eşzamanlı işlevsel bir inceleme*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Siegl, F. (2020). Negation in Taimyr Dolgan. *Turkic Languages* 2, 233-289
- Slater, K. W. (2003). Mangghuer. J. Janhunen (Ed.). *The Mongolic Languages* içinde (s. 307-324). Routledge.
- Wagner-Nagy, B. (2011). *On the typology of negation in Ob-Ugric and Samoyedic Languages*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura -- Société Finno-Ougrienne -- Finno-Ugrian Society.
- Yarba, S. (2018). *Kıpçak Grubu Türk dillerinde olumsuzluk*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

BEYOĞLU SURLARI'NIN TÜRKÇE SÖZ VARLIĞI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Aylin KOÇ GIANNOPOULOS*

Öz: Söz varlığı bir dildeki sözlerin bütünü anlamına gelmekle birlikte dili kullanan toplumun kavramlar dünyasını, düşünce yapısını, maddi ve manevi kültürünü yansıtır. Bir edebî tür olan romanlar, söz varlığı bakımından önemli veriler içerir. 1888-1889 yılları arasında Yunan harfli Türkçe (Karamanlıca) Anatoli gazetesinde tefrika edilen Beyoğlu Surları, bu romanlardan biridir. Gazetenin başyazarı ve imtiyaz sahibi olan Evangelinos Misailidis, Epameinondas Kiriakidis'in Yunanca Πέραν Απόκρυφα (Peran Apokrifia) adlı romanından Türkçeye çevirmiştir. Misailidis bu roman ile okurlara âdeta aynı dinden ve mezhepten 'Yunanca konuşan bir dünya' ile 'Türkçe konuşan bir dünya'nın kapılarını açar. Özellikle diyaloglarda Avrupalılığa özenen İstanbul Rum sosyetesinin dili ile kenar mahallelerde, karanlık sokaklarda ve genelevlerde yaşayan alt tabakanın dili ustaca kullanılır. Beyoğlu Surları kelime kadrosu açısından oldukça zengindir. Misailidis, romanın çevirisinde Osmanlı Türkçesindeki Arapça, Farsça sözcükler ile Rumların günlük hayatta kullandıkları Yunanca, İtalyanca, Fransızca, İngilizce sözcükleri ve terimleri (özellikle dinî terimler) başarıyla bir araya getirir.

Çalışmada, Beyoğlu Surları romanının Türkçe söz varlığı tespit edilmeye çalışılmış, standart dile geçmemiş veya standart dilde yaygın olarak kullanılmayan örneklere yer verilmiştir. Metinde dönemin Anadolu Türkçesine hassaten Karamanlı Türkçesine has sözcükler, deyimler, atasözleri, diğer kalıp sözler alfabetik sıralanarak cümle içindeki anlamları ve geçtiği yerler belirtilerek değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Evangelinos Misailidis, Beyoğlu Surları, Yunan harfli Türkçe (Karamanlıca), Türkçe söz varlığı

A Study on the Turkish Vocabulary of the 'Beyoğlu Surları'

Abstract: Although vocabulary refers the set of words used in a language, it also reflects a world of concepts, mentality, material and spiritual culture of the society that speaks the language. Novels, a literary genre, also contain important data in terms of vocabulary. One of these novels is Beyoğlu Surları, which was published in series between 1888 and 1889 in Anatoli newspaper; a newspaper using Turkish in Greek script (Karamanlidika). Evangelinos Misailidis, the editor-in-chief and publisher of the newspaper, translated Epameinondas Kiriakidis's Greek novel Πέραν Απόκρυφα (Peran Apocrypha) into Turkish. With this novel, Misailidis opens the doors of a 'Greek-speaking world' and a 'Turkish-speaking world' to the readers, as if they share the same religion and denomination. Especially in the dialogues, the language of the Istanbul Rum bourgeois, which aspire to Europeanism, and the language of the lower class living in slums, dark streets and brothels, are skillfully used. Beyoğlu Surları is very rich in terms of vocabulary.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/TÜRKİYE, E-posta: akoc@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0699-6932.

In his translation of the novel, Misailidis successfully brings together Arabic and Persian words in Ottoman Turkish with Greek, Italian, French and English words and terms (especially religious terms) used by the Rums in daily life. In this study, the Turkish vocabulary of the Beyoğlu Sırları was tried to be determined including the examples that were not transferred or were not widely used in the standard language. In the text, words, word groups, idioms and proverbs specific to the Anatolian Turkish of the period, especially Karamanlidika, were listed alphabetically and evaluated by indicating their meanings along with their position in the sentence.

Keywords: *Evangelinos Misailidis, Beyoğlu Sırları (The Mysteries of Beyoğlu), Turkish in Greek script (Karamanlidika), Turkish vocabulary*

Giriş

Söz varlığı, bir dilde birtakım seslerin bir araya gelmesiyle kurulmuş simgeler, kodlar olarak değil, aynı zamanda o dili konuşan toplumun kavramlar dünyası, maddi ve manevi kültürünün yansıtıcısı, dünya görüşünün bir kesiti olarak düşünülmelidir (Aksan, 1996: 7). Bir dilin söz varlığının sınırlarını belirleyen ve zenginliğini gösteren kaynakların başında edebî eserler gelir. Bugüne kadar edebî eserlerin söz varlığı üzerine pek çok inceleme ve değerlendirme yapılmıştır. Bu tür çalışmalar söz varlığına dair veriler sağladıkları için büyük önem taşır. Evangelinos Misailidis tarafından *Beyoğlu Sırları* adıyla Türkçeye çevrilen Yunan harfli Türkçe (Karamanlıca) roman da söz varlığı açısından zengin bir malzemeye sahiptir.

Evangelinos Misailidis (doğ. 1821, Kula - Manisa - öl. 1890, İstanbul) Anadolu Hristiyan Ortodoks bir Osmanlı aydınıdır. Isparta'da dört yıl öğretmenlik yaptıktan sonra mesleği bırakıp gazeteciliğe ve matbaacılığa başlar. En büyük hedefi Yunanca okuyup yazamayan Türkçe konuşan Anadolu dindaşlarının basın yayın yoluyla edebî, ilmi, ahlaki konularda bilgi edinmesini sağlamak ve onları aydınlatmaktır. Bu amaçla *Mektebü'l Finun-i Meşriki* adlı bir dergi çıkarır. İlk Türkçe romanlardan kabul edilen *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr ü Cefakeş*'in (bundan sonra *Temaşa-i Dünya* olarak anılacaktır) yazarıdır. Misailidis tarafından Türkçeye kazandırılan *Beyoğlu Sırları* romanı İstanbul'u anlatan "city mysteries/ mystères urbains" (şehir sırları) türünün en önemli örneklerindedir. Misailidis, Osmanlı Devleti'nin en uzun ömürlü ve en önemli gazetelerinden olan *Anatoli*'nin de kurucusudur. Yunan harfli Türkçe yazımın standartlaşmasında önemli rol oynamıştır. Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek'in *İki Kilise Arasında Binamaz, Karamanlıca Edebiyatı Dil, Kimlik ve Yeniden-Yazım* adıyla yayımlanmış doktora tezindeki "Karamanlıca Edebi Üretiminde Evangelinos Misailidis'in Yeri" (s. 80-92) başlıklı bölüm Misailidis'in basın yayın ve edebiyat alanındaki rolüne dair önemli bilgiler ihtiva eder. Şişmanoğlu Şimşek, Misailidis'in Ahmet Mithat, Şinasi, Şemseddin Sami, Hovsep Vartanyan, Fâris eş-Şidyâk gibi çağdaşı Osmanlı entelektüellerine benzer bir üretim gerçekleştirdiğini belirtir (Şişmanoğlu Şimşek, 2024: 91).

1. *Beyoğlu Sırları*'nın Konusu ve İçeriği

Beyoğlu Sırları (Πειόγλου Σηραρή), Yunan harfli Türkçe *Anatoli* gazetesinde 1888-1889 yılları arasında tefrika edilen bir romandır. Eser, Epameinondas Kiriakidis'in (doğ. 1861, İstanbul - öl. 1939, Atina) Yunanca *Πέραν Απόκρυφα* (*Peran Apokrifia*) adlı romanından Türkçeye *Anatoli* gazetesinin başyazarı ve imtiyaz sahibi Evangelinos Misailidis tarafından çevrilmiştir. Bu bilgi; ilk bölümden itibaren gazetede not düşülerek belirtilir: "Tefrika. Beyoğlu Sırları. Musyu Epameinondas Kiriakidis'den Rumice te'lif

ve Ev. Misailidis'den Türkçeye tercüme olunmuştur." Eserin hemen hemen her nüshada "bakıyesi sonra" ifadesiyle yayımlanma süreci devam etmiştir.

Romanın ilk tefrikası Salı, Miladi 10 Temmuz 1888 (Rumi 28 Haziran 1304/ Hicri 1 Zilkade 1305) tarihindedir. Gazetenin 3926. sayısı olan bu nüshada gazete hakkında şu bilgiler yer alır: "Sene: 38, Anatoli, politika ve ticaret gazetesi olup Salı, Pencşembe ve Cuma irtesi basılır. Yazuhane: Uzun Çarşu Tamburacı Han. Konstantinie. Ser-müellif ve sahib-i imtiyaz Evangelinos Misailidis, müdir-i matbaa Theagenis Misailidis, direktor-i umumi Hristos Misailidis." Romanın son tefrikası gazetenin Cumartesi, Miladi 7 Eylül 1889 (Rumi 26 Ağustos 1305/ Hicri 11 Muharrem 1307) tarihine denk gelen 4091. sayısıdır.

Roman, Mayıs ayının bir pazar gününde öğle güneşinin tam da etrafı ısıttığı saatlerde güzel, kibar ve cilveli bir "madam"ın telaş içinde Feridiye Caddesi'nden geçerek Elmadağ'daki bir eve girmesiyle başlar. Bu, Ermioni Zinoviu adlı evli bir kadındır. Romanın "kötü" karakteri olan Madam İvi Allain ise bu kadının kocasına âşiktir ve onu elde etmeye çalışmaktadır. İvi Allain'in komplosuyla aldatıldığını düşünen koca, karısının girdiği haneyi basarak ateşe verir. Bu aynı zamanda tarihte "Beyoğlu Harik-i Kebiri" olarak anılan yangının başlangıcıdır. Yangın, Miladi 5 Haziran 1870 (Rumi 24 Mayıs 1286/ Hicri 5 Rebiyülevvel 1287) tarihine tekabül eder (Keyvanoğlu, 2017: 170). Akabinde gelişen esrareniz vakalar silsilesi romanın bölümlerini oluşturur. Yazar, yaşanan bu vakalarla birlikte Beyoğlu'ndaki Rum sosyetesinin şatafatlı hayatını ve "Avrupailik" adı altında yozlaşmasını gözler önüne serer.

Beyoğlu Sırları iki kısımdan oluşur. Bölüm başlıkları sırasıyla şöyledir:

Kısm-ı Evvel: Adam ile Eva, Kundakçı, Divanedir, Beyoğlu'nun Büyük Yangını, Çamlar Altında, Beyoğlu'nda Yeraltı / Beyoğlu'nda Zir-i Zemin (Bu bölüm tefrikalarda iki farklı başlıkla verilir), *Ferdası Gün, Şifahaneye Ziyaret, Georgios Kallimahis kimdir, Georgios ile Efrosini'nin Mülakatı, Adi Bir Hikâye, Adi Tarihin Devamı, Gülün Dikenleri, Kalp Akıla Meyl İdi. Anatoli'nin 4012. sayısında "hikâyenin birinci kısmı tamam oldu"* cümlesi yer alır.

Kısm-ı Sâni: Kira Karikena'nın Oğluna Nasihat Virmesi, Sır Hane, Çok Tavşan Avlayan Hiçbirini Vuramaz, İki Hamiyetkârlar, İvi Allain, Θέλω διαζύγιον (Boşanmak İstiyorum) (Bu bölüm Yunan harfli Türkçe metinde yoktur), *Kalâ Harici, Gine Kira Karikena, Cenaze Defni ve Akabeleri, İakovos'un Hikâyesi* (Bu bölümün adı 4053. sayıda değişerek *Mektubun Mündericatı* olmuştur), *İngiltere Elçi Hanesinin Bahçe Eğlencesi, İvi Allain'in Duzağa Düşmesi, Vodinas'ın Duzağa Düştüğü, Getdikleri Mahalle Avdet İtmeleri, Elli Kademe Yer Altında. Anatoli'nin 4091. sayısında "hikâye hatm oldu"* cümlesiyle roman biter.

Yunan harfli Türkçe metin, Evangelia Balta ile Sada Payır tarafından Latin harflerine aktarılarak yayına hazırlanmıştır. İstos Yayıncılık, 2020 yılında ilk baskısını, 2021 yılında da ikinci, üçüncü baskısını yapmıştır. Bu yayının "Giriş" bahsinde "Gizem Romanları", bu tür romanların arasında *Beyoğlu Sırları*'nın yeri ve önemi üzerinde durulmuştur. Akabinde müellif hakkında bilgi ve romanın özeti verilerek kaynak metinle tercüme metnin karşılaştırmalı analizi yapılmıştır. Çalışmanın sonunda bugün kullanılmayan Arapça, Farsça, Yunanca İtalyanca, Fransızca kökenli sözcükleri ve anlamlarını ihtiva eden küçük bir sözlük bulunmaktadır.

2. *Beyoğlu Sırları'nın Dili ve Söz Varlığı*

Evangelinos Misailidis, Yunanca romanı Türkçeye çevirirken metinde dönemin edebî dilini, konuşma dilini ve anlatım tekniklerini harmanlayarak etkili bir şekilde

kullanmıştır. Evangelia Balta (2021: 51), Misailidis'in çevirideki başarısını özetle şöyle ifade eder: Bilimsel teorik çalışmalara göre; çeviriye dair yaklaşımlar iki kategoride toplanabilir: 1. Çevirmen kaynak dil metninin yazarını hedef dilin dünyasına aktarmaya çalışır; 2. Okuyucuyu kaynak dilin dünyasına taşımaya çalışır. Evangelinos Misailidis'i çevirilerinde izlediği pratik yüzünden ikinci kategoriye sokmak mümkündür. *Πέραν Απόκρυφα* (*Beyoğlu Sırları*) romanında; Misailidis çevirmen olarak kaynak metni, seçtiği dilsel araçlarla en ufak bir yabancılık çekilmeyecek şekilde Türkçe konuşan okuyuculara sanki çevrilen dilde tasarlanmış ve yazılmış bir metin hissini vererek aktarmayı başarmıştır. Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek (2021: 26) çevirinin yayımlandığı Servet-i Fünun dönemindeki Arap harfli Türkçe metinlere göre, bu eserin dilinin açık ve sade olduğunu ifade eder. Metinde standart bir imla yoktur ve ayırıcı işaretler sistemsiz kullanılmıştır.

Misailidis, romanın çevirisinde Osmanlı Türkçesindeki Arapça, Farsça sözcüklerden ve tamlamalardan yer yer istifade etmiştir. Ancak, bu alıntı sözcükleri alındığı dildeki imlasıyla değil, konuşma dilindeki biçimiyle yazmıştır: *fakır* (< Ar. *fakîr*) “fakir, yoksul”, *feramuş* (< Far. *ferâmûş*) “unutma”, *şobra* (< Far. *şûrbâ*) “çorba”, *pahıl* (< Ar. *bahîl*) “terslik, aksilik”, *zuafa* (< Ar. *zu'afâ*) “zayıflar”, *ezmine-yi atika* (< Ar. *ezmine* + Ar. *'atîka*) “eski zamanlar”, *katt-ı ümid* (< Ar. *kat* + Far. *umîd*) “ümidini kesme” gibi.

Romanda, Rumların günlük hayatta kullandıkları sözcüklere ve terimlere (özellikle dinî terimler) rastlamak mümkündür: *krevat* (< Yun. *krevati*) “yatak, kerevet”, *grammatiki* (< Yun. *grammatiki*) “dil bilgisi”, *Kiryaki* (< Yun. *Kiriaki*) “Pazar günü”, *stefana* (< Yun. *stefana*) “kiliselerde yapılan düğün törenlerinde kullanılan taç”, *Hristos* (< Yun. *Hristos*) “Hz. İsa”, *Panagia* (< Yun. *Panagia*) “Hz. Meryem”, *sarantismos* (< Yun. *sarantismos*) “kilisede doğumdan kırk gün sonra lohusa ve yeni doğan için okunan iyi dilek duası”, *İgumenos* (< Yun. *İgoumenos*) “erkek manastırının baş keşişi”. Rum sosyetesinin Avrupa ve Avrupalılarla olan münasebetinden dolayı İtalyanca, Fransızca ve İngilizce sözcükler özellikle diyaloglarda yer alır: *bukal* (< İt. *boccale*) “şişe”, *kasketo* (< İt. *caschetto*) “kasket”, *kuzina* (< İt. *cusina*) “mutfak”, *vist* (< İng. *whist*) “bir çeşit iskambil oyunu”, *şose* (< Fr. *chaussée*) “şose” gibi.

3. *Beyoğlu Sırları*'nın Türkçe Söz Varlığı

Beyoğlu Sırları romanının Türkçe söz varlığını tespitinde standart dile geçmemiş veya standart dilde yaygın olarak kullanılmayan örnekler yer verilmiştir. Evangelia Balta'nın ve Sada Payır'ın yayına hazırladıkları Latin harfli metin -bugünkü okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak için- imlasına yapılan bazı müdahalelerle yayımlandığı için bu çalışmada tefrika romanın orijinal baskısı temel alınmıştır. Tasnifi yapılan sözcükler, atasözleri, deyimler, diğer kalıp sözler bold yapılmış ve alfabetik olarak sıralanmıştır. Alıntı sözcüklerin hangi dilden alındığı ve Türkçe ekleri parantez içinde gösterilmiştir. Madde başları metne göre anlamlandırılmıştır. Romanda örneğin bulunduğu cümleler Yunan harflerinden Latin harflerine aktararak gazetede yayımlandıkları sayı ve sayfa numarasıyla verilmiştir. Evangelia Balta ve Sada Payır tarafından yayına hazırlanan romanın sonundaki sözlükte mevcut olan madde başları BSS kısaltmasıyla gösterilmiştir. Romandan seçilen örneklerin tanıklarını tespitinde, *Güncel Türkçe Sözlük*, *Derleme Sözlüğü* (Türkiye Türkçesi Ağızlar Sözlüğü), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, *Tarama Sözlüğü*, *Kubbealtı Lugatı-Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı-Ötüken Türkçe Sözlük*, *Kâmûs-ı Türkî* gibi sözlüklerin yanında edebî metinler de taranmıştır. Tarandığı eserde tanıdığı bulunan örnekler eser kısaltmaları, sayfa numaraları, gerektiğinde cümle örneğiyle birlikte gösterilmiştir ve açıklanmıştır.

3.1. Sözcükler

afvlik (< Ar. 'afv + T. -lik) özür, bağışlanma: ... *ve beni telef etmek isteyen zevcemden ben suçsuz olduğum halde ondan **afvlik** dileyerek*, (Anatoli, No: 3961: 1).

Temaşa-i Dünya'da bu sözcük tanıklanmıştır: ... *ve şu çorbacıardan üç defa yine o kahvede afvlik dileyip almadıkça haclarına malik olamazlar* (Misailidis, 2021: 332).

ansırmak aksırmak, öksürmek: *-Vay gözümün nuru Marigocuğum nasıl oldu da bizi hatırıña getürdin? Anın için dünden birü **ansırıp** durur idim* (Anatoli, No: 4014: 1).

ansırmak, angırmak (DS), *angırmak* (ÖTS: 253), *ansırmak* (ÖTS: 261).

aymak ayılmak: *Allah kerim sonra gine bunları yakalarım deyerek, Antonaki'yi baygınlıktan **ayarak**, arkaladım...* (Anatoli, No: 3954: 1).

aymak (GTS, ağızlardan), *aymak* (TS), *aymak* (I) (DS), *aymak* (ÖTS: 389).

barı bahçe duvarı, çit, avlu duvarları üzerine konulan çalı çırpı, harçsız yapılan duvar, sipir: ... *ve cenazeyi Ankara'nın dar zokaklarından kalâ haricine çıkararak, haylice mesafede **barısız** bir mezarlığa defn itdiler* (Anatoli, No: 3971: 1).

barı (BSS), *barı* (GTS, ağızlardan), *barı* (I) (DS).

belenmek bulanmak, bulaşmak: *İşte böyle koca ile böyle aşık arasında ne çirkâfda **belendiğimi** birden hiss idindim* (Anatoli, No: 4033: 1).

belenmek (BSS), *belenmek* (GTS, ağızlardan), *belenmek* (DS).

bizlengeç ucu çivili sopa, üvendire: *O saat köşede diz çökmüş olan mecnun yangın sözünü eşidişin, **bizlengeç** sokulmuş gibi sıçırayıp ayağa kalktı da "Nedir o? Nedir o?" dedi* (Anatoli, No: 3936: 2).

bizlengeç (BSS), *bizlengeç* (GTS, ağızlardan), *bizlengeç*, *bizlengeç* (I) (DS).

boğanak (ses için) kısılmış, boğuk, boğunuk: *-Ey zalim (dedi **boğanak** sada ile) eğer hakim isen, özüme kulak ver; eğer haydut isen, kurbanıña vakit ver ki söylensin!* (Anatoli, No: 3929: 4).

boğunuk (GTS, ağızlardan), *boğunuk* (DS).

boğanaklık (ses için) kısıklık, boğukluk: *Bu cümle ile zatan pek güzel olduğu eşkâlınden anlaşılır idi ve sadasının **boğanaklığından** gençliğinde nece giceler yukusuz kaldığını beyan ider idi* (Anatoli, No: 4016: 1).

bulanmak salınmak, naz ve edayla yürümek: *Hasılı gine şu bildiğimiz cazibeli İvi oldı, ve altı aydan berü burnuna toka takıp her salonda oynatdığı sarraf Dimitraki'nin huzurunda yaptığı gibi salınıp **bulanmağa** başladı* (Anatoli, No: 3945: 1).

bulanmak (BSS), *bulanmak* (II) (TS), *bulanmak* (ÖTS: 691).

buyuruldu yüksek devlet görevlileri tarafından yazılan emir niteliğindeki belge: *Eğer müdda-i umumi olsaydım, Madam İvi Allain taabir itdikleri habisenin tevkif olunması babında şimdi bu saat **buyuruldu** vireceğidim* (Anatoli, No: 4050: 1).

buyurultu (GTS, tarih), *buyurultu* (I), *buyurultu-I* (DS), *buyuruldu*, *buyuruldu* (TS).

cırmak tırnak, pençe: *-Ne dersin çelevi! Rahat mı ideyim dedin? Bana hakarat idiorsun, iki üç **cırmak** için rahat mı ideyim?* (Anatoli, No: 3939: 4).

cırmak (BSS), *cırmak* (GTS, ağızlardan), *cırmak* (VII), *cırmak* (I) (DS).

cırmaklamak tırmalamak: ... *Farz eyle ki kediler ile oynasırken oramı buramı **cırmakladılar*** (Anatoli, No: 3939: 4).

cırmaklamak, *cırmalamak*, *cırmaklamak* (GTS, ağızlardan), *cırmaklamak*, *cırmalamak*, *cırmaklamak* (DS).

çatadak çat sesi çıkararak, çat diye: ... *ve açık kalmış bir pencerenin camını kırdı da, kolumu timur parmaklık arasında sokup, var kuvveti bazuya virerek bir tayandı ise, **çatadak** parmaklığı kırdı* (Anatoli, No: 3939: 4).

çattadak, *çatadak* (KL), *çattadak*, *çatadak*, *çattadan* (ÖTS: 897).

çayan yılanı benzer kertenkele gibi yürüyen hayvan, çiyân: *Kalâlerin üstü yarasa, çalılardan atlamak üzere bir parçalarını sıvamak, eteğini toplamak: Hele o ormanlıkta ufak çalılardan atlamak üzere bir parçecik eteğini çemrediğinde, keklik gibi sıçrayıp, kırmızı topuklar ile müşahede olunan çarh işi ufak ayaklarını gören hatunlar da haset iderler idi* (Anatoli, No: 3942: 1).

çayan (GTS, ağızlardan), *çayan (I)* (DS), *çayan-1* (ÖTS: 907).

çemremek kolunu ve paçalarını sıvamak, eteğini toplamak: *Hele o ormanlıkta ufak çalılardan atlamak üzere bir parçecik eteğini çemrediğinde, keklik gibi sıçrayıp, kırmızı topuklar ile müşahede olunan çarh işi ufak ayaklarını gören hatunlar da haset iderler idi* (Anatoli, No: 3942: 1).

çemremek (BSS), *çemremek* (GTS, ağızlardan), *çemremek* (DS), *çemremek*, *çermemek* (TS), *çermemek* (ÖTS: 939), *çemremek* (ÖTS: 928), *çimremek* (ÖTS: 1000).

çemrenmek kendi kol ve paçalarını sıvamak, eteğini toplamak: *Efrosini usul ile keklik gibi kırmızı topuklarından yokarı çemrenerek, Georgios'un koltuğunda sekerek tepeye çıkardı* (Anatoli, No: 3984: 1).

çemrenmek (GTS, ağızlardan), *çemrenmek (I)* (DS), *çemrenmek*, *çermenmek* (TS), *çermenmek* (ÖTS: 939), *çemrenmek* (ÖTS: 928), *çimrenmek* (ÖTS: 1000).

çirklenmek (< Far. *çirk* + T. *-len-*) vesveselenmek, işkillenmek: *-Belki anler yangını bizden evvel haber aldılar da, İstanbul'a endiler dedi emma, bir az kalbi çirklendi* (Anatoli, No: 3947: 4).

çirklenmek (RL: 719). *Temaşa-i Dünya'*da bu fiilin tanıklandığı cümle şöyledir: *Veli Ağa'nın kalbi çirklenip 'Çorbacı, doğru söyleorsun, bu suretde şimdi bunu ne itmeli?' demiş* (Misailidis, 2021: 270).

dalan narın, zarif: *Bu da ince, dalan, boyu uzun, çehresi söbü ve siyah gözleri ufak ve kedi tarzı parlar ve ter bıyık idi* (Anatoli, No: 3949: 2).

dalan (BSS), *dalan*, *dalañ (I)* (DS), *dalan-2* (ÖTS: 1083).

debme tekme: *Hizmetçi kızın yatdığı ufak odanın kapusuna bir debme urup açmış, kızcağaz korkusundan ürperip yataktan sıçıramış* (Anatoli, No: 4000: 1).

tepme (GTS, ağızlardan), *depme* (TS), *tepme (II)*, *tepme (III)*, *depme (I)* (DS).

deprenmek kımıldamak, sarsılmak: *Fakat kuvvetli bir dalga gelip, bunu tepeden turnağa ıslatdı ise, gafletten uyanır gibi deprendi* (Anatoli, No: 4005: 1).

deprenmek (BSS), *deprenmek* (GTS, ağızlardan), *deprenmek* (TS), *deprenmek*, *teprenmek (I)*, *terpenmek* (DS), *deprenmek* (ÖTS: 1167), *teprenmek-1* (ÖTS: 4743), *terpenmek* (ÖTS: 4758).

dırdıriet (< T. *dırdır* + Ar. *-iyet*) bezdirici bir biçimde söylenme, dırıltı: *Her ne hal ise her bir takım fizuli dırdırietden sonra yeni bir muavin almaklığa karar virmişler* (Anatoli, No: 4000: 1).

Bu sözcük sadece *Temaşa-i Dünya'*da tespit edilmiştir: *Erkek ve dişehli kısganc olur ise, o familia arasında aslaca muhabbet olmaz, maazAllah erkek lanet trahoma da almış ise, artık ucunu bul da bala yağ ver, dırdırieti mefte sürer* (Misailidis, 2021: 106).

dırlamak gereksiz ve çok konuşmak, gevezelik etmek, yerli yersiz konuşmak: *Ve eğer Havuç Burun mektub için dırlayacak olur ise bir parça kemik de anın ağzına atsınlar, olmamış debmeleyerek zokak kapusundan taşra atsınlar* (Anatoli, No: 4020: 1).

dırlamak (BSS), *dırlamak (I)* (DS), *dırlamak* (ÖTS: 1203).

dişehli (< T. *dişi* + Ar. *ehl*) bir erkeğin evlendiği kişi, karı; kadın: *Şarap gani olup, dişehlilerin cemalini kendi rengine mumasıl eyledi* (Anatoli, No: 3943: 4).

Türkiye Türkçesi ağızlarında *dişehli* "kadın" anlamıyla tespit edilmiştir (DS). Misailidis; *karı*, *hatun*, *zevce*, *eksikli*, *dişi* sözcüklerinin yanında *dişehli* tabirine de oldukça yer verir. Sözcüğün tanıklandığı diğer bir eser *Temaşa-i Dünya'*daki cümleler şunlardır: *Dünyade kusursuz ne erkek ve ne dişehli bulunur, hususu ile dişehli ki 'eksikli' de ta 'bir etmişlerdir* (Misailidis, 2021: 106); *Erkek ve dişehli kısganc olur ise, o familia arasında aslaca muhabbet olmaz* (Misailidis, 2021: 106).

erehli (< T. *er* + Ar. *ehl*) bir kadının evlendiği kişi, koca; erkek: **Erehlim** *zade* *familiadan ve ziyade zengin olduğu halde, beni en fakır halde görüp beğendi, sevdi ve elini bana virdi* (Anatoli, No: 4050: 1); *Sen Efrosini'sin, kerimemiz Ermioni'nin validesisin, ben de erehlin Kallias'ım* (Anatoli, No: 4086: 1).

Temaşa-i Dünya'da erehli sözcüğü tanıklanmıştır: ...ve seyir yerleri için arebe ve beher düğün ve bayramda cedit yeni uruba ister, erehlinin haline bakmaz, trahomanın iki bedeli masraf olur (Misailidis, 2021: 106); *Erehline derun-i kalbden ve can u dilden meyl u muhabbet idememiş ise de,* (Misailidis, 2021: 50).

eşiklik kapı boşluğunun alt kısmında bulunan alçak basamak, eşik: *Ak sakallı bir ihtiyar Pappas kelisa kapusu eşikliğinden bunu görüp...* (Anatoli, No: 4006: 1).
eşiklik (DS), *eşiklik* (ÖTS: 1499).

findıkçı (< Ar. *funduk* + T. *-çı*) cilveli ve oynak kadın: *...Benim için findıkçı, koket ve ahlâkı bozuk dediklerini bilürim ve sahihan da dedikleri gibi idim!* (Anatoli, No: 4030: 2).

findıkçı (BSS), *findıkçı* (GTS), *findıkçı* (ÖTS: 1576).

gerneşmek kollarını açıp vücudunu germek, gerinmek: *Efrosini dahı gerneşip, usul ile kollarını açdı da, Georgios'a sarılıp öpdü* (Anatoli, No: 3990: 1).

gerneşmek (BSS), *gerneşmek* (TS), *gerneşmek* (I) (DS).

göç taşınma sırasında götürülen ev eşyası: *... ve göçleri de hesabda yeni hanelerine ulaşmış olmalı idüğünden bir an evvel gidip silip süpürmeleri ve döşemeleri lâzım gelür idi* (Anatoli, No: 3989: 1).

göç (BSS), *göç* (GTS), *göç* (I) (DS).

gözeni gösterişli; sevimli, hoş a giden: *... berekât virsin Dimitrios'un akrabası hatun kızın cinini dererek ve nikâhlandığı saatda her işiñe gözlerini yumacak deyerek, oğlan da biraz gözenice olduğundan, iskât itmekle iki sünar birbirini buldular* (Anatoli, No: 3948: 4).

gözeni (I), *gözen* (I) (DS), *gözen* (II) (TS).

gubarmak gururlanmak, böbürlenmek, çalımlı bir tavır takınmak, kubarmak: *-Sana pek güzel söylemiş zevcek sen bir meşhure gelincikçi Kira Karikena'nın oğlusun, bunun için gubarmalyydın* (Anatoli, No: 4012: 1).

gubarmak (BSS), *kubarmak* (GTS, *ağızlardan*), *gubarmak*, *kubarmak* (DS).

halimleşmek (< Ar. *halim* + T. *-leş-*) yumuşamak, öfkesi, kızgınlığı, inadı geçmek: *Rikkata geldi, hiddeti ber taraf oldu ve lehcesi halimleşdi* (Anatoli, No: 4006: 1).

Türk Dili Tetkik Cemiyeti tarafından hazırlanan *Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi* adlı çalışmada *halimleşmek* fiili *halim* madde başının altında “1. Yavaşlamak; 2. Yavaşlaşmak, yavaşlanmak; 3. Yumuşamak” anlamlarıyla yer alır (TD: 273).

hazlanmak (< Ar. *hazz* + T. *-lan-*) hoşlanmak, hoş bulmak: *Bu sizin dostunuz değildir ve hatta Loksi'yi aslaca hazlanmayor* (Anatoli, No: 4013: 1).

hazzlanmak (RL: 792), *hazlanmak* (HL: 199), *hazlanmak* (Demirci, 2017: 1376).

horata (< Yun. *horato*) şaka, latife; **horata itmek** şaka yapmak: *-Madam! Daima horata itmekden hazlanırsınız* (Anatoli, No: 4030: 2).

horata (TS), *horata* (DS), *horata* (KL), *horata* (ÖTS: 1984). Yaşar Çağbayır, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinden tespit ettiği *horata etmek* (*eylemek*) “şaka yapmak, alay etmek”, *horataya dutmak* “alaya almak, maskara etmek”, *horataya götürmek* “alaya almak”, *horataya götürmek* “alaya almak” birleşik fiillerine ve *horatalaşmak* “şakalaşmak” fiiline sözlüğünde yer vermiştir (ÖTS: 1984).

ıralanmak sallanmak, ırganlamak: ... ağaç yapraklarının **ıralanması** ile zavk u safa itmekden başka hiçbir şey arzulemem deyeceğine aslaca şübhe yok idi (Anatoli, No: 3983: 1).

ırganlamak (GTS), *ıralanmak*, *ırganlamak*, *ırganlamak* (DS), *ırganlamak* (TS).

ırmak uzaklaştırmak, ayırmak: *Tıbkı avını gözlerinden ırmaz dağ ademine mumasıl idi* (Anatoli, No: 3929: 4).

ırmak (BSS), *ırmak* (TS), *ırmak (I)* (DS).

ışramak (güneş ve ay) doğma, doğup etrafı aydınlatmak; ışıklandırmak: *Takatı kesilip bir kapu eşikliğine oturdu da pencereden ışrayan kandil şavkında hal-i peruşanietine bir atf-ı nazar eyledi ki...* (Anatoli, No: 4005: 1); *Yalnız hanelerin perde altından ışrayan şavkı, karanlık zokağı mimkin mertebe tenvir ider idi* (Anatoli, No: 4005: 1); *Ve heman o saat şamdan söndü ise pencere kanatlarından şaffak ışradı* (Anatoli, No: 3976: 1).

ışlamak (TS), *ışlamak* (DS).

ilikmen küçük fitilli lamba, kandil: *Matbahı zayıf şavklı bir ilikmen tenvir ider idi* (Anatoli, No: 3951: 1).

ilikmen (BSS), *ilikmen* (TS), *ilikmen (I)* (DS).

kaçan ne zaman, ne zaman ki: **Kaçan** Georgios kemal-i hararetle çocuğu validesinin leblerine yanaşdırdı ise, artık ol vakit öpmeğe mecbur olup (Anatoli, No: 3998: 1).

kaçan (BSS), *kaçan*, *haçan* (TS), *kaçan (I)*, *haçan* (DS).

kırarmak saç ağarmak: *Zevallı çalışmaktan kan tere batmış, ve telaş ile şapkası düşüp ayak altında ezildiğinden, başı açık kalıp, kırarmış saçları temevvüc ideridi* (Anatoli, No: 3940: 1).

kırarmak (DS), *kırarmak* (ÖTS: 2616).

kıynaşık (kapı, pencere için) az açık, aralık: *Efrosini dahı zokak kapusunun kıynaşık brakıp, aşkınun koltuğuna girdi de yola revan oldılar, ince ince kar yağmakdaydı* (Anatoli, No: 4000: 1).

kıynaşık (BSS), *kıynaşık (I)*, *gıynaşık* (DS).

kofalak gururlu, çalımı (kimse): *Cümlesi de kofalak ve aferin delisi olup, ötede berüde adi ademler nezdinde iğidlikleri yad olundu mu idi, derece-i ulâda memnun olurlar* (Anatoli, No: 3938: 2).

kofalak (BSS), *kofalak (II)*, *gofalak* (DS).

kofalaklanmak gururlanmak, kibirlenmek: *-Direktor! ... Eee demek ki ben direktörün madaması tesmie olunacağım deydi kofalaklandı* (Anatoli, No: 3982: 1).

Kofalaklanmak fiili sadece *Temaşa-i Dünya*'da tanıklanabilmiştir: ... o batağa nazaret iden Yahudi'ye batakcı tabir iderler ve dahı batakcı lafzını eşitdikce, kofalaklanır (Misailidis, 2021: 377).

mahcuplanmak (< Ar. mahcûb + T. -lan-) utanmak: *Kambur mahcuplanıp kızardı bozardı* (Anatoli, No: 4029: 2).

Türkçe sözlüklerde tespit edilemeyen bu fiilin, *Temaşa-i Dünya*'da tanıklandığı cümle şöyledir: ... zevallı kız şu hal-i pür melale ziyade mahcuplanmakle, müteselli olmasının ihtimali yok idi (Misailidis, 2021: 346).

mekruhlamak (< Ar. mekrûh + T. -la-) iğrenç ve tiksindirici hâle sokmak: *-Hayde zevzek sende, ne de mekruhlamışsın, dedi İvi* (Anatoli, No: 4037: 1).

Bu fiil, *düğünü davetçi mekruhlar* atasözünde vardır (Ahmet Vefik Paşa, 2005: 133).

mekruhlaşmak (< Ar. mekrûh + T. -laş-) iğrenç ve tiksindirici hâle gelmek: *Mekruhlaşmış* olayım, bence vazife değil, fakat dün kumar oynayıp yüz lira zayı itdim (Anatoli, No: 4037: 1).

mırlanmak mırıldanmak: “*Olan koca koftehör bunlar artık bizim için değil, zenginler her ne isterse yaparlar; etmekte para ister biz derdimize yanalım*” deyip **mırlanarak**... (Anatoli, No: 3926: 1).

mırlanmak (GTS), *mırlanmak* (TS), *mırlanmak*, *mırlanmak* (DS).

mubareklemek (< Ar. *mubârek* + T. *-le-*) kutsamak: *Oğlum Georgie! Allah seni mubareklesin!* (Anatoli, No: 3980: 1).

Hazine-i Lugat’te **mubareklemek** fiili madde başı olarak bulunur (HL: 256). Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın *Deli Filozof* romanındaki bir cümlede bu fiil tespit edilmiştir: *Ey kendini mübarekleyip asaletine kurulan insan...* (Gürpınar, 2022: 94). Gazanfer İbar’ın Karamanlıca dinî poster örneği olarak verdiği metinde **mübareklemek** fiilinin tanıklandığı cümle şöyledir: *Zira rab altı günde göğü ve yeri ve denizi ve onlarda bulunanın cümlesini halk edip, yedinci günde rahatlandı, bu sebepten Rabb Sabbato gününü mübarekleyip takdis eyledi* (İbar, 2018: 88).

murlamak anlaşılmas sesler çıkarmak: *-İbtida anler ölsünler, kanlarının akdığını göreyim ve ölüm kirpiklerini istiyab eyesin, gözleri kapansın ve dudakları morararak, anlaşılmas cevablar murlasınlar* (Anatoli, No: 3959: 1).

İsmet Zeki Eyüboğlu’nun *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*’nde bu fiil, **mırıldanmak** madde başının altında açıklanır: *Mır mır diye sesler çıkarmak. Mırıl mırıl, mırılı, mırın kırın, mır mır, mırnav. Halk ağzında murlamak, murlanmak (mır mır etmek, mırıldanmak)* (TDES: 228).

mutluk mutlu: *-Ne mutluk ol dostuna!* (Anatoli, No: 4019: 1).

Bu sözcük sadece *Temaşa-i Dünya*’da tanıklanmıştır: *İşi biturip de kimseye görünmeyerek, kelisa kapusına bragabilenlere ne mutluk!* (Misailidis, 2021: 137).

mülayimlendirmek (< Ar. *mulâyim* + T. *-len-dir-*) kabalığını, sertliğini, katılığını veya acımasızlığını ortadan kaldırarak yumuşatmak, mülayim hâle getirmek: *-Geliyorlar, deyip kendüsünü topladı ve azgın bakan gözlerini mülayimlendirip gine gülümsümeğe başladı* (Anatoli, No: 3945: 1).

namuslanmak (< Ar. *nâmûs* + T. *-lan-*) namuslu hâle gelmek: *Fakat namussuz hatunun namuslanması müşküldür* (Anatoli, No: 4080: 4).

Türkçe sözlüklerde örneğine rastlanmayan bu fiil, *Temaşa-i Dünya*’da tespit edilmiştir: *... Hüsnî Hoca hiddetlenip, yetimler için para virmemeye başlamış ve zevallı Dilara fülüze mohtac olmuş ise de namuslanıp hiç kimesneye sırrını açamamış* (Misailidis, 2021: 299).

pahl (< Ar. *bahîl*) terslik, aksilik; uğursuzluk: *-Aah muhibbim! Hava soğuk ise de, yangında ne kadar sıcağım, ah seni ne kadar severim, gördün mi pahlı ki arabada kırılarak, yolumuza mani oldu* (Anatoli, No: 4003: 1); **pahl olmak** aksilik çıkmak, ters gitmek: *Şimdi buracıkda yetişdim, pahl olacak, yangın da zuhur itdi* (Anatoli, No: 3932: 1).

pahl (BSS), *pahl* (II), *pahal* (III) (DS), *pahal* (GTS, ağızlardan).

perkişmek sertleşmek, katılaşmak: *-Hele dikkat edin arkası kemikleri de incinmemiş! Fakat korkusundan vicudi perkişmiş* (Anatoli, No: 3949: 2).

perkişmek (BSS), *perkişmek* (II), *berkişmek*, *bekişmek* (DS), *bekişmek*, *pekişmek* (TS).

sadılama sözü ağzında gevelemek, şaşırıp sözü uzatmak, istediğini tam anlatamamak: *Ve akabinde odayı enine boyuna gezmekte olup, ne dediğini ve ne etdiğini bilmez idi ve ellerini acayip surette sallayarak ne dediği belürsüz sadılar-ıdı* (Anatoli, No: 3976: 1).

sadılama (BSS), *sadılama* (II)-2, *sadılama* (I) (DS), *sadılama*-1 (ÖTS: 4006).

sağılmak kayar gibi inmek, kayarak inmek: ... ve heman iki üç dakika zarfında ilan gibi **sağılıp**, ondan içerü sıçıradı (Anatoli, No: 3927: 1).

sağılmak (BSS), **sağılmak** (GTS), **sağılmak** (TS), **sağılmak** (II), **sağılmak** (II) (DS).

salkı sürüncemeli, askıda kalmış (iş): *Fakat ben salkı hisap bırakmam...* (Anatoli, No: 3945: 1).

salkı (BSS), **salkı** (I) (DS), **salkı-3** (ÖTS: 4042).

sapışmak davranmak, yapmaya kalkışmak: *Vodinas tehdid ile bir iş göremedi ise, başka desiseye sapışarak cevap itdi?* (Anatoli, No: 4038: 1); *Hırsızlar ise böyle desiselere sapışmazlar* (Anatoli, No: 4043: 1).

sapışmak (BSS), **sapışmak** (I) (DS).

sarsalanmak sarsılmak: *Zira bitün hane sarsalanur ve duman dık nefeslik virir idi* (Anatoli, No: 3932: 1).

Türkçe sözlüklerde bu fiil, “birini veya bir şeyi sarsmak” anlamında **sarsalamak** (GTS), **sarsalamak** (TS), **sarsalamak** (DS) şeklindedir. *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü*’nde sadece **sarsalanmak** biçimi tespit edilebilmiştir (GagTS: 210).

sendiremek düşecek gibi olmak, sallanmak, sendelemek: *Emma vakit kalmamış olup, heman zevallının ellerini yüreğine vaz itdiğini, ve sendireyip sırtı üzerine düşerek, yere uzandığını görebildi* (Anatoli, No: 3928: 1).

sendirmek (BSS), **sendiremek**, **senderemek** (TS), **sendiremek**, **sendiremek** (II) (DS).

sezinmek bir işi olmadan önce duymak: *Baron ol caddede büyük bir telaş ve hullıgış sezindi ise de, def-i gam telaşı değil idi* (Anatoli, No: 3933: 1).

sezinmek (DS), **sezinmek** (KL), **sezinmek** (ÖTS: 4184).

sığncama çeşitli tehlikelerden korunmak için sığınılan yer, sığınak: *İşte namusuzluğunun sığncaması ve rezaletinin penagâhı burasıdır deyip*, (Anatoli, No: 3927: 1).

Bu sözcük sadece *Temaşa-i Dünya*’da bir cümlede tanıklanmıştır: *İlim zenkinlere süsdir, züğürtlere sığncamadır, zenginlik be her insanda misafirdir, sinek tarzı birinden uçar o birine konar* (Misailidis, 2021: 304).

siñar kafa dengi, kafadar: ... *berekât virsin Dimitrios’un akrabası hatun kızın cinini dererek ve nikâhlandığı saatda her işiñe gözlerini yumacak deyerek, oğlan da bir az gözence oldıgından, iskât itmekle iki siñar birbirini buldular* (Anatoli, No: 3948: 4).

siğar (BSS), **siğar**, **sınar**, **siñar** (DS).

sırtarmak dışlarını göstererek gülmek, sırtmak: - ..., ve *Stavros’in hayali ile baazı uzayıp baazı kısıldığını gördükçe tüyleri ürperir ve meymun gibi sırtarır* idi (Anatoli, No: 4086: 1).

sırtarmak (BSS), **sırtarmak** (I) (GTS), **sırtarmak** (I) (DS).

sormak emmek, emer gibi çekmek: *Ermioni’nin mercan leblerine tayayıp, canını sorarcasına bir buse aldı* (Anatoli, No: 4044: 1).

sormak (II) (GTS, *ağızlardan*), **sormak** (TS), **sormak** (DS), **sormak** (ÖTS: 4299).

söbü uzun, dar, ince; yumurta biçimi, oval: *Bu da ince, dalan, boyu uzun, çehresi söbü ve siyah gözleri ufak ve kedi tarzı parlar ve ter bıyık idi* (Anatoli, No: 3949: 2); *Çarpık bacak 40 yaşında olup, meymun suratlı, söbü yüzlü, kısa boylu, dıknasca ve vicudine dolu her fenalığın çantası idi* (Anatoli, No: 4047: 1).

söbü (BSS), **söbü**, **söbe** (TS), **söbü** (I)-2, **söbe** (I) (DS), **söbe** (GTS), **söbü** (ÖTS: 4311), **söbe** (ÖTS: 4310).

stavroslamak (< Yun. *stavros* + T. *-la-*) ölünün ellerini göğüs üzerinde çapraz olarak yerleştirmek: *Theodoros bunu gördü ise, aslaca kıyam itmeyip heman ellerini stavroslayıp göğsüne bağlamış da, gözlerini bir noktaya virüp bakmakdeydi* (Anatoli, No: 3958: 1).

Dinî bir terim olup manzum *Agios Tafos Destanı* 'nda *stavroslanmak* şeklinde tespit edilmiştir: *Bu dünyada cefa çekdi ağledi/ Stavroslanıp ruhun teslim eyledi* (Koç Giannopoulos, 2023: 365).

suhuletli (< Ar. *suhûlet* + T. *-li*) kolay: *Ve mirur-ı zeman ile daha suhuletli usullar ihdası ile bu usul ber- taraf olmaya başladı ise de*, (Anatoli, No: 4014: 1).

Kubbealtı Lugatı'nde *sühûletli* madde başı altında Namık Kemal'den bir cümle örneği verilir: *Arzu ettiği galebeyi pek de sühûletli görmediğinden...* (KL). Şemseddin Sami *sühûletli* sözcüğünü örnekleriyle şöyle açıklar: "Kolay kullanılır, kolaylığı olan, kullanışlı: *Çok sühûletli bir yazıhane; sühûletli yer*" (KT: 753).

sümsek yumruk; **sümsek urmak** yumruk atmak: *Anastasia dahı iki elleri ile buna bir sümsek urup, yatağın altına sokuldu da can kurtaran yok mu deyü bağırmağa başladı* (Anatoli, No: 4025: 1).

sümsek (BSS), *sümsek*, *sumsuk (I)*, *sümsük (II)* (DS), *sumsuk* (GTS, *ağızlardan*).

sümseklemek yumruklamak, yumrukla vurmak: *İakovos dahı kapuya toğru arkasında yetişdikçe sümsekleyerek, gidi edepsiz, namussuzluktan başka korkaktır da der idi* (Anatoli, No: 4027: 2).

sumsuklamak (GTS, *ağızlardan*), *sümseklemek*, *sumsuklamak*, *sümsüklemek (I)* (DS), *sümsüklemek* (TS).

şakıtmak aydınlatmak, parlatmak: *-Niçün yıldırımını şakıdıp da, haramileri yer ile yeksan itmesin?* (Anatoli, No: 4005: 1).

şakıtmak (III) (DS), *şakıtmak-2* (ÖTS: 4420).

tasarsız patavatsız, sözünübilmez: *Georgios pek de tasarsız ve terbiesiz değil idi* (Anatoli, No: 3974: 1).

Osmanlıcadan Türkçeye Karşılıklar Kılavuzu'nda *bilbedahe* madde başı altında bu sözcüğe yer verilmiştir: *bilbedahe (irticalen) tasarsız, hazırlanmadan, (Fr.) En improvisant.* Örnek: *Bu yazıyı bilbedahe yazdım = Bu yazıyı hazırlanmadan (tasarsız) yazdım* (OTKK: 23).

tırkazlanmak (kapı, pencere için) tırkazlama işi yapılmak, tırkazı sürülerek kapatılmak: *Artık İvi'de takat kalmayıp havl-i deruninde yere kapandı, ve zokak kapusu kilitlenip tırkazlandı ve ortalık sus pus oldu* (Anatoli, No: 4076: 1).

tırkazlanmak (GTS, *ağızlardan*), *tırkazlanmak* (ÖTS: 4813).

tol taş kemer veya taş kemerlerle yapılmış ev, oda, kapı vb. şey: *Bu hane deniz deruninde yapılmış bir tol kavgir üzerine bina olmuştur. Tolun nısfı kum dolmuş ve diğer nısfı kuzinadır* (Anatoli, No: 4085: 1).

tol (BSS), *tol* (GTS, *ağızlardan*), *tol (I)* (DS).

tombarlaklanmak toparlanmak, sağlık bakımından daha iyi hâle gelmek: *Biraz tombarlaklanmış ve semirmişsin, leblerin halâ ilişeni zehirleyebilirler ve sineñ fahişe sinesi gibi her nazik hissiyatı boğar* (Anatoli, No: 4053: 1).

udlu utangaç, sıkılğan: *Ne yapayım ki validem bu hatundan görmüş olduğu muavenetden udlu olduğundan bunu zemm itdiğime razı değildir* (Anatoli, No: 4035: 2).

udlu (BSS), *udlu*, *utlu-1* (DS), *udlu (I)*, *utlu* (TS), *utlu* (GTS).

uğur yol, yön, ön: *Aşıkı melun ise yolunu gözetmekde olup, kelisaya giderken, uğrunu kesti* (Anatoli, No: 3999: 1).

uğur (GTS, *ağızlardan*), *uğur* (TS), *uğur (I)* (DS).

umsudmak boş yere ümit vermek, umutlandırmak: *-Gidi maskara gidi! Bizi aldatmış olmalı, mektubu getürmemiş, bizi umsudmak için getürdüm demiş olmalıdır, heman laneti boğasım gelior dedi Marigo* (Anatoli, No: 4022: 1).

umsutmak (BSS), *umsutmak (I)* (DS), *umsutmak* (ÖTS: 4985).

utancak utangaç: *Bu sünepeler böyle olurlar; başka karı yanında utancak olurlar* (Anatoli, No: 4013: 1).

utancak, utansak (TS), *utancak, utancah* (DS).

üyümeğe uyumak: *Ve anler taşra çıkdıkda ilaçlı şarabı içüp da ölme derecede üyümeğe başlayan Kambur hatundan o almak istedikleri mektubu ben aldım* (Anatoli, No: 4052: 1).

üyümeğe, üyimek (TS), *üyümeğe, üymek* (I) (DS), *üyimek, üymek-2* (ÖTS: 5068), *üyümeğe* (ÖTS: 5069).

vussatlanmak (< Ar. *vus* 'at + T. *-lan-*) genişlemek, yayılmak: *... bir ufak hanede zuhur iden ateş o derece vussatlandı ve o derece dal budak peyda itdi ki...* (Anatoli, No: 3937: 4).

vussatlı (< Ar. *vus* 'at + T. *-lı*) geniş: *... yavaş yavaş nerdubanın kırk kademesini de endiler; ve ta aşağıda karanlık ve tabanı mermer döşeli vussatlı bir höcere buldular* (Anatoli, No: 3950: 1).

vüs 'atlı (BSS), *vüs 'atlı* (KL), *vüs 'atlı* (ÖTS: 5137).

yalmanmak bir şey istemek: *-Allah aşkına olsun! Yetişin, bir nerduban getirin, beni helas idin sadasına on kadar adem kapu önüne toplanıp, kocakarının yalmandığını gördüler ise içlerinden biri komşu hanesine seğırtti ki bir nerduban bulup getirsin* (Anatoli, No: 3930: 4).

yalmanmak (BSS), *yalmanmak* (TS), *yalmanmak* (DS).

yavaşıtmak (ses için) kısmak, yavaşlatmak: *Ermioni İakovos'un huzurunda ikrar itdiğine mahcuplanarak sadasını yavaşıttı ve güç bela eşidilir raddede Kallimahis'in kulağına yanaş dı da...* (Anatoli, No: 4053: 1).

yavaşıtmak (BSS), *yavaşıtmak* (TS), *yavaşıtmak* (DS).

yeşillenmek birine karşı duyduğu cinsel isteği kendisine sezdirmek: *Dimitri karısının her halini hoş görerek, başka karılar ıla yeşillenmeden hoşlanırdı* (Anatoli, No: 3947: 4).

yeşillenmek (DS), *yeşillenmek* (GTS, argo).

yudunmak yutkunmak: *-Siz ... değil misiniz deyip, yudundu da, söyleyeceğini söyleyemedi* (Anatoli, No: 4079: 1).

yudunmak (BSS), *yudunmak, yutunmak* (TS).

yumak yıkamak: *Fakat el eli yur iki el de yüzü yur,* (Anatoli, No: 4047: 1).

yumak (II) (GTS, ağızlardan), *yumak, yuymak* (I), *yuğmak* (TS), *yumak, yuğmak* (I), *yumah* (DS).

3.2. Deyimler, Atasözleri ve Diğer Kalıp Sözcükler

aç uyuz kan kuduz sürünmek serserfil bir hayat sürmek: *... artık dünya yüzüne çıkmışa yüzü olmadığından, aç uyuz kan kuduz sürünmekden ise, terk-i dünyalığa karar virdi* (Anatoli, No: 4091: 1).

Çorum yöresinde *aç uyuz, kan kuduz* "çok yoksul, pek sefil" anlamıyla tespit edilmiştir (Yoksul, 2013: 6). *Temaşa-i Dünya*'da *ac uyuz kan kuduz brakmak* şeklinde şu cümlede tanımlanmıştır: *... ve artık işe yaramaz olduğu halde ac uyuz kan kuduz bragarak, başlarından def iderler* (Misailidis, 2021: 167).

afakanı kabarmak çok sıkılıp, bunalmak: *...bu kadar zevkler, cümbüşler ve âhenkler icra olunan hane sus pus olmağ-ile Kira Karikena'nın merakına el virmeyüp afakanı kabardı ve heman içdiği kahvenin fincanını Kambur'un kafasına urup def-i gam idecek oldu ise de...* (Anatoli, No: 4045: 1).

Türkçede yaygın olarak *afakanlar basmak* veya *hafakanlar basmak* "sıkıntıdan bunalmak" deyimleri kullanılmaktadır (ADS).

afetin delisi olmak sürekli takdir edilme isteğinde olmak: *Cümlesi de kofalak ve afetin delisi olup, ötede berüde adı ademler nezdinde iğidlikleri yad olundu mı idi derece-i ulyâda memnun olurlar* (Anatoli, No: 3938: 2).

İğdir ve Bursa yörelerinde *afetin delisi olmak* deyimini mevcuttur (BAAD: 216).

aklı başından sıçramak çok öfkeden veya çok korkudan ne yapacağını şaşırarak: *Vodina'nın akli başından sıçramış olduğu halde: "Sen iğidim, kim oluyorsun?" dedi* (Anatoli, No: 4026: 1).

Kemal Tahir'in *Damağası* adlı romanında *aklı başından sıçramak* deyimini tanımlanmıştır: *Evet, kasabayı hayvanat velvelesi alıp karılar çocuklarını düşürmeye girişince Vali Paşa'nın akli başından sıçramış* (Tahir, 2007: 280). Türkçede "çok sevinçten veya çok korkudan ne yapacağını şaşırarak" anlamında *aklı başından gitmek* deyimini kullanılmaktadır (TS), (ADS).

aklının çivisi gevşemek dengesiz olmak, aklını kaçırmak: *Baron anladı ki bu zevallının aklının çivisi gevşemiş ve heman çıldırma dereceye gelmiş* (Anatoli, No: 3932: 1).

Temaşa-i Dünya'da bu deyim tanıklandığı cümle şöyledir: *Doğrusu benim de aklımın çivisi gevşedi* (Misailidis, 2021: 253). Türkçede aynı anlamda ve benzer yapıda şu deyimler vardır: *aklının çivisi eksik, bir tahtası eksik, tahtası eksik (olmak)* (ADS), *aklının mıhı eksik* (Gaziantep) (BAAD).

alı moruna karışmak yorgunluk, telaş ve heyecandan yüzünün rengi değişmek: *İoanna ziyade telaşlı olup alı moruna karışarak ne yolda hikâye ideceğinin şaşkınlıktan ölmüş gibi alnından kan ter cereyan itmekteydi* (Anatoli, No: 4029: 2).

Alı moruna karışmak deyimini, Kâzım Yetiş tarafından hazırlanan *Bir İstanbul Hanımefendisi Sâmîha Ayverdi'den Türkçe'nin Nakışları Atasözleri-Deyimler-Tekerlemeler-Bilmeceler* adlı kitapta "yorgunluktan, telâş ve heyecandan yüzü kıpkırmızı kesilmek" anlamıyla yer almaktadır (Yetiş, 1993: 212). *Temaşa-i Dünya*'da ise bu deyim *alı moruna moru alına tebdil olmak* şeklinde: *Zevallı Aspasia'nın lehcesi bozulup, alı moruna moru alına tebdil olarak ağlemeye başladı* (Misailidis, 2021: 251).

ana canlılık baba canlılık kargaşa içindeki kalabalık; karmakarışık durum: *Ortalık ana canlılık baba canlılıktır; ruz-i mahşerdir* (Anatoli, No: 3941: 2).

Türkçede *ana canlılık baba canlılık* tabirine yakın *ana baba günü* "kargaşa içindeki kalabalığı, karmakarışık durum"u ifade etmek üzere kullanılır.

artık sen ucunu bul da bala yağa ver bir işin pek karışık ve içinden çıkılmaz durumda olduğunu anlatmak için kullanılan bir söz: *Sual olunur ise "Terzi kadındaydım, ayak sahrasındaydım" cevabını virior, artık sen ucunu bul da bala yağa ver dedi de, koca bir kırmızı yağlıkla alınının terini silerek oracıkda bir sigara yaptı* (Anatoli, No: 3926: 1).

Bu sözün *Temaşa-i Dünya*'da tanıklandığı cümle şöyledir: *Bir gün evvel Budda'dan Peşta'ya aradan su geçior deyu köprüden geçmeye korkan âdemi başamiral tayin itmişler ki, guvve-i bahrieyi ve donanmayı bu kumanda idecek. Var sen artık ucunu bul da bala yağ ver* (Misailidis, 2021: 252).

ay aydınlığı mehtap: *...Siz bilür misiniz, merhum erehlim Allain pek titiz idi, bir gice ay aydınlığına kayıkla Boğaziçi'ne gitmeye kalkışdı* (Anatoli, No: 3946: 4).

Tarama Sözlüğü'nde *ay aydını* (*ay ayduñı*) madde başının altında "ay aydınlığı, ay ışığı, mehtap" anlamıyla yer almaktadır (TS). Doğan Aksan, *Türkçenin Sözcükleri* kitabında Eski Anadolu Türkçesi metinlerinin söz varlığı hakkında bilgi verirken *ay aydını* üzerinde durur: Bugün halk dilinde de çok yaygın olan Farsça kökenli bir birleşik sözcük, *mehtap* yerine uzun yıllar boyu *ay aydını* ve *aydını* kullanılmıştır. Daha XI. yüzyılda *Divan*'da rastlanan *aydını* sözcüğü Eski Anadolu Türkçesinde "ışık, aydınlık"

anlamında yaşarken *ay ayduñi*, *ay aydım* doğrudan doğruya mehtabı anlatıyordu. Bugün Anadolu ağızlarında *ay aydını* ve *ay aydın* biçimleri hâlâ yaşamaktadır (Aksan, 1996: 118).

ayağı karıncalı iffetsiz biçimde yaşayan: *Kocası rahmetli sağ-ıkan dahı ayağı bir az karıncalı idi* (Anatoli, No: 4016: 1).

ayağı karıncalı (GTS, mecaz), *ayağı karıncalı* (ÖTS: 371), *ayağı karıncalı* (KL, mecaz).

ayak sahrası gezi, gezinti: *Mâh-ı Mayıs eyamında bir fevkalade hararetlü günde tamam öğleyin raddelerinde yevm-i Pazar'e tesaduf itmekle, her kes bera-yı taam zokaklardan ve kazino ve kahvelerden, ve ayak sahrasından hanelere çekilmekde olup...*(Anatoli, No: 3926: 1); *Terzi kadındaydım, ayak sahrasındaydım cevabını virior...* (Anatoli, No: 3926: 1); **ayak sahrasına çıkmak**: *-Sıcak çokdur. Bu gice ayak sahrasına çıkalm deyeceğidim, dedi* (Anatoli, No: 3969: 1); **ayak sahrası itmek**: *Genç zat ol madamın koltuğuna girip arebede ayaklarım tutuldu, hele biraz ayak sahrası idelim, dedi* (Anatoli, No: 3987: 2).

Ayak sahrası, Temaşa-i Dünya'da tanıklanmıştır: Nihayet, o gice yine ayak sahrasına çıkmaklığa karar virup, böylece bizi alt oturuğa oturduncayadeğın devam eylediler (Misailidis, 2021: 86); *Bir ahşam Bağlarbaşı'na ayak sahrasına çıktım*, (Misailidis, 2021: 125).

bal yağ ayı evlilik hayatının ilk ayı veya ilk günleri, balayı, cicimayı: *Benim ondan ziyade yaşamağa ümidim yok ise de hele nikâhımın ilk bal yağ ayı ya ben ya o ölüceye değın devam idecekdir* (Anatoli, No: 3960: 1).

Temaşa-i Dünya'da sadece tespit edilmiştir: Bakarsın ki nikâhdan evvel görünen muhabet, birden bürüdete tebdil olur. Ve bal yağ ayı tabir itdikleri ibtidaki ay dahı zehir zenbereğe tebdil olur (Misailidis, 2021: 645).

Bostancıya kelek satılmaz. Bir işi, en iyi o işin ustası bilir. Bir işin ustasına da o işi nasıl yapılacağı öğretilmez. Bir işi iyi bileni aldatmak, kandırmak mümkün değildir: **Bostancıya kelek satılmaz** (Anatoli, No: 3926: 1).

Mudurnu ve Bolu yörelerinde *bostancıya kelek satılmaz* atasözünün kullanıldığı tespit edilmiştir (BAAD: 70). Nejat Muallimoğlu'nun *Deyimler, Atasözleri, Beyitler ve Anlamdaş Kelimeler* kitabında *bostancıya kelek satılmaz* atasözü yer alır (Muallimoğlu, 1983: 299). Ömer Asım Aksoy'un *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1 Atasözleri Sözlüğü*'nde bu atasözü bulunmamakla birlikte, aynı anlamda ve benzer yapıda atasözleri mevcuttur: *Bostancıya tere satılmaz, tereciye tere satılmaz* (AS: 203), *tereciye (bostancıya) tere (tarhuncuya tarhun) satılmaz* (AS: 447).

cinini dermek öfkesini gidermek: *...berekât virsin Dimitrios'un akrabası hatun kızın cinini dererek ve nikâhlandığı saatda her işiñe gözlerini yumacak deyerek, oğlan da biraz gözenice olduğından, iskât itmekle iki sınar birbirini buldular* (Anatoli, No: 3948: 4).

Çankırı iline bağlı Çerkeş ilçesinde *cinini dermek* deyiimi tespit edilmiştir (DS).

çevir kaz yanmasın, lala uyanmasın karşısındakine dokunacak yersiz bir söz söylediğini fark eder etmez sözünü çevirmeye kalkışanlara söylenen bir söz: *Kira Karikena gördü ise ki ilk tecrübesi fena netice virdi, 'çevir kaz yanmasın, lala uyanmasın' kavlince "Ah evladlarım, bukkal reyinize havaledir fakat işimize de bakmalıyız" dedi* (Anatoli, No: 4047: 1).

Alay yollu bu söz, Türkçede aynı anlamda ve benzer yapıda bulunmaktadır: *çevir kazı yanmasın* (GTS), *çevir kazı yanmasın* (KL), *çevir kazı yanmasın, padişah uyanmasın* (Yetiş, 1993: 241)

delik küpe su dökmek sonuçsuz kalacak bir şey için uğraşmak, nafile, yok yere çaba sarf etmek: -*Evvvet, iyi oynadınız emma delik küpe su döküyorsunuz; zira ben artık kavien tahkik eyledim, komedia bitti* (Anatoli, No: 4082: 1).

El eli yur, iki el de yüzü yur. Bir kişi başka bir kişiye yardım ederse o da bu iyiliğin altında kalmaz, güçlenmiş olarak yardıma koşar: **Fakat el eli yur iki el de yüzü yur,** (Anatoli, No: 4047: 1).

El eli (bir el bir eli) yıkar (yur), iki el (de) yüzü (yıkar, yur) (AS: 262); *bir el bir eli yıkar; iki el bir yüzü yıkar* (ADS); *el eli yıkar; iki el yüzü* (ADS); *el eli (bir el bir eli) yıkar; iki el de yüzü (yıkar), el eli yur (yuyar), el (de) yüzü yur (yuyar), el eli yur; iki el de yüzü yur* (Soykut, 1974: 153).

faka takacak arpası yok, baş değirmenin yolunu sorar basit ihtiyaçları bile karşılayamazken, lüks ve gereksiz şeylere övünen veya onları tercih eden kişiler için söylenir: ... ve **faka takacak arpası yok, baş değirmenin yolunu sorar** deyü kendi başına güler idi (Anatoli, No: 3967: 1).

Bu söz, *Temaşa-i Dünya*'da iki cümlede tanıklanmıştır: *İnsan oğlunun ahvali acaibdir; bazı âdemler var ki faka takacak arpaları yoktur, dururlar da baş değirmenin yolunu süal ederler* (Misailidis, 2021: 317); *Yezid'in faka takacak buğdayı yok, baş değirmenin yolunu yolunu sorar* (Misailidis, 2021: 369).

gıgış gıgış sert cisimlerin birbirine değdiklerinde çıkardıkları ses, kığış kığış; **gıgış gıgış itmek** (birbirine değen cisimler için) ses çıkarmak: *Sala karanlık olduğundan bir şey göremedim ise de lakin urubası gıgış gıgış iderek bir hatunun geçtiğini sezindim* (Anatoli, No: 4018: 1).

kığış kığış (TS); *gıgış gıgış, kığış kığış* (I), *kağaş kağaş* (DS).

gözlerini belirtmek gözünü, akı iyice belirecek bir biçimde açmak: ... ve başını kaldırıp **gözlerini belerderek**, bir müddet kızın lehcesine nazar eyledi (Anatoli, No: 3940: 1).

gözlerini belirtmek (ADS), *gözlerini belirtmek* (ÖTS: 1767).

hımhum ile burunsuz, birbirinden uğursuz Biri öteki kadar ters, ikisi de birbirinden beter kimseler için kullanılır: **Hımhum ile burunsuz, birbirinden uğursuz** fehvasınca, encamki ömrü dahi şübheli, nisâ tafesi Allain ile İvi hakkında pek meşkûk fıkralar tanırlarmış (Anatoli, No: 3943: 2).

hımhum ile burunsuz birbirinden uğursuz (KL), *hımhum ile burunsuz, birbirinden uğursuz* (DeyS: 857)

iğdilğe lemon sıkamak mertliğe aykırı davranışta bulunmak: *Biz az evvelce cesurluk taslayorduk, şimdi iğdilğe lemon sıkmaya başladık* (Anatoli, No: 4075: 1).

Başka bir örneğine rastlanmayan bu deyim sadece *Temaşa-i Dünya*'da tespit edilmiştir: *Aman Tavşan Ağa, ocağıña düşükdük, iğdilğe limon sıkma, bunların cümlesi hatun olduğu takdirde tasallut itmeklik rifatıña düşmez* (Misailidis, 2021: 385).

iliğine tak demek dayanamaz duruma gelmek, sabrı kalmamak: -*Ah Kokona Karikenacığım! Siz unudulacak zat mısınız! Ne çare ki bu aralık kesatlık iliğimize tak dedi* (Anatoli, No: 4014: 1).

Orhan Kemal'in *Serseri Milyoner* romanında *iliğine tak demek* veya *iliğine tak etmek* şeklinde bu deyim yer alır: *Acaba karısı, iliğine tak deyip, onu arzuladığı için mi kilitlememişti* (Kemal, 1957: 146); *Milyonda bir ihtimal de olsa, günün birinde iliğine tak edip özür dileyerek kendine geleceğini umuyordu* (Kemal, 1957: 146). *Temaşa-i Dünya*, deyimini tespit edildiği bir diğer eserdir: *Tohaf nevinden astarcı esnafından Spartalı Konstanti Dayı nam bir Hristian Kepeci Hamı'nda kilitli dura dura iliğine tak deyip...* (Misailidis, 2021: 257). Türkçede ise aynı anlamda *canına tak etmek* veya *canına tak demek* deyimini kullanılır (ADS).

ipi çalya dolastırmak herhangi bir şeyi içinden çıkılması zor, dolambaçlı hâle getirmek: *Efendim, mustantıklığınızna aşk olsun, fakat ipi çalya dolastırıp, sözlerimi tağvir idiorsuz* (Anatoli, No: 4069: 1).

kanını içmek öldürmek; öldürmeyi arzu etmek: *-Öç alacağım! Telef edeceğim, ikisinin de kanını içeceğim* deyip iki adımda yatak odasında bulundu (Anatoli, No: 4001: 1).

kanını içmek (KL), *kanını içmek* (ÖTS: 2375).

keçeyi suya endirmek durumu kabul etmek, yola gelmek, direnmeyi bırakıp, yumuşamak: *-Madam İvi artık asıl kocası Georgios Kallias huzurunda bulunduğunu anlamaya başladı ise de, halâ keçeyi suya endirmeyüp cevap itdi* (Anatoli, No: 4080: 4).

Temaşa-i Dünya'da aynı anlamda *keçeyi suya brakmak* deyimi tespit edilmiştir: ... *anladı ki biz horata itmeoruz, artık keçeyi suya bragıverdi* (Misailidis, 2021: 150).

kibrit kesilmek şaşılacak, korkulacak bir durum karşısında rengi sararıp donup kalmak: *O saat İvi'nin lehcesi kibrit kesilip gözlerini yere dikdi* (Anatoli, No: 4085: 1).

nal için mihı yok kaldırırma at sürer durumuna, imkânlarının azlığına bakmadan gösteriş yapan, lükse ve gereksiz şeylere para harcayan kimseler için söylenir: ... *ve kız bunu bu yolda mağmur gördükçe nal için mihı yok kaldırırma at sürer* ve... (Anatoli, No: 3967: 1).

Temaşa-i Dünya'da benzer yapıda şu cümle örneğinde tanıklanmıştır: ... *ve nala takacak mihları yok iken, kaldırırma at sürerler* (Misailidis, 2021: 217). Ferdi Güzel "Türk Atasözlerinde Yoksulluk ve Yoksul" başlıklı yazısında; aynı anlamda ve benzer yapıda olanları tespit etmiştir: *Nala takacak mihı yok kaldırırma at sürer; atının ayağında nal yok, döşemede at koşturur; ayağında nal mihı yok, şakırdacak döşeme arar* (Güzel, 2019: 500).

perde sıyrılmak bütün sırlar için açığa çıkmak; : *Şimdi ağlemenin sırasıdır. Perde sıyrıldı, benim unvanımı istihza ittiğiniz vazife değil* (Anatoli, No: 4080: 4).

Safahat'te bu deyim tanıklanmıştır: *Perde sıyrıldı, işin kalmadı hiçbir hüneri/ Her bakan sezdi karanlıkta çehreleri* (KL). *Kürk Mantolu Madonna*'da ise "farkına varmak, idrak etmek" anlamıyla yer alır: *Tam düşüncelerimin burasında gözlerimden bir perde sıyrılır gibi oldu* (Ali, 2015: 123).

sıçan düşse başı paralanır bir yerin boş ve yoksulluk içinde bulunduğunu anlatan bir söz: ... *sıçan düşse başı paralanır idi* (Anatoli, No: 3927: 1).

Temaşa-i Dünya'da deyim, *sıçan düşse kafası paralanır* biçimindedir: ... *ancak ceybde fülüz mafiş, kisedar efendiye sıçan düşse kafası paralanır idi* (Misailidis, 2021: 81). İsmail Hilmi Soykut'un *Türk Atalar Sözü Hazinesi*'nde *sıçan düşse başı yarılır* şeklidir (Soykut, 1974: 413). TDK'nin *Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*'nde ise *fare düşse başı yarılır* şeklinde kaydedilmiştir (ADS).

tam takır baş bakır içinde hiçbir şey yok, bomboş, tam takır kuru bakır: *Tam takır baş bakır...* (Anatoli, No: 3927: 1).

tamtakır kuru bakır (GTS), *tamtakır kırmızı bakır* (GTS), *tam takır; kuru (kırmızı) bakır* (KL).

Tekkeye hizmet iden şöbrayı tekkeden içer. Bir şeyi elde etmek için bazı sıkıntılara katlanmak gerekir: *-Ne demek! Tekkeye hizmet iden şöbrayı tekkeden içer* (Anatoli, No: 4036: 2).

Bu atasözü, Ahmet Vefik Paşa'nın *Atalar Sözü: Müntehabât-i Durûb-ı Emsâl* adlı eserinde *tekkeye hizmet eden tekkeden geçinir* şeklindedir (Ahmet Vefik Paşa, 2005: 205). *Güncel Türkçe Sözlük*'te ve *Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*'nde ise *tekkeyi bekleyen çorbayı içer* olarak yer almaktadır (GTS), (ADS).

tenceresinde pişirip, kapağında yer kıt kanaat geçinmek, olanla yetinmek: ...**tenceresinde pişirip, kapağında yer makuleden olduğunu bildiklerinden...**(Anatoli, No: 3927: 1).

tencerede pişirip kapağında yemek (GTS), tencerede pişirip kapağında yemek (ADS), tenceresinde pişirip kapağında yemek (KL).

üyürlüğe vurmak anlamazlıktan gelmek, anlamazlığa vurmak, uyur gibi yapmak: *Ben artık bu meramlarını anlamağ ile ilaç karışdırıp bana virdikleri şarabı usul ile dökdüm de üyürlüğe vurdum* (Anatoli, No: 4052: 1).

Bu deyim, H. Fethi Gözler'in *Örnekleriyle Türkçemizin Açıklamalı Büyük Deyimler Sözlüğü [A-Z]*'nde *uyurluğa vurmak* şeklindedir ve *oldu olacak demek* deyiminin açıklamasındaki bir cümlede geçmektedir: *Eğerçi ol mahalde nigâr dahi bîdâr olur ama oldu olacak deyip uyurluğa vurur* (Gözler, 1975: 289). *Temaşa-i Dünya*'da ise *üyürlüğe vurmak* şu cümle örneğinde tespit edilmiştir: ... *artık o sırada çocuklar davar gibi sufa üzerine uzanıp, kiminin kıcı obirinin başı üzerinde olduğu halde üyürler iken ben uyanık bulunup, çocukların eteği eteğine diker, kiminin kulağına sinek sokar, öte tarafa devrilip üyürlüğe vurur idim* (Misailidis, 2021: 63).

var kuvveti bazuya vermek kolunun kuvvetine güvenmek: *Başka lakırdıya meydan kalmaksızın, ol mecnun var kuvveti bazuya virüp, timur parmaklığın birini kırdı* (Anatoli, No: 3927: 1).

Sabahat Emir'in *Türk Piyeslerinden Derlenen Türk Halk Deyimleri* kitabında *var kuvveti bazuya vermek* "kolunun kuvvetine güvenmek" anlamıyla ve Ahmet Vefik Paşa'nın *Savruk* adlı manzum tiyatro eserinden alıntılanan şu cümleyle yer almaktadır: *Ben var kuvveti bazuya vereyim, hizmet diriğ etmeyim* (Emir, 1968: 33). *Kâmûs-ı Türki'de var madde başının altında var kuvveti bazuya vermek* deyimini kaydedilmiştir (KT: 1481).

yakası açılmadık hiç duyulmadık, bilinmedik (ayıp söz): ... *ve Mecnun kılıklı gelen delikanlı dahi bu hane önüne durup, ah-u eninle havaya yumruk salmakde ve yakası açılmadık küfürler imtekdeydi* (Anatoli, No: 3927: 1).

yakası açılmadık (GTS), yakası açılmadık (ADS).

yokladığı çakmak taşı çıkmak "Umduğu, beklediği gibi olmamak" anlamında bir deyim: *Kokona Katinko nam üç yigirmi beşlik ihtiyar bir kambur hatunun yan kesicilerin biz onu yokladık da çakmak taşı çıktı dedikleri fehvasınca...* (Anatoli, No: 3927: 1).

Besim Atalay'ın *Çeşitli Halk Fıkraları ve Deyimleri* adlı kitabında *çakmak taşı çıktı* deyiminin hikâyesi anlatılır: "Vaktiyle İstanbul'un Tahtakale'si, yankesicilerin kaynaştığı yer imiş. İstanbul'a gelen bir Anadolu ağası, yankesicilerle eğlenmek istemiş. Para kesesine çakmak taşı doldurmuş, aval aval oralarda dolaşmaya başlamış. Yankesicilerin başı, çırağını çağırarak, 'Ulan, şu avalı görüyor musun? Peşini bırakma!' demiş. Çırak adamın arkasına düşmüş. Az sonra eli boş döndüğünü gören ustası kızmış, 'Bir iş beceremedin!' diye çıkmış. Çırak, 'Yokladım, ustam; çakmak taşı çıktı!' demiş" (Atalay, 1968: 59). Sabahat Emir'in *Türk Piyeslerinden Derlenen Türk Halk Deyimleri*'nde bu deyim "umduğunu bulamamak" anlamıyla ve *Yorgaki Dandini*'den bir cümle örneğiyle açıklanmıştır: *Çekindi şimdi belânı! Bak, kendi evine sahip olamıyorsun. Yokladığın çakmak taşı çıktı* (Emir, 1968: 34).

Sonuç

Çalışmada; Evangelinos Misailidis'in Yunancadan Türkçeye *Beyoğlu Sırları* adıyla tercüme ettiği tefrika romanın Türkçe söz varlığı incelenmiştir. Öncelikle eserin konusu, içeriği, dili ve genel olarak söz varlığı üzerinde durulmuştur. Akabinde konu edilen

eserden Türkçe söz varlığına dair saptanan veriler alt başlıklar hâlinde işlenmiş ve değerlendirilmiştir.

Misailidis'in romanda Türkçeye hâkim olduğunu, Türkçenin sözcük türetme olanaklarından istifade ettiğini ve türettiği sözcüklerle dönemin Türkçesinin söz varlığının ortaya çıkarılmasına katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Romanda kullandığı sözcüklerin, deyimlerin, atasözlerinin ve diğer kalıp sözlerin bazıları taranan sözlüklerde, metinlerde tanıklanamamıştır: *boğanaklık, mekruhlaşmak, tombarlaklanmak, vussatlanmak, delik küpe su dökmek, ipi çalıya dolaştırmak, kibrit kesilmek* gibi. Bir kısmı ise sadece Misailidis'in hacimli romanı *Temaşa-i Dünya*'da tanıklanmıştır: *afvlık, dırdıriyet, erehli, kofalaklanmak, mahcuplanmak, mutluk, namuslanmak, sıgıncama, artık sen ucunu bul da bala yağ ver, ayak sahrası, bal yağ ayı, faka takacak arpası yok, baş değirmenin yolunu sorar, içidliğe limon sıkılmak* gibi. Tanıklanabilen sözcüklerin büyük bir kısmı Türkiye Türkçesinin ağızlarında hâlâ kullanılan, yaşayan örneklerdir: *ansırmak, aymak, barı, belenmek, cırmak, çemremek, dişehli, eşiklik, gerneşmek, gubarmak, kırarmak, kıynaşık, sapışmak, sendiremek, sümseklemek, turkazlanmak, üyümek, yavaşıtmak, yumak* gibi. Deyimlerin, atasözlerinin, diğer kalıp sözlerin büyük bir kısmı da ağızlarda ya aynı veya az çok değişikliğe uğramış olarak kullanılmaktadır: *bostancıya kelek satılmaz, cinini dermek, el eli yur, iki el de yüzü yur, humhum ile burunsuz, birbirinden uğursuz, sıçan düşse başı paralanır, tam takır baş bakır, tenceresinde pişirip kapağında yemek*. Bazı örnekler ise sadece başka mensur ve manzum metinlerden tanıklanabilmiştir: *stavroslamak, perde sıyrılmak* gibi.

İsimden fiil yapım eki *-la-* ve bu ekin çatı ekleriyle genişlemiş biçimlerinden teşekkül eden fiillerin romanda pek çok örneği bulunmaktadır. Bu fiillerin büyük bir kısmı yabancı asıllı isimlere, bu isimden fiil yapım ekinin getirilmesiyle oluşturulmuştur: *çirklen-* (< Far. *çirk* + T. *-len-*), *halimleş-* (< Ar. *halim* + T. *-leş-*), *hazlan-* (< Ar. *hazz* + T. *-lan-*), *mahcuplan-* (< Ar. *mahcûb* + T. *-lan-*), *mekruhla-* (< Ar. *mekrûh* + T. *-la-*), *mekruhlaş-* (< Ar. *mekrûh* + T. *-laş-*), *mubarekle-* (< Ar. *mubârek* + T. *-le-*), *namuslan-* (< Ar. *nâmûs* + T. *-lan-*), *stavrosla-* (< Yun. *stavros* + T. *-la-*), *vussatlan-* (< Ar. *vus 'at* + T. *-lan-*). Türkçe fiiller de mevcuttur: *cırmakla-*, *turkazlan-*, *tombarlaklan-*, *yeşillen-*.

İsimden isim yapım ekleri *-ilk*, *-luk*; *-li*, *-lü* ekleriyle türetilmiş sözcükler, Misailidis'in romanında hayli yer tutar, bunların bir kısmı tanıklanamamıştır: *afvlık* (< Ar. *'afv* + T. *-lık*), *boğanaklık*, *eşiklik*, *mutluk*, *suhuletli* (< Ar. *suhûlet* + T. *-li*), *vussatlı* (< Ar. *vus 'at* + T. *-li*) gibi.

Misailidis, romanda yabancı kökenli sözcüklere *et-*, *eyle-*, *kıl-*, *ol-* yardımcı fiillerini getirmek suretiyle Türkçeleştirmiş ve bu tür birleşik fiilleri sık sık kullanmıştır: *ayak sahrası itmek, pahıl olmak, horata itmek* gibi.

19. yüzyıl Osmanlı aydını olan Evangelinos Misailidis, Türkçe konuşan, Yunan harfli Türkçe yazan Anadolu Hristiyan Ortodoks kardeşleri için bir eğitmen ve öğretmen rolü üstlenmiştir. Anadolu'nun manevi değerlerine saygı duyan Misailidis "Avrupailik" adı altında kültürel yozlaşma karşısında dindaşlarını eleştirmekten de geri kalmamıştır. Bu çalışmayla; Evangelinos Misailidis'in dünyaya bakışının, dilinin ve üslubunun önemli bir göstergesi olan Türkçe söz varlığını belirleyip alana katkıda bulunmak amaçlanmıştır. *Beyoğlu Sırları*'nı dili ve söz varlığı açısından kaynak bir metin; belirli bir kesimin dünya görüşünü, inançlarını, gelenek ve göreneklerini yansıtmaları bakımından da folklorik bir malzeme olarak kabul etmek mümkündür.

Kısaltmalar

Ar. Arapça
doğ. doğum
Far. Farsça
Fr. Fransızca
Hz. Hazreti
İng. İngilizce
İt. İtalyanca
No. Numara
öl. ölüm
s. sayfa
T. Türkçe
TDK Türk Dil Kurumu
Yun. Yunanca
yy. yüzyıl

(Kaynak kısaltmaları *Kaynakça* kısmında köşeli parantez içinde gösterilmiştir.)

Kaynakça

- Ahmet Vefik Paşa (2005). *Atalar Sözü: Müntehabât-ı durûb-ı emsâl*. R. Duymaz (Hzl.). İstanbul: Gökkubbe.
- Aksan, D. (1996). *Türkçenin sözvarlığı*. Ankara: Engin.
- Aksoy, Ö. A. (1995). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü - 1 atasözleri sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi. [AS]
- Aksoy, Ö. A. (1995). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü - 2 deyimler sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi. [DeyS]
- Aksoy, Ö. A., Dilçin, C., Acarlar, K., Tolluoğlu, M., Kutlar, P., Püsküllüoğlu, Y. & Şener, N. (1996). *Bölge ağızlarında atasözleri ve deyimler*. Ankara: TDK. [BAAD]
- Ali, S. (2015). *Kürk mantolu madonna*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Atalay, B. (1968). *Çeşitli halk fıkraları ve deyimleri*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Ayverdi, İ. *Kubbealtı lugatı-misalli büyük Türkçe sözlük*. Erişim tarihi: 30.09.2024 <https://lugatim.com/> [KL]
- Balta, E. & Payır, S. (Yayına hzl.) (2021). *Beyoğlu sırları (tefrika roman/1888-1889)*. E. Kiriakidis (Yazan). (E. Misailidis, Çev.) İstanbul: İstos. [E. Balta ve S. Payır tarafından hazırlanan *Sözlük* (s. 371-388) için BSS kısaltması kullanılmıştır.]
- Çağbayır, Y. (2007). *Orhun yazıtlarından günümüze Türkiye Türkçesinin söz varlığı-Ötüken Türkçe sözlük*. İstanbul: Ötüken. [ÖTS]
- Demirci, M. (2017). Derleme sözlüğü'ne Osmaniye, Düziçi ağızından katkılar-I. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. 6 (3). 1360-1383.
- Emir, S. (1968). *Türk piyeslerinden derlenen Türk halk deyimleri*. İstanbul: Çınar Matbaası.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1988). *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. İstanbul: Sosyal. [TDES]
- Gaydarcı, G. A., Koltsa, E. K., Pokrovskaya, L. A. & Tukan, B. P. (1991). *Gagauz Türkçesinin sözlüğü*. N. A. Baskakov (Sorumlu redaktör). İ. Kaynak & A. Doğru, (Rusçadan aktaranlar). Ankara: Kültür Bakanlığı. [GagTS]
- Gözler, H. F. (1975). *Örnekleriyle Türkçemizin açıklamalı büyük deyimler sözlüğü [A-Z]*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi.

- Gürpınar, H. R. (2022). *Deli filozof*. E. G. Naskali (Yayın yönetmeni). D. Yılmaz, B. Taş, Ü. Topuz, E. Orhan, E. O. Gökalp, S. Düzgün, M. Küçük & N. Çelebi (Hzl.). Ankara: TDK.
- Güzel, F. (2019). Türk atasözlerinde yoksulluk ve yoksul. E. Gürsoy Naskali (Hzl.). *Fakirlik içinde* (s. 475-508). İstanbul: Libra.
- Hindoglu, A. (1831). *Dictionnaire abrégé Français-Turc ou Hazine-i Lugat*. Vienne. [HL]
- İbar, G. (2018). *Anadolulu hemşehrilerimiz Karamanlılar ve Yunan harfli Türkçe*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Kemal, O. (1957). *Serseri milyoner*. İstanbul: Ekicigil.
- Keyvanoğlu, M. C. (2017). 1870 Büyük Beyoğlu yangını. *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (41). 169-190.
- Koç Giannopoulos, A. (2023). Karamanlıca agios tafos destanı'nın söz varlığı. Ü. Aslan & H. Taş (Ed.), *Prof. Dr. Mustafa Demirel armağanı* içinde (s. 353-373). Çanakkale: PA Paradigma Akademi.
- Misailidis, E. (Çev.) (1888-1889). Beyoğlu sırları (Πειόγλου Σηρλαρή). *Anatoli*. (No. 3926-4091) (Tefrika).
- Misailidis, E. (2021). *Temaşa-yi dünyâ ve cefakâr u cefakeş*. R. Anhegger, V. Günyol & P. Efe (Hzl.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Muallimoğlu, N. (1983). *Deyimler, atasözleri, beyitler ve anlamdaş kelimeler*. İstanbul: Muallimoğlu.
- Osmanlıcadan Türkçeye karşılıklar kılavuzu*. Ülkü. [OTKK]
- Redhouse, S. J. W. (2006). *A Turkish and English lexicon shewing in English the significations of the Turkish terms*. İstanbul: Çağrı. [RL]
- Soykut, İ. H. (1974). *Türk atalar sözü hazinesi*. İstanbul: Ülker.
- Şemseddin Sami (1989). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Enderun. [KT]
- Şişmanoğlu Şimşek, Ş. (2024). *İki kilise arasında binamaz-Karamanlıca edebiyatta dil, kimlik ve yeniden-yazım*. İstanbul: Metis.
- Tahir, K. (2007). *Damağası*. A. Parıltı (Yayına hzl.). İstanbul: İthaki.
- TDK. *Atasözleri ve deyimler sözlüğü*. Erişim tarihi: 30.09.2024, <https://sozluk.gov.tr/> [ADS]
- TDK. *Derleme sözlüğü (Türkiye Türkçesi ağızları sözlüğü)*. Erişim tarihi: 30.09.2024, <https://sozluk.gov.tr/> [DS]
- TDK. *Güncel Türkçe sözlük*. Erişim tarihi: 30.09.2024, <https://sozluk.gov.tr/> [GTS]
- TDK. *Tarama sözlüğü*. Erişim tarihi: 30.09.2024, <https://sozluk.gov.tr/> [TS]
- Türk Dili Tetkik Cemiyeti (1934). *Osmanlıcadan Türkçeye söz karşılıkları tarama dergisi*. İstanbul: Devlet Matbaası. [TD]
- Yetiş, K. (1993). *Bir İstanbul hanımefendisi Sâmîha Ayverdi'den Türkçe'nin nakışları atasözleri-deyimler-tekerlemeler-bilmeceler*. İstanbul: Kubbealti.
- Yoksul, C. (2013). *Çorum yöresi sözlü kültürü*. Ankara: Çorum Belediyesi.

KENDİ KELİMESİNİN KURDUĞU YAPILAR DUYGU KODLAYABİLİR Mİ?¹

Ali Fuat ALTUNTAŞ*

Öz: İnsanlığın var olduğu andan itibaren tanımlanabilen, dil-zihin çerçevesinde oluşan duygular kişisel tecrübe temelinde şekillenir. Dolayısıyla karmaşık, çok boyutlu, disiplinler arası ve her dilde varlığı bilinen duyguların ifade edilmesi oldukça güç bir durumdur. Ruhsal bir ulam olan duygular, insan zihninde bir görünüme oturtulamayan soyut kavramlar dizisidir. Söz konusu soyutluk sözlüksel/söz dizimsel kodlayıcılarla aktarılabilir. Bu çalışmayla sözü edilen kodlayıcılardan bir tanesinin de kendi ulamının oluşturduğu kalıp ifadeler olduğu ve bu ifadelerin hangi duyguları kodlayabildiğinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. Kalıp ifadeler Oğuz Atay'ın Tutunamayanlar romanı özelinde taranmış ve elde edilen verilerin duygu değeri taşıyıp taşımadığı tartışılmaya çalışılmıştır. Bu bağlam doğrultusunda disiplinler arası çalışmalarla evrensel değer kazanmış ve üzerinde tartışması en az bulunan temel duygular belirlenmiştir. Duygu değeri olduğu düşünülen kendi sözcüğünü içeren ifadeler, belirlenen temel duygular başlığı altında sınıflandırılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Dönüşlülük zamiri, Duygular, Tutunamayanlar.

Can Structures Formed by the Word Kendi Encode Emotions?

Abstract: Emotions, which have been observable since the beginning of human existence and are shaped within the framework of language and mind, are shaped on the basis of personal experience. Therefore, it is very difficult to express emotions that are complex, multidimensional, interdisciplinary and known to exist in every language. Emotions, as a spiritual category, consist of a series of abstract concepts that cannot be visualized in the human mind. This abstractness can be conveyed through lexical/syntactic encoders. This study aims to demonstrate that one of these encoders is the formulaic expressions formed by the kendi category and to identify which emotions these expressions can encode. Formulaic expressions were scanned in the context of Oğuz Atay's novel Tutunamayanlar, and it was tried to discuss whether the data obtained had emotional value or not. In this context, the basic emotions, which have gained

¹ Bu çalışma, Altuntaş, A.F. (2022). Oğuz Atay'ın Tutunamayanlar Romanında Duygu Kodlayıcıları. (Doktora tezi). Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bolu. adlı tezden üretilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, aaltuntas@bandirma.edu.tr, 0000-0002-3063-4835, Balıkesir/ Türkiye.

universal value through interdisciplinary studies and are the least debated, are taken as a basis. Expressions containing reflexive pronouns, which are considered to have emotional value, are classified under the title of basic emotions.

Keywords: Reflexive Pronoun, Emotions, Tutunamayanlar.

Giriş

Yaygın kullanım nosyonu *dönüşlülük zamiri* olan *kendi* ile ilgili tarihsel süreçte birçok çalışma yapılmıştır. Hemen her dil bilimsel ulam gibi tanımlanmaya, çözümlenmeye çalışılmış özellikle de anlamsal ve işlevsel olarak çok boyutlu yapısına dikkat çekilmiştir. Tek başına kullanıldığında oluşan anlamsal ve işlevsel boyutunun derinlemesine işlenmesiyle birlikte ana unsur olarak bulunduğu sözcük öbeklerinin durumu da ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

1. Kendi Sözcüğü

Kendi ile ilgili yapılan alan yazın taramasından birden çok veri elde edilmiştir. Elde edilen veriler başta leksikolojik olmak üzere Eski Türkçedeki kullanımından örnekler içermektedir. *Kendi* ile ilgili yapılmış çalışmalara şu örnekleri verilebilir:

İngilizce karşılığı *reflexive pronoun* olan terim, Osmanlı Türkçesinde *zamir-i mutavaat/mutavaat zamiri* terimleriyle karşılanmaktadır. Türk dilinde dönüşlülük zamiri olarak adlandırılan *kendi* sözcüğünün Oğuzca bir sözcük olduğu düşünülmektedir. Clauson Türk dili üzerine hazırladığı etimolojik sözlükte *kendi* sözcüğünün tarihsel süreçte geçirdiği morfolojik değişiklikleri örneklerle aktarmaktadır (1972, s.728-729). İyelik eklerini alarak kişilerin öz varlığını anlatır şeklinde *kendi* sözcüğünü tanımlayan Gülensoy, sözcüğün kökenini ise şu şekilde göstermektedir:

Kendü öz > Kendüz > Kendü > kendi.

Kentü > kendü > k(>g)endi(>ü) > kendi.

Eski Türkçede *kentü* (*kendü > kendi*), Eski Anadolu Türkçesinde *kendüz/kendöz* şeklinde öz zamiriyle beraber kullanıldığını söylemektedir (2011,s.496).

Şahıs zamirlerinin pekiştirilmesi sürecini, Türkçede (ilk hecesi vurgulu olan) *kendi* kelimesine iyelik eklerinin eklenmesiyle gerçekleştiğini aktaran Deny, sözcüğün Eski Osmanlıcada *gendi* şeklinde kullanıldığını söylemektedir. Sözü ettiği eklemeyi *gendi+öz+iyelik eki* [gendözüm...vs.] yapısıyla aktaran Deny, çalışmasında *kendi* sözcüğünün kullanım çeşitliliğini de maddeler hâlinde aktarmaktadır (2012, s.200-202). *Kendi* ile ilgili etimolojik çözümler dışında gramer ve sözlük çalışmalarında da farklı tanımlamalar/açıklamalar yer almaktadır.

Gabain, genellikle *bizzat* şeklinde tercümesi yapılan *öz* ve *käntü* dönüşlü sözcüklerinin cümlenin asıl şahsına bağlandığını ve isim/sıfat görevlerinde kullanıldığını ifade etmektedir. *Öz* sözcüğü için *bizzat*, *kendi*, *mahiyet*, *şahıs*, *hayat*, (*n ağzında da: vücut*) anlamlarını verir. *Käntü* sözcüğü için ise *kendi*, *bizzat*, *şahıs*, *bu* şeklinde karşılıklar gösteren Gabain, konu edilen sözcüğün çokluk/iyelik eklerini alabildiğini örneklendirmektedir. Gabain ayrıca sözcüğün çift olarak söylenmesi durumunda (*adruk uzlar käntü käntü uz işin işläyür – çeşitli ustalar (her biri) kendi işlerini yapar*) öz sözcüğündeki anlamı verdiğine dikkat çekmektedir (2007, s.73-74).

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük'te dönüşlülük zamiri, "*Kişi kavramını pekiştiren kendi sözü: Ben kendim aldım.*" şeklinde tanımlanmaktadır. *Kendi* sözcüğü için ise "*İyelik ekleri alarak kişilerin öz varlığını anlatmaya yarayan dönüşlülük zamiri, zat*"

başta olmak üzere dört farklı tanımlama yapılmaktadır. Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük'te *kendi* sözcüğüyle ilgili on adet birleşik kelime verilmektedir ayrıca seksen bir adet atasözü, deyim, birleşik fiil ve kalıp söz açıklanmaktadır (Türkçe Sözlük, 2011, s.715,1386). Vardar, hazırlamış olduğu *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*'ünde ilgili kavramı dönüşlü adıl maddesinde “*Kişi kavramını güçlendirerek belirten adıl. Türkçede dönüşlü adıl kendi'dir.*” şeklinde açıklamaktadır (2002, s.82).

Karaağaç dönüşlülük zamirini, “*adları farklılık gösteren kişi veya varlıkların özlerine, içlerine işaret eden ve söz içinde yapılan işin yapana döndüğünü anlatan ve kişi kavramını pekiştirerek belirten zamirler*” olarak tanımlamaktadır (2013, s.337). Topaloğlu, hazırlamış olduğu *Karşılaştırmalı Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*'ünde söz konusu terim için yapılan hemen her çalışmayı karşılaştırmalı olarak incelemekte ve “*kişi kavramını güçlendirerek belirten ve iyelik eki alarak bütün kişileri karşılayan kendi zamiri*” şeklinde bir tanım önerisi getirmektedir (2019, s.54). Çotuksöken hazırladığı sözlükte dönüşlü zamir kavramı için, “*Kişi kavramını pekiştirerek belirten, iyelik eki alarak bütün kişileri karşılayabilen kendi zamiri.*” şeklinde bir tanımlama yapmakta ve *kendi* ulamının görevsel/anlamsal çeşitliliğine değinmektedir (1992, s.56).

Sağır, *kendi* sözcüğünü bir çeşit şahıs zamiri olarak kabul etmektedir. Tek başına veya başka bir şahıs zamiriyle birlikte güçlü bir anlatım özelliğine sahip olduğunu “*Ben kendim hazırladım.*” örnek tümcesiyle aktarmaktadır. Ayrıca ilgili sözcüğün zamir olabilmesinin şartını çekime girmesine bağlamaktadır: *kendim, kendiniz...vs.* (1993, s.89-90).

Banguoğlu, “*Yapılan işin yapana döndüğünü gösteren veya söz içinde öncülü kişiyi daha ziyade belirtmeye yarayan zamirlere denir.*” şeklinde dönüşlülük zamirini tanımlamakta ve üç farklı yapı özelliğiyle birlikte altı farklı kullanım alanını örneklerle açıklamaktadır (2007, s.364-366). *Kendi* sözcüğünün çok boyutluluğuna dikkat çeken bir başka araştırmacı olan Durak, “*Anlam açısından kendi sözcüğüyle, diğerlerini dışlama, sözü edilende yuvalanma hatta zaman zaman bir yüceltme anlatılır.*” şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Durak ayrıca *kendi* ulamının çok işlevli yapısından dolayı raflanmasının oldukça güç olduğuna değinmekte ve isim, sıfat, zamir, zarf görevlerinde kullanım alanı bulduğuna vurgu yapmaktadır (1988).

Dönüşlülük zamirleri başlığı altında konuyu irdeleyen Ergin, bu tip zamirlerin asıl şahıs zamirlerinden daha güçlü daha katmerli bir ifade yapısına sahip zamirler olduğunu aktarmaktadır. Dönüşlülük zamiri olarak gösterdiği *kendi* ulamı için, tek başına kullanıldığında *asıl*, *öz* anlamında kullanılan bir isim olduğunu ve belirli ekler alabildiğini aktarmaktadır (1992, s.272). Demir, söz konusu kavramı “*Bahsedilen şahıs veya şahıs zamirini pekiştirerek belirten ya da yapılan işin yapana dönüştüğünü gösteren sözcüklere dönüşlülük zamiri denir.*” ifadesiyle tanımlamaktadır. Tarihsel süreçte *kendi* sözcüğüyle birlikte *öz* sözcüğünün de dönüşlülük zamiri olarak kullanıldığını ancak *kendi* biçiminin tüm Türk dünyasında yaygın olmasına rağmen *öz* biçiminin Azerbaycan Türkçesi ve onun etkisinde kalan Türkiye'nin doğusunda daha sık kullanıldığını vurgulamaktadır. *Kendi* ulamının belirtili/belirtisiz isim tamlamalarında (*kendi* kitabın, *kendimin* kitabı... vs.), ikileme şeklinde (*kendi kendine* çok güveniyor... vs.) kullanılması gibi yedi farklı görevsel ve anlamsal boyutuna değinmektedir (2018, s.62-63). Türk dilinin tarihsel dönemlerinde dönüşlülük ifadesi olarak *öz* ve *kentü* (>*kendü*>*kendi*) sözcüklerinin kullanıldığını aktaran Doğan ise, her iki sözcüğün benzer görev ve anlamlarda Eski Oğuz Türkçesinde kullanıldığını söylemektedir. Bu Türkçeden

gelişen lehçelerde *öz* ve *kendü* zamirlerinin sınırlarında nüanslar olduğunu, *öz* zamirinin Azerbaycan sahasında *kendü* zamirinin ise Türkiye (Osmanlı) sahasında yerleştiğini aktarmaktadır. Doğan ayrıca dönüşlü zamirlerin tipolojik açıdan özel zamir biçimleri olarak nitelendirildiğini ve bu tip zamirlerin gönderim yaptığı öncülün sınırlı bir söz dizimsel alanda görülebildiğine dikkat çekmektedir (2019).

Dönüştürülük zamirlerinin şahıs zamirlerinden daha kuvvetli bir anlam/anlatım gücüne sahip olduğunu ve şahıs zamirlerini katmerli kılmaya yarayan pekiştirilmiş bir tür şahıs zamiri olduğunu ifade eden Korkmaz, dönüştürülük zamiri teriminin kullanılmasının nedenini yapılan işin yapana dönüşünü gösteren bir işlev yüklenmiş olmasına bağlamaktadır. Korkmaz ayrıca *kendi* sözcüğünün temelde “*kendi, öz*” anlamına gelen bir ad olduğunu ve iyelik eklerinin yardımıyla zamire dönüştüğünü vurgulamakta ve söz konusu açıklamaları dokuz ayrı madde başında detaylandırmaktadır (2009, s.414-420).

Karataş çalışmasında söz konusu kavramı, “*Şahıs zamirlerinden daha güçlü bir anlam taşıyan ve bu özellikleri ile de pekiştirilmiş bir tür şahıs zamiri olarak nitelendirilebilecek dönüştürülük zamiri, şahısların ‘aslını’ veya ‘özünü’ bildirir.*” şeklinde tanımlamakta ve Türkiye Türkçesindeki dönüştürülük zamirinin temelde ad olan ve iyelik ekleri vasıtasıyla zamire dönüşen *kendi* sözcüğü olduğunu aktarmaktadır (Karataş, 2019, s.385). Söz konusu ulamı şahıs zamirleri başlığında irdeleyen Erdem, Karataş & Hirik; *kendi* sözcüğünün aldığı iyelik eklerine göre farklı şahısları karşılamak için kullanılabilirdiğinden ve yerini tuttuğu şahıs zamirleriyle birlikte aynı tümce içerisinde yer aldığı zaman pekiştirme görevinde bulunduğundan söz etmektedirler (2015, s.393). Dönüştürülük zamiri olan *kendinin*, şahıs zamiriyle aynı işlevde olduğunu ifade eden Böler; kişilere atıfta bulunduğunu, bu bağlamda dönüştürülük zamiri yerine genellikle şahıs zamirinin getirilebildiğini vurgulayarak sekiz ayrı maddede ilgili konuyu örneklerle detaylandırmaktadır (2021, s.105-109). Baydar, *kendi* ulamının pekiştirme anlamını/görevini, “*Pekiştirilmiş, pekiştirmeli özne, çok temkinli yaklaşılması gereken bir konudur. Çünkü kendi zamiri bazı kullanımlarda özneyi pekiştiriyormuş gibi görünürken bazı kullanımlarda fiilin anlamını tamamlayan bir unsurmuş gibi görev yapabiliyor.*” ifadesiyle aktarmaktadır (2014, s.24 -25).

Türkiye Türkçesi ağızlarındaki dönüştürülük zamirinin kullanımına vurgu yaptığı çalışmada Ay, *kendi, öz, şahıs zamiri + şahıs zamiri + hal eki* olmak üzere üç farklı şekilde tanıklandığını aktarmaktadır. Oğuz grubu Türk lehçe ve şivelerinde karakteristik olarak *kendi* kelimesinin kullanıldığını ifade eden Ay, Türkçenin tarihsel sürecinde tonlulaşması beklenen (*gendi, gendin... vs.*) sözcüğün tonsuz şeklinde (*kendi, kendin... vs.*) kullanıldığını ifade etmektedir. Yazı dilimizde var olan *kendi* zamirinin ağızlarımızda yazı dilimizden farklı pek çok alomorf ile kullanıldığını da vurgulamaktadır (2013). Ağız araştırmalarında *kendi* dönüştürülük zamirini konu alan başka bir çalışmada Arslan Erol, Anadolu ağızlarının bazılarında işaret zamiri fonksiyonuyla kullanıldığını dikkat çekmektedir (2010). Dil göstergeleri olan sözlerdeki gösteren gösterilen ilişkisi temelinde zamirlerin asıl söz/yardımcı söz içerisindeki yerini incelediği çalışmasında Ceritoğlu, dönüştürülük zamirleri için “*Kişi zamirleri gibi öncülleri olan nesnelere veya onların adlarını konuşan, dinleyen adı geçen veya bunların dâhil olduğu topluluklar şeklinde temsil eder. Kişi zamirlerine göre daha vurgulu bir temsil kabiliyetleri vardır.*” yorumlamasında bulunmaktadır (2014). *Kendi* sözcüğünün başta *öz* ve *asıl* olmak üzere *nefs, derun, bizzat, bahusus, özellik* ve *tekit* gibi fonksiyonları olduğunu aktaran Güven, dönüştürülük anlamını veren örneklerinde bir sınırlılık olduğuna vurgu yapmakta ve söz konusu kavramı tarihsel sürecindeki değişimine, pragmatik yapısına, isim/zamir

görevlerinde kullanımına, morfolojik ve etimolojik çözümlemesine kadar ayrıntılı şekilde incelemektedir (2015).

Kutadgu Bilig özelinde dönüşlülük zamirlerini ele alan Toprak, genel anlamda bağımsız birer birim gibi algılanan dönüşlülük zamirlerinin düşünülmediğinin aksine anlamı doğrudan etkilediğine, değiştirdiğine ve hatta kalıp ifadeler içerisinde yer bulduklarına vurgu yapmaktadır (2016). Dönüşlülük zamirlerinin genellikle zamir başlığı altında değerlendirildiğini ancak diğer zamirlerden işi yapan veya işten etkilenen kişiyi pekiştirerek şahıs kavramını öne çıkartma özelliğiyle farklılık yarattığını belirten Temel, Doğu Türkçesinde kullanılan *öz* zamirinin oluşturduğu sözcük öbeklerinin görevlerini üç ana başlık on bir de alt başlık altında sınıflandırmaktadır (2019).

Söz konusu kavramı söz dizimi altında ele alan Öztekten, iyelik eki aldığı veya almadığı olasılıklarını birlikte gözeterek *kendi* sözcüğünün yapısına ve kullanım alanına göre söz dizimsel yapı içerisinde özne görevinde kullanılabilmesi durumu örneklerle açıklamaktadır (2007). Türkiye Türkçesinde kullanılan *kendi* ve *kendisi* sözcüklerini morfo-sentaktik düzlemde incelemiş olan Koşaner ise, taradığı bin iki yüz altmış bir örnek cümleden dört yüz üç tanesinde *kendi* sözcüğünün dönüşlülük zamiri işlevinde olduğunu, yalın olarak kullanımına bakıldığında ise genellikle niteleme ve pekiştirme işlevinde olduğunu göstermektedir (2005). Konuya farklı bir bakış açısıyla yaklaşan Gökdag, tipolojik açıdan dünyadaki dillerde sayı ve dönüşlülük ifade eden sözcüklerin beden/bedenin parçasıyla ilgili olduğunu bu bağlamda Türk yazı dillerinde de dönüşlülük zamirlerinin insan bedeni ile olan ilişkisinin bariz olduğunu vurgulamaktadır. Türkiye Türkçesinde *kendi* sözcüğüyle birlikte “baş” sözcüğünün kullanıldığını (*kendi* başına... vs.) ve *baş* kelimesinin *kendi* sözcüğünün sinonimi olduğunu dolayısıyla dil-beden ilişkisi içerisinde dönüşlülük zamirlerinin bağlantılı olduğuna dikkat çekmektedir (2011). Aydınoglu analize dayalı olan çalışmasında konuyu farklı açıdan değerlendirmekte ve temelde *kendi* dönüşlü yapısının kullanım yaşının iki yaşından itibaren var olduğunu nicel veriler ışığında göstermektedir. Ancak yaş ve cinsiyet faktörlerinin çelişen bulgular da içerdiğinden *kendi* dönüşlü yapısının belirli bir edinim modeline sahip olmadığını vurgulamaktadır (2014).

Çalışkan’ın *kendi* sözcüğü üzerine tür ve işlev odaklı bir çalışmasında ilgili konudaki mevcut literatürün değerlendirmesini yaparak *kendinin* kaç farklı dil bilgisel bağlamda kullanıldığını ortaya koymaktadır (Çalışkan, 2024).

Kendi fonemi ile ilgili yukarıda sıralanan çalışmalar incelendiğinde genel itibarıyla dönüşlülük zamiri adı altında ele alındığı tanıklanabilmektedir. Farklı bakış açılarıyla ele alınan çalışmalar için bazı ortak noktaların göze çarptığı da açıktır. Bu bağlamda tanımlardaki benzer ifadelerden, alabildiği eklere, söz dizimsel yapı içerisindeki görevlerine kadar birçok noktada fikir birliğinde bulunduğu yorumu yapılabilmektedir.

2. Duygu nedir?

Kendine özgü ve sağlam bir alt yapıyla oluşturulmuş dil olgusunun, insanın hazır bulunmuşluklarından birisi olduğu düşünülmektedir. Dil, insanı insan yapan önemli niteliklerdendir. İnsanın düşünce ve isteklerini bütün ayrıntılarıyla dilediği ölçüde aktarmasına olanak tanır. Dil, bir toplumun ya da herhangi bir bireyin kendi duygularını ya da fikirlerini belirli sesler/semboller kullanarak ifade ettiği sistemidir. Konuşma da yazma da dilin birer temsilcisidir ve her ikisi de fizikî olarak anlaşılabilirler (Hirik, 2018, s.6). Dolayısıyla dil ile düşünce arasında sıkı bir ilişkinin varlığı görülmektedir (Aksan, 2003, s.11). Yapısı gereği sadece usçu bir varlık olmayan insan, dil aracılığıyla, tasarımı

oluşturulmuş somut kavramları anlama hizmet eden dilsel göstergeler sayesinde ortaya çıkartabilmektedir. Bu bağlamda insan, zihindeki fenomenleri iletişim sürecinde olduğu bireylere dilsel göstergeler sayesinde veya kendi kaleminden çıkan sözlüksel, söz dizimsel yapılarla aktarabilmektedir. Söz konusu iletişim sürecinde insan, zihninde tam anlamıyla oturtulamamış, bulanık durumda olan görüntüleri de yani soyut kavramlar dizisini de dilsel göstergelerle aktarabilmektedir. Oldukça karmaşık, çok boyutlu, hemen her dilde tanıklanabilen, disiplinler arası ve ruhsal bir ulam olan duygular; belirli dilsel göstergelerle aktarılan soyut kavramlardan bir tanesi olarak kendisinden sıkça söz ettirmektedir.

İnsan, dünyaya gelme, dünyada var olma ve dünyadan gitme süreci içerisindedir. Duygular bu süreç içerisinde aralıksız devam eden, dil-zihin çerçevesinde gelişen soyut kavramlardır. Bu çerçevede duygular günlük deneyimlerin bir sonucu ve vazgeçilmez bir parçası olduğundan insanın temel bileşenleri arasında yer almaktadır. Yani duygular, insanın çevresiyle iletişiminde, yeni ilişkiler kurmasında ve en önemlisi tüm yaşam deneyimlerini anlamlandırmasında/adlandırmasında en temel rollerden birisine sahiptir. “*Duygu bireysel olarak yaşanır: Kişinin iç dünyasında yaşadıkları, onun kendisi kadar hiç kimse bilemez. İçinde yaşadığı duygunun psikolojik ve fizyolojik etkilerini kişi yorumlayarak aktarır. İnsanın iç dünyasını yorumlayan araçların başında ise dil gelmektedir*” (Hacızade, 2012, s.1). Dolayısıyla insanın, iç dünyasıyla maruz kaldığı dış dünya arasındaki ilişki dilsel göstergelerle sağlanır ve böylece içerisinde bulunulan duygu durumu doğru ifadelerle aktarılabilir ve anlamlandırılabilir hâle gelir. Bu noktadan hareketle en temel anlamıyla duygular için, içsel deneyimlerin fizyolojik, zihinsel, davranışsal tepkilerle ortaya çıkışıdır denilebilir. Her ne kadar genel çerçevesi hakkında yorumlamalarda bulunulabilse de “Duygu nedir?” sorusunun basitçe cevaplanabileceği düşüncesi bir hata olarak görülmektedir. Çünkü temel konu ve sorunlarından birisi olan duygular hakkında psikologların, nörologların, sosyologların ve hatta davranış bilimcilerin tartışmasız ve üzerinde karar kılınmış bir tanımda yuvalanamadıkları görülmektedir. Yelpazesinin genişliği, alt başlıklarının sınırsızlığı, çok yönlü yapısı, tanım veya sınıflandırmada kullanılan farklı ölçütleme teknikleri “Duygu nedir?” sorusu için disiplinlerin ve araştırmacıların uzlaşması ortamı sağlayamama nedenlerindedir. Duyguların tanımlanmasında, yapısı ve çeşitlerinin tespit edilmesinde uygulanan katı bilimsel analizle birlikte yapılan sınıflandırmalar da sorun olarak devam etmektedir. “Duygu nedir?” sorusu onunla doğrudan ilintili olan “*beynin yapısı, duygusal zekâ, mental süreç, temel duygular... vs.*” kavramlarına da açıklama getirilme durumunu doğurduğundan çok boyutlu bir yapı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı bu sorun veya kavramlara açıklama getirmek olmadığından genel itibarıyla duygu kavramına ve temel duyguların belirlenişine değinmenin yerinde olacağı düşünülmektedir.

Son dönem çalışmalarında öne çıksa da görece yeni olmayan duyguların, başta antik Yunanlılar olmak üzere batı dillerinde söz varlığı unsurlarından birisi olarak var olduğu bilinmektedir. Aristoteles duyguları eski Yunanca *pathe* terimiyle karşılamakta ve “*İnsanların hükümleriyle alakalı görüşlerini değiştirmemelerine sebep olan bütün o duygulanımlardır ve bunlara – aynı şekilde öfke, acıma, korku ve benzer tüm duygularla bunların karşıtlarına da – haz ile acı eşlik eder.*” ifadesiyle açıklamaktadır (1926, s.173). Goleman, duyguların bireyleri harekete geçiren dürtüler olduğunu söylemektedir. Duygu (emotion) sözcüğünün etimolojisini Latince hareket etmek anlamına gelen “*motere*” sözcüğüne “*e-*” ön eki getirilmesiyle açıklamaktadır. “*e-*” ön eki uzaklaşmak anlamını

ortaya çıkarttığından her duygunun bir harekete yönelttiğini ifade etmektedir (2011, s.32). İngilizcede yaygın olarak *emotion* ve *feeling* kavramlarıyla karşılanan duygu kavramı, Türkçede *his*, *heyecan* kavramlarıyla da karşılanmaktadır. Birçok disiplinin ana veya alt kavramlarından olan duyguların, çok boyutlu yapısı bu durumu ortaya çıkartmaktadır. Hislerin süreç içerdiği, duyguların ise hareket bildirdiği düşünülmekte ancak bilim dünyasında kabul gören kavramın duygu olduğu yapılan çalışmalardan tanıklanmaktadır. Söz konusu ayırım veya benzerlikleri Yıldız detaylı şekilde incelemekte, hazırlanmış olduğu tabloyla da söz konusu kavramları tek çatı altında göstermektedir (2016, s.220-221).

Descartes, duygular için ruhun algı, his ve heyecanları olduğunu ifade etmektedir. Zerrelerin özel uyarılmaları sonucu meydana geldiğini ve onlardan beslendiğini söylemektedir. İnsan beyninde küçük bir guddenin varlığından ve ruhun işlevlerini bu bölümde gerçekleştirdiğinden söz etmektedir. Dolayısıyla ona göre ruhun asıl yerinin beynin ortasında bulunan bu guddedir (2015, s.65-75). Son dönem teknolojik ilerlemelerle bütünleşik nörolojik çalışmalar yürüten LeDoux da Descartes ile benzer bir açıklamada bulunmaktadır. Ona göre beynin ortasında bulunan *amigdala* duygusal zihnin yani duyguların temel taşıdır. *Amigdala* sinir ağları sayesinde duygulanıma ihtiyaç duyulduğunda, beynin büyük bir bölümünü kontrol ettiğini ve yönlendirici konumda olduğunu aktarmaktadır. (2020, s.185-207).

Duyguların bireyin yaşantısı içerisinde oryantasyon ve kavrayış sağladığını öyle ki yaşantı içerisindeki yerine dair bilgiler de verdiğini vurgulayan Solomon, “*İlgimizi neyin çektiği ya da bizi neyin cezbediği, kime âşık olduğumuz, bizi neyin kızdırdığı, neyin harekete geçirdiği, neyin sıkıdığı... bunların hepsi bizi tanımlar, bir karakter sahibi kalar ve bizim kim olduğumuzu belirler*” şeklinde açıklamada bulunmaktadır (2016, s.11). Cüceloğlu, “*Yaşamı yaşamaya değer kılan şey duygulardır.*” ifadesiyle Solomon’un açıklamasını adeta özetlemekte ve duyguların birey için önemini vurgulamaktadır (1997, s.262). Bu bağlamda, bireylerin duygular vasıtasıyla hayat stratejileri kurarak yaşantılarına devam ettiği ve onu anlamlandırabildiği söylenebilmektedir.

Morgan, duygu kavramını, derin uykudan yüksek gerilim haline kadar değişebilen uyarılmışlık durumu yani fiziksel olarak ölçülebilen fizyolojik ve bedensel hal, yaşantı veya hisse karşı farkındalık düzeyi, bireyi harekete geçiren bir kuvvet olarak açıklamaktadır (1991, s.213). Tutar, Morgan ile benzer bir görüş ileri sürerek duyguların, bilinç ve bedenin uyarılmasıyla ortaya çıktığını söylemektedir: “*Duygular genel olarak fizyolojik ve bilişsel öğelere sahip ve davranışı etkilemeye dair duyumlardır. Duygu, duyularla algılama, his, belirli nesne, olay veya bireylerin insanın iç dünyasında uyandırdığı izlenimlerdir. Kendine özgü bir ruhsal hareket ve hareketlilik halidir.*” (2015, s.395).

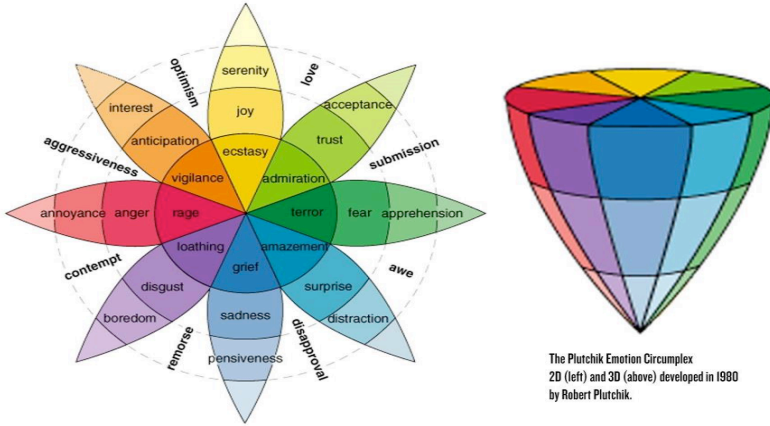
Duygu kavramı hemen her dilde var olduğundan kullanım alanı da buna bağlı olarak çok genişlemektedir. Bu nedenle farklı anlamlar kazanmakta ve tanımlanması oldukça zor olmaktadır. Yukarıda tekrara düşme kaygısı gözetildiğinden sınırlandırılarak verilen çalışmalar incelendiğinde bireylerin oluşturduğu kültür içerisindeki etnik yapılar, eğitim seviyeleri, sosyal ve ekonomik durumlar gözetilmeksizin her bir duygunun ortaya çıkmasında bazı doğal süreç ve sebeplerin var olduğu görülmektedir. Bu noktada net bir duygu tanımı yapmaya çalışmanın sorun olarak kalmaya devam edeceğinden duygu nosyonu içerisinde kalan ulamların üzerinde uzlaşa sağlanmasının dolayısıyla karakteristik özelliklerin belirlenmesinin daha doğru olacağı önerilmektedir. Karmaşık

bir bütün olan duygu kavramı içerisinde yer bulan ve görece tartışmaya daha az konu edilen temel duygu kavramı dikkat çekmektedir.

2.1. Temel Duygular

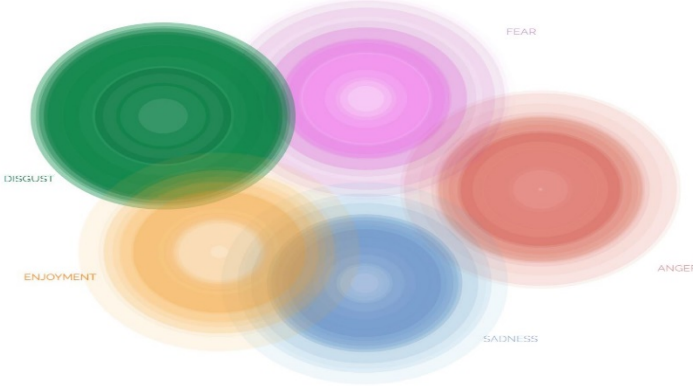
Duygu kavram alanı içerisinde önemli bir yeri bulunan temel duygu ulamı, irdelenen konuların başında gelmektedir. Dip noktalara kadar tartışılan konuların başında ise temel duyguların var olup olmadığı gelmektedir. Başka bir bakış açısıyla temel duygular var ise “Kaç tane temel duygu vardır?” sorusu akla gelmektedir. Temel duygular tespit edilirken farklı disiplinlerde farklı ölçme/sınırlama yöntemleri kullanıldığından hangi kavramların temel duygu başlığı altında olacağından kaç adet oldukları konusuna kadar birçok tartışma yıllardır süregelmektedir. Bütünüyle kişisel olduğu düşünülmekte birlikte, mental süreçlerle de yakından ilişkisi olduğu belirlenen duygular, ortaya çıkış nedeni, süreci, çeşitleri, bireyler üzerindeki etkisi, fiziksel veya davranışsal sonuçları gibi birçok ölçüte göre sınıflandırılmaktadır. Tüm bu faktörler gözeticilerle yapılan çalışmalar incelendiğinde temel duyguların belirlenebileceği düşünülmektedir.

Tanınmış psikologlardan Plutchik, duyguların, his, davranış, itici kuvvet, fizyolojik değişiklikler ve kontrol gibi birçok unsurdan meydana geldiğini söylemektedir. Duyguların aynı zamanda karışık durumlardan meydana geldiğini dolayısıyla da duyguları ölçmenin ve sınırlarını belirlemenin zorlu bir süreç gerektirdiğini vurgulamaktadır (1994, s.139). Duygu çarkıfeleği, duygu papatyası şeklinde çevirileri yapılan bir yapıyla duyguları sınıflandıran Plutchik, 8 temel duygunun varlığından söz etmektedir. Duyguların, çeşitli kombinasyonlarla yeni duyguları ortaya çıkarttığından, karşıt duyguların varlığından ve renklerin yoğunluğuna göre de duygu değerinin arttığından söz etmektedir.



Şekil 2.1.1. Robert Plutchik'in Duygu Çarkıfeleği

Duyguların yüz ifadeleriyle ilişkisini araştıran psikolog Ekman'a göre duygu, bireylerin kişisel geçmişlerinden etkilenen bir süreç içermektedir. Duygular üzerine oldukça fazla çalışma yapmış olan Ekman'a göre 7 temel duygu bulunmaktadır: “*öfke, hor görmek, iğrenme, zevk, korku, üzüntü, sürpriz*” (<https://www.paulekman.com/universal-emotions/>). Ekman edindiği deneyimlere dayanarak duygu atlası da hazırlamıştır. Ancak bu atlasla daha önce ileri sürdüğü bilgileri güncellemekte ve bu bağlamda önerdiği 7 temel duygunun aksine 5 temel duygunun analizini yapmaktadır: “*Anger(öfke), Fear(korku), Sadness(üzüntü), Disgust(iğrenme), Enjoyment(zevk)*” (<https://atlasofemotions.org/#continents>).



Şekil 2.1.2. Ekman'ın Temel Duygu Tablosu

Descartes, bireyin iç dünyasında var olan yaşantıların nedeninin ruh mu yoksa beden mi olduğunu sorgulamaktadır. Descartes duyguları, parçaların yani dışsal uyarılmaların beynin orta noktasında bulunan küçük zerreyi uyarması sonucu ortaya çıkan çalkantılar olarak değerlendirmektedir. Bu nedene bağlı olarak “*hayret, sevgi, nefret, arzu, sevinç, keder*” olmak üzere 6 temel duygunun var olduğundan ve diğer duyguların bu 6 temel duygudan türediğinden söz etmektedir. (2015, s.13).

Bilişsel dilbilim temelinde hazırlanan çalışmada Hacızade’ye göre “*sevinç, üzüntü, sevgi, tikslenme, korku, öfke, utanç, hayret*” olmak üzere 8 adet temel duygu vardır. Renk, insan vücudu, ısı, ışık... vb. şeklinde farklı ölçütler gözeterek belirlediği duyguları metaforik açıdan da ele alarak örneklendirmektedir (2012). Son dönem çalışmalardan birisini bilişsel temelde Eski Türkçe organ adlarıyla kurulan deyimler özelinde Karadavut yapmıştır. Karadavut, duyguların kavramsallaştırılması başlığında “*üzüntü, sevgi, arzu, öfke, mutluluk, korku, cesaret, utanç, kibir, saygı*” şeklinde on ana duyguyu incelemektedir (Karadavut, 2023).

Psikolog Adler “*duygular ve heyecanlar*” başlığı altında konuyu irdelemektedir. Ona göre duygular temelde “*İnsanları Biribirinden Uzaklaştıran Duygular*” ve “*İnsanları Biribirinden Yaklaştıran Duygular*” şeklinde ikiye ayrılır. Bu iki ana başlık altında ise “*öfke, keder, heyecanın kötüye kullanımı, tikslenme, korku ve endişe, sevinç, sempati ve sıklıganlık*” şeklinde 8 temel duygu bulunmaktadır (Adler, 2020).

Duygu kavramını, içgüdüsel benliklerin ilettikleri mesajlar olarak değerlendiren Mclaren, kişisel genel ağ sayfasında “*soft, medium, intense*” şeklinde yoğunluk düzeyine göre üç kademe ve 8 ana başlıkta duyguları kategorize etmektedir: “*Anger, Apathy and Hatred*”, “*Shame and Guilt*”, “*Fear, Anxiety, Panic*”, “*Jealousy, Envy*”, “*Happiness, Contentment, Joy*”, “*Sadness, Grief, Depression*”, “*Depression, Suicidal Urges*” (<https://karlamclaren.com/emotional-vocabulary-page/>).

Duyguları olumlu/olumsuz şeklinde sınıflandıran birçok araştırmacı bulunmaktadır. Bu tarz bir ayrımla duyguları iki zıt kategoride sınıflandıran Tarhan, “*Olumlu Duygular*” için 12 adet temel duygu belirlemektedir: “*Sevgi, Güven, Ümit, İyimserlik, Merhamet ve Şefkat, Mutluluk, Estetik duygusu, Sorumluluk Duygusu, Vefa, Adalet, Sabır, Sonsuzluk Duygusu*”. “*Olumsuz Duygular*” için ise “*Bencillik, Gurur, Kibir, Üstünlük Duygusu, Utanç, Şüphe, Kıskançlık, Öfke, Kin, Üzüntü, Nefret*” olmak üzere 11 adet temel duygu vermektedir (Tarhan, 2020).

Temel duyguların tespiti, adlandırılması ve kaç tane oldukları noktasında araştırmacıların hemen hemen bir uzlaşısı noktasında buluştukları görülebilmektedir. Temel duygu başlığı altında incelenen her bir kavramın diğer duyguların varlığına işaret ettiği de çıkartılabilmektedir. Araştırmacıların çalışmalarında kullandıkları terimler/kavramlar incelenirken *yazın çeviride oluşabilecek aksaklık veya hataların önüne geçmek amacıyla doğrudan alıntılama yöntemi* kullanılmaktadır. Böylece şekillerde bulunan kavramlarda, ağ sayfalarından alıntılarda veya duygular için kullanılan terimlerde anlamsal kayba uğramadan doğru şekilde aktarmak hedeflenmektedir. Yukarıda sıralanan açıklamalar/araştırmalar yanında çalışmanın hacmi gözetilerek yer verilmeyen çalışmalar da göz önüne alındığında evrensel olarak kabul görmüş temel duyguların "*korku, öfke, sevgi, sevinç, üzüntü*" olduğu ileri sürülebilir. Ana unsuru *kendi* ulamı olan ve *Tutunamayanlar* romanı özelinde belirlenen duygu kodlayıcıları, önerilen 5 temel duygu çatısı altında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kodlayıcılar tanıklandıkları bağlam içerisinde kazandıkları anlamsal değere göre ele alınmaktadır. Söz konusu yöntemle *Tutunamayanlar* romanından *kendi* dönüşlülük zamirinin ana unsur olduğu **176 adet kodlayıcı** tespit edilmiştir. Bir noktada neden bu kadar fazla kodlayıcı var sorusu sorulabilir. "*Karşılaşılan olay, durum karşısında her insan benzer duyguları yaşamasına rağmen, şiddet yönünden birbirinden ayrılabilirler*" (Çetinkaya, 2006, s.2) değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu nedenledir ki benzer durumlara maruz kalan bireyler farklı duygusal tepkiler verebilir. Buna bağlı olarak bireyler mental süreçlerini açıklamak için de farklı kodlayıcılar kullanabilirler. Dolayısıyla da herhangi bir duygu durumunun, bireyi harekete geçirdiği ve çoğunlukla da bireyin hareket tarzına yön verdiği değerlendirilmesi yapılabilir.

3. Oğuz Atay ve *Tutunamayanlar*

Kodlayıcıların tespiti noktasında yazar olarak Oğuz Atay'ın, eser olarak da *Tutunamayanlar* romanının seçiminde birden çok etken rol oynamaktadır.

Söz konusu yazar ve romanın seçilmesinde eserin postmodern bir üslup gözetilerek kurgulanması, Atay'ın başta okur olmak üzere kendisiyle dahi oyunlar oluşturması, aynı söz dizimsel yapı içerisinde farklı konulara değinebilmesi, edebiyatın ana taşlarından olan farklı türleri tek çatıda verebilmiş olması ve toplum bünyesine karışmamış, tutunamamış bir bireyin yaşantısını aktarabilmesi gösterilebilir. *Tutunamayanlar* romanının ana özelliklerinden birisi olarak ironik üsluba sahip olması gösterilmektedir. Atay'ın sahip olduğu ironik üslup bağlam içerisinde hangi duygu değerinin hangi kodlayıcı ile birliktelik kurarak açıklanacağı (*bağlam, örtük, sezdirim, çıkarım, veri sunumu, dolaylı, eksilteli yapılar, temel anlamında kullanılarak ortaya çıkan kodlayıcılar ve dolaylı – mecaz anlamıyla kullanılan kodlayıcılar*) sorununu doğurmaktadır. Her ne kadar kodlayıcıların tespitini ve sınıflandırılmasını zorlaştırırsa da ironik bir dille kaleme alınmış olması *Tutunamayanlar* romanının seçiminde gözetilen bir başka noktadır. Modern yapıtlarda aranan ana özelliklerden birisi çok anlamlılıktır. Okunan söz dizimsel yapıdan tek bir anlam çıkartmanın olanaksız olması çok anlamlılığa işarettir. Çok anlamlılık durumunu tam anlamıyla yansıtabilmesi açısından *Tutunamayanlar* romanının, çalışmaya konu edilen kodlayıcılar açısından da zengin olduğu düşünülmektedir. Bu durum, *Tutunamayanlar* romanın seçilmesinde gözetilen en önemli nokta olarak görülmektedir. Ancak bir noktada kodlayıcıların tespitinde karşılaşılan zorlukları anlamak, Atay'ın üslubu ve romanın ne derece dikkate değer olduğunu görmek adına birkaç noktaya değinmenin yerinde olduğu da açıktır.

Tutunamayanlar romanı yazıldığı dönemde gündem olan gelenekselleşmiş kalıpları bertaraf ederek bireyi ön plana çıkartmaktadır. Roman bireylerin ruhsal durumlarını, kendileriyle olan hesaplaşmalarını içermektedir ve Atay bu durumu yeni roman teknikleriyle aktarmaktadır. Ecevit söz konusu yeniliği “*Tutunamayanlar romanını yazmaya başladığında, Türk edebiyatının o güne değin birkaç kez hafifçe aralamasına karşın kimsenin açmadığı bir kapıyı ardına kadar açtığının bilincindedir.*” ifadesiyle vurgulamaktadır (2017, s.232). Atay romancılığı bir biçim sorunsalı olarak görmektedir. Dolayısıyla *Tutunamayanlar* romanını Hegel, Franz Kafka gibi modernist akım yazarlarından referanslar alarak ve kurgu tekniklerini gözeterek kaleme aldığı yorumu yapılmaktadır. Moran bu durumu, “*Edebiyatta iki karşıt eğilim yüzyıllar boyu kendini göstermiştir. Bir yanda okura herhangi bir konuda söyleyecek bir sözü olduğu için yazan ve bu sözü sunuş biçimini yalnızca bir araç olarak kullanıma eğilimi gösteren yazarlar vardır. Beri yanda ise sunuş biçimini asıl amaç sayarken konusunu bir araç olarak kullanma eğilimi gösteren yazarları buluruz.*” ifadesiyle özetlemektedir. Atay’ın konunun yazıya aktarılış şeklini, anlatış yöntemini daha çok önemseydiğini vurgulamaktadır (2008, s.261). Moran ayrıca romanın iç içe geçmiş üç ana öyküden oluştuğunu, ilk olarak gazetecinin yazısıyla birinci öykünün sonra arkadaşını araştırmaya ve anlamaya başlayan Turgut’un öyküsünün en sonda ise Selim’in öyküsünün başladığını ifade etmektedir. Ancak kapanış noktalarında tersine bir sıra izlendiğini önce Selim’in sonra Turgut’un ve son olarak da *Tutunamayanlar* kitabının öyküsünün noktalandığını söylemektedir (2008, s.267-268).

Modernist bir yaklaşımla kaleme alınan *Tutunamayanlar* romanı kronolojik olarak belirli bir seyirde ilerlememektedir. Neden-sonuç ilişkisi içerisinde devam etmeyen olay ve durumlara olay-zaman-mekân kurgusu olmayan karmaşık bir düzen eşlik etmektedir. Kelimeler alışılmadık düzende bir arada sıralanmış, farklı zaman kiplerini bir arada barındıran söz dizimsel yapılar birbirini kovalamış ve paragraflar arası mantıksal ilişkiler kasıtlı olarak göz ardı edilmiştir. Öyle ki roman içerisinde aynı anda senfoni konseriyle futbol maçı anlatacak kadar ileri durumlarda örnekler tespit edilmektedir:

“...babası malmüdüdü Numan Bey onun küçük yaşta meydana çıkan kabiliyetlerini **soldan bir orta ve gol evet sayın dinleyiciler gol gol gol bütün orkestra üyeleri ayakta alkışlıyorlar itiraz ediliyor hayır hakemin kararı kesin gol radyosunu yeni açmış olanlar için tekrar ediyorum başbakan salona biraz önce girdi ve erken keşfettiği için oğlu Selim’e bir piyano bir futbol topu bir daktilo makinesi ve Selim oynasın diye bir perdilik bir piyes almıştı...**” (Atay, 1971, s.459).

Tutunamayanlar romanını oluşturan bölümlerin birbiriyle konu bütünlüğü oluşturmaması, bir bölüm ve söz dizimsel yapı içerisinde farklı konuların anlatılması kodlayıcıların kategorize edilmesini ve doğru şekilde anlamlandırılmasını zorlaştırmaktadır. Romanın 97-117. sayfalar arasında yer alan şarkı bölümü ve 15. bölümü oluşturan mektup bölümü (Atay, 1971-1972, s.424-493) noktalama işaretleri ve büyük harf kullanımı olmadan kaleme alınmıştır. Yazım ve noktalama kuralları gözetilmeden oluşturulan bölümler farklı türlerin tek çatı altında yer alması bakımından farklı bir edebi değer oluştursa da duygu kodlayıcılarının tespiti, anlamlandırılması ve cümle sınırlarının belirlenmesi açısından zorluk duyulan önemli noktalar arasında yer almaktadır.

4. Kendi Sözcüğünün Kurduğu Yapılardaki Duygu Kodlayıcıları

Duygu Kodlayıcıları	Korku	Öfke	Sevgi	Sevinç	Üzüntü	Toplam
Sıklık	25	43	12	35	61	176
Yüzdellik Durum	14,2	24,4	6,8	19,8	34,65	%100

Tablo 4.1. *Duygu Kodlayıcılarının Nicel Analizi*

Tutunamayanlar romanından tanımlanan duygu kodlayıcılarının nicelik durumu yukarıdaki tabloda betimlenmiştir. Tabloda her ne kadar toplamda 176 adet kodlayıcı gösterilse de **temelde tespit edilen kodlayıcı sayısı 92**'dir. Bu nicel nüans şöyle açıklanabilir: *Kendi* sözcüğünü bünyesinde bulunduran ve duygu değeri olan her bir kodlayıcı *Tutunamayanlar* romanı içerisinde kaç kez tekrar ettiğine göre sınıflandırıldığında yukarıdaki tabloda verilen değerler ortaya çıkmaktadır. Ancak söz konusu 5 temel duygu değerini veren ana kodlayıcı yani çatı kavram tektir. Bu çatı kavramlar roman içerisinde birden çok kez tekrar etmesi durumunda bağlam içerisinde kazandığı anlamsal değer ne ise ona göre sınıflandırılmaktadır. Yani aynı kodlayıcı bağlam içerisinde birden çok duygu değerine sahip olabilmektedir:

“Kendine sakla-” duygu kodlayıcısı *Tutunamayanlar* romanı içerisinde birden çok kez tekrar edilen kodlayıcılardandır. Bağlamsal temelde söz konusu tekrar durumları incelendiğinde **sevgi** ve **korku** kodladığı çıkartılmaktadır. Bu durumda çatı kodlayıcı **kendine sakla-** olsa da iki adet nicel değer ortaya çıkmaktadır:

“...Kendimle biraz yalnız kalmalıyım. Kendimi karşıma alıp öğüt vermeliyim. Bilmediğim bir maceraya atılıyorum çünkü. Kuvvetlerimi gözden geçirmeliyim. Ellerini inceledi, parmaklarını oynatarak: eller hünerlidir. Yumruğunu sıkı: kuvvetli eller. Başarır mıyız dersin Orlie? Kollarını, sandalyenin iki yanına dayayarak gerindi. “Daha vaktim var, daha vaktim var,” diye söylendi. Vaktim de var, içim de var. Bütün kuvvetimle mi atılacağım maceraya? Onu bile korumayacak mıyım? Onu, o ‘şey’i? Kimsenin bilmediği bir parça: tarifi güç, gene de varlığını çok iyi bildiği ‘şey’. Onu da tehlikeye atacak mıydı? Bütün Turgut’u hiçbir zaman teslim etmemişti. Hiçbir zaman. Onu **kendine saklamıştı**. Değerini yalnız Turgut’un bildiği bir ‘şey’...” (Atay, 1972, s.290).

“...Evlendiği gece de onu **kendine sakladı**. Nermin’e anlatmak zordu. Anlatılabilecek gibi başlamamıştı ilişkileri. Selim, kadın olsaydı belki anlardı. Gerçekten neden Selim’e anlatmadım acaba? Alay eder diye korkmuşumdur. Çok erken gittin rahmetli. Şimdi kime anlatacağız? Nermin’e neden anlatmadım? Bu öyle bir ‘şey’dir ki kıskanır bazı olayları. Evlenmeni kıskanır. Belli etmez tabii. Başından geçenleri başkalarına anlatmanı da kıskanır...” (Atay, 1971, s.291).

Akla ilk gelen anlamından farklı olarak kodlayıcılar, bağlam içerisinde farklı bir anlamsal değer kazanabilmektedir: **“Kendinden bekleneni ver-”** duygu kodlayıcısı temel anlamıyla beklentilerin karşılanması karşısında **sevinç**, mutluluk duyulmasına sebep olduğu düşünülebilir. Ancak *Tutunamayanlar* romanındaki olaylar bütünü göz önüne alındığında, konu edilen bir aşk üçgenindeki görevini hakkıyla oynadığı aktarılan roman karakterinin aslında istemese de mecburiyetten belirli davranışlar sergilediği görülmekte dolayısıyla kodlayıcının **üzüntü** kodladığı çıkarılmaktadır.

“...Bir oyunun provaları dolayısıyla sürekli olarak birlikte bulunan bu üç kişinin arasında, yalnız Selim’in yaşadığı başka bir oyun daha oynandı. Selim’in Zeliha’yla ilgilenmesi, Metin’i tahrik etti ve kızla ikinci denemeye girişti. Bu aşkın bütün ağırlığını taşımak Selim’e düştü. Bu üçlü oyunda, baştan beceriklilik göstermediği için, en kötü rol

ona kalmıştı. Bir yandan Zeliha'ya aşkını anlatamamanın güçlüğünü yaşarken, bir yandan da Metin'in bitmez tükenmez aşk hikâyelerini dinlemek zorundaydı. Rolünü oldukça başarılı oynadığı söylenebilir. Hiç olmazsa **kendinden bekleneni veriyordu**. Çok istekli oynadığı ileri sürülemezdi; ama Metin ve Zeliha kadar olmasa da, onun da kendine göre sıkıntıları vardı..." (Atay, 1972, s.400-401).

"**Kendi kendini ye-**" kodlayıcısı gibi çatı kavram olarak belirlenen bazı duygu kodlayıcıları "**kendinden bekleneni ver-**" gibi kodlayıcıların aksine açık, anlaşılır bir durumdadır. Bu tip kodlayıcıların sayısı çok olmasa da bağlam içerisinde açık bir şekilde kazandıkları anlam yanında tek başına kullanıldığında da aynı anlama sahip olmaktadır. Aşağıdaki her iki örnek metin de "**kendi kendini ye-**" kodlayıcısı **üzüntü** kodlamaktadır.

"...Fakat, Turgutçuğum; sen Dostoyevski'yle Çehov'u karıştırıyorsun, bana kalırsa."
"Olsun, bir daha denerim. Üzülürüm bu sözlerine; biraz **kendi kendimi yerim**. Gene de iyi niyetle denerim bir daha..." (Atay, 1971, s.47).

"...Zavallı Selim, zavallı Selim: **Kendi kendimi yerdim** Ne yapmalı, ne yapmalı, diye..." (Atay, 1971, s.112).

Çatı kavramlar incelendiğinde "**kendine geleme-**" ve "**kendini kaptır-**" duygu kodlayıcıları dikkat çekmektedir. Bu iki kodlayıcının, 92 adet tespit edilen çatı kodlayıcılar arasında en çok duygu değerine sahip olduğu görülmektedir. Her iki kodlayıcı da 10 defa kodlanmaktadır. "**Kendini ele ver-**" kodlayıcısı ise 8 defa kodlanarak en yüksek üçüncü duygu değerine sahip kodlayıcı olarak görünmektedir. "**Kendine geleme-**" kodlayıcısı bir kez **öfke**, bir kez **sevinç**, beş kez **üzüntü**, iki kez **korku**, bir kez de **sevgi** duygu değerlerine sahip olmuştur. "**Kendini kaptır-**" kodlayıcısı iki kez **sevgi**, beş kez **sevinç**, üç kez **üzüntü** duygu değerine sahip olmuştur.

Kodlayıcılar arasında "-mA" olumsuzluk ekinin etkin olduğu örnekler dikkat çekmektedir. 13 adet kodlayıcıda "-mA" olumsuzluk eki anlama doğrudan etki etmektedir. Olumsuz, zıt anlam ifade eden "yok" sözcüğü ile kurulan yapı da benzer şekilde göze çarpmaktadır. Kendisine acımamak anlamında kullanılan ve "**öfke**" kodladığı açık olan "**kendine acıma yok**" kodlayıcısı "yok" sözcüğünü barındıran tek örnek olarak görülmektedir.

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük' te *kendi* sözcüğü için dört farklı tanımlama yapıldığı yukarıdaki alan yazı kısmında belirtilmiştir. Sözlükte 81 adet atasözü, deyim, birleşik fiil ve kalıp söz ifadeleri ve 10 adet birleşik kelime verilerek tanımlanmaktadır (Türkçe Sözlük, 2011, s.715,1386). *Kendi* sözcüğünün ana unsur olduğu söz konusu 81 adet yapıdan 16 tanesi *Tutunamayanlar* romanında da tespit edilerek ortak küme oluşturmaktadır: "**kendi derdine düş-**", "**kendini beğen-**", "**kendini bir şey san-**", "**kendinden geç-**", "**kendini avut-**", "**kendini bırak-**", "**kendi kendini ye-**", "**kendini tutama-**", "**kendini ye-**", "**kendini ele ver-**", "**kendini harap et-**", "**kendini kaptır-**", "**kendini yiyip bitir-**", "**kendini kaybet-**", "**kendini toparla-**", "**kendi yağıyla kavrul-**". Geriye kalan 76 adet kodlayıcının anlamsal boyutu yanında duygusal değeri de olduğu gösterilerek Türkçe Sözlük' e katkıda bulunulmaya çalışılmıştır.

Yukarıdaki tabloda nicel durumları verilen 176 adet kodlayıcı göz önüne alındığında **üzüntü** temel duygusunun 61 sıklık ve 34,65 yüzdelerik değeriyle en çok, **sevgi** temel duygusunun ise 12 sıklık ve 6,8 yüzdelerik değeriyle en az kodlandığı görülmektedir. Bu durumun ana sebebi olarak kodlayıcıların tespitinde kullanılan *Tutunamayanlar* romanın konu bütünlüğü ve yazarı Atay'ın üslup özelliği gösterilebilir. Roman, yakın arkadaşı Selim Işık'ın tabancayla intihar ettiği haberini bir gazeteden öğrenen mühendis Turgut

Özben'in olayın etkisiyle birlikte arkadaşına karşı çok fazla ihmalkâr davrandığını fark ederek onun geride bıraktığı izleriyle yaşantısını keşfetmesini konu edinmektedir. *Tutunamayanlar* romanı tek bir cümleyle özetlenemeyecek edebi bir değere sahiptir. Fakat genel itibarıyla roman, Selim Işık'ın intiharı ile *üzüntü* verici bir olayla başlamakta ve intihârın gerçek nedenini araştıran ancak zamanla kendi benliğinin farkına varan Turgut Özben'in bir trene binip gözden kaybolmasıyla yine *üzüntü* verici bir sonla bitmektedir. Bu bağlamda 176 adet kodlayıcıdan birçoğunun olumsuz anlama sahip olmaları normal bir sonuç olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla kodlayıcıların daha çok *üzüntü* daha az *sevgi*, *sevniç* kodladıkları da kaçınılmaz olmaktadır.

5. Duygu Kodlayıcılarının Dizini

- Kendi bacağından asıl-
- Kendi başının çaresine bak-
- Kendi derdine düş-
- Kendi gözünde küçül-
- Kendi kendine sorup dur-
- Kendi kendine söylen-
- Kendi kendine zehir et-
- Kendi kendini ye-
- Kendi sonunu hazırla-
- Kendi yağıyla kavrul-
- Kendi yüzüne bakma-
- Kendini avut-
- Kendinden bekleneni ver-
- Kendinden geç-
- Kendinden öğrendir-
- Kendinde memnun ol-
- Kendinden memnun
- Kendinde nefret et-
- Kendinden utan-
- Kendinde ümidi kes-
- Kendine acı ver-
- Kendine acıma yok
- Kendine acı-
- Kendine cesaret vermeye çalış-
- Kendine düşeni yap-
- Kendine geleme-
- Kendine hesap sor-
- Kendine ihanet et-
- Kendine kız-
- Kendine pay çıkar-
- Kendine yabancılaş-
- Kendine yakın bul-
- Kendine yakın gör-
- Kendine yakıştırama-
- Kendini acındır-
- Kendini affetme-
- Kendini aldat-
- Kendini anlama-
- Kendini aş-
- Kendini başarısız say-
- Kendini beğen-
- Kendini bir limon gibi sık-
- Kendini bir şey san-
- Kendini bırak-
- Kendini bulama-
- Kendini çaresiz gör-
- Kendini çileden çıkar-
- Kendini deneme-
- Kendini duvardan duvara at-
- Kendini ele ver-
- Kendini gülümsemekten alama-
- Kendini gülünç duruma düşür-
- Kendini gülünç duruma düşürme-
- Kendini günah duygusuna kaptır-
- Kendini harap et-
- Kendini harca-
- Kendini heyecana kaptır-
- Kendini heyecanlandır-
- Kendini hoş gör-

- Kendini içinden çıkamayacağı duruma sok-
- Kendini ihmal et-
- Kendini iyi hisset-
- Kendini kaptır-
- Kendini kaybet-
- Kendini kaybetme-
- Kendini kötüle-
- Kendini kurtar-
- Kendini küçümse-
- Kendini mutlu say-
- Kendini öksüz bir çocuk gibi hisset-
- Kendini öldür-
- Kendini sev-
- Kendini sıkma-
- Kendini sorumlu hisset-
- Kendini suçla-
- Kendini suçlu bul-
- Kendini suçlu hisset-
- Kendini tatmin et-
- Kendini toparla-
- Kendini tutama-
- Kendini unut-
- Kendini yabancı hisset-
- Kendini yakıp bitir-
- Kendini ye-
- Kendini yenile-
- Kendini yer-
- Kendini yeterli görme-
- Kendini yiyip bitir-
- Kendini yumuşatmaya çalış-
- Kendisinden yana çık-

Sonuç

İnsan yaşamının doğal bir parçası olan duygular, çeşitli yaşam alanlarına doğrudan etki etmektedir. İnsanın, kendisine veya başkalarına ait duyguları anlama, sezinleme, yönetme ve yönlendirme yetisi, kapasitesi ve becerisinin ölçümü olarak bilinen duygusal zekânın geliştirilmesi de bireylerin daha bilinçli ve dengeli bir yaşam sürmelerine katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda sağlıklı ilişkiler kurma, motivasyonu artırma ve duygusal refahı koruma açısından duyguların bilinçli bir şekilde yönetilmesi büyük önem taşımaktadır. Bir birey kendisini *sevinçli* hissettiğinde gülümseyebilir, enerjisi artabilir veya sosyal anlamda ilişkileri artabilir. *Üzüntülü* hissettiğinde ise çevresiyle iletişimi azalabilir. Dolayısıyla, duyguların ve duygusal zekânın, bireyin davranışları üzerinde etkin bir role sahip olduğu göz ardı edilemez bir gerçek olduğu sonucuna varılmaktadır.

Alan yazı bilgisiyle detaylandırılmaya çalışılan duygu kavram alanı ve temel duygular eşliğinde *kendi* sözcüğünün anlama doğrudan etki ettiği kodlayıcılar *Tutunamayanlar* romanında tespit edilmeye çalışılmıştır. Soyut bir süreç olan duygular, böylece somutlaştırılmaya çalışılmıştır. *Tutunamayanlar* romanından duygular sadece sezdirim, eksiltili yapılar, örtük, temel anlam, dolaylı – mecaz anlam, çıkarım, veri sunumu gibi öznel ölçütlemeye tekniklerine göre ayrı ayrı değil; tanıklandıkları söz dizimsel yapılarda kazandıkları anlamsal değere göre yani bağlamsal temele göre başlıklandırılmıştır. Söz konusu başlıklar belirlenirken anlam bilimi temel dayanak olarak alınmıştır. Elde edilen veriler ışığında *kendi* sözcüğünün yer aldığı yapılardan 92 adet ana kodlayıcı belirlenmiştir. Bu kodlayıcıların tekrar durumuna göre oluşturduğu 176 adet kodlayıcı *korku, öfke, sevgi, sevinç, üzüntü* şeklinde 5 temel duygu adı altında anlamlandırılmıştır. Böylece hangi duygunun *kendi* sözcüğünün bulunduğu yapılardaki kodlayıcılarla el ele vererek nasıl açıklandığı, nasıl kodlandığı mevcut duygu kavramı da sorgulanarak anlamsal bir bütünlük içerisinde gösterilmeye çalışılmıştır. 176 adet kodlayıcı irdelendiğinde *üzüntü* temel duygusunun 61 sıklık ve 34,65 yüzdelik değeriyle en çok, *sevgi* temel duygusunun ise 12 sıklık ve 6,8 yüzdelik değeriyle en az kodlandığı;

çatı kavramlar incelendiğinde “*kendine geleme-*” ve “*kendini kaptır-*” duygu kodlayıcılarının, 92 adet tespit edilen çatı kodlayıcılar arasında en çok duygu değerine sahip olduğu gibi veriler elde edilmektedir.

Duygu kavramı kişisel tecrübeler neticesinde şekillenmektedir. Dolayısıyla duygu kavramı üzerine tek bir roman temel alınarak tek bir araştırmacı tarafından yapılan anlamlandırmalarda veya sınıflandırmalarda eksiklikler olması olağan karşılanmalıdır. Bu çalışmada Türkçenin duygu söz varlığı *kendi* sözcüğü temelinde, *Tutunamayanlar* romanından elde edilen veriler ışığında ele alınmıştır. Ancak farklı bir araştırmacının veya araştırmacı grubunun elde edeceği verilerde farklılıklar olacağı kesindir. Bu bağlamda duygu kavramının ne olduğu başta olmak üzere belirlenen 5 temel duygunun, *kendi* sözcüğünün anlam ve kullanım alanlarının irdelenmesi için yapılacak kapsamlı çalışmalara dikkat çekmek amaçlanmıştır.

Kaynakça

- Adler, A. (2020). *İnsan tabiatını tanıma*. (A. Yörükân, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aksan, D. (2003). *Dil, şu büyüdü düzen*. İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Arslan Erol, H. (2010). Kilis ağzında dönüşlülük zamiri. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 345-356.
- Aristoteles. (1926). *The “art” of rhetoric*. (J. H. Freese, Çev.). Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Atay, O. (1987). *Günlük*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (1971, 1972). *Tutunamayanlar*. İstanbul: Sinan Yayınları.
- Ay, Ö. (2013). Türkiye Türkçesi ağızlarında kullanılan dönüşlülük zamir(ler)i üzerine. *Diyalektolog – Ağz Araştırmaları Dergisi*, Kış – 7, Sayı 7, 13-30.
- Aydınoglu, T. (2014). Analysis on *Kendi*: the reflexive pronoun acquisition in Turkish. *Hacettepe Üniversitesi Yabancı Dil Olarak Türkçe Araştırmaları Dergisi*, Yaz 1, 7-18.
- Banguoğlu, T. (2007). *Türkçenin grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Baydar, T. (2014). Pekiştirilmiş/Pekiştirmeli özne üzerine. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 35, 21-32.
- Baysal, H. B. (2002). *Oğuz Atay’ın hayatı-eserleri-sanatı*. (Yüksek lisans tezi). Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Böler, T. (2021). *Türkiye Türkçesi biçim bilgisi-I*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ceritoğlu, M. (2014). Dönüşlülük zamiri ve Kırgız Türkçesindeki kullanımı üzerine. *Turkish Studies*, 9/3, Winter, 351-364.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. England: Oxford University Press.
- Cüceloğlu, D. (1997). *İnsan ve davranışı – psikolojinin temel kavramları*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Çalışkan, N. (2024). Kendi sözcüğü üzerine: tür ve işlev odaklı bir değerlendirme. *Türkbilig*, 2024(47), 180-204.
- Çetinkaya, B. (2006). *Türkiye Türkçesinde mutluluk ve üzüntü göstergeleri*. (Doktora tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çoktuksöken, Y. (1992). *Dil ve edebiyat terimleri sözlüğü*. İzmir: Cem Yayınevi.

- Demir, N. (2018). *Türkçe sözcük bilgisi*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- Deny, J. (2012). *Türk dil bilgisi*. (A. U. Elöve, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Descartes, R. (2015). *Duygular ya da ruh halleri*. (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Doğan, T. (2019). Güney Azerbaycan Türkçesinde “öz” ve “bile” zamirleri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 45, 219-236.
- Durak, M. (1988). Türkçede “kendi” sözcüğü üzerine. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakülteleri Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, 113-120.
- Ecevit, Y. (1989). *Oğuz Atay'da aydın olgusu*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Ecevit, Y. (2017). “Ben buradayım...” *Oğuz Atay'ın biyografik ve kurmaca dünyası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ekman, P. (2024, 25 Kasım). Erişim adresi: <https://www.paulekman.com/universal-emotions/>
- Ekman, P. (2024, 25 Kasım). Erişim adresi: <http://atlasofemotions.org/>
- Erdem, M.D., Karataş, M., & Hirik, E. (2015). *Yeni Türk dili*. Ankara: Maarif Mektepleri.
- Ergin, M. (1992). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gabain, A.V. (2007). *Eski Türkçenin grameri*. (M. Akalın, Çev.). Ankara: TDK Yayınları.
- Goleman, D. (2011). *Duygusal zekâ neden IQ'dan daha önemlidir*. (S. Yüksel, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Gökdağ, B. A. (2011). Dil-beden ilişkileri bağlamında dönüşlülük zamirleri. *Dil Araştırmaları*, Güz, Sayı 9, 9-22.
- Gülensoy, T. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Güven, M. (2015). Türkçede kendi zamiri ve kendi zamiri ile oluşmuş kelime öbeklerinin kuruluş biçimi. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/4, 341-356.
- Hacızade, N. (2012). *Bilişsel dilbilim açısından duyguların dili*. İstanbul: Çizgi Kitapevi.
- Hirik, E. (2018). *Türkiye Türkçesinde mental fiiller*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- İnci, H. (2007). *Oğuz Atay'a armağan: Türk edebiyatının “oyun / bozan”ı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İnci, H., & Türker, E. (2012). *Oğuz Atay için bir sempozyum*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karaağaç, G. (2013). *Dil bilimi terimleri sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Karadavut, A. (2023). *Organ adlarıyla kurulan Eski Türkçe deyimlerde duygular*. Konya: Palet Yayınları.
- Karataş, M. (2019). *Her yönüyle Türk dili*. Kayseri: Kimlik Yayınevi.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi grameri şekil bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Koşaner, Ö. (2005). *Türkçede dönüşlü yapıların biçim-sözdizimsel özellikleri*. (Yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- LeDoux, J. (2020). *Duygusal beyin – duyguların gizemli dünyası*. (A. Uysal, Çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Mclaren, K. (2024, 25 Kasım). Erişim adresi: <https://karlamclaren.com/emotional-vocabulary-page/>

- Moran, B. (2008). *Türk romanına eleştirel bir bakış (2.Cilt)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Morgan, C. T. (1991), *Psikolojiye giriş*. Sirel Karakaş & Rükzan Eski (Ed.). Ankara: Meteksan.
- Öztekten, Ö. (2007). Dönüşlülük zamiri özne olabilir mi? *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten, 2, Sayı 55*, 101-114.
- Plutchik, R. (1994). *The psychology and biology of emotion*. England: Harper&Collins.
- Sağır, M. (1993). *Türk dilbilgisi II*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Solomon, R. (2007). *Duygulara sadakat – hislerimiz, bize gerçekte ne anlatıyor?* (F. Çoban, Çev.). Ankara: Nika Yayınevi.
- Tarhan, N. (2020). *Duyguların dili – duygusal zekâya yeni bir yorum*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Temel, E. (2019). 14-16. yüzyıl Doğu Türkçesinde ‘öz’ ile kurulan sözcük öbekleri üzerine. *Türkiyat Mecmuası, 29/1*, 147-162.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara.
- Topaloğlu, A. (2019). *Karşılaştırmalı dil bilgisi terimleri sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Toprak, F. (2016). Kutadgu Bilig’de yönelme durumundaki dönüşlülük zamirlerinin işlevleri. *Turkish Studies, 11/20*, 583-604.
- Tutar, H. (2015). *Davranış bilimleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. İstanbul: Multilingual.
- Yıldız, H. (2016). *Eski Uygurcada mental fiiller*. (Doktora tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

SOME OBSERVATIONS ON PERSON & NUMBER MORPHEMES IN TURKISH

Sinan ÇAKIR*

Abstract: *The person and number morphemes in personal pronouns and nominal/verbal agreement affixes in Turkish are claimed to form portmanteau morphs in the current literature. That is to say, in several analyses, these morphemes are not represented by different affixes or zero morphs; rather, single morphs stand for both of them. For instance, the personal pronoun o(n) is “the third person singular pronoun”. Similarly, the bound morpheme /-(I)m/ is referred to be “the first person singular suffix” (Lewis, 1967; Underhill, 1976; Korkmaz, 1992; van Schaaik, 1996; Kornfilt, 1997; Göksel & Kerslake, 2011; Çiçekler, 2016; Çakır, 2022, e.g.). This analysis, however, leads to double number marking in some cases, which is rather problematic. For instance, when the plural suffix /-lAr/ is added to the third-person singular pronoun o(n), these morphs indicate both singularity and plurality. For this reason, the present study asserts that person and number morphemes do not always form portmanteau morphs in Turkish. Rather, in some cases, the person morphemes are phonologically realized while the number morphemes are added to them in the form of zero morphs. As a matter of fact, Turkish makes use of three different strategies while marking person and number: (1) forming a portmanteau morph, (2) using a zero morph and (3) suffixation. The study demonstrates how and when these strategies are applied in Turkish. The analysis presented here solves the problem of double number marking in personal pronouns and nominal/verbal agreement markers.*

Keywords: *Turkish; morphology; person & number suffixes; zero morph; portmanteau morph.*

Türkçedeki Kişi & Sayı Biçimbirimleri Üzerine Bazı Gözlemler

Öz: *Mevcut alanyazında, Türkçedeki kişi adlarında ve adsl / eylemsi uyum eklerinde var olan kişi ve sayı biçimbirimlerinin portmanto biçimcik oluşturduğu savlanmaktadır. Bir başka deyişle, bahsi geçen bu biçimbirimler farklı eklerle ya da sıfır biçimcikler ile değil, her ikisini de temsil eden tek bir biçimcik ile temsil edilmektedir. Örneğin kişi adlı o(n) alanyazında “üçüncü tekil kişi adlı” olarak tanımlanmaktadır. Benzer şekilde, bağımlı bir biçimbirim olan /-(I)m/ “birinci tekil kişi eki” olarak adlandırılmaktadır (Lewis 1967; Underhill 1976; Korkmaz 1992; van Schaaik, 1996; Kornfilt 1997; Göksel & Kerslake 2011; Çiçekler 2016; Çakır 2022, v.b.). Bu çözümleme bazı durumlarda sayı bilgisinin iki defa kodlanmasına sebep olmaktadır ki bu durum oldukça sorunludur. Örneğin, çoğul eki olan /-lAr/ üçüncü tekil kişi adına eklendiğinde, iki biçimcğin birlikteliği hem tekilliği hem de çoğulluğu işaretlemektedir. Daha açık bir ifadeyle, {o(n)} ve {lAr}biçimbirimlerinin birleşimi ancak ve ancak “üçüncü tekil çoğul kişi adlı” şeklinde nitelenebilir ki bu durum çelişkiye sebebiyet vermektedir. Bu sebeple, mevcut çalışma kişi ve sayı biçimbirimlerinin*

* Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Department of Linguistics, sinancakir@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7741-3706

her durumda portmanto biçimcik oluşturmadıklarını savunmaktadır. Bundan ziyade, bazı durumlarda kişi biçimbirimlerinin sesbilimsel olarak gerçekleştiğini iddia ederken, sayı biçimbirimlerinin sonradan sıfır biçimcik şeklinde eklendiğini savlamaktadır. Nitekim Türkçe kişiyi ve sayıyı işaretlerken 3 farklı yol kullanmaktadır: (1) portmanto biçimcik oluşturma, (2) sıfır biçimcik ekleme ve (3) sonek kullanma. Çalışma içerisinde bu yolların ne zaman ve nasıl kullanıldıkları betimlenmektedir. Sunulan çözümlene kişi adlarında ve adıl / eylemsi uyum yapılarında ortaya çıkan sayı bilgisinin iki kez işaretlenmesi sorununa çözüm üretmektedir.

Anahtar Sözcükler: Türkçe, biçimbilim, kişi & sayı ekleri, sıfır biçimcik, portmanto biçimcik.

Introduction

Broadly speaking, morphology is the sub-field of linguistics that deals with the inner structure of words. It separates the linguistic expressions into smaller, meaningful units. In this regard, morphemes form the basic research object of this sub-field, which are defined as the smallest meaningful units of words. They are considered to be abstract entities in human mind that constitute the base for any real life usages; namely, the morphs. The morphemes are classified as free or bound. While the bound morphemes are in need of other morphemes to function in words, the free ones can stand alone independently. For instance, the nominal, adjectival or prepositional root morphemes such as {car}, {old}, or {over} are free, while the affixes and the verb roots such as {-ing} or {go} are bound.

1. Basic terms

In this part, the basic terms that form the main focus of the present study are defined and discussed.

1.1. The zero morph

In some cases, the morphemes are not phonologically realized. That is to say, although they carry some semantic load, they are not represented by auditory phonemes. These morphs are traditionally represented by /-Ø/. They exist for grammatical purposes and they are a type of bound morphemes, which are often in complementary distribution with other affixes. For instance; plurality in English is sometimes represented by the zero morph rather than the /-s/ suffix: *cats, dogs* versus *fish* and *sheep*, respectively. The morphs forming these words are demonstrated as follows:

- (1) cat /-s/
dog /-s/
fish /-Ø/
sheep /-Ø/

In Turkish, the zero morph is encountered in several structures. The nominative case on the subjects can be given as an example:

- (2) Biz -Ø kitab -ı oku du k.
We -NOM book-ACC read -PAST -1PL
“We read a book”

In (2), the subject is marked with the nominative case, which is realized in the form of a zero morph.

1.2. The portmanteau morph

The portmanteau morph is a single morph that stands for more than one morpheme. In other words, two or more morphemes are realized through the use of a single morph.

The crucial point here is that the morph should not represent any of the target morphemes in full sense, but it should be the combination of them. The past forms of several irregular verbs in English illustrate the use of the portmanteau morph:

- (3) a. went: {go} + {PAST}
 b. ate: {eat} + {PAST}

In Turkish there are also some cases where the portmanteau morph is encountered. One of such cases is the use of the /-k/ suffix that represents both first person and plurality:

- (4) a. Gel di n iz
 gel -PAST -2.p -PL
 “You came.”
 b. Gel di k
 gel -PAST -1.p + PL
 “We came.”

In (4a), the person and number morphemes are represented by different suffixes whereas a portmanteau morph that stands for both of these morphemes is used in (4b).

To sum up so far, along with affixation, the use of zero morphs and the portmanteau morphs are two other strategies applied while representing bound morphemes. These three strategies will be further touched upon while analyzing the person and number morphemes in detail. Before moving ahead, however, it is necessary to provide some basic information about the person and number morphemes that form the main focus of the present paper.

1.3. Person and number morphemes

Universally, there are three grammatical persons: (1) the person who is speaking, (2) the person who is being spoken to, and (3) the person who is being spoken about. They correspond to first, second and third person, respectively. Considering the fact that they have all singular and plural forms, there exist six forms in person-number paradigm, all of which are considered to be portmanteau morphs in English that represent person and number along with gender and case:

Person	Nominative	Accusative	Genitive
First singular	I	me	my
Second singular	you	you	your
Third singular	he / she / it	him / her/ it	his/her/its
First plural	we	us	our
Second plural	you	you	your
Third plural	they	them	their

Table 1. *The personal pronouns in English*

The person & number marking is also observed in nominal and verbal agreement. For instance, the verbs agree with their subjects with regard to person and number as in “I am; you are; he is”. It should be noted here that the morphs *am*, *is* or *are* portmanteau morphs that represent person and number along with the verb root {be} and Tense, Aspect / Mood markers.

Hence, it is safe to conclude that English frequently uses portmanteau morphs to represent person and number morphemes.

2. The problem

In Turkish, the person and number morphemes that form the personal pronouns are also claimed to be portmanteau morphs. That is to say, in several analyses, these morphemes are not represented by different affixes or zero morphs; rather, single morphs stand for both of them. For instance, the personal pronoun *o(n)* is referred to be “the third person singular pronoun”. Similarly, the bound morpheme */(I)m/* is referred to be “the first person singular suffix” in the literature (Lewis, 1967; Underhill, 1976; Korkmaz, 1992; van Schaaik, 1996; Kornfilt, 1997; Göksel & Kerslake, 2011; Çiçekler, 2016; Çakır, 2022, e.g.). To start with the personal pronouns, the current consensus on their full paradigm in Turkish is presented in Table 2:

Person	Singular	Plural
First	bAn	biz
Second	sAn	siz
Third	o(n)	o(n) + lAr

Table 2. *The personal pronouns in Turkish*

This analysis, however, involves a vital problem in the case of the third person. Unarguably, the */-lAr/* suffix indicates plurality. Hence, when it is added to the third person singular pronoun *o(n)*, these two morphs indicate both singularity and plurality. More precisely, the combination of the morphemes $\{o(n) + \{lAr\}$ can only be interpreted as “third person singular plural”, which causes contradiction.

As a matter of fact, a similar problem is discussed by Uzun (2004) in a related context. As he indicates, if nouns such as *kitap* ‘book’ or *masa* ‘table’ originally represent singularity, the addition of the */-lAr/* suffix to these words causes a vital problem. That is, the words *kitaplar* ‘books’ or *masalar* ‘tables’ indicate both singularity and plurality, which results in conflict (p. 124). As he further states, there are several languages in which singularity is coded through the use of a suffix. For instance, in Breton:

- (5) a. Gvez ‘trees’
 b. Gvez-en ‘a tree’

He maintains that singularity is not an original part of the nominals, but it is added later on them (p. 119). With regard to person & number marking in nominal and verbal agreement, similar problems arise, as well. To start with the nominal agreement cases, the person & number morphemes in the possessive constructions are considered to be individual suffixes in majority of the current literature. In other words, in the analyses of several scholars (Kornfilt, 1997, p. 161; Uzun, 2004, p. 140; Göksel & Kerslake, 2011, p. 42; Yıldız, 2010, p. 58; Boz, 2015, p. 30; Demir & diğ., 2017, p. 4; Alibekiroğlu, 2019, p. 172; Güneş, 2021, p. 145; Dolunay, 2023, p. 280 e.g.), the plural forms in these cases are considered to be single suffixes rather than the combination of two. */(I)mIz/*, for instance, is asserted to be a single suffix indicating the first person plural, rather than the combination of $\{-(I)m\}$ and $\{-Iz\}$. Table 3 displays the distribution of person & number morphemes in these studies:

Person	Singular	Plural
First	(I)m	(I)mIz
Second	(I)n	(I)nIz
Third	(s)I(n)	lArI

Table 3. *Person & number morphemes in nominal agreement in Turkish*

This analysis, however, is not consistent with the basic nature of the morphemes. That is to say, since a suffix is a type of a morpheme, it should exhibit the basic characteristics of a morpheme, which is the smallest meaningful unit that cannot be separated any further. Yet, without a doubt, the expression /-(I)mIz/ can be divided into smaller meaningful units. It is unarguable that {-I)m} and {-Iz} are separate morphemes in Turkish carrying different semantic loads. Support for this claim comes from Kunduracı (2015). As she indicates, it is typologically necessary to treat {-I)m} and {-Iz} morphemes individually (p. 46). Hence, the suffixes in such cases should be analyzed separately, as given in Table 4:

Person	Singular	Plural
First	(I)m	(I)m+Iz
Second	(I)n	(I)n+Iz
Third	(s)I(n)	lAr+ (s)I(n)

Table 4. *The renewed version for the target morphemes in nominal agreement*

The distribution given in Table 4 contains a serious problem, as well. As a matter of fact, the problem in Table 4 is similar to the one in Table 2. If /-(I)m/ is a portmanteau morph that represent both first person and singularity, the addition of the /-Iz/ suffix to it results in “first person singular plural” interpretation, which causes a contradiction. Similar cases observed in the second and third persons. The addition of the /-Iz/ or /-lAr/ suffixes in these cases result in conflicts too.

With regard to verbal agreement, similar problems arise, as well. In Table 4, the current representation of person & number morphemes within 4 verbal paradigms in Turkish is presented (adapted from Keleşir, 2001):

Person	Paradigm1	Paradigm 2	Paradigm 3	Paradigm 4
First singular	-(y)Im	-m	-(y)Im	---
Second singular	-sIn	-n	-sIn	-∅
Third singular	-∅	-∅	-∅	-sIn
First plural	-(y)Iz	-k	-(l)Im	---
Second plural	-sInIz	-nız	-sInIz	- (y)In(Iz)
Third plural	-∅lAr	-∅lAr	-∅lAr	- sInlAr

Table 5. *Person & number morphemes in verbal agreement paradigms in Turkish*

In Paradigm 1, the person & number suffix(es) follow the Tense, Aspect and Mood (TAM, hereafter) markers /-(y)AcAK/, /-Iyor/, /-mİş/, /-Ir/, /-mAktA/ or /-mAIl/. In this paradigm, the afore-mentioned problem is noticeable in the second and the third person usages. To illustrate, the /-sIn/ suffix is claimed to indicate both second person and singularity. When the plural marker /-Iz/ is added to this morph, the combination of the suffixes indicates both singularity and plurality: /-sIn+Iz/.

In Paradigm 2, the TAM markers /-DI/ or /-sA/ precede the person & number suffix(es). As for Paradigm 3 and 4, the subjunctive / optative mood marker and the imperative mood marker precede the target suffix(es), respectively. The problem mentioned above is encountered in almost all¹ cases of the second and the third persons in these paradigms, as well.

In brief, the current analyses of person & number suffixes in all cases (personal pronouns, nominal agreement and verbal agreement) contain the problem of double (both singular and plural) number marking.

3. The proposal

The present paper proposes that the afore-mentioned problem stems from the misanalyses on singularity. When the person markers are considered to be inherently singular, the addition of the plural suffixes to them becomes problematic. That is to say, the assertion that the person morphemes and the singular morpheme form portmanteau morphs in Turkish is the source of the conflict. The solution for this problem is that the number is added to the person morphemes as a zero morph in such cases. What this assertion indicates is that the personal pronouns such as *bAn* cannot be referred to be the first person singular pronoun; but, just as the first person pronoun. Singularity, on the other hand, is added on it later as a zero morph. This analysis solves the conflict of double number marking. As a matter of fact, Turkish uses three different strategies to indicate number: (1) using a zero morph, (2) using a portmanteau morph and (3) suffixation. In Table 5, the personal pronouns in Turkish are re-analyzed in accordance with this proposal:

	Person		Singularity
First	bAn	+	-∅
Second	sAn	+	-∅
Third	o(n)	+	-∅
	Person		Plurality
First	bAn	+	-Iz = biz (port. morph)
Second	sAn	+	-Iz = siz (port. morph)
Third	o(n)	+	-IAr

Table 6. *The re-analysis of the person & number morphemes in personal pronouns*

As Table 6 indicates, singularity is added to the person morphemes as a zero morph. That is to say, the morphs *bAn*, *sAn* or *o(n)* are not portmanteau morphs that involve

¹ The only exception is the -(y)In(Iz) marker in Paradigm 4. Since the singular form of the second person does not have an imperative form, the problem focused on here is not observed in this case.

number. For this reason, the morphs such as *bAn* should be referred as the first person rather than the first person singular. Plurality, on the other hand, is added to person morphemes in two different ways. While the person and number morphemes form portmanteau morphs in the second and the third persons, it is added as a suffix in the third person.

The paradigm proposed here does not face any problems with regard to double number marking. Along with the personal pronouns, it can also be applied to nominal and verbal agreement cases. To start with the nominal agreement, the distribution of the person & number morphemes is proposed to be as follows:

	Person		Singularity
First	-(I)m	+	-∅
Second	-(I)n	+	-∅
Third	-(s)I(n)	+	-∅
	Person		Plurality
First	-(I)m	+	-Iz
Second	-(I)n	+	-Iz
Third	-(s)I(n)	+	-IAr

Table 7. *The re-analysis of the person & number morphemes in nominal agreement*

It is proposed here that the suffixes such as /-(I)m/, /-(I)n/ or /-(s)I(n)/ only contain information about the person, not the number. Therefore, they cannot be cited as the first, the second or the third person singular suffixes. The singularity is obtained through the attachment of a separate morpheme which is realized as a zero morph. As for plurality, it is also added as a separate morpheme; yet, not in the form of a zero morph, but as phonologically full affixes. The /-Iz/ suffix is added to the first and the second persons while the /-IAr/ suffix is added to the third person. This analysis is also in line with the current solution for the problem of double number marking.

The person and number morphemes in the verbal agreement domains display similar traits, as well. Since there are four paradigms in this regard, it is necessary to examine them separately. Table 8 displays the distribution of the person & number morphemes in the first paradigm:

	Person		Singularity
First	-(y)Im	+	-∅
Second	-sIn	+	-∅
Third	-∅	+	-∅
	Person		Plurality
First	-∅	+	-(y)Iz
Second	-sIn	+	-Iz
Third	-∅	+	-IAr

Table 8. *The re-analysis of the target morphemes in verbal paradigm 1*

As Table 8 demonstrates, either a zero morph or a suffix is added to person morphemes to indicate number. The distribution presented here disallows double number marking in any case. Nevertheless, the addition of the plurality to the first person should be analyzed with caution. The plural suffix /-(y)Iz/ is not added to the phonologically realized allomorph of the first person morpheme, but to a zero allomorph. That is to say, the first person morpheme appears to have a zero allomorph along with the phonologically realized one. Since it has not got any zero morphs in other cases, this observation is something unexpected, and it requires further attention. A diachronic analysis, for instance, may explain how the suffix is replaced by a zero morph or why the zero morph is not used in other cases. The present paper, however, leaves this issue for further research, since it aims to present synchronic distribution of the person & number morphemes within paradigms rather than providing a diachronic analysis.

In the second paradigm, the person & number morphemes follow the TAM markers /-DI/ or /-sA/. Table 9 displays the distribution of the morphemes in this regard:

	Person		Singularity
First	-m	+	-∅
Second	-n	+	-∅
Third	-∅	+	-∅
	Person		Plurality
First	-m	+	-Iz = k (port. morph)
Second	-n	+	-Iz
Third	-∅	+	-lAr

Table 9. *The re-analysis of the target morphemes in verbal paradigm 2*

In this paradigm, all three strategies in representing bound morphemes are used. First of all, singularity is added as a zero morph. Therefore, the morphs /-m/ or /-n/ only codes person, not the number. The third person in this respect diverges from the others in that both person and number are added as zero morphs. The plurality, on the other hand, is coded through either a portmanteau morph or suffixes. More precisely, while it forms a portmanteau morph with the first person morpheme, it is added as suffixes to the second and third persons. None of these cases, however, involves the double number marking that the present paper focuses on.

In the third paradigm, the person and number morphemes follow the subjunctive / optative mood marker /-(y)A/. The target morphemes are displayed in Table 10:

	Person		Singularity
First	-(y)Im	+	-∅
Second	-sIn	+	-∅
Third	-∅	+	-∅
	Person		Plurality
First	-(y)Im	+	-Iz = -(l)Im (port. morph)
Second	-sIn	+	-Iz
Third	-∅	+	-lAr

Table 10. *The re-analysis of the target morphemes in verbal paradigm 3*

The distribution of the person and number morphemes in this paradigm is similar to the one in Paradigm 2. The zero morphs, the portmanteau morph and the suffixes have similar usages to the ones used in the verbal paradigm 2. The differences observed between these paradigms are just the morphs representing the first & second person and the portmanteau morph formed through the combination of the first person and the number morphemes. None of the cases in this respect contain double plural marking, either.

In the final verbal paradigm, the person and number morphemes follow the imperative mood morpheme. Table 11 demonstrates their distribution:

	Person		Singularity
First	-	+	-
Second	-∅	+	-∅
Third	-sIn	+	-∅
	Person		Plurality
First	-	+	-
Second	-∅	+	-(y)In
Third	-sIn	+	-lAr

Table 11. *The re-analysis of the target morphemes in verbal paradigm 4*

Compared to the other paradigms, the distribution of the person and number morphemes is rather divergent in this group. The reason for this situation is the nature of the imperative mood. Since one cannot order himself or herself, the first person does not exist in the paradigm. As for the second person, it is represented by a zero morph on which singularity is added as another zero morph while plurality is added as a suffix. Lastly, singularity is presented as a zero morph on the third person morpheme while plurality is coded through the use of a suffix. The double number marking is not observed in any of these combinations, either.

Conclusion

In Generative Framework, person, number and gender trio are tackled within the Checking Theory and they are traditionally called “phi features”. The nominals are assumed to enter the derivation with their phi features already valued while such features are unvalued on v and T heads. In other words, the nominals have got interpretable person, number and gender features, which check the uninterpretable phi-features of the local heads and delete them from the derivation. Before the derivation is sent to LF, all uninterpretable features, including the uninterpretable phi features, must be eliminated from the derivation. Otherwise, the derivation crashes and yields ungrammaticality.

The lexemes and the morphemes whose all uninterpretable features are valued must be morphologically realized before the derivation reaches at the PF. That is, the abstract forms in the derivation should turn into words and morphs in a level between spell-out and PF. In this regard, the person, number and gender information that are taken from the lexicon in the form of abstract morphemes are transformed into morphs: units which are ready for articulation. This process is realized in three ways: (1) formulation of a portmanteau morph, (2) addition of a zero morph or (3) suffixation.

When the related literature on Turkish is reviewed, it is observed that the personal pronouns such as *bAn* is often referred to be “the first person singular pronoun”, or the nominal agreement affixes such as *-(I)m* is cited to be “the first person singular suffix” (Lewis, 1967; Underhill, 1976; Korkmaz, 1992; van Schaaik, 1996; Kornfilt, 1997; Göksel & Kerslake, 2011; Çiçekler, 2016; Çakır, 2022, e.g.). It means that person and number morphemes are considered to form portmanteau morphs in the current literature. This analysis, however, leads to double number marking in some cases, which involves vital problems. Hence, the present study asserts that person and number morphemes do not always form portmanteau morphs in Turkish. Rather, in some cases, the person morphemes are phonologically realized while the number morphemes are added on them in the form of zero morphs. As a matter of fact, Turkish makes use of all three strategies while marking person and number. This analysis solves the problem of double number marking in personal pronouns and nominal / verbal agreement markers.

References

- Alibekiroğlu, S. (2019). Türkiye Türkçesinde ikili biçimbirimler. *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 7 (17), 163-176.
- Boz, E. (2015). *Türkiye Türkçesi biçimsel ve anlamsal işlevli biçimbilgisi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Çakır, S. (2022). *The locality conditions on syntactic displacement*. Anı Yayıncılık.
- Demir, N., Aslan Demir, S., Yılmaz, E., Erdem, M. & Yılmaz, E. (2017). *Türkçe biçim bilgisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Dolunay, S. K. (2023). Türkçenin biçimbilimine ilişkin temel kavramlar. G. Arı & O. İpek (Ed.), In *Dil eğitiminin temel kavramları* (pp. 261-311). Ankara: İksad Yay.
- Çiçekler, A. N. (2016). Eski Anadolu Türkçesindeki eksiz yapılan ilgi ve belirtme durumları sıfır biçimbirim teorisyle açıklanabilir mi? *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 163-176.
- Göksel, A. & Kerslake, C. (2011). *Turkish: An essential grammar*. London: Routledge.
- Güneş, G. (2021). Morphosyntax and phonology of agreement in Turkish. *Syntax*, 24 (2), 143-190.
- Keleşir, M. (2001). Topics in Turkish syntax: Clausal structure and syntax. [Unpublished Ph. D Dissertation] Massachusetts Institute of Technology.
- Korkmaz, Z. (1992). *Gramer terimleri sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kornfilt, J. (1997). *Turkish*. London: Routledge.
- Kunduracı, A. (2015). Türkçede aitlik ulamı ve biçimsel ifadesi. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 1, 43-62.
- Lewis, G. (1967). *Turkish grammar*. Oxford: Oxford University Press.
- Underhill, R. (1976). *Turkish grammar*. Massachusetts: MIT Press.
- Uzun, N. E. (2004). *Dilbilgisinin temel kavramları*. Ankara: Kebiçeç Yayınları.
- van Schaaik, G. (1996). *Studies in Turkish Grammar*. Turcologica, 28. Harrassowitz Verlag.
- Yıldız, İ. (2010). Sözlü dildeki bağımlı ardılların kullanım sıklığı. [Unpublished M.A. thesis] Dokuz Eylül Üniversitesi.

HORASAN TÜRKÇESİNİN BEŞAĞAÇ AĞZI ÜZERİNE

Hasan GÜZEL*
Taher BABAEİ**

Öz: İran, Oğuz grubu Türk dillerinin önemli yayılma alanlarından biridir. Oğuz dilleri arasında yer alan Horasan Türkçesi, günümüzde, büyük oranda, İran'ın kuzeydoğusunda yer alan Kuzey Horasan ve Razavi Horasan eyaletlerinde konuşulmaktadır. Geniş bir alana yayılan bu dil alt kollara ayrılmıştır. Nişabur yakınlarında yer alan ve eski bir Fars yerleşim bölgesi olan Beşağaç, günümüzde Horasan Türkçesinin farklı bir varyantına ev sahipliği yapmaktadır. Beşağaç ağzındaki zaman çekimi, iyelik ekleri ve zamirlerdeki kullanım çeşitlenmeleri ve sözcüklerdeki ses değişimleri ilgi çekicidir. Kanıtsallık için -owdu biçimlerinin kullanılması, şart kipinin birinci ve ikinci kişi çekiminde -s sesinin kaybolması bu ağzın karakteristik özelliklerindedir. Ayrıca diğer Horasan ağzlarıyla karşılaştırıldığında Beşağaç ağzında yuvarlaklaşmalar göze çarpmaktadır. Yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan bu varyant, dil ilişkileri açısından da zengin veriler sunmaktadır. Bu çalışmada daha önce üzerinde durulmayan Horasan Türkçesinin Beşağaç ağzına yoğunlaşmaktadır. Çalışmada kullanılan veriler alan araştırması ile toplanmıştır. Çalışmanın İran'daki Türkçe varyantlar üzerine yapılacak araştırmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Horasan Türkçesi, Beşağaç ağzı, dil ilişkileri, İran'daki Türk Dilleri, Farsça

On the Bashagach Dialect of Khorasan Turkic

Abstract: Iran is one of the important spreading areas of Oghuz group Turkic languages. Khorasan Turkic, which is one of the Oghuz languages, is spoken today mainly in the North Khorasan and Razavi Khorasan provinces in the northeast of Iran. This language, which spreads over a wide area, is divided into sub-branches. Bashaghach, a former Persian settlement near Nishabur, is now home to a variant of Khorasan Turkic. It is interesting to note the variations in tense inflection, possessive suffixes and pronouns, and the sound changes in words. The use of the morpheme owdu for evidentiality and the loss of the -s sound in the first and second person conjugation of the conditional mood are characteristic features of this dialect. In addition, compared to other Khorasan dialects, rounding is noticeable in Beşağaç dialect. This variant, which is in danger of extinction, also provides rich data in terms of language contacts. This study focuses on the Bashaghach dialect of Khorasan Turkic, which has not been emphasised before. The data used in the study were collected through field research. It is thought that the study will contribute to the researches on Turkic variants in Iran.

Keywords: Horasan Turkic, Bashaghach Dialect, language contacts, Turkic languages in Iran, Persian

* Dr. Öğr. Üyesi, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/Türkiye, e-posta: hasan.guzel@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4201-8634

** Dr. Öğr. Üyesi, Ferdowsi University of Mashhad, Meşhed/İran, e-posta: taherbabaei@um.ac.ir, ORCID: 0000-0003-2368-759X

Giriş

İran'ın kuzeydoğusu (Kuzey Horasan ve Razavi Horasan eyaletleri) ile Türkmenistan ve Özbekistan sınırındaki Amu Derya'nın hemen doğusunda 2 milyon civarında kişi tarafından konuşulan Horasan Türkçesi (ISO-3: kmz) Oğuzcanın alt varyantlarındanidir. İran'da Bocnurd, Şirvan ve Nişabur'un kuzeyindeki irili ufaklı köylerde konuşulan bu varyant, Farsça ve Kürtçe gibi İran dilleri ile etkileşim halindedir (bk. Doerfer & Hesche, 2002; Heyet, 2008, s. 298-299; Bozkurt, 2005, s. 454; Doğan, 2015, s. 41-59, Johanson, 2021, s. 22).

Büyük bir alana yayılmış Horasan Türkleri arasında tek bir varyanttan bahsetmek mümkün değildir. Ses, biçim ve söz varlığı açısından birbirinden ayrılan Horasan Türkçesi varyantları Doerfer tarafından şu şekilde gruplandırılmıştır:

Kuzey-Batı: Şeyh Teymür, Bocnurd, Asadlı, Kalât

Kuzey: Zeyârat, Şirvân, Zourum, Kūçân, Şurak, Lotf-âbâd, Dara-gaz, Douğâ'î

Kuzey-Doğu: Mâreşk, Conk, Gücgî, Langar

Güney-Doğu: Harw-e 'Olyâ, Rūhâbâd, Çârâm Sarcâm

Güney-Batı: Cogatây, Hokm-âbâd, Soltân-âbâd, Kara-Bâğ, Pır-Komâc (Doerfer, 1993, s. 39).

Doerfer'in yukarıdaki sınıflandırmasının üzerinden uzun zaman geçmiştir. Buna rağmen Horasan ağızlarının yeni bilimsel bir sınıflandırılması yapılamamıştır. Kuşkusuz böyle bir çalışmanın yapılamamasının çeşitli sebepleri vardır. Verilerin yetersizliği ilk neden olarak görülebilir. İran'daki Azerbaycan Türkçesi dahil olmak üzere bu tür görece kapalı bölgelerde ağız verilerinin toplanması zordur. Bu nedenle araştırmacıların önceliği farklı ağızlarla ilgili verileri kaydedip aşamalı olarak yayımlamaktır. Eldeki bu çalışma daha önce üzerinde araştırma yapılmamış Beşağaç bölgesine yoğunlaşarak bu amaca hizmet etmektedir.

Günümüzde bu varyantları konuşan konuşurlar bulunmakla birlikte toplumun her alanında Farsçanın işlevinin belirgin şekilde artması nedeniyle Horasan Türkçesinin yavaş yavaş gerilemekte olduğu gözlenmektedir. Kırsal alanda Horasan Türkçesinin işlev alanı kısmen korunmasına rağmen şehirlere göç eden Horasan Türklerinde ana dilin yeni nesillere öğretilmesi neredeyse durmuştur. Kuşkusuz bu durumun ortaya çıkmasındaki nedenlerin hem bireysel ve hem de toplumsal yönleri vardır. Ülkedeki tek resmî dilin Farsça olması, okullarda ve resmî kurumlarda sadece Farsçanın kullanılması diğer Türk dillerinde olduğu gibi (Güzel, 2022; Bağhirova, 2023) Horasan Türkçesinin de gerilemesindeki en büyük toplumsal etken iken genç ve orta yaş bireylerin ana dilleri hakkındaki negatif tutumları dilin devamlılığını etkileyen bireysel yönler olarak ön plana çıkmaktadır. Bu çalışmada Horasan Türkçesinin Beşağaç varyantına odaklanılacaktır. Horasan Türkçesinin farklı ağızları üzerine araştırmalar yapılmış olmasına rağmen (Doğan, 2016; Tulu, 2005a, 2005b, 2009a, 2009b, 2009c; Ekici, 2017; Esmaeilabadi 2022) daha önce bu bölgede herhangi bir alan araştırması yapılmadığı için bu varyantın tespiti yapılamamıştır. Bu nedenle Horasan Türkçesi çalışmalarındaki yeri bilinmemektedir. Bu çalışmada eski bir yerleşim alanı olan Beşağaç'ın toplumdilbilimsel dönüşümü ve diğer varyantlardan ayrılan dilsel yönleri tartışılacaktır.

1. Veri, Kapsam ve Metot

Horasan Türkçesi doğu, güney ve batı ağızları olarak bölünmesine rağmen bu ağızlar arasındaki farklar bugüne kadar yeteri kadar irdelenmemiştir. Saha çalışmasına dayalı

araştırmaların azlığı bu durumun ortaya çıkmasındaki en büyük etkidir. Çalışmada kullanılan veriler Beşağaç köyünden derlenmiştir.

Bu çalışmada araştırma yöntemi betimsel olup, saha çalışmasından alınan Beşağaç ağızlı verileri Horasan Türkçesinin diğer ağızları ile karşılaştırılmıştır. Ses ve biçim yönünden farklılaşan ağızların sınırlarının daha iyi anlaşılması için veriler tablolar halinde sunulmuştur.

Bölgeden alınan veriler dil ilişkileri ve çok dillilik çalışmaları açısından da zengin veriler sunmaktadır. Diğer Horasan ağızları gibi Beşağaç verilerinde de Farsçanın yoğun etkisi görülmektedir. Ses, biçim ve söz dizimindeki etki ileri düzeydedir. Beşağaç ağızında kullanılan ve günümüz Farsçasında yer almayan unsurlar dil ilişkilerinin eskiye dayandığını göstermektedir. Çalışmada dil ilişkileri verileri değerlendirilirken Lars Johanson'un kopyalama modelinden (2007) yararlanılmıştır.

2. Beşağaç Bölgesi Dil Ekolojisi

Beşağaç köyü, Nişabur şehrinin bir parçası olan Karaçan'ın 35 kilometre güneybatısında yer almaktadır. Kırıldaki yaşam koşulları nedeniyle köy halkı büyük oranda başta Meşhed olmak üzere büyük şehirlere göç etmiştir. Coğrafi konumu nedeniyle her tarafı ormanlık vadilerle çevrili olan bu köy, doğudan İran'dan Türkmenistan'a geçiş yolu üzerinde bulunmaktadır. Bölgedeki kervansaray, ibadethane vs. kalıntıları yüzyıllar boyunca buranın bir geçiş yolu olarak kullanıldığını ve bölgenin yerli ve göçmen kültürlerini buluşturduğunu göstermektedir. Etkileşimin en açık örnekleri ise dil alanında görülmektedir.

Beşağaç'ta, Farsça ve Horasan Türkçesi konuşulmaktadır. İki dilli bireylerin Farsça düzeyleri daha yüksektir. Soyut ve karmaşık tartışmaların ve konuşmaların büyük ölçüde Farsça yapıldığı köyde Horasan Türkçesinin kullanım alanı her geçen gün daralmaktadır. Bu çalışma işlev alanı azalan ve yok olma tehlikesinde olan Beşağaç varyantına odaklanmaktadır. Çünkü Beşağaç'ta yapılan kayıtlarda diğer Horasan varyantlarında bulunmayan gramer özellikleri ve söz varlığı tespit edilmiştir. Günümüzde çevresinden büyük ölçüden izole bir şekilde varlığını sürdüren bu varyantta Modern Farsçada dahi bulunmayan eski katmandan kopya sözcükler korunmuştur.

3. Beşağaç Ağızının Özellikleri

3.1. Ses Özellikleri

Beşağaç ağızı, genel olarak diğer ağızlarla benzer özelliklere sahip olmakla birlikte karakteristik gelişimler de göstermektedir. /a/, /e/, /ə/, /i/, /o/ /u/ seslerini koruyan Beşağaç ağızında /ö/, /ü/, /ı/ seslerinin ise kullanılmadığı Farsçanın etkisiyle bu seslerin /e/, /i/, /u/'ya değiştiği görülmektedir. *yizim* "yüzüm", *gin* "gün", *açuq* "açık", *sez* "söz", *gerdim* "gördüm", *eldi* "öldü" vb.

Türkmen, Yakut ve Halaç Türkçesinde düzenli olarak korunan Ana Türkçe uzun ünlüleri diğer Türk dillerinde kısalmış ve kısalırken çeşitli fonetik izler bırakmıştır (Tekin, 1975, s. 38-79). Horasan Türkçesinin farklı ağızlarında da uzun ünlülerin genellikle korunduğu görülür. Örneğin Bocnurd ağızında *yo:l* "yol" < ATü. **yo:l* , *o:t* "ateş" < ATü. **ho:t* vb. (bk. Doğan 2016: 25). Beşağaç ağızında uzun ünlülerin kullanımı noktasında paralellik tespit edilmiştir. *â:d* "ad" < ATü. **a:t*, *dâ:ş* < ATü. **ta:ş*, *yi:z* < ATü. **yü:z* vb.

İran'daki Türkçe varyantlar genel olarak ünlü uyumlarını sağlam bir şekilde korumaz. Bazı durumlarda ünlü uyumlarının bozulduğu görülmektedir. Bu durum

dillerin öz gelişimi ile birlikte dil ilişkileri ile açıklanabilir. Farsçanın etkisiyle İran'daki Türkçede /ı/, /ö/, /ü/ gibi seslerin kullanımı azalmış ve bu durum ünlü uyumlarında sapmalara neden olmuştur. Bu tür sapmalar Horasan ağızlarında da görülmektedir. Bochnurd Ağzı *yo:liñ* “yolun” (Doğan, 2016, s. 27), Gerivan Ağzı *sorêş-* “sormak” (Esmailabadi, 2022, s. 147). Beşağaç ağzında ise ünlü uyumu diğer Horasan ağızlarından daha sağlamdır. Beşağaç Ağzı *baxdum* “baktım”, Güney Horasan Ağızlarında *baxdim* “baktım”, Beşağaç Ağzı *baxurak* “bakıyoruz”, Doğu Horasan Ağızlarında *baxəmiz*, *baxəbiz* “bakıyoruz”.

Ayrıca birçok bağımsız biçimbirimde söz sonu /-r/ ünsüzünün düşmesi de Beşağaç Türkçesinin karakteristik özelliklerindedir. *ba-* “varmak”, *be-* “vermek”, *du-* “durmak”, *geti-* “getirmek”, *otu-* “oturmak” vb.

Ünsüz ikizleşmeleri açısından da genellikle diğer Horasan ağızlarıyla benzer özellikler gösteren Beşağaç'ta bazı sözcüklerin kullanımında farklılıklar görülmektedir. Örneğin Beşağaç ağzında *iddi* “keskin” diğer Horasan ağızlarında sıklıkla *iti*.

3. 2. Biçimsel Özellikler

3.2.1. İsim Çekimi

Beşağaç ağzı, biçim özellikleri açısından genel olarak diğer Horasan ağızlarıyla benzer özelliklere sahip olmasının yanında birçok karakteristik biçimsel özellik geliştirmiştir. Örneğin Beşağaç ağzında bulunma durumu eki diğer Horasan ağızlarıyla benzerlik göstermektedir. *kimdə*, *āsmändä* “kimde?, gökte”. Belirtme durumunun çekiminde ise /-i/, /-u/ biçimleri kullanılmaktadır. *munu* “bunu”, *gili* “gülü.”

Beşağaç ağzında ayrılma durumu eki diğer Horasan ağızlarında olduğu gibi /-dAn/ eki ile yapılmaktadır. Bununla birlikte /-n/ ünsüzü ile biten sözcüklere eklendiğinde çoğunlukla /-nAn/ biçime dönüşür.

Beş. H. Ağz. *mənnən* “benden”

Beş. H. Ağz. *sənnən* “senden”

Beş. H. Ağz. *onnan* “ondan”

Beş. H. Ağz. *bizdən* “bizden”

Beş. H. Ağz. *olardan* “onlardan”

Beş. H. Ağz. *munnan* “bundan”

Beş. H. Ağz. *şunnan* “şundan”

İlgi durumu için $\eta > y$ değişiminden dolayı (diğer ağızlar için bk. Rezaei & Esmailabadi, 2018, s. 17) Beşağaç ağzında çoğunlukla /+(i)y/ kullanılır: *eviy qizi* “evin kızı”, *Türkiy atasu* “Türk'ün atası”. İlgi zamirlerinin çekiminde de benzer şekilde düzenli olarak /+(i)y/, /+(u)y/ kullanılır.

Beş. H. Ağz. *məniy* “benim”

Beş. H. Ağz. *səniy* “senin”

Beş. H. Ağz. *olaruy* “onların”

İyelik çekiminin 1. ve 3. şahıslarla çekimleri Horasan ağızlarında benzerlik göstermesine rağmen 2. kişi ile çekiminde farklılıklar görülmektedir. Temel fark Beşağaç ağzında ikinci tekil çekiminde /+iy/ ikinci çokluk çekiminde /+iys/ kullanılırken diğer Horasan ağızlarında ikinci tekil biçiminde /+n/, /+yn/, ikinci çokluk çekiminde /+yz/ ve /+z/ kullanılmasıdır.

Beş. H. Ağz. *atam, qizim, eyim* “atam, kızım, evim”

Beş. H. Ağz. *atay, qiziy, topuy* “atan, kızın, topun”

- Beş. H. Ağz. *atasu, qizi, eyi* “atası, kızı, evi”
 Beş. H. Ağz. *atamus, qizimis* “atamız, kızımız”
 Beş. H. Ağz. *atays, qiziys, eyiys* “atanız, kızınız, eviniz”
 Beş. H. Ağz. *atalaru, qizleri, toplaru* “atası, kızı”

Beşagaç ağzında çokluk eki çoğunlukla /+IA/ biçimindedir. Bu özellik başka Horasan ağızlarında da görülmektedir (bkz. Rezaei & Esmacilabadi, 2018, s. 16). Örneğin *gillə* “güller”, *yo:lla* “yollar” vb. Beşagaç ağzında sözcük tabanına göre hem ön ünlü hem de art ünlülü sözcüklerle uyuma girer. Gerivan ağzı gibi bazı Horasan ağızlarında çokluk sadece /+le/ biçiminde kullanılır (Esmacilabadi, 2022, s. 148)

3.2.2. Fiil Çekimi

Fiil çekiminde Beşagaç ağzı, Horasan Türkçesinin diğer ağızlarından farklılık göstermektedir.

Geçmiş zaman çekiminde Horasan ağızları büyük oranda ortaklık göstermekle birlikte Beşagaç ağzı farklı eğilimleri görülmektedir. Hem art hem de ön ünlülü fiillerin çekiminde /-di/ eki kullanılırken Beşagaç ağzında art ünlülü fiillerin çekiminde geçmiş zaman formunu işaretlemek için /-du/ eki kullanılır. 2. çoğul kişi ve 3. çoğul kişi çekiminde kullanılan /-duys/ ve /-dula/ biçimleri de bu ağzın diğer ayırt edici özelliklerindedir.

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı H. Ağz.	Doğu H. Ağz.
ben	<i>gəldim</i>	<i>gəldim</i>	<i>gəldim</i>	<i>gəldim</i>
sen	<i>gəldiy</i>	<i>gəldeng</i>	<i>gəlding</i>	<i>gəldin</i>
o	<i>gəldi</i>	<i>gəldi</i>	<i>gəldi</i>	<i>gəldi</i>
biz	<i>gəldik</i>	<i>gəldig</i>	<i>gəldig</i>	<i>gəldik/ gəldiq</i>
siz	<i>gəldiys</i>	<i>gəldengz</i>	<i>gəldingz</i>	<i>gəldiz</i>
onlar	<i>gəldilə</i>	<i>gəldilən</i>	<i>gəldilən</i>	<i>gəldilən</i>

Tablo 1. Geçmiş Zaman Çekimi I (Ön ünlülü fiiller ile kullanım)

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı H. Ağz.	Doğu H. Ağz.
ben	<i>baxdum</i>	<i>baxdim</i>	<i>baxdim</i>	<i>baxdim</i>
sen	<i>baxduy</i>	<i>baxdeng</i>	<i>baxding</i>	<i>baxdin</i>
o	<i>baxdu</i>	<i>baxdi</i>	<i>baxdi</i>	<i>baxdi</i>
biz	<i>baxduk</i>	<i>baxdig</i>	<i>baxdig</i>	<i>baxdik/ baxdiq</i>
siz	<i>baxduys</i>	<i>baxdengz</i>	<i>baxdingz</i>	<i>baxdiz</i>
onlar	<i>baxdula</i>	<i>baxdilən</i>	<i>baxdilən</i>	<i>baxdilən</i>

Tablo 2. Geçmiş Zaman Çekimi II (Art ünlülü fiiller ile kullanım)

Horasan Türkçesinde şimdiki zaman ve geniş zaman için ayrı işaretleyiciler kullanılmaz. Beşagaç ağzında ön ünlülü kelime tabanlarına gelen şimdiki/geniş zaman biçimi güney ve batı ağızlarına çok benzemekte iken Horasan Türkçesinin doğu ağızlarından ayrılmaktadır. Art ünlülü fiillerin çekiminde ise Beşagaç ağzındaki yuvarlaklaşma göze çarpmaktadır.

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı H. Ağz.	Doğu H. Ağz.
ben	<i>gəlrəm</i>	<i>gəlrəm</i>	<i>gəliyəm</i>	<i>gələmən</i>
sen	<i>gəlrəy</i>	<i>gəlrəy</i>	<i>gəliyəng</i>	<i>gələsən</i>
o	<i>gəliy</i>	<i>gəlr</i>	<i>gəli</i>	<i>gələdi</i>
biz	<i>gəlrək</i>	<i>gəlrəg</i>	<i>gəliyi</i>	<i>gələbiz/ gələmiz</i>
siz	<i>gəlrəys</i>	<i>gəlrəyz</i>	<i>gəliyingz</i>	<i>gələsiz</i>

HORASAN TÜRKÇESİNİN BEŞAĞAÇ AĞZI ÜZERİNE

onlar	<i>gəliylə</i>	<i>gəlilən</i>	<i>gəliylən</i>	<i>gələdilən</i>
-------	----------------	----------------	-----------------	------------------

Tablo 3. *Şimdiki/Geniş Zaman Çekimi I (Ön ünlülü fiiller ile kullanım)*

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı H. Ağz.	Doğu H. Ağz.
ben	<i>baxuram</i>	<i>baxirəm</i>	<i>baxiyəm</i>	<i>baxəmən</i>
sen	<i>baxuray</i>	<i>baxirəy</i>	<i>baxiyəng</i>	<i>baxəsən</i>
o	<i>baxuy</i>	<i>baxir</i>	<i>baxi</i>	<i>baxədi</i>
biz	<i>baxurak</i>	<i>baxirəg</i>	<i>baxiyiq</i>	<i>baxəbiz/ baxəmiz</i>
siz	<i>baxurays</i>	<i>baxirəyz</i>	<i>baxiyingz</i>	<i>baxəsiz</i>
onlar	<i>baxuyula</i>	<i>baxilən</i>	<i>baxiyilən</i>	<i>baxədilən</i>

Tablo 4. *Şimdiki/Geniş Zaman Çekimi II (Art ünlülü fiiller ile kullanım)*

Şimdiki/geniş zamanın hikâyesi çekiminde fiil tabanının ön ünlülü ya da art ünlülü olmasının önemi yoktur. Şimdiki/geniş zamanın hikâyesi için kullanılan ek /-eydi/ dir.

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı Hor. Ağz.	Doğu Hor. Ağz.
ben	<i>gələydim</i>	<i>gələydim</i>	<i>gələydim</i>	<i>gələydim</i>
sen	<i>gələydi</i>	<i>gələydin</i>	<i>gələydin</i>	<i>gələydin</i>
o	<i>gələydi</i>	<i>gələydi</i>	<i>gələydi</i>	<i>gələydi</i>
biz	<i>gələydik</i>	<i>gələydiq/ gələydik</i>	<i>gələydiq/ gələydik</i>	<i>gələydiq/ gələydik</i>
siz	<i>gələydiys</i>	<i>gələydz</i>	<i>gələydz</i>	<i>gələydz</i>
onlar	<i>gələydilə</i>	<i>gələydilən</i>	<i>gələydilən</i>	<i>gələydilən</i>

Tablo 5. *Şimdiki/Geniş Zamanın Hikâye Çekimi I (Ön ünlülü fiiller ile kullanım)*

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı Hor. Ağz.	Doğu Hor. Ağz.
ben	<i>baxeydim</i>	<i>baxeydim</i>	<i>baxeydim</i>	<i>baxeydim</i>
sen	<i>baxeydiy</i>	<i>baxeydin</i>	<i>baxeydin</i>	<i>baxeydin</i>
o	<i>baxeydi</i>	<i>baxeydi</i>	<i>baxeydi</i>	<i>baxeydi</i>
biz	<i>baxeydik</i>	<i>baxeydiq/ baxeydik</i>	<i>baxeydiq/ baxeydik</i>	<i>baxeydiq/ baxeydik</i>
siz	<i>baxeydiys</i>	<i>baxeydz</i>	<i>baxeydz</i>	<i>baxeydz</i>
onlar	<i>baxeydilə</i>	<i>baxeydilən</i>	<i>baxeydilən</i>	<i>baxeydilən</i>

Tablo 6. *Şimdiki/Geniş Zamanın Hikâye Çekimi II (Art ünlülü fiiller ile kullanım)*

Horasan Türkçesinde gelecek zaman ifadelerinde, Azerbaycan Türkçesi ve Türkiye Türkçesinden farklı olarak /-cAk/ eki ve türevleri görülmez. Horasan Türkçesinin ağızlarında genel olarak /-Ar/ ve bu ekten türemiş biçimler gelecek zaman ifade etmek için kullanılır. Ekin farklı kişilerle çekiminde ağızlar arasında farklılıklar gözlemlenmiştir. Diğer Horasan ağızlarında genellikle uyum gözetilmeksizin ön ünlülü biçimiyle kullanılırken Beşağaç ağızında önlük-artlık uyumuna girer.

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı Hor. Ağz.	Doğu Hor. Ağz.
ben	<i>gələrəm</i>	<i>gəlləm</i>	<i>gələrəm</i>	<i>gəlmən</i>
sen	<i>gələrəy</i>	<i>gəlləyn</i>	<i>gələrəng</i>	<i>gələrsən</i>
o	<i>gələr</i>	<i>gələy</i>	<i>gələr</i>	<i>gələr</i>
biz	<i>gələrək</i>	<i>gəlləyg</i>	<i>gələrəy</i>	<i>gələrbiz</i>
siz	<i>gələrəys</i>	<i>gəlləys</i>	<i>gələrəngz</i>	<i>gələrsiz</i>
onlar	<i>gəllilə/ gəllə</i>	<i>gəllən</i>	<i>gələrlən</i>	<i>gələrlən/ gəllən</i>

Tablo 7. *Gelecek Zaman Çekimi I (Ön ünlülü fiiller ile kullanım)*

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı Hor. Ağz.	Doğu Hor. Ağz.
ben	<i>baxaram</i>	<i>baxxəm</i>	<i>baxərəm</i>	<i>baxərmən</i>
sen	<i>baxaray</i>	<i>baxəyn</i>	<i>baxərəng</i>	<i>baxərsən</i>
o	<i>baxar</i>	<i>baxəy</i>	<i>baxər</i>	<i>baxər</i>
biz	<i>baxarak</i>	<i>baxəyg</i>	<i>baxərəy</i>	<i>baxərbiz</i>
siz	<i>baxarays</i>	<i>baxəys</i>	<i>baxərəngz</i>	<i>baxərsiz</i>

onlar	<i>baxulla/ baxalla</i>	<i>baxəllən</i>	<i>baxərlən</i>	<i>baxərlən/ baxəllən</i>
-------	-------------------------	-----------------	-----------------	---------------------------

Tablo 8. Gelecek Zaman Çekimi II (Art ünlülü fiiller ile kullanım)**Kanıtısalık**

Bilginin kaynağına gönderme yapan bu kategori dünya dillerinde farklı biçimlerde işaretlenmektedir (bk. Aikhenvald 2003). Türk dilleri bilginin dolaylı yollardan elde edildiğine göndermede bulunan dolaylılık tipli kanıtısalık sistemlerinden kanıtısalık kategorisi, Türk dillerinde farklı yollarla işaretlenmektedir. Horasan Türkçesi ağızlarında kanıtısalık işaretleyicisi olarak /-İddI(r)/ ve /-dI/ ekleri ve türevleri kullanılır (bk. Doğan, 2018). Beşagaç ağızında da bu ek kullanılır. Diğer ağızlardan farklı olarak uyuma girer. Bu ek art ünlülü kelime tabanlarına eklenirken yuvarlaklaşma olur. *o gəliddi* “o gelmiş.”, *onlar baxuddular* “onlar bakmışlar”.

Kanıtısalık işaretleyicisinin geçmiş zaman ile çekimlenmesi ise Beşagaç ağızında karakteristik bir ek ile yapılır. Kanıtısalık geçmiş zamanda art ünlülü ya da ön ünlülü fiil tabanları fark etmeksizin ek /-owdu/ biçimindedir. Diğer Horasan ağızları ile karşılaştırmak için aşağıdaki tablolar açıklayıcı olacaktır.

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı Hor. Ağ.	Doğu Hor. Ağ.
ben	<i>gəlowdum</i>	<i>gəlibdirdim</i>	<i>gəlodum</i>	<i>gəlodum</i>
sen	<i>gəlowduy</i>	<i>gəlibdirdin</i>	<i>gəloding</i>	<i>gəlodin</i>
o	<i>gəlowdu</i>	<i>gəlibdirdi</i>	<i>gəlodı</i>	<i>gəlodı</i>
biz	<i>gəlowduk</i>	<i>gəlibdirdik</i>	<i>gəlodumuz</i>	<i>gəlodık</i>
siz	<i>gəlowduys</i>	<i>gəlibdirdiz</i>	<i>gəlodingz</i>	<i>gəlodız</i>
onlar	<i>gəlowdula</i>	<i>gəlibdirdilən</i>	<i>gəlodılən</i>	<i>gəlodılən</i>

Tablo 9. Kanıtısalık I (Ön ünlülü fiiller ile kullanım)

	Beş. H. Ağz.	Güney H. Ağz.	Batı H. Ağz.	Doğu H. Ağz.
ben	<i>baxowdum</i>	<i>baxibdirdim</i>	<i>baxodum</i>	<i>baxodum</i>
sen	<i>baxowduy</i>	<i>baxibdirdin</i>	<i>baxoding</i>	<i>baxodin</i>
o	<i>baxowdu</i>	<i>baxibdirdi</i>	<i>baxodı</i>	<i>baxodı</i>
biz	<i>baxowduk</i>	<i>baxibdirdik</i>	<i>baxodumuz</i>	<i>baxodık</i>
siz	<i>baxowduys</i>	<i>baxibdirdiz</i>	<i>baxodingz</i>	<i>baxodız</i>
onlar	<i>baxowdula</i>	<i>baxibdirdilən</i>	<i>baxodılən</i>	<i>baxodılən</i>

Tablo 10. Kanıtısalık II (Art ünlülü fiiller ile kullanım)**Emir Çekimi**

Emir kipinde üçüncü kişinin çekimi diğer ağızlardan farklı değildir. *gəlsin* “gelsin”. Çokluk ikinci şahıs için (Cüveyn ağızında hem /-y/ hem /-n/ kullanılır. bk. Rezaei & Esmeilabadi, 2018, s. 20) Beşagaç ağızında sadece /-y/ kullanılır. Örneğin *gəliy* “gelin”, *baxuy* “bakın”.

Şart Çekimi

Türk dillerinde şart kategorisini işaretlemek için yaygın olarak /-sA/ eki kullanılır. Beşagaç ağızında birinci ve ikinci kişiler için şart kategorisi /-A/ kullanılırken üçüncü tekil şahıs ile /-si/, /-su-/ üçüncü çokluk şahıs ile /-sile/, /-sula/ kullanılır. Bu ekler çoğu zaman tek başına kullanılmaz. Şart ifade edebilmek için şart eki almış eylem cümlelerinin *eger* birimi ile başlaması gerekir. Bu söz dizimsel etki Farsçanın etkisiyle ortaya çıkmıştır.

eger gelem “gelsen”

eger baxem “baksam”

<i>eger geley</i> “gelse	<i>eger baxay</i> “baksan”
<i>eger gelsi</i> “gelse”	<i>eger baxsu</i> “baksa”
<i>eger gelek</i> “gelsek”	<i>eger baxak</i> “baksak”
<i>eger geleys</i> “gelseniz”	<i>eger baxays</i> “baksanız”
<i>eger gelsile</i> “eğer gelseler”	<i>eger baxsula</i> “baksalar”

Koşullu geçmiş zamanda da benzer bir durum söz konusudur. Geçmiş zaman biçimi ile koşul eki birlikte sadece /-eydi/ biçiminde kullanılır. Bu kullanımlarda da şart ile şimdiki/geniş zamandan ayırmak için kipi alan eylem cümlesinin önüne *eger* birimi getirilir.

<i>eger geleydim</i> “gelseydim”	<i>eger baxem</i> “baksaydım”
<i>eger geleydi</i> “gelseydin”	<i>eger baxay</i> “baksaydın”
<i>eger geleydi</i> “gelseydi”	<i>eger baxsu</i> “baksaydı”
<i>eger geleydik</i> “gelseydik”	<i>eger baxak</i> “baksaydık”
<i>eger geleydiys</i> “gelseydeniz”	<i>eger baxays</i> “baksaydınız”
<i>eger geleydile</i> “eğer gelselerdi”	<i>eger baxsula</i> “baksalardı”

Bağımsız Biçimbirimler

Sıfatlar

Beşağaç ağzında sıfatların karşılaştırması için kullanılan yapılar diğer Horasan ağızlarına benzemektedir. Beşağaç ağzı *raq* ve *raqu* biçimlerini kullanarak Horasan Türkçesini takip ederken sadece son ünlülerde yuvarlaklaşma görülür.

- Beş. H. Ağz. *yaxşu* “iyi” (diğer Horasan ağızlarında *yaxşı*)
- Beş. H. Ağz. *yaxşuraq* “daha iyi” (diğer Horasan ağızlarında *yaxşıraq*)
- Beş. H. Ağz. *çox yaxşuraqu* “en iyi” (diğer Horasan ağızlarında *çox yaxşıraqı*)

Zamirler

Beşağaç ağzında şahıs zamirleri büyük oranda diğer Horasan ağızları gibidir. Sadece 3. Çokluk şahıs zamininin kullanımında /-r/ sesinin bu ağızda düşmesi sonucu farklılık oluşmuştur. Ayrıca işaret zamirlerinde, Beşağaç ağzı diğer Horasan ağızlarından farklılık gösterir. *Bo*, yakın bir yeri işaret ederken *şu* ise daha yakın bir yeri işaret etmek için kullanılır.

- Beş. H. Ağz. *mən / namunu* “bunu”
- Beş. H. Ağz. *sən / naşunu* “şunu”
- Beş. H. Ağz. *ola / nabularu* “bunları”
- Beş. H. Ağz. *bula / naşularu* “onları”
- Beş. H. Ağz. *şu/ naşu* “bunları”
- Beş. H. Ağz. *bu/ nabu* “onları”

Belirtme durumu ile çekimlenmiş işaret zamirlerinde de farklılıklar görülmektedir.

- Beş. H. Ağz. *munu/ namunu* “bunu” (diğer Horasan ağızlarında *munu/ bunu*)
- Beş. H. Ağz. *şunu/ naşunu* “şunu” (diğer Horasan ağızlarında *şunu*)
- Beş. H. Ağz. *bularu/ nabularu* “bunları” (diğer Horasan ağızlarında *bularu*)
- Beş. H. Ağz. *şularu/ naşularu* “onları” (diğer Horasan ağızlarında *şularu*)

İlgi zamirleri Horasan ağızlarında genel olarak aynı olmakla birlikte Beşağaç Türkçesinde ilgi ekinin kullanılmaması göze çarpmaktadır. Bu ağızda /+ki/ ya da /+ku/ birimi şahıs zaminine eklenir.

- Beş. H. Ağz. *mənki* “benimki”

- Beş. H. Ağz. *sənki* “seninki”
 Beş. H. Ağz. *onku* “onunki”
 Beş. H. Ağz. *bizki* “bizimki”
 Beş. H. Ağz. *sizki* “sizininki”
 Beş. H. Ağz. *olarku* “onlarınki”

Soru Sözcükleri

Soru zamirleri, soru sıfatları ve soru zarflarından oluşan soru sözcükleri, Horasan ağızlarında genellikle birbirine benzerdir. Beşagaç ve diğer Horasan ağızlarında, Oğuz dillerindeki soru sözcükleri korunmakla birlikte Farsçanın etkisiyle kopya soru sözcüklerini de kullanmaktadır:

- Beş. H. Ağz. *neçə* “kaç?”
 Beş. H. Ağz. *haçan / ha vax* “ne zaman?”
 Beş. H. Ağz. *hayrə / nerə* “nereye/neresi?”
 Beş. H. Ağz. *hay biri* “hangisi?”
 Beş. H. Ağz. *hanu / hardə/ nerdə* “nerede?”
 Beş. H. Ağz. *hardən/ nerdən* “nereden?”
 Beş. H. Ağz. *kim* “kim?”
 Beş. H. Ağz. *nəmə* “ne?”
 Beş. H. Ağz. *nəmiyə / nəçi / nəmeyçi* “niçin?”
 Beş. H. Ağz. *nəmədən* “neden?”
 Beş. H. Ağz. *nəcir* “nasıl?”

Son Takılar

Son takılar konusunda, Horasan Türkçesinin ağızları çeşitli özellikler sergilemektedir. Horasan Türkçesinin diğer ağızlarında “gibi, benzer” işlevinde çoğunlukla *kimin* ve *tekin* biçimleri kullanılırken Beşagaç ağızında her zaman *len* biçimi kullanılmaktadır.

- Beş. H. Ağz. *ay len* “ay gibi” (diğer Horasan ağızlarında genellikle *ay kimin / ay təkin*)
 Beş. H. Ağz. *çağa len* “çocuk gibi” (diğer Horasan ağızlarında genellikle *çağa kimin/ çağa təkin*)
 Beş. H. Ağz. *şəkər len* “şeker gibi” (diğer Horasan ağızlarında genellikle *şəkər kimin/ şəkər təkin*)

Horasan Türkçesinin diğer ağızlarında genellikle *başka* takısı kullanılırken bunun yerine Beşagaç ağızında sıklıkla *qəyin* biçimi kullanılmaktadır.

- Beş. H. Ağz. *munnan qəyin* “bundan başka” (diğer Horasan ağızlarında genellikle *mundan başqa*)
 Beş. H. Ağz. *bizdən qəyin* “bizden başka” (diğer Horasan ağızlarında genellikle *bizdən başqa*)

Horasan ağızlarında “ile” işlevindeki birliktelik son takısı benzerlik göstermektedir. Fakat Horasan Türkçesinde diğer ağızlarında uyum gözetilmeksizin *nən* kullanılırken Beşagaç ağızında bu takı uyuma girerek *nən* ve *nan* biçiminde kullanılır.

- Beş. H. Ağz. *məniynən* “benim ile”
 Beş. H. Ağz. *səniynən* “senin ile”
 Beş. H. Ağz. *onuyınan* “onunla”
 Beş. H. Ağz. *biziynən* “bizim ile”
 Beş. H. Ağz. *siziynən* “sizin ile”

HORASAN TÜRKÇESİNİN BEŞAĞAÇ AĞZI ÜZERİNE

Beş. H. Ağz. *olarnan* “onlar ile”

Beş. H. Ağz. *bularnan* “bunlar ile”

Diğer Horasan ağızlarında “kadar” işlevinde kullanılan *cən / cek* son takısının sonunda bulunan ünsüz Beşağaç ağzında düşmüştür.

Beş. H. Ağz. *eyəca* “eve kadar”

Beş. H. Ağz. *səhərəca* “sabaha kadar”

Beş. H. Ağz. *gələnəca* “gelene kadar”

Beş. H. Ağz. *axşamaca* “akşama kadar”

Söz Varlığı

Beşağaç ağzı söz varlığı açısından da ayırt edici özelliklere sahiptir. Bu ağız eskicil sözcükleri korumaya devam etmektedir.

Türkiye Türkçesi	Beşağaç Ağzı	Diğer Horasan Ağızlarında
<i>uzun</i>	<i>yuzund</i>	<i>uzun</i>
<i>yoğun</i>	<i>yoqund</i>	<i>yoqun</i>
<i>koyun</i>	<i>qoy</i>	<i>qoyun</i>
<i>boğaz</i>	<i>boyunga</i>	<i>Boğuz / buğaz</i>
<i>keskin</i>	<i>iddi</i>	<i>iti</i>
<i>yumruk</i>	<i>gummuz</i>	<i>yumuruq /qumis /qumbis / yimbarı</i>
<i>aşağı</i>	<i>təy</i>	<i>aşaqı</i>
<i>kapalı</i>	<i>eçiq</i>	<i>öçüq</i>
<i>yüz</i>	<i>yiz</i>	<i>üz</i>
<i>bulaşık</i>	<i>yidiş</i>	<i>iriş</i>
<i>iğne</i>	<i>innə</i>	<i>ignə</i>
<i>şapka</i>	<i>kiltə</i>	<i>börk</i>
<i>elbise</i>	<i>keynək</i>	<i>paltar</i>
<i>torba</i>	<i>torva</i>	<i>torba</i>
<i>dün</i>	<i>tinen / dinen</i>	<i>tünen / dunən</i>
<i>avlu</i>	<i>yəl</i>	<i>höylü/ həvəli</i>
<i>konuşmak</i>	<i>seyləmax</i>	<i>danışıq/ danışmaq</i>
<i>kova</i>	<i>bədrə</i>	<i>döl</i>
<i>şey</i>	<i>zad</i>	<i>zat</i>
<i>yarın</i>	<i>sava</i>	<i>sabah</i>
<i>sonra</i>	<i>song</i>	<i>söra/ söng</i>
<i>karınca</i>	<i>karunçuxa</i>	<i>karınça</i>
<i>kurbağa</i>	<i>kurvəqqə</i>	<i>korbaga</i>
<i>mantar</i>	<i>giələk</i>	<i>göbələk</i>

<i>yıkamak</i>	<i>vuymax</i>	<i>yumax</i>
<i>uzak</i>	<i>aça</i>	<i>uzak/ irak/ irax/ toğa</i>
<i>kalp</i>	<i>yirəğ</i>	<i>urək/ urəy/ irəy</i>

Tablo 11. Söz Varlığı

Horasan Türklerinin yaşadığı bölgenin nüfus özelliklerine baktığımızda Türkler dışında Farslar ve Kürtler gibi İrani halkların varlığı göze çarpmaktadır. Bu bölgede yaşayan Türkler genellikle Türkçe-Farsça kullanan iki dilli bireylerdir. Beşağaç köyü de bölgenin genel özelliklerini yansıtmaktadır. Bölgede dengeli (balanced bilingualism) iki dillilikten söz etmek zordur. Farsça bölgenin resmi ve prestijli dili olarak diğer Horasan ağızlarında olduğu gibi Beşağaç ağızı üzerinde de etkili olmaktadır. Bu nedenle Beşağaç için baskın iki dillilikten (dominant bilingualism) söz edilebilir.

Beşağaç Ağızında, Farsçanın etkisi, ses, biçim, söz dizimi, söz varlığı gibi dilin tüm katmanlarında görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi İran'daki diğer Türk dillerinde olduğu gibi Beşağaç Ağızında görülen /ı/, /ö/, /ü/ gibi seslerin çekici olmamasının temel nedeni Farsçadır. Farsçanın etkisiyle bu seslerin çoğunlukla değiştiği görülmektedir

Beşağaç ağızındaki Farsça kopyalar iki katmanda incelenebilir. Bu katmanların ilkini günümüz Farsçasında sıklıkla kullanılmayan Farsça kopyalar oluşturmaktadır. Bu katmana ait kopyalardan bazıları şu şekildedir:

- Beş. H. Ağz. *səngəcın* < Far. *səng çı:n* “taş duvar”
- Beş. H. Ağz. *owrow* < Far. *a:b ro:w* “su geçişi”
- Beş. H. Ağz. *owgirdan* < Far. *a:b gərda:n* “kepçe”
- Beş. H. Ağz. *ce:y* < Far. *cu:y* “nehir”

İkinci katmanda ise günümüzde günlük dilde konuşulan Farsça biçimlerden kopyalanmış birimler yer almaktadır. Bu kopyaların sayısı çok fazladır. Beşağaç halkı günümüzde en temel ifadelerde bile Farsçadan kopyalama yolunu tercih etmektedir. Beşağaç'tan yapılan kayıtlar incelendiğinde sayı, organ, hayvan ve bitki isimleri gibi temel sözcüklerin genellikle Farsça kopyaların kullanıldığı görülmektedir.

- Beş. H. Ağz. *şış* < Far. *şış* “altı”
- Beş. H. Ağz. *kefter* < Far. *kefter* “güvercin”
- Beş. H. Ağz. *şer* < Far. *şer* “aslan”
- Beş. H. Ağz. *kerri* < Far. *kerri* “sağır”
- Beş. H. Ağz. *la:le* < Far. *la:le* “lale”

Farsçanın prestijli bir dil olmasından dolayı insanlar çocuklarıyla Farsça konuşmaya başlamıştır. Çocukların yanı sıra gençlerin de Türkçeyi iyi derecede konuşamadıkları bilinmektedir. Bütün bunların bölgedeki Türkçe için bir tehdit unsuru olduğu açıktır.

Sonuç

Horasan ağızları Türkoloji araştırmalarında günümüze kadar yeteri kadar çalışılmamıştır. Beşağaç ağızı üzerine ise daha önce herhangi bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. İran'daki Türk ağızları arasında ayrı bir öneme sahip olan Beşağaç ağızı Farsçanın yoğun etkisi altındadır. Yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan bu ağız diğer Horasan ağızlarından farklı özelliklere sahiptir. Yuvarlaklaşmaların yoğun olduğu bu dilde sözcüklerin uyuma girme derecesi diğer ağızlardan daha yüksektir. Kanıtsallık,

zaman ve şart kategorilerinde diğer ağızlardan farklı özellikler gösteren bu ağız daha çok alan araştırmasına ihtiyaç duymaktadır. Söz varlığı açısından da ayrı öneme sahiptir. Bu ağız hem Farsçanın hem de Horasan Türkçesinin eski biçimlerini korumakla birlikte günümüz Farsçasından da yoğun bir şekilde kopyalama yapmıştır. Yeni nesillere aktarılmayan bu ağız ses biçim ve söz dizimi açısından Farsçadan etkilenmektedir.

Kısaltmalar

ATü.:	Ana Türkçe
Batı H. Ağz.:	Batı Horasan Ağızları
Beş. H. Ağz.:	Beşâğaç Horasan Türkçesi
Doğu H. Ağz.:	Doğu Horasan Ağızları
Far.:	Farsça
Güney H. Ağz.:	Güney Horasan Ağızları

Kaynaklar

- Aikhenvald, A. Y. (2003). *Evidentiality in typological perspective, typological studies in evidentiality*, A. Y. Aikhenvald ve R. M. W. Dixon (Ed.) içinde (ss. 1-33). Amsterdam: John Benjamins.
- Baghirova, B. (2023). Kaşkaycanın toplum dilbilimsel durumu. *Türkbilgi* 46, 369-377.
- Bozkurt, F. (2005). *Türklerin dili*. Ankara, Kapı Yayınları, 2005.
- Doerfer, G. (1978). Das Chorasantürkische. *TDAY-Belleten* 1977, 127-204.
- Doerfer, G. (1998). Turkic languages of Iran. *The Turkic Languages*, L. Johanson ve É. Á. Csató (Ed.) içinde (ss. 273-282). London and New York: Routledge.
- Doerfer, G. & Hesse, W. (2002). Horasan Türklerinin tarihi ve edebiyatı. (S. Tulu, Çev.). *Türk Dünyası* 14, 319-336.
- Doğan, T. (2015). Günbed ağzından iki masal ve dil özellikleri. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 39, 41-59.
- Doğan, T. (2016). *Geşeng ginle*. Horasan Türkçesi üzerine bir inceleme. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Doğan, T. (2017). Türkiye Türkçesi ve Horasan Türkçesinin Bochnurd ağzında “Ve” anlamında sıralamanın görünümü. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 43, 87-105.
- Doğan, T. (2018). Horasan Türkçesinin Bochnurd ağzında kanıtsallık (evidentiality), *SUTAD* 44, 1-14.
- Ekici, C. (2017). Horasan Türkçesi ve Langar ağzı (giriş-gramer-metin-çeviri-sözlük). (Yüksek Lisans Tezi). Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.
- Esmaelabadi, G. (2022). Horasan Türkçesinin Gerivan ağzı üzerine. *Tehlikedeki Diller Dergisi* 21, 143-157.
- Güzel, H. (2022). Khalaj literary production in an electronic cultural environment and cultural sustainability. *Milli Folklor* 136: 94-108.
- Heyet, C. (2008). *Türk dilinin ve lehçelerinin tarihî seyri* (M. Öztürk, Çev.). Ankara: TDK Yayınları.
- Johanson, L. (2007). *Türkçe dil ilişkilerinde yapısal etkenler* (N. Demir, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Johanson, L. (2021). *Turkic*. United Kingdom: Cambridge Press.

- Rezaei, M. & Esmacilabadi, G. (2018). Horasan Türkçesinin Cüveyn ağzı üzerine. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi Yayınları* 6/13, 13-27.
- Tulu, S. (2005a). *Bocnurd'dan folklor derlemeleri*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Tulu, S. (2005b). *Horasan'dan masallar ve halk hikâyeleri*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Tulu, S. (2009a). *Şehzade Kerem ile Aslı Han (Horasan Türkçesi varyantı)*. Konya: Kömen Yayınları.
- Tulu, S. (2009b). *Horasan Türklerinden folklor derlemeleri (Bocnurd Ağzı)*. Konya: Kömen Yayınları.
- Tulu, S. (2009c). *Horasan Türklerinden masallar ve halk hikayeleri*. Konya: Kömen Yayınları.

ESKİ TÜRKÇE İYELİK EKLERİNİN KAZAKÇA VE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDEKİ DURUMU

Alina ANDIROVA*

Öz: Bu makalede, Kazakça ve Türkiye Türkçesindeki iyelik eklerinin kökeni konusu ele alınmıştır. Türk dilleri, aidiyet de dahil olmak üzere çeşitli dilbilgisel anlamları ifade etmek için kullanılan zengin ek sistemleriyle bilinir. Türk dillerinde iyelik eki, sahiplik öznesinin şahıs ve sayısını ifade eder. Sahiplik ve aidiyet anlamlarının dışında Türk dillerine özgü iyelik ekleri, isimlerin birleştirici anlamsal gruplarına bağlı olarak, bir dizi başka ilişkiyi de ifade edebilir. Makalenin amacı, Kazakça ve Türkiye Türkçesi iyelik eklerinin kökenini, evrimini ve şimdiki hâlini analiz etmektir. Çalışmanın amacına ulaşmak için, artzamanlı yaklaşımla karşılaştırmalı-tarihsel, karşılaştırmalı ve bağlam-tipolojik yöntemlerin yanı sıra yorumlama ve genelleme yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: İyelik kategorisi, Kazakça, Türkiye Türkçesi, iyelik ekleri, sahiplik, devredilemez sahiplik, iyelik çekimi, iyelik zamirleri.

The Status of Old Turkic Possessive Suffixes in Kazakh and Turkish Languages

Abstract: This article deals with the origin of possessive suffixes in Kazakh and Turkish languages. Turkic languages are known for their rich system of affixes used to express various grammatical meanings, including possession. In Turkic languages, the possessive suffix expresses the person and number of the possessive subject. Apart from the meanings of possession and belonging, possessive suffixes specific to Turkic languages can also express a number of other relations, depending on the unifying semantic groups of nouns. The aim of the article is to analyze the origin, evolution and current status of Kazakh and Turkish possessive suffixes. In order to achieve the aim of the study, the diachronic approach, comparative-historical, comparative and context-typological methods, as well as the methods of interpretation and generalization were used.

Keywords: Possessive category, Kazakh, Turkish, possessive suffixes, possession, inalienable possession, possessive conjugation, possessive pronouns.

Giriş

* Doktora Öğrencisi, L.N. Gumilyov Avrasya Milli Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Astana/Kazakistan Cumhuriyeti, e-posta: alina_2807@mail.ru, ORCID: 0000-0002-7887-423X

İyelik, bir varlık ile sahibi arasındaki ilişkiyi gösteren dil bilgisel bir kategoridir. Bu ilişki, örnek olarak Bulgarca gibi Hint-Avrupa kökenli Avrupa dillerinde zamirler aracılığıyla sondan eklemeli bir dil olan Türkçede ise eklerle gösterilir.

İyelik kategorisi, sahip olan ve sahip olunan ilişkisine dayandığı için sahip olan ve sahip olunan olmak üzere en az iki ögenin varlığını gerektirir. Sahip olan ile sahip olunan arasındaki ilişki; diller arasında farklı biçimlerde ifade edilir. Bazı dillerde sahiplik ilişkisinin niteliğine göre bir ayrıma gidilir. Devredilebilen ve devredilemeyen sahiplik ilişkisi niteliğe dayalı kavramsal bir ayrımdır. Örneğin, parça-bütün, vücut-organ ilişkisi devredilemeyen bir ilişkidir. Buna karşılık bir insanın bir mala sahip olması devredilebilir bir sahiplik ilişkisine örnektir. Bu kavramsal ayrımın kimi dillerde biçimbilgisine de yansdığı görülür. Bazı dillerde devredilen ve devredilemeyen sahiplik ilişkisi farklı biçimbilgisi araçlarıyla karşılanır. Levi-Bruhl, Melanezya dillerinde isimlerin birbirinden farklı olan iki sınıfa ayrıldığına işaret eder. Bu ayrımların ilkinde özel bir iyelik ekiyle, örneğin vücut kısımlarını, akrabalık ilişkilerini, kişiye ait eşyaları ifade eden isimler oluşur: *ulu* ‘baş’, *ulum* ‘başım’, *tama* ‘baba’, *tamaga* ‘babam’. Birincisine dahil olmayan nesnelere kapsayan ikincisinde ise addan önce iyeliği gösteren özel bir kelime bulunur: *mal* ‘kıyafet’, *nugu mal* ‘kıyafetim’ (1994, s. 210).

Dillerde, genellikle iyelik kategorisinin çeşitli yönlerini ve iyelik ifadesini belirleyen biçimsel, yapısal ve sözcüksel işaretleyiciler bulunur. Kerimoğlu, çeşitli yabancı kaynakları kullanarak iyeliğin dünya dillerinde temel olarak *yönetimli iyelik* ‘attributive possession’ ve *yüklemcil iyelik* ‘predicative possession’ olmak üzere iki ana biçimde ifade edildiğini, üçüncü bir iyelik türü olan dışsal iyelik [external possession] ilişkisinin tartışmalı olduğunu belirtir (2014, s. 173).

Yönetimli iyelik, sahip olan-sahip olunan ilişkisinin bir isim öbeği aracılığıyla bildirilmesidir. Yöneten isim öğeleri bulunduran Türkçe *benim kalemim*, Kazakça *meniñ qalamım* ve Rusça *moya ruçka* öbekleri, yönetimli iyeliğe örnektir. Yüklemcil iyelik, cümle aracılığıyla ifade edilen iyelik ilişkilerini kapsar. Türkçe *ben bir kaleme sahibim*, Kazakça *mende qalam bar*, Rusçadaki *U menya est’ ruçka* cümleleri yüklemcil iyelik örneğidir. Dışsal iyelik ise *çocuk annesinin elini öptü* cümlesinde dolaylı olarak annenin bir ele sahip olduğunun anlatılması gibi dolaylı bir iyelik ilişkisine işaret eder.

Sondan eklemeli olduğu için, iyelik ilişkilerinin genellikle eklerle işaretlendiği Türk dillerindeki sahiplik gösteren eklerin kökeni; araştırmacıların ilgisini çekmiş, çalışmalar farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunların en yaygın kabul göreni, iyelik eklerinin *şahıs zamirlerinin zayıflamış biçimleri* oldukları görüşüdür (Serebrennikov & Gadjeva, 2011, s. 93).

Bir başka yaklaşım, bitişken iyelik eklerinin, isimlerin veya iyelik zamirlerinin ilgi eki almış biçimlerinden birleşmesi ya da kısalmasıyla yoluyla oluşmuş olduğudur. Bu, dil tarihinde iyelik fikrini ifade eden ayrı sözcükler ve biçimler olduğu ve bunların daha sonra sözcük tabanıyla birleştiği anlamına gelir. Örneğin, Türk dillerinde iyelik ekleri genellikle kelime tabanına *-n-* veya *-in-* ekinin eklenmesiyle oluşturulur (Akbaev, 1976, s. 7-10).

Diğer dillerin ve kültürlerin Türk dilleri üzerindeki etkisinin sentetik iyelik eklerinin kökenini etkileyen faktörlerden biri olabileceğini de belirtmek gerekir. Farklı kültürler arasındaki tarihsel temaslar sırasında, iyelik ekleri de dahil olmak üzere yeni kelimeler ve ifadeler, Türk dillerine kopyalanmış olabilir.

Eklemeli dillerin en önemli özelliklerinden biri, eklerin görünüşte tek heceli kelimelerden farksız olmasıdır. İnsan dili esas itibarıyla somuttan soyuta ve basitten

bileşiğe doğru geliyorsa eklerdeki anlamlar köklerdekilere daha soyut olduğuna göre, dillerin başlangıçta eksiz ve ayrışkan oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır. O hâlde eklerin oluşması için tek yol vardır: yardımcı işlevler üstlenen kökler; bunlar da ilk zamanlar elbette tek heceliydi (Kuznetsov, 1997, s. 193).

Bitişken iyelik ekleri, dilin evrimi ve zaman içindeki değişimleriyle ilişkili olan tarihi ve kökenleri, karmaşık ve çok yönlü olabilir. Bu eklerin incelenmesi, dilde değişme süreçlerinin derinlemesine anlaşılmasını ve farklı diller arasındaki bağlantıların ve eklerin tarihsel öncülerinin ortaya çıkarılmasını sağlar.

Çalışmamızın amacı, eski Türk dilinde iyelik ekinin hangi biçimlerde ve hangi görevlerde kullanıldığını; araştırmacıların konuyu hangi boyutuyla ve hangi tarzda ele almış olduklarını inceleyerek, çağdaş Türk dillerinden Türkiye Türkçesi ve Kazakçada iyeliğin genel görünümü ve değişimlerini göstermektir. Makalede Eski Türkçe ve çağdaş Türk dillerindeki gelişmeleri izlemek için karşılaştırmalı-tarihsel, çağdaş Türkiye Türkçesi ve Kazakçada iyelik eklerinin farklılıklarını tespit etmek için de karşılaştırmalı yöntemler, bunların yanı sıra yorumlamalar ve genellemelerden yararlanılacaktır.

1. Literatür

Türk dilinde iyelik kategorisi 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın başlarında W. Bang, A. v. Gabain, A. K. Kazem-Bek, O. V. Böhtlingk, N. I. Aşmarin, P. M. Melioransky, N. F. Katanov gibi araştırmacılarca ele alınmıştır. Türk dillerinin gramerleri genellikle iyelik kategorisini ifade etmenin morfolojik, sözdizimsel ve karma yolları arasında ayırım yapar (Dmitriev, 1956, s. 93). 20. yüzyılın başlarında Avrupalı bilim insanlarının yazılarında, örneğin Bang bir çalışmasında belirli Türk dillerinin gramerini (1916), başka bir yayınında ise biçimbilgisini incelemiş, türetme ve çekim eklerinin anlam ve işlevlerini belirlemiştir: *sac-ı* (1916, 1929, s. 89). Bu ekler, ilk bileşeni şahıs zamiri olan sözlük birimlerinin kaynaşmasının parçası olarak tanımlanmıştır: *bän-ij bodun-um* (T, 21); *biz-ij kulay-imiz* (Le Coq, 1922, s. 34). Türkologlar ayrıca yazı dilinin en eski runik anıtlarını inceleyerek iyelik kategorisini araştırmıştır. Sevortyan, bu kategorinin sadece iyelik değil, aynı zamanda geniş anlamda sahiplik ifade etme özelliğini vurgulamıştır (1956, s. 43).

Muharrem Ergin, Zeynep Korkmaz, Talat Tekin ve Marcel Erdal, Türk dilbilimi alanında önemli isimler olup, iyelik eklerinin dildeki işlevi ve anlamı üzerine derinlemesine incelemeler yapmışlardır. Türk üniversitelerinde yaygın kullanılan dil bilgisi kitabının yazarı Muharrem Ergin, “İyelik ekleri ismin karşıladığı nesnenin bir şahsa veya bir nesneye ait olduğunu ifade eden işletme ekleridir” (1962, s. 211) der. Ona göre iyelik eklerinin anlamları şu şekilde açıklanabilir: “İyelik eklerinin mülkiyet, aidiyet, bir ismi başka bir isme bağlamak, bir şahıs ifade etmek fonksiyonundan başka bir de belirtme fonksiyonu vardır: *burası, şurası, kimi, iyisi mi, doğrusu*” (1962, s. 214). Korkmaz ise iyelik eklerinin adları adlara bağlayan bir ekler olduğunu belirterek işlevlerini şöyle açıklar: “İyelik ekleri bir adı başka bir ada bağlama ve şahısları belli etme işlevi ile aynı zamanda bir ‘belirtme’ görevi de yüklenmiş bulunmaktadır” (2003, s. 279). İyelik eklerinin sadece dilbilgisel bir kategori olarak değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir yansıma olarak işlediğini savunan Erdal, iyelik eklerinin sadece nesnel sahipliği ifade etmenin ötesinde, sosyal ve kişisel ilişkileri de belirten önemli dilbilgisel araçlar olduğunu vurgular. Özellikle, bir kişi ile diğer kişi arasındaki bağları ve sosyal durumu ifade etmek için iyelik eklerinin kullanılması, dildeki bu kategoriye dair önemli bir özellik olarak görülür. Erdal’a göre, iyelik ekleri sadece “sahiplik” anlamı taşımaz;

aynı zamanda toplumsal hiyerarşiler, kişisel ilişkiler ve bir toplumun sosyal yapısının dildeki izlerini taşır (2004).

Çağdaş bilimsel araştırmalarda, Türk dillerinde sözcük oluşum süreçlerini inceleme eğilimi olmuştur. Örneğin, Mukhamedova iki tür ek tanımlar: şahıs eki ve iyelik eki (2015, s. 108). Rusya’da ve Kazakistan’da konuşulan Türk dillerini incelemek üzere bir dizi proje ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Marcel Erdal ve ekibinin yürüttüğü *Şorika* projesi çerçevesinde, Güney Sibiry Türk dillerinin kelime oluşumu incelenmiş, Şor dilinin morfolojisi için otomatik bir analiz sistemi oluşturulmuştur. Bu analiz, araştırmacılar tarafından, ek biçimbirimler sözlüğü ve Şorca-Rusça-İngilizce dil kılavuzu esas alınarak sözcük birimin uygun anlamı ve analiz edilen dil bilgisel biçime karşılık gelen ek seçilerek manuel olarak gerçekleştirilmiştir. Aynı yürütücünün başka bir projesi *Çalkanika* bir dizi eserin yayınlanmasını mümkün kılmıştır. Örneğin, Çalkandı dili çalışmalarının ilk cildi Almanya’da yayımlanmıştır. Berlin Özgür Üniversitesi ve Astana’daki L.N. Gumilev adındaki Avrasya Milli Üniversitesinde yürütülmüş olan *Sovyet sonrası Kazakistan’da Türk dilleri ve kültürlerinin etkileşimi* projesinden de bahsedebiliriz. Kazakistan tarafında proje yöneticisi I.A. Nevskaya’yken, Almanya tarafında proje C. Schönig tarafından yürütüldü. Proje çerçevesinde toplumdilbilimsel verilere dayanarak Türk ve Slav halkları arasında uzun süreli temaslar ve aynı bölgede yaşadıkları uzun sürede meydana gelen kültürleşme olaylarının sonuçları araştırılmıştır. Projede Ahıska Türklerinin dili incelenmiş ve bu dildeki kelime oluşumunun özel durumları araştırılmıştır (Nevskaya & Tajibaeva, 2014, s. 19-34). Bu projelere dayanarak, Türk dillerinde Teleüt, Çulım Türkçesi, Başkurt, Yakut ve diğer Türk dillerinin materyallerini baz alarak iyelik kategorisi üzerine bir araştırma başlatılmıştır.

Eski Türklerin sahiplik düşüncesinin incelenmesi ve artzamanlı açıdan Türk dillerinin iyelik kategorisinin tarihsel temellendirilmesi üzerine genelleme çalışmaları ise henüz yapılmamıştır (Tenişev, 1988, s. 542). İyelik kategorisi, 20. yüzyılın başlarında ve ortalarında, çoğunlukla Polinezya dillerine adanmış felsefi düşüncelere de konu olmuştur (Levi-Bruhl, 1994). Ancak bu, bizim çalışmamızın dışındadır. Bu çalışmada yukarıda belirttiğimiz Türkologların araştırmalarına dayanarak, Türk dili alanındaki bu boşluğu doldurmaya çalışacağız.

2. Türk dillerindeki iyelik eklerinin kökeni ve çağdaş Kazakçadaki durumu

İyelik eklerinin kökeni hakkında çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bunlar arasında genel kabul göreni Şçerbak’ın iyelik eklerinin kişi zamirlerinin zayıflamış biçimleri olduğu görüşüdür. Başlangıçta isimden sonra gelen ayrı kelimeler olarak ortaya çıkan *ev+men* ‘evim’, *ev+sin* ‘evin’, *ev+biz* ‘evimiz’ gibi ifadeler, zamanla uyaç (enclitique) durumunu alarak isimle birleşmiştir (Deny, 1941, s. 159).

İyelik eklerini isim belirtme göstergeleri olarak tanımlayan A. M. Şçerbak bunların şahıs ve şahıs-işaret zamirlerinden geliştiğini varsayarak iyelik eklerinin ilk sistemini şu şekilde kurgular (1970, s. 89):

Şahıs	Teklik	Çokluk
1.şahıs	+m < men	+bız ~ +mız < +biz < pis
2.şahıs	+ŋ < sen	+ŋız < siz < sis
3.şahıs	+ı(n) ~ +i(n) < +ın ~ +in	

Tablo 1. Şçerbak’ın sunduğu iyelik eklerinin sistemi

Birinci [me(n)>+m] ve üçüncü şahıs ekleri [ı(n)~i(n)>-ı~i], birinci ve üçüncü şahıs zamirlerinin ilk seslerine; ikinci şahıs iyelik eki ise [se(n)>η], ikinci şahıs zamirinin son sesine denk gelir. Diğer bir deyişle, birinci ve üçüncü kişi iyelik ekleri, birinci ve üçüncü şahıs zamirlerinin asli seslerine; ikinci kişi iyelik eki ise ikinci şahıs zamirinin sonunda eklenmiş ve zamanla kökle bütünleşmiş n sesine (zamir *n'si*) eşdeğerdir.

Birinci ve ikinci şahıs zamirlerinin çoğulu +z ile, üçüncü şahıs zamiri +*lAr* ekiyle çoğul yapılmaktadır. Aynı durum, iyelik eklerinde de mevcuttur. Birinci ve ikinci şahıs eklerinin temelini oluşturan *ben/men* ve *sen* zamirleri Türkiye Türkçesi ve Kazakçada bulunduğundan, iyelik ekleri şahıs zamirlerinden türetildiğine dair ifadeyi kanıtlamaktadır, ancak üçüncü şahıs iyelik eki aynı derecede anlaşılabilir değildir. Çünkü üçüncü şahıs iyelik ekinin temelini oluşturan *in* zamiri, Eski Türkçeden Çağdaş Türkiye Türkçesi ve Kazakçaya uzanan süreçte şahıs zamiri olarak gözlemlenmemektedir. Eski Türkçede *an* ve *ol* zamirleri kullanılmıştır, günümüzde ise Türkiye Türkçesinde *o* ve Kazakçada *ol* zamirleri kullanılmaktadır. Dolayısıyla, iyelik eklerinin şahıs zamiri kökenli olduğu fikrinin anlaşılmasını sağlamak, bu üç duruma da açıklık getirilmesini gerektirir.

Bazı gramerciler 3. şahıs iyelik eki almış isimlerin çekiminde çekim eklerinden önce zamir *n'sinin* belirmesini 3. şahıs iyelik ekinin kökenine bağlamaktadır. Bu görüşü destekleyen gramercilerden biri Talat Tekin'dir. Talat Tekin'e göre, 3. şahıs iyelik eki aslında Ana Altay dilindeki 3. şahıs zamiri *in*'den başka bir şey değildir. Ayrıca Talat Tekin, 3. şahıs iyelik ekinden önce beliren *s* fonemini kök ya da gövdeye ait bir fonem biçiminde düşünmektedir. Bu durumu heceleme ya da yanlış çözüm sonucu eke dâhil edildiğini düşünmektedir: “Moğolcada ünlü ile biten akrabalık adlarına eklenen çokluk eki *-s* örneğin, *aga-s* ‘ağabeyler’, *yeke-s* ‘büyükler’, *eme-s* ‘kadınlar, dişiler’ vb.) çok eski dönemde Türkçede de var olmuş olabilir: *ini-s* ‘erkek kardeşler’, *eçi-s* ‘ağabeyler’, *eke-s* ‘ablalar’ vb. Çokluk ya da topluluk eki almış bu gibi isimlere 3. şahıs iyelik eki eklenince heceleme sonucu *-s* morfemi eke dâhil edilmiş olabilir: *inis-i* > *ini-si*, *eçis-i* > *eçi-si*, *ekes-i* > *eke-si* gibi. İşte bu düşüncelerle, 3. şahıs iyelik ekinden önce türeyen *s* morfeminin, aslında, Moğolcada olduğu gibi, Ana Türkçede de mevcut olan fakat daha sonra kullanımdan düşen çokluk eki *-s*'nin kalıntısı olduğu görüşünderiz.” (2013, s. 118-121).

Tekin, 3. şahıs tekil iyelik ekinin Eski Türkçenin ilk dönemindeki fonolojik durumunu şu şekilde açıklar:

“3. kişi iyelik eki Orhon yazıtlarında genellikle *+i* ve *+si* biçiminde ön ünlülüdür. Bu durum yazımdan anlaşılmaktadır: Bu eki almış art ünlülü sözcüklere eklenen belirli nesne eki *+n* genellikle ön *n* harfi ile, iyelik ekinin *+si* türünü almış art ünlülü sözcüklerdeki */s/* ünsüzü de genellikle ön *s* harfi ile yazılır. Ayrıca, bu ekin ünlüsü belki de uzundu; çünkü kısa bağlama ünlüleri *u* ve *i* genellikle yazılmadığı halde, 3. kişi iyelik ekinin ünlüsü hemen daima yazıda gösterilmiştir.” (2003, s. 51).

Aynı eserinde 3. şahıs tekil iyelik ekinin ünlü uyumuna uymadığını belirtir:

“Asıl Orhon yazıtlarında damak ya da artlık-önlük uyumuna genellikle girmeyen ekler şunlardır: 1. 3. kişi iyelik eki *+(s)i*, 2. 1. ve 2. kişi tekil iyelik eki almış sözcüklere eklenen belirli nesne eki *+in*, 3. sıfat-fiil eki *-miş*.” (2003, s. 51).

Şerbak'a göre, iyelik kavramıyla çevrelenen tüm anlamlar, “men-kişi-men”, “biz-kişi-biz” gibi yapılar, uzun ve karmaşık bir anlam gelişiminin sonucudur. Bu yapıda, şahıs zamirlerinin tekrarı, başlangıçta iletişimde bulunan taraflar arasında ilgi yaratmaya

hizmet etmiştir. Bununla birlikte, bir kişinin farklı durumlarını veya bir nesnenin başka bir nesne ile ilişkisini de ifade etmiştir. Muhtemelen bu dönemden itibaren, yani “men-kişi-men” gibi yapıların “ben insan hâlindeyim, ben insanım” anlamlarını taşıdığı dönemden itibaren, “benim adamım var, benim adamım” gibi anlam ayırımı yapıları oluşmaya başlar. Bu, ses benzerliği olan yapıların biçimsel olarak belirginleşmeye başlaması ve bu bağlamda iyelik durum biçimlerinin gelişmesi ile tamamlanır. Ancak Türkologların çoğu Şçerbak’ın bu görüşüne karşı çıkmıştır. İyelik ekleri sisteminin, ilgi durumunun biçimlerinden çok önce oluştuğu düşüncesi hakimdir ve bazı Türk yazı dillerinde şahıs zamirlerinin *olmak* yardımcı fiili olarak kullanılabilirdiği ancak şahıs zamiri durumunda *benim, senin* gibi iyelik zamiri işlevinde hiçbir zaman ortaya çıkmadığı belirtilir. Bunu Yakutça örneklerle destekleyebiliriz. Yakutçada bir ilgi durumu yoktur; ancak *min atım* gibi ifadeler bulunmaktadır. Burada, şahıs zamiri açıkça *benim* iyelik zamirinin anlamını taşımaktadır (Serebrennikov & Gadjeva 2011, s. 91-94).

İyelik kategorisini araştıran N.A. Baskakov, çağdaş Türk dillerinde iki ana belirleyici kelime grubunun olduğunu belirtir: belirsiz kelime grubu - ne sahip olanın ne de sahip olunanın, kelime sırası dışında başka herhangi bir morfolojik ifadeye sahip olmadığı kelime grupları; belirli kelime grupları, sahip olan ile sahip olunan arasındaki ilişkinin, kelime sırasına ek olarak, sahip olandaki ilgi durum ekleriyle (veya bunlar olmadan) ve sahip olunana iyelik ekiyle ifade edildiği kelime gruplarıdır (Baskakov, 1979, s. 221). Eski Türk Dili yazıtlarında, sahiplik ilişkiler üç şekilde aktarılmıştır:

1. Birinci kelime ilgi durum ekini almış, ikincisi ise herhangi bir ek almamıştır: *Kül tig(i)n(i)ŋ (a)ltunun küm(ü)şin (a)gışın b(a)r(i)mın* ‘Kültiğin’in altınını, gümüşünü, servetini, malını’;

2. Birinci kelime yalın durumundayken, ikincisi 3. şahıs iyelik eki almıştır: *Ş(a)ntuŋ y(a)zı* ‘Şantung ovası’;

3. Birinci kelime ilgi durumundayken, ikincisi 3. şahıs iyelik eki almıştır: *Türük bod(u)n(i)ŋ ilin törüsin* ‘Türk halkının devletini (ve) yasalarını’.

Eski Türk dili yazıtlarında sahiplik ilişkiler çoğunlukla birinci ve ikinci yöntemlerle yapılmıştır, ancak runik anıtlarda üçüncü yöntemin kullanımı sınırlıdır: kural olarak sadece kişiyi ifade eden isimler ilgi durum ekini alabilirler.

İyelik eklerini kapsamlı bir şekilde araştıran Lars Johanson Türkçe iyelik ekleri, isimlere ve isim tamlamalarına eklenerek üç dil bilgisel şahıs ve bunların çoğullarını temsil ettiğini belirtip, Türk dilinde iyelik ekleri sisteminin şöyle olduğunu yazar (2021, s. 455):

1.şahıs tekil	{+(I)m}	1.şahıs çoğul	{+(I)m{z}}
	<i>at+ım</i> ‘atım’; <i>ata+m</i> ‘babam’		<i>at+ımız</i> ‘atımız’; <i>ata+mız</i> ‘babamız’
2.şahıs tekil	{+(I)ŋ} {+(I)ğ}	2.şahıs çoğul	{+(I)ŋ{z}} {+(I)ğ{z}}
	<i>at+ıŋ</i> ; <i>at+ığ</i> ‘atın’; <i>ata+ ŋ</i> ; <i>ata+ğ</i> ‘baban’		<i>at+ıŋz</i> ; <i>at+ığz</i> ‘atınız’; <i>ata+ ŋz</i> ; <i>ata+ğz</i> ‘babanız’

3.şahıs tekil	{+(s)!(n)} at+ı ‘atı’; ata+sı ‘babası’	3.şahıs çoğul	{+(s)!(n)} at+ı ‘atları’; ata+sı ‘babaları’
------------------	--	------------------	---

Tablo 2. Lars Johanson’un sunduğu iyelik eklerinin sistemi

Eski Türkçede iyelik ekleri çağdaş Türkiye Türkçesi ve Kazakça iyelik ekleriyle hemen hemen aynıdır. Ses açısından tek fark, ikinci şahıslardaki sesin dış değil, damak sesi *ŋ* olmasıdır. Eski Türkçede çoğul eki olmadığından, üçüncü şahıs iyelik için ayrı bir ek bulunmamaktadır; üçüncü şahıs iyelik eki, teklik ve çokluğu da ifade edebilir. Türk yazıtlarında geçen iyelik ekiyle ilgili örnekler aşağıdaki gibidir:

öğ(ü)m k(a)tuŋ ‘annem Hatun’ (KT D31), *ögl(e)r(i)m* ‘annelerim’ (KT K9), *kuuŋç(u)yl(a)r(i)m* ‘prenseslerim’ (KT K9), *öz(ü)m* ‘kendim’ (KT D27, BK K7, BK K9, BK D22), *kut(u)m* ‘talihim’ (KT D29), *in(i)m küül t[ig(i)n]* ‘kardeşim Kül Tigin’ (KT B), *il(i)m* ‘ülkem, devletim’ (BK D8, KT D9), *k(a)g(a)n(i)m* ‘kağanım’ (KT D9, BK D9, BK D41), *siŋ(i)l(i)m* ‘kız kardeşim’ (KT D20), *oglu(u)ŋ* ‘oğlum’ (KT D24), *k(a)n(i)ŋ* ‘babam’ (KT D24), *siŋükün* ‘kemiğin’ (KT D24), *s(a)b(i)* ‘sözü, sözleri’ (KT G5), *süsi* ‘askeri, ordusu’ (KT D12, KT D37, BK G1, BK D11, BK D27, BK D30, BK D32, BK D32, BK D32, BK D39), *y(a)g(i)si* ‘düşmanı, düşmanları’ (BK D11), *küsi* ‘şöhreti’ (KT D25, KT D25, BK D20, BK D21, BK D22, BK D36), *köb(ü)rg(e)si* ‘davulu’ (BK B4), *k(a)ŋ(i)m(i)z* ‘babamız’ (KT D26, BK D21), *(e)ç(i)m(i)z* ‘amcamız’ (KT D26), *(e)l(i)m(i)z* ‘devletimiz’ (KT D22). Özel isimlerle oluşturulan tamlamalarda, genellikle iyelik eki kullanılmamıştır: *Türük bod(u)n* ‘Türk milleti’ (BK D21), *T(a)bg(a)ç bod(u)n* ‘Çin milleti’ (BK K3, BK D12), *Türük b(e)gl(e)r* ‘Türk beyleri’ (KT D34, BK D33, BK G15), *Ötü(k)e(n) yış* ‘Ötüken ormanı, yaylası’ (KT G3, KT G4, KT G8, KT D23, BK K2), *Çug(a)y yış* ‘Çogay ormanı’ (KT G6, BK K5), *Yar(i)ş y(a)zı* ‘Yarış ovası’ (KT D8), *Ş(a)ntuŋ y(a)zı* ‘Şantun ovası’ (KT D17, BK D15) (Tekin, 2003).

İyelik ekleri, Ergin’in açıklamasına göre (2009, s. 225) mülkiyet, aidiyet, şahıs ifadesi, gösterme, ilgi ve pekiştirme gibi işlevlerle en az iki unsuru bağlayarak tamlama oluşturma özelliğine sahiptir. İlgi ve iyelik eki, birlikte ek olarak belirtili veya zincirleme isim tamlaması kurar. Bu ekler, bazen tamlamanın unsurları arasında anlam ilişkisi kurar, bazen de tamlamanın kendisiyle bir anlam bildirir. İyelik eksenli söz öbeklerinin metin oluşturmada ne kadar etkili olduğunu görmek için Kül Tigin yazıtının sadece giriş bölümüne bakmak yeterli olacaktır diye düşünüyoruz:

(KT G1) *Tāŋri tāg tāŋridā bolmuş Türük Bilgä Kagan bu ödkä olortum. Sabımın tükäti eşidgil, ulayu iniyigünüm, oğlanım, birki uguşum bodunum, biryä şadapıt bağlär; yırıya tarkat buyruk bağlär, Otuz..... (KT G2) Tokuz Oguz bağlärı bodunı, bu sabımın ädgüti eşid katıgdı tıŋla! İlgärü kün tuğsıkka, birgärü kün ortosıŋaru, kurıgaru kün batsıkıŋa, yırgaru tün ortosıŋaru, anta içräki bodun ko[p] m[aya] körür...*

(KT G1) (Ben), Tanrı gibi (ve) Tanrı’dan olmuş Türk Bilge Hakan, bu devirde (tahta) oturdum. Sözlerimi baştan sona işitin, önce (siz) erkek kardeşlerim, (ve) oğullarım, birleşik boyum (ve) halkım, sağdaki Şadapıt beyler, soldaki Tarkan’lar (ve) kumandan beyler, Otuz (Tatar.....) (KT G2) Dokuz Oğuz beyleri (ve) halkı, bu sözlerimi iyice işitin (ve) sıkıca dinleyin: İleri(de), gün doğusuna, güneyde gün ortasına kadar, geride gün

batisına (ve) kuzeyde gece ortasına kadar, bu (sınırlar) içindeki (bütün) halklar hep bana tabidir... (Tekin, 1998, s. 34-35).

Türkçede iyelik ekleri, ek dizilişinde çokluk ekinden sonra, durum eklerinden önce gelir. Ancak Eski Türkçede, Gabain'e göre, "yer yer çokluk eklerinin iyelik eklerine yığıldığı" görülür: *bolmuş+ıyız+lar* 'olmuşluğunuz', *bul-tuñuz+lar* 'buldunuz', *käl-tiñiz+lär* 'geldiniz', *tawar+ıyız+lar* 'malınız' (Gabain, 2000, s. 128). Hem Kazakçada, hem de Türkiye Türkçesinde 1. ve 2. tekil şahıs iyelik eklerini almış akrabalık adlarında rastlanır. Ancak bu durumda çokluk eki o şahsın sayı bakımından çokluğunu değil, çeşitliliğini ifade eder. Örneğin, Türkiye Türkçesinde: *annemler/annenler* 'annem/annen ve yanındakiler', *dayımlar/dayınlar* 'dayım/dayın ve yanındakiler', *teyzemler/teyzenler* 'teyzem/teyzen ve yanındakiler'; Kazakçada: *apamdar* 'ablam ve yanındakiler', *ağañdar* 'ağabeyin ve yanındakiler', *atamdar* 'dedem ve başkaları'.

Başka bir özellik ise, Kazakçada iyelik ekli kelime *bizdiñ* 'bizim', *sizdiñ* 'sizin', *özimizdiñ* 'kendimizin' zamirleriyle birlikte kullanıldığında kelimenin sonundaki iyelik ekinin düşmesidir, örneğin, *bizdiñ sınıf* 'bizim sınıf', *sizdiñ üy* 'sizin ev', *özimizdiñ avıl* 'kendi köyümüz'. İlk iki örnekteki şekil Türkiye Türkçesinde de mevcuttur, örneğin *bizim ev*, *sizin ev*, *sizin sınıf*, fakat sonuncusu biraz farklılık göstermektedir, örneğin 'kendimizin ev' olmaz, doğrusu 'kendi evimiz'.

Diğer bir farklılık, Kazakçada sıfat-fiil yapılan tamlamalarda sıfat-fiil iyelik eki almaz ve iyelik eki tamlanana getirilir. Örneğin, *anası jaz-ğan öleñin oqıdı* 'annesi yazdığı-ı şiiri okudu'; *olardıñ ayt-qan javabı* 'onların ver-diğ-i cevap'; *tas tüs-ken jerinde avır* 'taş düş-tüğ-ü yerde ağır'; *toqta-ğan qonaq üyimiz* 'kaldığımız otel'; *tap-qan akşañ* 'bulduğun para'. Bunun sebebi ise, *-QAn* sıfat-fiil eki Türkçede özneyi nitelerse *-(y)An*, özne dışında bir ögeyi nitelerse *-DIK*'a karşılık gelir. Türkiye Türkçesindeki sıfat-fiil eklerinin sahip olduğu bu özellik, Kazakçada görülmemektedir. Tüm sıfat-fiil ekleri hem iyelikli hem de iyeliksiz kullanılabilir, başka bir deyişle iyelik morfolojisini üstlenebilirler. Dolayısıyla Kazakçada Türkiye Türkçesindeki gibi bir ek seçimine dayalı nitelendirme yöntemi kullanılmaz. *-QAn* eki, biçimsel ve işlevsel karşılığı olan *-(y)An* ekinin aksine iyelik morfolojisini üstlenebilir ve ilgi ekli öznenin bulunduğu yan cümlelerde kullanılabilir. Türkiye Türkçesinde iyeliksiz yapılar öznenin nitelenmesiyle eşleşirken Kazakçada hem özne hem özne dışı nitelendirme yapılabilir. İyelikli yapılar ise her iki grupta da yalnızca özne dışı öğelerin nitelenmesinde kullanılabilir (Özkan, 2023, s. 39):

Adamın oturduğu sandalye = Er adam otırğan orındıq

Sandalyede oturan adam = Orındıqta otırğan adam

Diğer bir özellik, 3. şahıs iyelik ekinin, kendilerinden sonra gelen durum ekleriyle olan ilişkileridir. Eski Türkçede, iyelik eki almış kelimeler iyelik eki almamış kelimelerden farklı bir belirtme durumu eki alır. Örneğin, belirtme durumu eki, iyelik eklerinden sonra *+(I)n* biçimindedir: *s(a)b(i)m(i)n* (*e)şid(i)l* 'Sözlerimi işitin' (KT G1), (*e)l(i)g(i)n* *tutdı* 'elini tuttu' (KT D32), *için t(a)şın urturt(u)m* 'İçini (ve) dışını nakşettirdim' (KT G12). İyelik eki almamış isimlerden sonra *+(X)g* biçimindedir: *bod(u)n(u)g b(a)y kıl(t)i(m)* 'halkı zengin yaptım' (KT G10), *kişig yo[r(t)tm(a)z]* (*e)rm(i)ş* 'kişileri ilerletmezler imiş' (BK K4). İşaret ve şahıs zamirlerinden sonra *+nI* biçimindedir: *buni, anı, bizni*. Ben ve sen zamirlerinden sonra *n*'nin biri düşmüştür: *bini, sini*" (Gabain, 2000, s. 71; Tekin, 2003; Ercilasun, 2004, s. 185).

Kazakçada iyelik eklerinden sonra *+DI* (*+di; +dı; +ti; +tı*), *+n* belirtme durumu eki alır: *balamdı kördim* 'çocuğumu gördüm', *dosıñdı tuñda* 'arkadaşını dinle', *äkesin jaqsı köredi* 'babasını seviyor', *anamızdı kütemiz* 'annemizi bekleyeceğiz', *kitabıñızdı alıñız*

‘kitabınızı alınız’, *ağaların kütedi* ‘ağabeylerini bekleyecek’. İyelik eki almamış isimlerden sonra +DI, +nI biçimindedir: *âkeni küt* ‘babayı bekle’, *doptı ber* ‘topu ver’, *üidi jına* ‘evi temizle’. İşaret zamirlerinden sonra +nI biçimindedir: *bunu, muni, osını, oni, minanı*. İşaret zamirlerinden sonra +nI, +dI biçimindedir: *meni, seni, onu, bizdi, sizdi, olardı*. Türkiye Türkçesinde durum şöyledir: iyelik ekinden sonra +I, +U belirtme durumu ekleri gelir, ancak 3.şahıs iyelik ekinden sonra ortaya zamir *n*’si kullanılır: *annemi bekliyorum, çocuğunu seviyorsun, ütüsünü verdi, babamızı dinliyoruz, yurdunuzu özlediniz*. İyelik eki almamış isimlerden de sonra aynı +I, +U belirtme durumu ekleri gelir, kelime ünlüyle bitse araya yardımcı *y* sesi gelir: *mağazayı aradı, topu satın aldı, ütüü verdi, çocuğu çağırdı*. İşaret zamirlerinden sonra +nu biçimindedir: *bunu, şunu, onu*; şahıs zamirlerinden sonra +I, +u biçimindedir: *beni, seni, onu, bizi, sizi, onları*.

Erdal Eski Türkçede, umumi yönelme eki +kA (*ş(a)ntuŋ y(a)zıka* ‘Şantung ovasına’(KT G3), *t(e)m(i)r k(a)p(i)gka* ‘Demir Kapı’ya’(KT D2), *k(a)g(a)nka* ‘hakana’(KT D2); 1. ve 2. tekil şahıs iyelik eklerinden sonra çoğunlukla +A: *bod(u)n(u)ma* ‘halkıma’ (BK K12), *k(a)g(a)n(i)ŋa* ‘hakanına’ (BK D19), *(e)b(i)ŋe* ‘evine’ (BK K14) 3. kişi iyelik ekinden sonra +ŋA (*yiriŋe* ‘topraklarına’ (KT G4), *s(a)bıŋa* ‘sözlerine’ (KT G6), *(a)gısıŋa* ‘ipekli kumaşlarına’ (KT G6), *b(a)şıŋa* ‘başına’ (KT D33) biçiminde olduğunu belirtmektedir. Benzer durum, 3. kişi iyelik eki ile bulunma, çıkma ve eşitlik durumu ekleri ilişkisinde de gözlenir. Zira bu ekler, 3. kişi iyelik ekinden sonra geldiğinde arada zamir *n*’si türer: *töp(ü)sinte* ‘tepesinden’(KT D11), *özi (a)nça* ‘kendileri öylece’(KT D3) (2004, s. 182-186).

3. kişi iyelik eki ile durum ekleri arasında zamir *n*’sinin türemesi, günümüz Türkiye Türkçesi ve Kazakçada (sadece yönelme ve bulunma durumu ekleri ilişkisinde) aynı bağlamlarda gerçekleşmektedir. Örneğin, *anasına* ‘annesine’, *bölmesinde* ‘odasında’, *balalarına* ‘çocuklarına’, *qalasında* ‘şehrinde’.

Çağdaş Türkiye Türkçesi ve Kazakça aynı iyelik eklerle sahiptir.

Eski Türkçe 1.şahıs tekil	{+(I)m}	Eski Türkçe 1.şahıs çoğul	{+(I)mIz}
	<i>apa +m</i> <i>öz+üm</i>		<i>kaŋ+ımız</i> <i>sü+müz</i>
Türkiye Türkçesi 1.şahıs tekil	{+(I)m, +(U)m}	Türkiye Türkçesi 1.şahıs çoğul	{+(I)mIz, +(U)mUz}
	<i>baba+m;</i> <i>kalem+im;</i> <i>kitab+ım;</i> <i>çocuğ+um;</i> <i>bölüm+üm</i>		<i>baba+mız;</i> <i>kalem+imiz;</i> <i>kitab+ımız;</i> <i>çocuğ+umuz;</i> <i>bölüm+ümüz</i>
Kazakça 1.şahıs tekil	{+(I)m}	Kazakça 1.şahıs çoğul	{+(I)mIz}

ESKİ TÜRKÇE İYELİK EKLERİNİN KAZAKÇA VE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDEKİ DURUMU

	<i>äke+m;</i> <i>qalam+ım;</i> <i>kitab+ım</i>		<i>äke+miz;</i> <i>qalam+ımız;</i> <i>kitab+ımız</i>
Eski Türkçe 2.şahıs tekil	{+(I)η} {+(I)ğ} <i>ogl+uη</i> <i>siñük+üη</i>	Eski Türkçe 2.şahıs çoğul	{+(I)ηIz} {+(I)ğIz} <i>ogl+uηız</i> <i>siñük+üñüz</i>
Türkiye Türkçesi 2.şahıs tekil	{+(I)n, +(U)n} <i>baba+n;</i> <i>kalem+ın;</i> <i>kitab+ın;</i> <i>çocuğ+un;</i> <i>bölüm+ün</i>	Türkiye Türkçesi 2.şahıs çoğul	{+(I)nIz, +(U)nUz} <i>baba+mız;</i> <i>kalem+iniz;</i> <i>kitab+ımız;</i> <i>çocuğ+unuz;</i> <i>bölüm+ünüz</i>
Kazakça 2.şahıs tekil	{+(I)η} <i>äke+η;</i> <i>qalam+ıη;</i> <i>kitab+ıη</i>	Kazakça 2.şahıs çoğul	{+(I)ηIz} <i>äke+ηız;</i> <i>qalam+ıηız;</i> <i>kitab+ıηız</i>
Eski Türkçe 3.şahıs tekil	{+(s)I(n)} <i>ağı+si</i> <i>sab+ı</i>	Eski Türkçe 3.şahıs çoğul	{+(s)I(n)} <i>ağı+si</i> <i>sab+ı</i>
Türkiye Türkçesi 3.şahıs tekil	{+(I), +(U); +sI, +sU} <i>baba+si;</i> <i>anne+si;</i> <i>koku+su;</i> <i>örtü+sü;</i> <i>kalem+i;</i> <i>kitab+ı;</i> <i>çocuğ+u;</i> <i>bölüm+ü</i>	Türkiye Türkçesi 3.şahıs çoğul	{+(I); +sI} {+lArI} <i>baba+lari;</i> <i>kalem+leri;</i>

Kazakça 3.şahıs tekil	{+(I); +sI} <i>äke+si;</i> <i>ana+sı;</i> <i>qalam+ı;</i> <i>kitab+i</i>	Kazakça 3.şahıs çoğul	{+(I); +sI} {+lArI; +dArI; +tErI} <i>äke+si; äke+leri;</i> <i>ana+sı; ana+lari;</i> <i>qalam+ı;</i> <i>qalam+dari;</i> <i>an+i; an+deri;</i> <i>kitab+i; kitap+tari</i> <i>suret+i; suret+teri</i>
--------------------------	--	--------------------------	---

Tablo 3. *Eski Türkçe, Türkiye Türkçesi ve Kazakça'daki iyelik eklerinin sistemi*

Sonuç

Gramerciler tarafından sıkça tartışılan kavramlardan biri olan *iyelik*, tarihî ve çağdaş dönemdeki biçimi ve gelişimiyle henüz her yönüyle kesinlik kazanmış değildir. Çalışmamızda, gramercilerin araştırmalarından elde ettiğimiz verileri kullanarak ortak bir sonuca varmaya çalıştık. İyelik eklerinin tarihî ve çağdaş Türk lehçelerindeki (Türkiye Türkçesi ve Kazakça) görünümelerini açıklarken, gramercilerin eserlerinden örnekler seçerek iyelik kavramının genel görünümüyle ilgili bir tablo oluşturduk. Bu tablo temelinde şu tespitlere ulaştık:

1. Eski Türkçede iyelik ekleri, 3.şahıs hariç (3.şahıs daima düz ünlülüdür), genellikle kalınlık-incelik, düzlük-yuvarlaklık uyumuna uygun bir şekilde kullanılmıştır.

2. Çağdaş Türkiye Türkçesinde 1 ve 2.şahıslar için iyelik eklerinin düz dar ve yuvarlak dar ünlülerden oluşmuşken, Kazakçada sadece düz-dar ünlüler kullanılmaktadır.

3. Özel isimlerle yapılan tamlamalarda büyük çoğunlukla iyelik eki kullanılmaz: *Türk bodun* ‘Türk milleti’, *Tabgaç bodun* ‘Çin milleti’, *Türk begler* ‘Türk beyleri’, *Ötüken yış* ‘Ötüken ormanı’, *Yarış yazı* ‘Yarış ovası’, *Şantun yazı* ‘Şantun ovası’.

4. Eski Türkçede ek ünsüzlerindeki değişim daha çok teklik ve çokluk 2. şahıslarda gerçekleşmiştir. Eski Türkçede 2. şahısta yer yer *η~ğ* nöbetleşmesi görülür (*sinükünj~sinüküg; atıη~atığ*). Çağdaş Türk lehçelerinde ise, Kazakça 2.şahıs iyelik ekin *η* sesini korumuşken Türkiye Türkçesinde bu ses *n* lehinde sonuçlanmıştır.

5. 2.şahıslarda bazen çokluk yığılması görülmektedir: *tawar+ıjız+lar* (hem çoğul, hem de nezaket anlamında).

6. Kazakçada 2. şahıs iyelik ekleri diğer Türk lehçelerine kıyasla farklılık göstermektedir. Eski Türkçedeki çokluğu ifade eden *+s* eki, Kazakçada unutulmuş ve tamamen *+lAr*; *+dAr* ekleriyle değiştirilmiştir. Eski Türkçedeki 2. şahıs çokluk eki teklikte nezaket ifadesi olarak kullanılır. Bu tür kullanımları saygı çokluğudur; anlatıma saygı, nezaket ve alçak gönüllülük gibi inceliği katmak üzere kullanılır. *äke+ıjız* (nezaket anlamında), *äke+ler+ıjız* (hem çoğul, hem de nezaket anlamında); *qalam+ıjız* (nezaket

anlamında), *qalam+dar+ıyız* (hem çoğul, hem de nezaket anlamında); *kitab+ıyız* (nezaket anlamında), *kitap+tar+ıyız* (hem çoğul, hem de nezaket anlamında).

7. İki dilde 3. şahıs çokluğu genellikle çoğul eki olmadan ifade edilir. Ancak sayısını belirtmek için iki dilde de çokluk eki eklenir. Türkiye Türkçesinde ünlülerin kalınlık-incelik türüne göre +*lArI* eki kullanılmışken, Kazakçada ünlülerin kalınlık-incelik türüne ve ünsüzlerin ötümlü-ötümsüz türlerine göre +*lArI*, +*DArI* ekleri kullanılmaktadır.

8. İyelik eki taşıyan kelimelerin, diğer kelimelerden farklı olarak +(I)n belirtme eki aldığı dikkat çekicidir: *sabım+ın eşitgil* ‘sözümü işit’.

9. Sıfat-fiillerle yapılan tamlamalarda Kazakçada sıfat-fiiller iyelik eki almazken, Türkiye Türkçesinde özneyi işaretleyen iyelik ekleri sıfat-fiillere getirilir: *oqı-gan kitabım* ‘oku-duğ-um kitap’.

10. Çağdaş Türkiye Türkçesi ve Kazakçada iyelik ekleri aşağıdaki görevleri üstlenmektedir:

- Asıl görev – aitlik anlamını vermektedir. Örneğin, Türkiye Türkçesinde: *benim kitabım, senin annen, bizim komşumuz*; Kazakçada: *meniñ kitabım, seniñ anay, bizdiñ körşimiz*.

- Yan görev: kelime gruplarını oluşturmaktadır. Örneğin, Türkiye Türkçesinde: *arkadaşımın kalemi, Murat’ın arabası, kapının kolu*; Kazakçada: *dosımniñ qalamı, Murattıñ köligi, esiktiñ tutqası*.

- Özel görev: sıfat, zamir, zarf işlevini üstlenebilmektedir. Örneğin, Türkiye Türkçesinde: *ertesı yıl* (sıfat), *birisi* (zamir), *cuma günü* (zarf); Kazakçada: *kelesi yıl* (sıfat), *bireui* (zamir), *juma küni* (zarf).

- Kalıplaşmış: Örneğin, Türkiye Türkçesinde: *ayakkabı, Beyoğlu, Köroğlu*. Kazakçada kalıplaşmış biçimleri bulunmamaktadır.

Çeviri Yazı İşaretleri ve Kısaltmalar

ä:	<i>a - e</i> arası ünlü
ı:	<i>ı - i</i> arası ünlü
ğ:	art damak <i>g</i> ünsüzü
ŋ:	damak <i>n</i> ’si
A:	<i>a, e</i>
X:	<i>ı, i, u, ü</i>
D:	<i>d, t</i>
I:	<i>ı, i</i>
U:	<i>u, ü</i>
BK:	<i>Bilge Kagan Yazıtı</i> bkz. (Tekin, 2003)
D:	Doğu yüzü
G:	Güney yüzü
K:	Kuzey yüzü
KT:	<i>Kül Tigin Yazıtı</i> bkz. (Tekin, 2003)

Kaynakça

Akbaev, Ş. (1976). *K voprosu o proiskhozhdenii posessivnyh affiksov v tyurkskih yazıkah. Tyurkologicheskie issledovaniya*. Moscow: Nauka.

- Bang, W. (1916). *Studien zur vergleichenden Grammatik der Türk Sprachen*. Berlin: G. Reimer.
- Bang, W., & Gabain, A. (1929). *Türkische Turfan-Texte I*. Berlin: ABAW.
- Baskakov, N. (1979). *Istoriko-tipologičeskaya karakteristika struktury tyurkskih yazıkov: Slovosocetanie i predložhenie*. Moscow: Nauka.
- Deny, J. (1941). *Türk Dili grameri (Osmanlı Lehçesi)* (Ali Ulvi Elöve, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Dmitriev, N. (1956). *Kategoriya prinadlezhnosti. Issledovaniya po sravnitel'noj grammatike tyurkskih yazıkov. Chast 2*. Moscow: Nauka.
- Ercilasun, A. (2004). *Başlangıçtan yirminci yüzyıla Türk dili tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdal, M. (2004). *A grammar of old Turkic*. Leiden: Brill.
- Ergin, M. (1962). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ergin, M. (2009). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gabain, A. (2000). *Eski Türkçenin grameri* (Mehmet Akalın, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Johanson, L. (2021). *Turkic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerimoğlu, C. (2014). *Genel dilbilime giriş*. Ankara: Pegem Akademi.
- Korkmaz, Z. (2003). *Türkiye Türkçesi grameri (Şekil bilgisi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kuznetsov, P. (1997). Türkiye Türkçesinin morfoetimolojisine dair. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 43(1995), s.193-262. Erişim adresi: <https://tdkbelleten.gov.tr/ozet/534/tur>
- Le Coq, A. (1922). *Türkische Manichaica aus Chotacho III*. Berlin: APAW.
- Levi-Bruhl, L. (1994). *Vyrazhenie prinadlezhnosti v melanezijskih yazıkah. Ergativnaya konstrukciya predložheniya*. Moscow: Nauka.
- Mukhamedova, R. (2015). *Kazakh: A comprehensive grammar*. London: Routledge.
- Nevskaya, I. & Tazhibaeva, S. (2014). Sovremennaya tyurkologiya i mezhdunarodnoe sotrudnichestvo na Evrazijskom prostranstve. *Global-Turk. International Journal for Information and Analytics. Turkic Academy*, (1), s. 19-34. Erişim adresi: https://www.researchgate.net/publication/269276636_SOVREMENNAA_TURKOLOGIA_I_MEZDUNARODNOE_SOTRUDNICESTVO_NA_EVRAZIJSKOM_PROSTRANSTVE_MODERN_TURKOLOGY_AND_EURASIAN_INTERNATIONAL_COOPERATION
- Özkan, A. (2023). *Kıpçak grubu türk dillerinde -gan ekiyle oluşturulan yan cümleler*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Sevortyan, E. (1956). *Kategoriya prinadlezhnosti. Issledovaniya po sravnitel'noj grammatike tyurkskih yazıkov*. Moscow: Nauka.
- Serebrennikov, B. & Gadjeva, N. (2011). *Türk yazı dillerinin karşılaştırmalı tarihi grameri* (M. Öner & T. Hacıyev, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Şerbak, A. (1970). *Sravnitel'naya fonetika tyurkskih yazıkov*. Leningrad: Nauka.

Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları*. İstanbul: Simurg Yayınları.

Tekin, T. (2003). *Orhon Türkçesi grameri*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi.

Tekin, T. (2013). *Makaleler I: Altayistik* (E. Yılmaz & N. Demir, Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tenişev, E. (1988). *Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskih yazıkov: morfologiya*. Moscow: Nauka.

YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİ DERS KİTAPLARINDA BEN VE BİZ: BİR ÜSTSÖYLEM ÇÖZÜMLEMESİNDE KÜLTÜREL YANSIMALAR

Ruhan GÜÇLÜ*

Öz: Son yıllarda akademik metinlerdeki üstsöylem (metadiscourse) kullanımı üzerine yapılan çalışmalar, yazarın okurlara daha okur dostu ve tutarlı bir söylem sunmak için başvurduğu üstsöylemsel birimlerin, yazarın bulunduğu toplumun kültürel kimliği hakkında da bilgi taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu çalışma, yabancı dil olarak Türkçe öğretimi amacıyla hazırlanan ders kitaplarında ben ve biz birinci kişi kullanımlarını incelemeyi ve bu kullanımların üstsöylem işlevlerini belirleyerek Türk kültürünü özellikle bireycilik-toplumsalcılık (individualism-collectivism) karşıtlığında nasıl yansıttığını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, Hyland'ın (2005a) Kişilerarası Üstsöylem Modeli kapsamında Yedi İklim, Yeni Hitit, İstanbul Yabancılar için Türkçe C seviyesi ders kitaplarının okuma metinlerindeki birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımları ve üstsöylemsel işlevleri nitel ve nicel olarak incelenmektedir. Veri çözümlemesi, ders kitaplarında birinci çoğul kişi adil kullanımlarına daha fazla başvurulduğunu ve bu kullanımların sıklıkla kapsayıcı biz (inclusive we) üstsöylem işleviyle katılım belirleyicisi (engagement marker) olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu bulgunun, hem Türkçenin sondan eklemeli (agglutinative) ve adil düşüren (pro-drop) bir dil olması hem de Türk kültürünün daha çok toplumsal bir kimliğe sahip olmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu çalışmanın sonuçlarının, yabancı dil ders materyalleri hazırlayanlara üstsöylem işlevi gören öğelerin kültürel yansımalarındaki işlevi hakkında farkındalık sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Sözcükler: üstsöylem, ders kitapları, yabancı dil olarak Türkçe, kültür, birinci tekil kişi adılı, birinci çoğul kişi adılı, adil kullanımı

"I" and "We" in Textbooks for Teaching Turkish to Foreigners: An Analysis of Metadiscourse with Cultural Reflections

Abstract: Recent studies on the use of metadiscourse in academic texts have revealed that the metadiscursive units that the author employs to present their readers with a more reader-friendly and coherent discourse also carry information about the cultural identity of the author's society. This study aims to examine the uses of "I" and "we" in textbooks, prepared for teaching Turkish as a foreign language, to determine their metadiscourse functions, and to reveal how these uses reflect Turkish culture, especially regarding the individualism-collectivism dimension. To this end, within the scope of Hyland's (2005a) Interpersonal Metadiscourse Model, the reading texts in Yedi İklim, Yeni Hitit, and

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gaziantep/Türkiye, e-posta: gucluruhan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2748-8363.

Istanbul C-level Turkish textbooks for foreigners are examined in terms of first-person singular and first-person plural usage and their metadiscursive functions qualitatively and quantitatively. Data analysis shows that first-person plural pronouns are frequently used in textbooks and these usages frequently appear as engagement markers with the inclusive we metadiscourse function. It can be argued that this finding stems from the fact that Turkish is an agglutinative and pro-drop language and that Turkish culture has more of a collective identity. The results of this study are expected to provide awareness to those who prepare foreign language course materials about the function of metadiscourse elements in cultural reflections.

Keywords: *metadiscourse, textbooks, Turkish as a foreign language, culture, first person singular pronoun, first person plural pronoun, pronoun usage*

Giriş

Üstsöylem, yazarın söylemin içeriğine ya da okuyucuya karşı tutumunu aktarmak ve söylemi düzenlemek için kullandığı dilsel kaynaklardır (Hyland, 2000). Yazar, böylelikle fikirlerini ifade eder ve okuyucularla iletişimsel bir etkileşime girer. Diğer bir deyişle, üstsöylem kullanımı sayesinde yazarlar, vermek istedikleri mesajları okuyucuya etkili bir şekilde aktarabilmekte ve bu sayede okuyucuyla sosyal bir etkileşim kurabilmektedirler. Yazar, bu sayede okurlarına okur dostu ve tutarlı bir metin sunar ve okurlarını üstsöylem belirleyicileri ile konunun önemli olduğuna ve metnin okunmaya değer olduğuna ikna eder.

Alanyazında farklı üstsöylem sınıflandırmaları mevcuttur (örn., Ädel, 2006, 2010; Bunton, 1999; Dahl, 2004; Crismore, Markkanen ve Steffensen, 1993; Dafouz-Milne, 2003; Hyland, 1998, 2005a; Mauranen, 1993; Meyer, 1975; Vande Kopple, 1985, 1997; Williams, 1982). Bu sınıflandırmalar, teorik ve işlevsel olarak uygulamayla ve zamanla gelişmiştir. Ancak, Hyland (2005a) tarafından önerilen sınıflandırma, diğer sınıflandırmalardaki ulamları kapsaması ve akademik metin incelemeleri için uygun bir model olması gibi yönleriyle farklı bilim insanları tarafından yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

Hyland (2005a) tarafından önerilen model ise, *bilgi odaklı etkileşimli* (interactive) ve *alıcı odaklı etkileşimli* (interactional) olmak üzere iki ana ulamdan oluşmaktadır. Bilgi odaklı etkileşimli üstsöylem belirleyicileri, okuyucunun ilgi ve ihtiyaçlarını karşılayarak metni düzenlemek ve metin boyunca onlara rehberlik ederek metni anlamalarını kolaylaştırmak için kullanılırken, alıcı odaklı etkileşimli üstsöylem belirleyicileri ile yazarlar görüşlerini açıklığa kavuşturarak metindeki duruşunu sergiler ve okuyucunun metne yönelik itirazlarını ve tepkilerini tahmin ederek onların ilgisini metne çeker. Söz konusu iki ulamın da kendi içinde beş tane üstsöylem alt ulamı bulunmaktadır. Aşağıdaki tablo, bu modeldeki alt-ulamları, Türkçeleştirilmiş açıklamaları ve örnekleri ile beraber sunmaktadır.

Ulam	İşlevi	Örnekler
Bilgi odaklı etkileşimli (interactive) boyut	Okura metinde rehberlik eder.	
Mantıksal bağlayıcılar (Transitions)	İki tümce arasındaki ilişkiyi ifade eder.	<i>ek olarak, ama, böylece, ve</i>

Çerçeve belirleyiciler (Frame markers)	Söylem dizilerine, bölümlerine, rollerine atıf yapar.	<i>son olarak, sonuç olarak, amacım</i>
Metiniçi belirleyiciler (Endophoric markers)	Metnin diğer bölümlerine atıf yapar.	<i>aşağıda bahsedildiği gibi, bkz. Şekil 1, ikinci bölümde</i>
Tanımlayıcılar (Evidentials)	Başka metinlere atıf yapar.	<i>A'ya göre, B'nin ifade ettiği gibi</i>
Açımlayıcılar (Code glosses)	Önerme anlamını detaylandırır.	<i>yani, örneğin, diğer bir deyişle, ...gibi</i>
Alıcı odaklı etkileşimli (interactional) boyut	Okuru metne katar.	
Kaçınmalar (Hedges)	Açık yorumları kısıtlar.	<i>-e bilir, belki, mümkün, yaklaşık</i>
Vurgulayıcılar (Boosters)	Kesinliği veya yakın ilişkileri vurgular.	<i>kesinlikle, açık ki..., aslında</i>
Tutum belirleyicileri (Attitude markers)	Yazarın önermeye yaklaşımını ifade eder.	<i>maalesef, katılıyorum, şaşırtıcı şekilde</i>
Kendinden söz etme (Self mentions)	Yazarlara açık atıf yapar.	<i>ben, biz, bizim</i>
Katılım belirleyicileri (Engagement markers)	Okurla açık ilişkiler kurar.	<i>gördüğümüz gibi, biz, düşünün</i>

Tablo 1. *Hyland'ın (2005a) Üstsöylem Modeli*

Tablo 1'de görüldüğü gibi; üstsöylemin bilgi odaklı etkileşimli boyutunda beş temel ulam bulunmaktadır. Bunlar; mantıksal bağlayıcılar, çerçeve belirleyiciler, metiniçi belirleyiciler, tanımlayıcılar ve açımlayıcılardır. Bu belirleyiciler, yukarıda da belirtildiği gibi söylem düzenlemesine göndermede bulunmaktadır. Öte yandan; üstsöylemin alıcı odaklı etkileşimli boyutunda da beş temel ulam yer almaktadır. Bunlar; kaçınmalar, vurgulayıcılar, tutum belirleyicileri, kendinden söz etme ve katılım belirleyicileridir. Bu araçları kullanarak yazar, kendi bakış açısını, mesajını, yorumunu okura açıklayarak onları metne dahil eder. Dolayısıyla, bu belirleyiciler yazarın metin sesi (text voice) ve kişisel olarak okurla iletişimde bulunma yoludur.

Yazarlar, metin boyunca savlarını, okurlarıyla ilişkilerindeki duruşlarını ve kendi seslerini açıkça sergileyerek metne yansıtmak isteyebilirler. Yazarın kendini açıkça yansıtmaya kararı, okurun iletiyi nasıl alacağına ilişkin sonuçları belirler (Hyland, 2001, s.210-211). Bu kapsamda, yazarın metin içinde kendini açıkça kodlaması, sorumluluğu doğrudan üstüne alması bir alıcı odaklı etkileşimli üstsöylem ulamı olan kendinden söz etme belirleyicileri ile gerçekleşir. Dolayısıyla, bir alıcı odaklı etkileşimli üstsöylem ulamı olan kendinden söz etme birimleri, metin üreticisinin kendisini ürettiği metin içinde konumlandırması ve açıkça kodlamasıyla yazarın okurla doğrudan etkileşime girmesini sağlar. Bu terim, yazmanın sadece gerçekleri içeren bilgiyi sunmak olmadığını, aynı zamanda açık (explicit) veya örtük (implicit) olarak yazarların okuyucularıyla etkileşim kurmalarına yardımcı olan tutumlarını, kişisel inançlarını, kişiliklerini ve varsayımlarını da içerdiğini savunmaktadır (Hyland, 2005). Özellikle, yazarlar hem

okuyucuya bilginin gerçeklerini anlatır hem de kişiliklerini ve konu hakkındaki görüşlerini aktarma fırsatı bulurlar.

Yazarın varlığını gösterme biçimi yazarın tercihinine bağlıdır. Varlıklarını vurgulamayı tercih ederlerse açık gönderim yolu seçerler (örn; birinci kişi adılarının kullanımı), ancak bunu gizlemek isterlerse, örtük yolu benimserler (örn; edilgen yapıların kullanımı ile). Ancak, yine de okuyucuları ikna etmeyi ve onlarla etkileşime geçmeyi sağlayan etkili kavramlardan birinin açık gönderimle kendinden söz etme olduğu savunulmuştur (Mur-Dueñas, 2011). Aynı şekilde, Hyland (2002) kişi adılarının açıkça kullanılmasının yazarlara düşüncelerini metnin okuyucularına aktarmada yardımcı olduğunu belirtmiştir. Ancak, metin içinde karşılaşılan her birinci tekil ve çoğul kişi kullanımlarını (kişi adılı, iyelik adılı, kişi eki) kendinden söz etme birimleri olarak sınıflandırmak doğru değildir. Bunun nedeni; kişi belirten dilsel birimlerin metin içinde farklı üstsöylemsel işlevlere sahip olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, birinci tekil kişi ile yapılan göndermeler kendinden söz etme üstsöylem işleviyle ortaya çıkarken, birinci çoğul kişi adıları çeşitli alıcı odaklı üstsöylem işlevleri üstlenebilir. Dolayısıyla, birinci tekil ve çoğul kişi kullanımlarını üstsöylem işlevleri açısından karşılaştırdığımızda, birinci çoğul kişinin daha karmaşık işlevlere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Birinci çoğul kişi kullanımları (kişi adılı, iyelik adılı, kişi eki) bilimsel metinlerde iki temel işlev ile ortaya çıkmaktadır: *kapsayıcı biz* (inclusive *we*) ve *dışlayıcı biz* (exclusive *we*). Bir katılım belirleyicisi olarak *kapsayıcı biz* işlevi taşıyan birinci çoğul kişi kullanımlarıyla yazar, okurun ilgisini konuya çekmek için onu metne doğrudan dahil etmek ister, okuru bir bütün olarak kodlar ve onu metnin söylemine böylelikle dâhil eder. Öte yandan, yazar *dışlayıcı biz* kullanımlarıyla okuru *biz* kavramının dışında tutar. Birden çok yazarlı olan metinlerde yazarlara göndermede bulunan birinci çoğul kişi kullanımları kendinden söz etme belirleyicisi olarak ortaya çıkar. Metnin bir tane yazarı bulunurken yazar kendisine göndermede bulunmak için *biz* adılıni kullanıyorsa, bu durumda birinci çoğul kişi kullanımları kaçınma ulamı altında *düzenleyici biz* işlevi taşır. Kaçınma ulamı, Tablo 1’de görüldüğü gibi, katılım belirleyicileri ve kendinden söz etme ulamlarının da dahil olduğu alıcı odaklı etkileşimli üstsöylem boyutu altında yer alır. Dolayısıyla, kaçınma olarak kullanılan dilsel birimler aracılığı ile yazar kesinlik ifadelerinin kullanılmaktan kaçınarak kaba ve katı görünmenin önüne geçmeyi hedefler. Diğer bir deyişle, nezaket ve dolaylılık göstererek metindeki yükünü hafifletir ve böylelikle okuru karşısına almayarak kendisini korur. Öyle ki, yazar metnin tek yazarı olmasına rağmen birden fazla yazar tarafından yazılıyormuş gibi birinci çoğul kişi kullanımını tercih ederek metnin tek muhatabı olarak görünmekten kaçınır. Daha önce üstsöylem işlevi gören *biz* kullanımları üzerine yürütülen çalışmalarda, özellikle kaçınma işlevi gören birinci çoğul kişi kullanımlarının ardında kültürel nedenler olduğu araştırmacılar tarafından iddia edilmiştir. Aşağıdaki bölümde, üstsöylem olarak *ben* ve *biz* kavramlarının kültür ile olan bağlantısı ve daha önce yapılan çalışmalar sunulmaktadır.

1. Üstsöylem olarak *Ben* ve *Biz* Kullanımlarının Kültür ile Bağlantısı

Hofstede (1993)’e göre kültür; bir grubu ya da insan topluluğunu diğerlerinden ayırt eden zihnin toplu programlanmasıdır. Bu tanıma göre, farklı sosyokültürel kökenden gelen yazarların akademik çalışmalarında kendi varlıklarını farklı derecelerde göstermesi kaçınılmazdır (örn., Abdollahzadeh, 2011; Basal ve Bada, 2012; Carciu, 2009; Ivanič ve Camps, 2001; Karahan, 2013; Matsuda, 2001; Mur-Dueñas, 2007). Bu çalışmalar tutarlı

olarak, yazarın kendine yaptığı göndermelerin ortaya çıkış şekillerinin yazarın ait olduğu kültürün kimliğinin bir yansıması olduğunu göstermiştir. Buna paralel olarak, Abdi (2009) üstsöylemin yazarların kimlikleriyle yakından ilişkili olan yazılı söylem ve dilsel kaynaklardaki retorik stratejilerin bir parçası olduğunu öne sürmektedir. Bu noktada, *ben* ve *biz* olarak birinci tekil ve çoğul kişi adlarının ortaya çıkış şekilleri, yazarın ait olduğu kültürün kimliği hakkında bize ipucu verebilir.

Biz kullanımı kültürel açıdan değerlendirildiğinde, pek çok farklı işlev ile ortaya çıktığı daha önceki çalışmalarda açıklanmıştır. Downing ve Locke (2006), *biz* kullanımının genel işlevinin *kapsayıcı biz* ve *dışlayıcı biz* olarak ortaya çıktığını öne sürmüştür. Ancak, Quirk ve diğerlerinin (1985) tanımlamalarında olduğu gibi, *biz* kullanımlarının bazı özel işlevleri de mevcuttur. Bu işlevler şu şekilde sıralanabilir: Ortak yazarlık için *kapsayıcı yazar biz* (inclusive authorial *we*), *ben* kullanımından kaçınmak için kullanılan *editör biz* (düzenleyici *biz*), kolektif ulusluk duygusu için *retorik biz* (rhetorical *we*), otoriteyi azaltmak ve kapsayıcılığı kazanmak için *siz yerine kullanılan biz* (*we in place of you*), üçüncü şahıs yerine *biz* (*we instead of third person*) ve hükümdarlar tarafından kullanılan *kraliyet biz* (royal *we*).

Daha önce yapılan karşılaştırmalı çalışmalara baktığımızda, sıklıkla İngilizce ve diğer dillerde yazılan akademik metinlerdeki *ben* ve *biz* kullanımlarının karşılaştırıldığını görmekteyiz. İngilizcenin Fransızca ve Norveççe, (Breivega, Dahl ve Fløttum, 2002), Çekçe (Čmejkova, 1996), Bulgarca (Vassileva, 2001), Fince (Mauranen, 1993), Sırpça (Blagojević, 2012), Türkçe (Işık-Taş, 2018) gibi dillerle karşılaştırıldığı çalışmalar, yazarın kendi yazar kimliğini inşa etmesine rağmen kendinden söz etme yolunun kültürel ve disiplinler arası farklılıklardan etkilendiğini göstermiştir.

Akademik yazılarda yazarın kendinden bahsetmesi üzerine çok sayıda disiplinler arası ve diller arası araştırma olmasına rağmen, *ben* ve *biz* kullanımlarının kültürel yansımalarını Türkçe akademik metinlerde inceleyen çalışma sayısı oldukça azdır. Anadili Türkçe olan ve anadili Türkçe olmayan farklı kültürden olan yazarlar tarafından yazılan makalelerdeki *ben* ve *biz* kullanımlarını araştıran Karahan (2013), anadili Türkçe olan yazarların *ben* yerine *biz* kullanmayı tercih ettiğini açıklayarak, bunun nedenini Türk yazarların ve Türk kültürünün bireycilikten çok toplumsalcılık bilincini benimsemesi olarak yorumlamıştır. Türk kültürüne ilişkin kültürel geleneklerin yazar varlığı üzerindeki etkilerini araştıran çalışmalar olsa da (Çandarlı, Bayyurt ve Martı, 2015; Kafes, 2017), bu çalışmalar Türk yazarların yazdığı ikinci dil metinlerini kültürlerarası olarak araştırmıştır. Türkçe akademik metinlerde yazarın varlığını ortaya koyma yollarını üstsöylem kullanımı açısından araştıran çalışmalar farklı dilleri ve kültürleri karşılaştırarak, yazarın üstsöylem aracılığı ile metindeki temsiline ışık tutmuştur (Akbaş, 2014; Akbaş ve Hardman, 2017; Işık-Taş, 2018). Bu çalışmada, üstsöylem kullanımı bireycilik-toplumsalcılık (individualism-collectivism) karşıtlığında değerlendirildiği için aşağıda bireycilik ve toplumsalcılık kavramları, farklı kültürlerin bireyciliğe ve toplumsalcılığa yaklaşımı hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1.1. Bireycilik-Toplumsalcılık karşıtlığında Kültürel Özellikler

Hofstede (1980), 40 ülkedeki 116 bin IBM çalışanı arasında gerçekleştirdiği araştırmasında kültürleri; güç mesafesi, dişilik-erillik, belirsizlikten kaçınma ve bireycilik-toplumsalcılık olarak dört boyutta incelemiştir. Bu çalışmanın ana temasını oluşturan bireycilik-toplumsalcılık karşıtlığı, bir ülkede yaşayan insanların bireysel

olarak var olmak istediğini veya bir grubun üyesi olarak davranmak istediğini gösteren kavramlardır (Hofstede, 1993).

Bireycilik ve toplumsalcılık kavramları, kültürlerin sistematik bir karşılaştırmasını yapma ve farklı kültürlerin davranışsal göstergelerini tanımlama olanağını sunmaktadır. Bireycilik, duygusal olarak toplumdan, organizasyondan ve diğer topluluklardan bağımsız olmak olarak tanımlanırken, toplumsalcılık kişinin ailesine, akrabalarına ve topluma bağımlılığı olarak görülmektedir (Hofstede, 2001).

Bireyciliğin etkili olduğu ülkelerde (örn. Amerika, Avustralya, İngiltere, Hollanda, İtalya, İskandinav ülkeleri) bireysel başarı, özgürlük, rekabet değerleri, kişisel amaçlar ve ben merkezli bir yaşam vurgulanırken toplumsalcılığın etkili olduğu ülkelerde (örn., Japonya, Kore, Endonezya, Pakistan, Latin Amerika) grup uyumu, bağlılık, iş birliği ve bireyler arasında anlaşma ve dayanışmanın önemine vurgu yapan *biz* anlayışı oldukça güçlüdür (George ve Jones, 2008). Hofstede'nin (1980) çalışmasına göre, Türkiye toplumsalcılığı benimseyen ülkeler arasında sayılmaktadır. Ayrıca, Türk halkının çoğunluğunun bireyci olmadığını (Ergun, 1991), biraz bireyci, ama genelde toplumsalcı olduğunu da (Esmer, 1997) belirten çalışmalar bulunmaktadır.

2. Kültürel Değerlerin Aktarımında Ders Kitapları

Yazarın metindeki varlığını sunma yollarının kültürel yansımalarının önemi (Hyland, 1999, 2000, 2001, 2004, 2005a), aynı zamanda birbiriyle bağlantılı bazı konuları da ortaya çıkarmaktadır. Yazarın metindeki temsilinin türe göre (Hyland, 2002) ve disiplinlere göre (Hyland, 2003) farklılık gösterdiği öne sürülmüştür. Tür (genre) açısından değerlendirdiğimizde, üstsöylem belirleyicileri aracılığı ile yazarın kimliğini araştırmaya yönelik çalışmaların araştırma makaleleri (örn., Hyland, 2001; Mur-Dueñas, 2007) öğrenci tezleri (örn., Soler-Monreal, 2015), öğrenci sunumları (örn., Zareva, 2013) gibi çeşitli türlerde yaygın olarak yürütüldüğünü görmekteyiz. Bunlara ek olarak, ders kitaplarının da incelenmesi, kültürel değerlerin eğitim sisteminde nasıl yansıtıldığını ortaya çıkarabilir. Kılıçkaya (2004), ders kitaplarının sadece resmi müfredat çerçevesinde bir takım kültürel değerleri içermediği aynı zamanda saklı müfredat çerçevesinde de dolaylı yoldan kültürel değerleri yansıttığını ileri sürmüştür. Özellikle, yabancı dil eğitiminde hedef dil girdisi ve kültürel bilgi açısından önemli bir kaynak olarak kabul edilen ders kitapları (Canale, 2016), kültürel değerleri, inançları ve hatta kalıp yargıları temsil etmede anahtar bir araç haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, yabancı dil öğretiminin temelini oluşturan ders kitapları aynı zamanda kültür aktarımının önemli unsurlarından biridir. Aşağıda, öncelikle yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde kullanılan ders kitapları hakkında bilgi verilecektir ve sonraki alt başlıkta bu kitapları kültürel açıdan ele alan çalışmalar sunulacaktır.

2.1. Kültür Aktarımında Yabancı Dil Olarak Türkçe Ders Kitapları

Yabancılara Türkçe öğretiminde kullanılan en önemli materyallerden birisi olan ders kitapları şüphesiz ki öğrencilerin Türk kültürünü öğrenmede ve günlük hayatta kullanmada büyük öneme sahiptir. Son zamanlarda, yabancı dil öğretiminde kullanılan Türkçe ders kitapları kültür aktarımını pek çok açıdan ele almıştır. Bayraktar (2015), dilin kullanıldığı farklı bağlamlara (ulaşım, yeme-içme, giyim, eğlence gibi) ve bu bağlamlarda bulunan kültürel unsurlardan hangilerine ne oranda yer verildiğini incelemiştir. Demir (2014), kültür köşesi bölümlerinin kültürel öğeleri yeterince içerdiği, öte yandan öğretici metinlerde kültürel öğelere çok az yer verildiğini belirlemiştir. Keskin (2010), kültür aktarım araçları, yazın eğitimi, okur odaklı yaklaşıma dayanan yazın eğitime dikkat çekmiştir. Kültür unsurlarını tablolar halinde sunan Kutlu (2014),

bu unsurların daha çok edebiyat çerçevesinde verildiğini ortaya koymuştur. Okur ve Keskin (2013), kültürel unsurları kitap seviyelerine göre yedi ana başlık etrafında (günlük yaşam, kişilerarası ilişkiler, değerler ve eğitim, edebiyat, sanat ve müzik, gelenekler ve folklor, sosyal yaşam, coğrafya ve mekan gibi) değerlendirmiş ve temel seviye kitaplarının orta seviye ders kitaplarına göre daha az kültürel öğeler içerdiğini tespit etmiştir. Bu çalışmalar, daha çok yabancı dil öğretimi amacıyla kullanılan Türkçe ders kitaplarında bulunan kültürel unsurları ele almıştır.

2.2. Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Önemli Bir Kaynak Olarak Ders Kitapları

Türkiye'de çeşitli üniversitelere bağlı kurulan Türkçe öğretim merkezlerinin yanı sıra yurt dışında da Türkçeyi ve Türk kültürünü öğretmek maksadıyla 2007'de kurulan Yunus Emre Enstitüsü'ne bağlı YETEM'in desteği ile yabancılara Türkçe öğretmek amacıyla hazırlanan ders kitaplarıyla Türk dili dünya çapında giderek daha fazla tanınmıştır. Bu kitapların bazıları şunlardır: Ankara Üniversitesi Yeni Hitit, Gazi Üniversitesi TÖMER, İstanbul Yabancılar için Türkçe, İzmir Yabancılar için Türkçe ve Yunus Emre Enstitüsü Yedi İklim.

Bu kitapların her birinin kendine has özellikleri vardır ve bu özelliklerin uygulamaya nasıl yansındığını ve Türk öğretim elemanları tarafından nasıl algılandığını bilmek kayda değer bir öneme sahiptir. Alanyazında bu sorulara yanıt veren çalışmalar bulunmaktadır. Yapılan çalışmalar yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kullanılan ders kitaplarının daha çok ölçme ve değerlendirme (Göçer, 2007), işlevsel özellikler (Özdemir, 2013), öğretmen bakış açısı (Karababa ve Taşkın, 2012), üniversite öğretim elemanlarının bakış açısı (Kılınç ve Yenen, 2019), taşınması gereken nitelikler (Demir, 2015) gibi açılardan incelendiğini göstermektedir. Dolayısıyla, ders kitaplarının öğretme-öğrenme süreçlerine olumlu katkılarda bulunabilmesi için hangi özelliklere sahip olması gerektiğinin belirlenmesi önem kazanmaktadır (Özdemir, 2013). Bu noktada, yabancılara Türkçe öğretiminde kullanılan ders kitaplarının dilbilimsel açıdan incelenmesi de son yıllarda araştırmacılar tarafından yapılan çeşitli çalışmalarda vurgulanmıştır. Yabancı dil olarak öğretilen Türkçe dilindeki alıntı sözcükleri (Kesici, 2023), atasözü ve deyimleri (Akgün, 2020; Gün ve İkizçınar, 2019), soru kategorisinin biçimsel özellikleri (Parlak, 2022), *et*-yardımcı eylemiyle oluşturulan birleşik eylemler (Kaplankıran ve Kumsar, 2020), eylem çatıları (Doğru, 2021), ad durum eklerinin yan işlevleri (Çangal ve Başar, 2018), temel, yan ve mecaz anlamlı sözcüklerin kullanımı (Varışoğlu ve Miçooğulları, 2020), *-miş* ve *-imış* biçimbirimlerinin kanıtsallık işlevleri (Alptekin, 2023) gibi pek çok açıdan dilbilimsel araştırmalarla yabancı dil olarak Türkçenin öğretilmesi sürecine olumlu katkılarda bulunulmuştur.

Kemiksiz (2021), yabancı dil olarak Türkçe öğretimi ders kitapları üzerine yapılan araştırmaların eğilimlerini derlemiştir. Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için hazırlanan ders kitapları üzerine yapılan araştırmaların konu tercihlerine bakıldığında yukarıdaki çalışmalardan da anlaşılacağı gibi en çok çalışılan başlıkların söz varlığı/sözcük öğretimi, kültürel unsurlar/kültür aktarımı ve dilbilgisi olduğu tespit edilmiştir (Biçer, 2017; Ercan, 2015; Küçük ve Kaya, 2018). Bu çalışmalar bize yabancı dil öğretimi ders kitaplarının kültürel unsurlar taşıyabildiğini göstermektedir.

Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için hazırlanan ders kitapları üzerine yapılan araştırmaların konu tercihlerine bakıldığında, en çok çalışılan başlıkların söz varlığı/sözcük öğretimi, kültürel unsurlar/kültür aktarımı ve dilbilgisi olduğu tespit

edilmiştir (Biçer, 2017; Ercan, 2015; Küçük ve Kaya, 2018). Bu çalışmalar da bize yabancı dil öğretimi ders kitaplarının kültürel unsurlar taşıyabildiğini göstermektedir. Hofstede'nin (1980) ortaya attığı kültür boyutlarından olan bireycilik-toplumsalcılık değerlerinin yabancı dil öğretimi amacıyla hazırlanan Türkçe ders kitaplarında nasıl yansıtıldığı merakından yola çıkarak, bu çalışmada üstsöylem belirleyicilerinin kullanımının bu değerleri saklı bir şekilde öğrencilere nasıl aktardığı araştırmacı tarafından merak konusu olmuştur.

Akademik metinlerde yazarların kendilerini görünür kılmak ve okuyucularla ve içinde buldukları metin topluluğuyla ilişki kurmak için başvurdukları yollardan biri olan üstsöylem belirleyicileri Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen öğrencilerin yazdığı metinlerde araştırılmış olsa da (örn; Şimşek ve Teymur, 2023), yabancı dil öğretimi için hazırlanan Türkçe ders kitaplarında bu belirleyicilerin araştırılmasına yönelik herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Diğer bir deyişle, bugüne kadar Türkçenin öğretilmesi amacıyla hazırlanan ders kitaplarında Türk kültürel geleneklerin yazarların görünürlüğüne nasıl yansıdığına ve bu belirleyicilerin kültürel etkileşimdeki yeri ve önemine yeterince dikkat çekilmemiştir. Bu çalışmanın temel çabası da söz konusu bu eksikliği ve ihtiyacın giderilmesine bir ölçüde katkı sağlamaktır.

Bundan yola çıkarak, bu çalışma Türkçe öğretimi amacıyla hazırlanan Yedi İklim, Yeni Hitit ve İstanbul Yabancılar için Türkçe C1 seviyesi ders kitaplarında birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımlarının ortaya çıkış şekilleri ile ders kitaplarına göre dağılımlarını ve bu kullanımların üstlendikleri üstsöylemsel işlevleri ile ders kitaplarına göre dağılımlarını inceleyerek bu kullanımların bireycilik ve toplumsalcılık karşılığında kültürel bir yansıması olup olmadığı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nihayetinde, bu araştırmada cevaplamaya çalıştığım temel sorular şöyledir:

- 1- Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesi için hazırlanan ders kitaplarında birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımları arasında anlamlı bir fark var mıdır?
- 2- Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesi için hazırlanan Yedi İklim, Yeni Hitit ve İstanbul Yabancılar için Türkçe C1 seviyesi ders kitaplarında birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımlarının genel dağılımı nasıldır?
- 3- Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesi için hazırlanan Yedi İklim, Yeni Hitit ve İstanbul Yabancılar için Türkçe C1 seviyesi ders kitaplarında kullanılan birinci tekil kişi birimlerinin ortaya çıkış şekilleri ve üstlendikleri üstsöylemsel işlevler nelerdir?
- 4- Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesi için hazırlanan Yedi İklim, Yeni Hitit ve İstanbul Yabancılar için Türkçe C1 seviyesi ders kitaplarında kullanılan birinci çoğul kişi birimlerinin ortaya çıkış şekilleri ve üstlendikleri üstsöylemsel işlevler nelerdir?
- 5- Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesi için hazırlanan Yedi İklim, Yeni Hitit ve İstanbul Yabancılar için Türkçe C1 seviyesi ders kitaplarında birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımları ve üstlendikleri üstsöylemsel işlevlerinin bireycilik ve toplumsalcılık karşılığında rolü var mıdır?

3. Yöntem

Bu bölümde, çalışmanın evreni, örnekleme, araştırma süreci ve çözümsel çerçeve hakkında bilgi verilecektir.

3.1. Çalışmanın Evreni ve Örnekleme

Araştırmanın evreni yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için hazırlanan ders kitaplarıdır. Araştırmanın örnekleme ise, Türkçe öğretim merkezlerinde en çok tercih edilip kullanılan Yunus Emre Enstitüsü'nün hazırladığı Yedi İklim Türkçe, İstanbul Üniversitesi DİLMER'in (Dil Öğretim Merkezi) hazırladığı İstanbul Yabancılar için Türkçe, Ankara Üniversitesi TÖMER'in (Türkçe Öğretim Merkezi) hazırladığı Yeni Hitit yabancılar için Türkçe C1 seviyesi ders kitaplarıdır. Bu kitaplar, günümüzde yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde özellikle üniversitelerin Türkçe öğretim merkezlerinde en çok tercih edilen eğitim setleridir (Ömeroğlu, 2016). Kemiksiz'in (2021) çalışması da yapılan çalışmalarda örneklem olarak en çok tercih edilen yabancı dil öğretiminde Türkçe ders kitaplarının başında Yeni Hitit Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti (f=120), İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti (f=108) ve Yedi İklim Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti (f=105) olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmanın verisi, nitel veri toplama yöntemlerinden biri olan doküman çözümlemesi yoluyla toplanmıştır. Bu noktada, Yeni Hitit, İstanbul ve Yedi İklim Türkçe öğrenme setlerinin C1 düzeyindeki ders kitaplarından seçkisiz örnekleme yöntemi ile seçilen toplam 45 okuma metni doküman olarak kabul edilmiştir. Oluşturulan bu veri tabanındaki toplam sözcük sayısı 19.755'tir. Tablo 2, bu veri tabanının kitaplara göre dağılımını göstermektedir.

Ders kitapları	Toplam okuma metni sayısı	Toplam sözcük sayısı
Yeni Hitit	15	6571
Yedi İklim	15	6514
İstanbul	15	6670

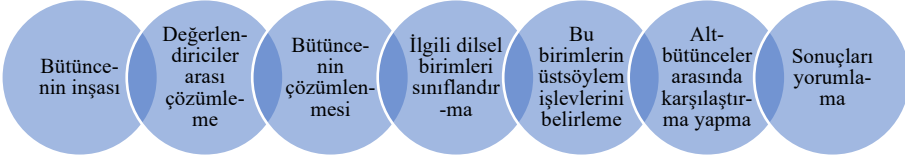
Tablo 2. Veri Tabanındaki Sözcük Sayılarının Ders Kitaplarına Göre Dağılımı

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi, her bir kitaptan 15 tane okuma metni seçilmiştir ve bu metinlerdeki sözcük sayıları birbirine yakındır.

3.2. Araştırmaya Genel Bakış

Bu çalışmada incelenen olguya ilişkin daha detaylı bulgulara ulaşmak amacıyla karma-yöntem araştırma yaklaşımı benimsenmiştir. Yazarların birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımlarını ve üstsöylemsel işlevlerini ortaya koymak amacıyla nitel bir çalışma; bu birimlerin ders kitaplarına göre dağılımlarını görmek amacıyla da nicel bir çalışma yapılmıştır. Niceliksel çözümlemeden elde edilen istatistiksel sonuçları niteliksel çözümleme ile güçlendirmek amacıyla bu iki yaklaşım aynı anda kullanılmıştır. Ayrıca, bu çalışmada, sırasıyla tümden gelim (top-down) ve tümevarım (bottom-up) yaklaşımlarını benimseyen derlem tabanlı (corpus-based) ve derlem odaklı (corpus-driven) araştırma türleri uygulanmıştır. Derlem tabanlı araştırma türünü uygulayarak araştırmacı, önceki çalışmalarda sunulmuş dilsel birimleri çalışmanın bütüncesinde araştırmıştır. Buna ek olarak, derlem odaklı bir araştırma ile, çalışmanın veri tabanında yer alan birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımlarının bütün ortaya çıkış şekilleri ve üstsöylemsel işlevleri belirlenerek sonraki derlem tabanlı çalışmalara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın araştırma tasarımı Şekil 1'de gösterildiği gibi altı aşamadan oluşmaktadır.



Şekil 1. Araştırma Sürecinin Genel Görünümü

Şekil 1’de görüldüğü gibi, çalışmanın veri tabanı oluşturulduktan sonra sonuçların güvenilirliğini sağlamak için Cohen’in Kappa istatistiği kullanılarak değerlendiriciler arası bir güvenilirlik testi gerçekleştirilmiştir. Bu güvenilirlik testi, “değerlendiriciler arası güvenilirlik testi için yararlı olan sağlam bir istatistik” olarak tanımlanmaktadır (McHugh, 2012, s.279). Üstsöylem belirleyicilerinin çözümlenmesi konusunda deneyimli bir dilbilimci veri tabanındaki sözcük sayısının %10’unu üstsöylemsel işlev üstlenen birinci tekil ve birinci çoğul kişi kullanımları açısından incelemiştir. Bu incelemenin ardından uygulanan Cohen’in Kappa istatistiğine göre iki değerlendirici arasında uyuşma değerinin 0,93 olduğu ve bu değer Landis ve Koch (1977; akt. Bilgen ve Doğan, 2017) tarafından öne sürülen değer aralıklarından çok yüksek uyuma denk geldiği tespit edilmiştir. Bu uyumun çalışmanın sonuçlarını güvenilir ve geçerli hale getirmesi beklenmektedir.

3.3. Çözümsel Çerçeve

Bu çalışmada, birinci tekil kişi kullanımlarının üstlendiği üstsöylem belirleyicileri çözümlenirken Tablo 1’de sunulan Hyland’ın (2005a) Kişilerarası Üstsöylem Modeli temel alınmıştır. Ancak, verinin çözümlenmesinde bu modelde bulunan ulamları oluşturan birimlerin daha önceki çalışmalarda metnin yazıldığı dile (örn., Jalilifar, 2011; Lee ve Casal, 2014; Mirshamsi ve Allami, 2013; Mur-Dueñas, 2011) ve yazarların kültürel geçmişine göre (örn. Akbaş, 2012; Boshrabadi, Biria ve Zavari, 2014; Dontcheva-Navratilova, 2016) farklılık gösterdiği tespit edildiği için Hyland’ın (2005a) listesi bu çalışmada tek referans olarak alınmamıştır. Türkçenin biçimbirimsel olarak İngilizceden farklı olmasıyla birlikte bu çalışmadaki birinci tekil kişi kullanımlarının çözümlenmesinde, derlem tabanlı bir çözümleme için daha önce Güçlü (2022)’nin Türkçe dili üzerine yapılan önceki çalışmalara dayanarak oluşturduğu üstsöylem listesi güncellenerek temel alınmıştır. Söz konusu listede üstsöylem olarak işlev gösteren birinci kişi biçimleri aşağıdaki tabloda sunulmaktadır:

Birinci tekil kişi	<p>Kişi adlı: Birinci tekil kişi adlı ben (yalın durumu) <i>Ben</i> adının çekimli biçimleri: benim (ilgi durumu/iyelik adlı), beni (belirtme durumu), bana (yönelme durumu), bende (kalma durumu), binden (çıkma durumu), benimle (vasıta durumu), bençe (eşitlik durumu) Aitlik adlı: benimki (+ki adlı/eki ile) Birinci tekil kişi dönüşlülük adlı kendim (yalın durumu) <i>Kendim</i> adının çekimli biçimleri: kendimin (ilgi durumu), kendimi (belirtme durumu), kendime (yönelme durumu), kendimde (kalma durumu), kendimden (çıkma durumu), kendimle (vasıta durumu), kendimce (eşitlik durumu) Aitlik adlı: kendiminki (+ki adlı/eki ile) Kişi eki: Birinci tekil kişi ekleri (eylemcil çekim biçimbirimleri): -m, -(I)m, -(U)m (al-dı-m, al-ı-yor-um, alacağ-ı-m, al-mış-ı-m, belirttiğ-i-m vb.) Birinci tekil kişi iyelik ekleri (adsıl çekim biçimbirimleri): -m, -(I)m, -(U)m (arabam, başım, mektubum vb.)</p>
Birinci çoğul kişi	<p>Kişi adlı: Birinci çoğul kişi adlı biz (yalın durumu) <i>Biz</i> adının çekimli biçimleri: bizim (ilgi durumu/iyelik adlı), bizi (belirtme durumu) , bize (yönelme durumu), bizde (kalma durumu), bizden (çıkma durumu), bizimle (vasıta durumu), bizce (eşitlik durumu) Aitlik adlı: bizimki (+ki adlı/eki ile) Birinci çoğul kişi dönüşlülük adlı kendimiz (yalın durumu) <i>Kendimiz</i> adının çekimli biçimleri: kendimizin (ilgi durumu/iyelik adlı), kendimizi (belirtme durumu), kendimize (yönelme durumu), kendimizde (kalma durumu), kendimizden (çıkma durumu), kendimizle (vasıta durumu), kendimizce (eşitlik durumu) Aitlik adlı: kendimizinki (+ki adlı/eki ile) Kişi eki: Birinci çoğul kişi ekleri (eylemcil çekim biçimbirimleri): -k, -(I)z, -(U)z (aldı-k, alır-ı-z, alacağ-ı-z, alıyor-u-z, görmüş-ü-z vb.) Birinci çoğul kişi iyelik ekleri (adsıl çekim biçimbirimi): -mIz, -mUz, -(I)mIz, -(U)mUz (arabamız, başımız, mektubumuz, tükettiğimiz vb.)</p>

Tablo 3. Birinci Tekil Kişi ve Çoğul Kişi Biçimleri

Yukarıda verilen tablodaki ek, adıl ve sözcükleri çözümlmek için ücretsiz bir derlem çözümlene aracı olan AntConc (Anthony, 2020) kullanılmıştır. Bu araç aynı zamanda derlem odaklı yöntem için de kullanılmıştır. Özellikle de üstsöylem belirleyicilerinin bağlam dışında çözümlenemeyeceği göz önünde bulundurulduğunda bu uygulamadan oldukça faydalanılmıştır.

Veri tabanında kullanılan birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımları belirlendikten sonra bu birimlerin birbirlerine göre olan kullanım oranları log-olabilirlik oran (Log-likelihood ratio) istatistiğine göre çözümlenmiştir. Bu çözümlenmede, Paul Rayson'un Web-temelli Log-olabilirlik programı kullanılmaktadır

(<http://ucrel.lancs.ac.uk/llwizard.html>). Log-olabilirlik oran karşılaştırması ile, bir sıklık değerinin diğerine olan oranının anlamlı derecede yüksek ya da az olup olmadığı görülmektedir (Ädel ve Erman, 2012; Lancaster, 2016; Oakes, 1998). Bundan yola çıkarak, bu çalışmada da log-olabilirlik çözümlemesi aracılığı ile, verinin genelindeki birinci tekil kişi kullanımları ve birinci çoğul kişi kullanımlarının dağılımında anlamlı bir fark olup olmadığı incelenmekte ve sonuçlar kültürel açıdan değerlendirilmektedir. Ayrıca, bu birimlerin bütüncüde ortaya çıkış şekilleri, üstlendikleri üstsöylemsel işlevleri ve kitaplara göre dağılımları sıklık açısından çözümlenmektedir.

4. Bulgular ve Tartışma

Bu bölümde, Türkçe öğretimi amacıyla hazırlanan Yedi İklim, Yeni Hitit ve İstanbul C1 seviyesi ders kitaplarında birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımları ve üstlendikleri üstsöylemsel işlevleri ile bu kullanımların kitaplara göre dağılımları sunulmakta ve bulgular tartışılmaktadır.

4.1. Birinci Tekil Kişi ve Çoğul Kişi Genel Dağılımları

Veri çözümlemesi, incelenen kitaplardaki okuma metinlerinde birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımlarına sıklıkla başvurulduğunu ortaya çıkarmıştır. Toplam veride 19.755 sözcük içinde 250 defa birinci tekil kişi kullanımları olduğu, 944 defa ise birinci çoğul kişi kullanımları olduğu gözlemlenmiştir. Bu sıklıklar oran açısından karşılaştırıldığında; birinci çoğul kişilerin 100 sözcük başına 4.78 defa kullanıldığı, birinci tekil kişilerin ise 100 sözcük başına kullanım sıklığının 1.27 olduğu belirlenmiştir. Bu oranlar, log-olabilirlik hesabına göre çözümlendiğinde, birinci çoğul kişi kullanımlarının birinci tekil kişi kullanımlarına olan oranının +429.87 ($p < 0.0001$) olduğu tespit edilmiştir. Bu istatistiksel değer, log-olabilirlik hesaplamalarında kritik değer olarak sayılan 3.84 değerinden oldukça yüksek olduğu ve (+) değeri kıyaslanana göre fazla kullanımı gösterdiği için, birinci çoğul kişi kullanımlarının birinci tekil kişi kullanımlarına olan oranı iki oran arasında anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir.

Bu bulguları kültürel açıdan değerlendirmeden önce, üç farklı kitaptaki birinci tekil ve birinci çoğul kişi kullanımlarının dağılımları tartışılmaktadır. Bulgular aşağıdaki tabloda sunulmaktadır.

	Yedi İklim		Yeni Hitit		İstanbul	
	f	100 sözcük başına	f	100 sözcük başına	f	100 sözcük başına
Birinci tekil kişi	30	0.46	134	2.04	86	1.29
Birinci çoğul kişi	252	3.87	424	6.45	268	4.02
Toplam	282	4.33	558	8,49	354	5,31

Tablo 4. Birinci Tekil Kişi ve Birinci Çoğul Kişi Kullanımlarının Ders Kitaplarına Göre Dağılımı

Tablo 4'teki değerler, birinci tekil ve birinci çoğul kişi biçimlerinin kullanım sıklıklarının çoktan aza doğru sırasıyla Yeni Hitit (f:558), İstanbul (f:354) ve Yedi İklim (f:282) olduğunu göstermektedir. Üstelik bu sıralama, ayrı ayrı birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımlarına da baktığımızda da değişmemektedir. Daha detaylı olarak,

birinci tekil kişi kullanımları en fazla Yeni Hitit (f:134), en az Yedi İklim (f:30) kitaplarında; birinci çoğul kişi kullanımları da en fazla Yeni Hitit (f:424), en fazla Yeni İklim (f:252) kitaplarında gözlemlenmiştir.

Bir diğer çarpıcı bulgu ise, birinci çoğul kişi kullanımlarının üç farklı kitapta da birinci tekil kişi kullanımlarından daha fazla olmasıdır. Bu bulgu, kitaplara göre bakılmaksızın bütüncenin genelinde birinci çoğul kişi kullanımlarının Log-olabilirlik hesabına göre anlamlı olarak fazla olduğu sonucu ile tutarlı bir bulgudur. Bu sonuçlar bize gösteriyor ki; bu kitaplardaki okuma metinlerinin yazarları daha çok birinci çoğul kişi kullanımlarıyla kendi varlıklarını ortaya koyma eğilimindedir ve bu şekilde okurlarıyla iletişime geçmektedir.

Yabancı dil olarak Türkçe dilinin öğretildiği bu kitaplarda incelenen metinlerde birinci çoğul kişi kullanımlarının daha fazla olmasıyla Türk kültürünün toplumsalcılık bilincinin okurlara yansıtıldığı söylenebilir. Triandis (2001)'e göre, toplumsalcılığın benimsendiği bir kültürde yetişen bireyler *benden* ziyade *biz* güdüsüyle hareket etme eğilimindedir. Toplumsalcı bireyler özerk olmak yerine bir gruba dahil olma eğiliminde oldukları için grubun çıkarlarını ön planda tutarlar ve özellikle grup üyeleri başkalarının işlerine yardım etme eğilimindedirler. Türkiye'nin çok etnikli ve çok kültürlü bir ülke olması, Türk kültürünün toplumsalcılık bilincine sahip olduğunun göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Okullarda, çok kültürlü bir eğitim yaklaşımıyla eğitim eşitliğinin sağlanması ve demokratik değerlere dayalı eğitim-öğretim yaklaşımı taahhüt edilmektedir. Bu eğitim sayesinde öğrenciler farklı dil, ırk, sınıf ve cinsiyetten olan kişilere saygı duyacak şekilde yetişirler (Çiftçi ve Aydın, 2014). Bu bağlamda, kültürün dil aracılığı ile yansıtılma gücünü göz önünde bulundurduğumuzda, toplumsalcılık değerine sahip olan bir kültürün bireylerinin *ben* değil daha çok *biz* dili kullanıyor olması Türk kültürünün daha çok toplumsalcılığı benimseyen bir kültür olması düşüncesi ile örtüşmektedir. Sosyal bilimler alanyazınında Türk kültürünü ve toplumsalcı anlayışını ele alan bazı çalışmalar (örn., Ayçiçeği-Dinn ve Caldwell-Harris, 2011; Phalet ve Claey, 1993; Phalet ve Hagendoorn, 1996), bu çalışmayı bireycilik-toplumsalcılık boyutunda desteklemektedir. Ayçiçeği-Dinn ve Caldwell-Harris (2011), göçmenlerin Amerika Birleşik Devletleri'ne toplumsalcı kültürlerden gelmeleri durumunda Amerikan bireyci değerlerini benimseyip benimsemeyecekleri üzerine bir araştırma gerçekleştirmiş ve sonuçları entegrasyon hipotezine ve göçmen bağımlılık hipotezine göre değerlendirmiştir. Entegrasyon hipotezine göre, Türk göçmenlerin ABD'ye gelmeleriyle birlikte kalış süreleri arttıkça daha bireyci olmaları beklenirken göçmen bağımlılık hipotezi, göç sürecinin, özellikle de diğerlerine güvenme isteği gibi toplumsalcı değerleri ve davranışları korumayı gerektirdiğini öne sürer. Çalışmanın sonuçlarına göre araştırmacılar, Türk göçmenlerin toplumsalcı değerini koruduğunu ve ABD'de kalış süreleri arttıkça bu durumun değişmediğini, bunun da entegrasyon hipotezini çürüttüğünü öne sürmüştür. Phalet ve Claey (1993) ile Phalet ve Hagendoorn (1996), Belçika'ya göç eden Türk göçmenlerin Türkiye'de yaşayan Türklere göre toplumsalcılığı daha fazla benimsediklerini ortaya koyarak uluslararası göçün, toplumsalcılığa olan bağlılığı zayıflatmak yerine pekiştirebildiğini iddia etmişlerdir.

Birinci tekil kişi ve çoğul kişi adıları ve bireycilik-toplumsalcılık karşıtlığı bağlantısında yapılan çalışmalara baktığımızda, birinci çoğul kişi adılarının (örn. *biz*, *bizi*, *bizim*) pek çok araştırmacı tarafından "ilişkisel", "toplul" veya "temsili" adılar olarak anıldığını görmekteyiz (Quirk, Greenbaum, Leech, Svartvik ve Crystal, 2008; Rastall, 2003; Tang ve John, 1999). Quirk vd. (2008)'nin ifade ettiği üzere, birinci çoğul

kişi adlı kullanımlarının, ister bir ulus, topluluk gibi büyük, ister siyasi parti gibi küçük olsun, belirli bir grubun toplumsalcılık duygusunu yansıttığını belirtmişlerdir. Örneğin, bir sosyal psikoloji alanında yapılan çalışmada, Na ve Choi (2009), bir belirsiz adlı birinci çoğul kişi adlı olarak tahmin etme eğilimde olan Koreli katılımcıları toplumsalcı, birinci tekil kişi adlı olarak tahmin etme eğiliminde olan Amerikalı katılımcıları ise bireyci olarak yorumlamıştır. Türkiye, grup ve aileye bağlılık kültürel değerlerini temel alan toplumsalcı bir ülke olarak kabul edilmiştir (Kağıtçıbaşı, 1982, 1996). Bireycilik-toplumsalcılığı tek boyutlu olarak ele alarak 39 ülkenin endeksini oluşturan Oishi ve diğerleri (1999), Türkiye'nin, Çin ve Nijerya'dan sonra en toplumsalcı üçüncü ülke olarak yer aldığını belirtmiştir. Dolayısıyla, bir kültürün değerlerini temel alan bireycilik-toplumsalcılık karşıtlığının toplumun kullandığı dile özellikle de üstsöylem kullanımına yansıtacağı söz konusu çalışmanın temel bulguları arasında sayılabilir.

Üstsöylem belirleyicilerini kültürel açıdan inceleyen pek çok çalışma (örn., Alonso-Almeida, 2014; Belyakova, 2017; Boginskaya, 2024; Lee ve Casal, 2014; Mauranen, 1993; McEnery ve Kifle, 2002; Mikolaychik, 2019; Peterlin, 2005; Vassileva, 2001), kültürel faktörlerin neyi nasıl yazdığımızı, metni ne şekilde düzenlediğimizi ve bu noktada üstsöylemin metinlerde tek tip bir görünüşünün olmadığını ortaya koymaktadır. Örneğin; anadili İngilizce olan yazarlar ve ana dili Farsça olan yazarlar tarafından yazılan İngilizce araştırma makalelerini üstsöylem ve kültür bağlamında inceleyen Salek ve Branch (2014), çalışmanın sonuçları doğrultusunda farklı kültürlerin yazılarında farklı retorik düşünce kalıplarına sahip olduğu ileri sürmektedir. Ayrıca, Abdollahzadeh (2011), yazarların kendilerini ifade etme biçimlerinin ve okuyucularıyla etkileşim kurma şekillerinin, belirli kültürel toplulukların normları ve beklentileriyle yakından ilişkili olduğunu iddia etmektedir. Farklı kültürlerden gelen yazarların yazdıkları metinlerde kendilerinden nasıl söz ettiği üzerine yapılan çalışmalar yazar sesinin (authorial voice) metnin yazarlarının bulunduğu kültüre göre farklılık gösterdiğini açığa çıkarmıştır (örn., Attaran, 2014; Breivega vd., 2002; Dahl, 2004; Fløttum, 2003; Fløttum, Dahl ve Kinn, 2006; Vassileva, 1998, 2000). Vassileva (1998), İngilizce, Almanca, Fransızca, Rusça ve Bulgarca dillerinde yazılan dilbilim araştırma makalelerinde yazar varlığını ve şahıs *ben* ile birinci çoğul şahıs *biz* kullanımı açısından incelemiştir. Çalışmanın bulgularına göre, yazar, Rusça ve Bulgarca yazılan makalelerin toplumsalcı bir yaklaşımı yansıtarak *bizi* tercih ederken, Almanca yazılan dilbilim makalelerinde *ben* ve *biz* kullanımında anlamlı bir farklılığa rastlanmadığını göstermiştir. Üstelik, yazarın varlığı en çok İngilizce metinlerde belirginken Almanca metinlerle karşılaştırıldığında ise *ben* ve *biz* kullanımları iki kat daha sık, Rusça ve Fransızca metinlerle karşılaştırıldığında ise iki kattan da daha sık olduğu belirtilmiştir. Bu eğilim, Bakhtin'in (1986, s. 301) yorumladığı şekliyle Anglo-Sakson *yazar sorumluluğu* (author responsibility) kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Bu perspektifte, Vassileva'a (1998) göre, *ben* dili kullanan yazarlar bireysel sorumluluk alırken, *biz* dili kullananlar işbirlikçi bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu çalışmanın sonuçlarıyla tutarlı olan mevcut çalışma da yazarın kendinden *ben* veya *biz* olarak bahsetme şeklinin bizlere bir kültür hakkında bilgi verebileceğini ortaya koymaktadır.

Türkçede üstsöylem belirleyicileri ve kültür arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair yapılan çalışmalar (Akbaş, 2014b; Akbaş ve Hardman, 2017; Bayyurt, 2017; Çandarlı, Bayyurt ve Martı, 2015; Ekoç-Özçelik, 2023; Işık Kirişçi ve Duruk, 2022; Kafes, 2017; Özdemir ve Longo, 2014; Üner ve Subaşı, 2022), çeşitli kültürel gruplar arasında önemli farklılıklar açığa çıkarmıştır. ABD ve Türkiye'deki yüksek lisans

öğrencilerinin İngilizce tez özetlerinde üstsöylem belirleyicilerinin kullanımını kültürel eğilimler açısından araştıran Özdemir ve Longo (2014), Türk öğrencilerin tanıtlayıcılar, metinici belirleyiciler, açımlayıcılar, vurgulayıcılar, tutum belirleyicileri ve kendinden söz etme gibi üstsöylem belirleyicilerini Amerikalı öğrencilere kıyasla daha az kullandığı, ancak daha fazla mantıksal bağlayıcılar, çerçeve belirleyiciler ve kaçınımlar kullandığını açıklayarak üstsöylem belirleyicilerinin tür ve sıklık açısından kültürel farklılıklarla ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla, bu çalışmaların bulgularını destekler şekilde söz konusu çalışmanın da üstsöylem belirleyicileri ve kültürel yapı arasındaki ilişkisi olduğunu gösterdiği iddia edilebilir.

Toumi'nin (2009) de belirttiği gibi, "Üstsöylem belirleyicileri önemli bir sosyal değer taşır ve yazarın kişiliğini ve kimliğini büyük ölçüde yansıtır." (s.64). Bu çalışma da, birinci tekil kişi kullanımlarına kıyasla daha sık kullanılan birinci çoğul kişi kullanımlarının Türk kültürünü daha çok toplumsal bir yaklaşımla yansıttığını gösterebilir. Dolayısıyla, genel olarak bu bulgunun üstsöylem belirleyicileri ve kültürel yapı arasındaki ilişkisi olduğunu gösterdiği iddia edilebilir.

4.2. Birinci Tekil Kişi Ortaya Çıkış Şekilleri ve Üstsöylem İşlevleri

İncelenen ders kitaplarında, birinci tekil kişi kullanımlarının sözcükle (*ben* adılı, *kendi* adılı) ve biçimbirimle olmak üzere iki temel şekilde ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Aşağıda, sırayla birinci tekil kişi kullanımlarının sözcükle ve biçimbirimle ortaya çıkış şekilleri ile ders kitaplarına göre dağılımları ve üstsöylemsel işlevleri ile ders kitaplarına göre dağılımları metinden örneklerle tartışılacaktır.

4.2.1. Sözcükle Ortaya Çıkan Birinci Tekil Kişi Kullanımları

Çalışmanın bütüncesi incelendiğinde, birinci tekil kişi kullanımlarının sözcükle ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar; birinci tekil kişi adlıları olan *ben* adılı ve *kendi* adılı kullanımlarıdır.

4.2.1.1 Ben Adılı ve Birinci Tekil Kişi Çekimleri

Ben adılı, varlıkları kişi olarak teklik biçiminde temsil eden kişi adlarının yerine geçen birinci tekil kişi adlılarıdır (personal pronouns) (Korkmaz, 2009). Bu çalışmada incelenen metinlerde *ben* ve *ben* adılının çekimli biçimleri olan *beni* ve *benim* olarak metinlerde yer aldığı tespit edilmiştir. *Ben* adılı herhangi bir ek almayarak yalın halde bulunan birinci tekil kişi adlıdır. *Beni* adılı, *ben* adılına *-I* ekinin gelmesiyle belirtme (accusative) durumunda bulunan birinci tekil kişi adlıdır. *Benim* adılı ise, sahiplik bildiren birinci tekil kişi ilgi eki *-(I)m* eki ile oluşan birinci tekil kişi iyelik adlıdır (Atabay, Özel ve Kutluk, 2003). Aşağıda, bu birimlerin ders kitaplarına göre dağılımları verilmiştir.

	Yedi İklim	Yeni Hitit	İstanbul
	f	f	f
<i>Ben</i>	0	3	1
<i>Beni</i>	0	2	2
<i>Benim</i>	0	6	2

Tablo 5. *Ben Adılı Kullanımlarının Ders Kitaplarına Göre Dağılımı*

Yukarıdaki tablodan da anlaşıldığı gibi, *ben* adılı ve çekimli biçimlerinin incelenen metinlerde toplamda 16 defa kullanıldığı tespit edilmiştir ve en fazla *ben* adılı kullanımları Yeni Hitit kitabında mevcut iken, Yedi İklimde ise herhangi bir *ben* adılı ve

çekimli biçimine rastlanmamıştır. Bunlar arasından birinci tekil kişi iyelik adlı olan *benim* adlı, en fazla kullanılan *ben* adlıdır. Dolayısıyla, yazarların daha çok aidiyet belirterek kendi varlıklarını metinde açığa çıkarmak istedikleri söylenebilir.

Aşağıda, *ben* adının metinlerde kullanılan her bir ortaya çıkış şekli için metinden örnekler verilmiştir.

- (1) Hayat enerjisiyle *ben* de dahil olmak üzere bütün gençlere taş çıkarır (YH-1)
- (2) Fazla yaşamayacağını bildiği için, *beni* oğlumun negatif tutumundan korumaya çalışmıştı. (İ-4).
- (3) İşte halkımın da *benim* gibi yabancı kelimelere karşı okuma zorluğu olduğunu düşünerek Türkiye’de ticaret yapan firmaları uyarmak zorunda hissediyorum kendimi (YH-10).

Yukarıdaki (1), (2) ve (3) numaralı tümcelerinde bulunduğu metinler bir kişi tarafından yazılmıştır ve yazar *ben* ve ad çekimleri almış olan *beni* ve *benim* kişi adlarıyla doğrudan kendi varlığını ortaya koymuştur.

4.2.1.2 Kendi Adlı ve Birinci Tekil Kişi Çekimleri

Kendi adlı, kişi adlarından daha güçlü bir anlam taşıyarak onları anlamca pekiştiren bir dönüşlülük adlıdır (reflexive pronoun). Şahısların aslını ve özünü bildirir (Korkmaz, 2009). *Kendi* sözüne iyelik eklerinin getirilmesiyle kurulan bu ad, bu çalışmada incelenen metinlerinde *kendimi* ve *kendime* biçimleriyle ortaya çıkarak birinci tekil kişiyi temsil etmektedir. *Kendimi* adlı *-mi* birinci tekil kişi ekiyle adıda belirtme durumu oluşturmaktadır. *Kendime* adlı ise birinci tekil kişiyi yansıtan ve yönelme durumu bildiren bir dönüşlülük adlıdır (Lewis, 2000). Aşağıda, bu birimlerin ders kitaplarına göre dağılımları verilmiştir.

	Yedi İklim	Yeni Hitit	İstanbul
	f	f	f
<i>Kendimi</i>	0	3	1
<i>Kendime</i>	0	1	0
Toplam	0	4	1

Tablo 6. Birinci Tekil Kişi Kendi Adlı Kullanımlarının Ders Kitaplarına Göre Dağılımı

Tablo 6’ya baktığımızda, *kendi* adlı ve biçimlerinin toplamda 5 kere kullanıldığı, bunlar arasında en fazla *kendimi* adının bulunduğu ve bu adın en fazla Yeni Hitit metinlerinde yer aldığı tespit edilmiştir. Yedi İklimde ise herhangi bir kullanıma rastlanmamıştır. Aşağıda, bütüncedeki *kendi* adlarının her bir ortaya çıkış şekli için metinden örnekler sunulmuştur.

- (4) Koskoca Gani Müjde Schewepes’i doğru telaffuz edemiyor dedirtmem *kendime* (YH-10)
- (5) Bu yüzdendir ki önlerinde saygıyla eğilmekten *kendimi* alamıyor ve onları canı gönülden alkışlıyorum (İ-1)

Yukarıdaki verilen, çalışmanın veri tabanından çekilen (4) ve (5) numaralı tümcenin bulunduğu metinler bir yazar tarafından yazılan metinlerdir ve yazar *kendime* ve *kendimi* adlarıyla söyleyen kişiyi vurgulayan ve yansıtan ve işi yapana dönüşünü gösteren bir

işlev yükleyen birinci tekil kişi dönüşlülük adlı ile doğrudan kendine gönderme yapmıştır.

4.2.2. Biçimbirimle Ortaya Çıkan Birinci Tekil Kişi Kullanımları

Çalışmanın bütüncesinde, birinci tekil kişi kullanımlarının sözcükle ortaya çıkmasına ek olarak biçimbirimle de ortaya çıktığını görebiliyoruz. Bunlar; *-m*, *-(I)m*, *-(U)m* birinci tekil ekleri ve *-m*, *-(I)m*, *-(U)m* birinci tekil kişi iyelik ekleridir. Aşağıdaki tablo, bu eklerin ders kitaplarına göre dağılımını sunmaktadır.

	Yedi İklim	Yeni Hitit	İstanbul
	f	f	f
<i>-m</i> , <i>-(I)m</i> , <i>-(U)m</i> (birinci tekil kişi ekleri)	25	84	64
<i>-m</i> , <i>-(I)m</i> , <i>-(U)m</i> (birinci tekil kişi iyelik ekleri)	5	34	17
Toplam	30	118	81

Tablo 7. Birinci Tekil Kişi Eklerinin Ders Kitaplarına Göre Dağılımı

Yukarıdaki tablodan da anlaşıldığı gibi, birinci tekil kişi ve iyelik ekleri en fazla Yeni Hitit bütüncesinde kullanılırken, en az ise Yedi İklim bütüncesinde yer almıştır. Ayrıca, her üç kitapta da birinci tekil kişi eklerinin (f=173), birinci tekil kişi iyelik eklerinden (f=56) daha fazla kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bu durumda, eklerle ortaya çıkan birinci tekil kişi kullanımlarının daha çok yan tümcedeki (subordinate clause) eylemsiye ya da temel tümcedeki (main clause) yükleme belirtme aitlik ekinin *-(I)m* gelmesiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Bu duruma örnek olarak aşağıdaki (6), (7) ve (8) no.lu örnekler verilebilir.

- (6) Size “Dünyaya pembe gözlüklerle bakalım, paranın ne önemi var” demiyorum. (YH-6)
- (7) Konu hakkında biraz da ordan burdan bilgi edindim, işte kilt hakkında öğrendiklerim. (YH-5).
- (8) Gördüğüm kadarıyla bu tür etkinliklerde, düzenleyenlerin birincil amacı, bilimsel bir iş yapmaktan çok, görünmek, tanınmak; öncelikli olarak kurumların/yaşadıkları şehrin tanınmışlığını arttırmaktır. (Yİ-10)
- (9) Dedemin hayattaki bu enerjisi benim şunu daha iyi anlamamı sağladı. (YH-1).

Yukarıdaki tümcelerde birinci tekil kişi eklerinin yer aldığı *demiyorum* ve *edindim* temel tümcenin eylemiyen, *öğrendiklerim* ve *gördüğüm* yan tümcelerin eylemleri olarak öznelerine uyum (subject-verb agreement) gösteren kişi ekleri ile donatılmıştır.

Aitlik ekleri, yantümcedeki eylemside kişi ve sayı belirterek özne ile bağlantısını göstermek için yantümcedeki eylemsinin aldığı *-DİK*, *-(y)AcAK*, *-mA* and *-(y)Iş* gibi eklerden sonra gelebilir. Yukarıdaki (7), (8), (9) no.lu tümcelerdeki *öğrendiklerim*, *gördüğüm* ve *anlamamı* sözcüklerinde bu ekler yer almaktadır. Sırayla inceleyecek olursak; *öğrendiklerim* bulunduğu tümcede başsız ilgi tümceciklerinde (headless relative clauses) sıfat-eylem (participle) olarak görev yapmaktadır ve sıfat-eylem olan *-DİK* ekini çoğul eki ve birinci tekil iyelik eki *-(I)m* gibi ad çekim ekleri takip etmiştir. *Kadarıyla* çekim edatının (postposition) takip ettiği *gördüğüm* sözcüğü ulaç (converbial) işlevine sahip olan *-DİK* eki ile birinci tekil kişi eki *-(I)m* içermektedir. Yan tümcenin eylemi olarak temel tümcenin *-i* tümleci olarak karşımıza çıkan *anlamamı* da içerdiği birinci tekil kişi iyelik eki *-m* ile yazar kendi varlığını ortaya koymuştur. Öte yandan, tümcede yüklem (predicate) olarak bulunan *demiyorum*, kişi ve sayı bakımından özne ile uyum

içindedir ve yukarıdaki eylemsilerde olduğu gibi aldığı kişi ekleriyle yazarı kendi varlığını açıkça sunmasında rol oynamaktadır.

Öte yandan, bütüncede yer alan birinci tekil kişi eklerinin ortaya çıkış şekillerinden biri de temel tümce ya da yan tümcedeki eyleme değil de ad tamlamalarına gelen iyelik ekleri (possessive suffixes) ile gerçekleşmiştir. Aşağıdaki (10), (11), (12) no.lu tümcelerde bu durumun örnekleri sunulmuştur.

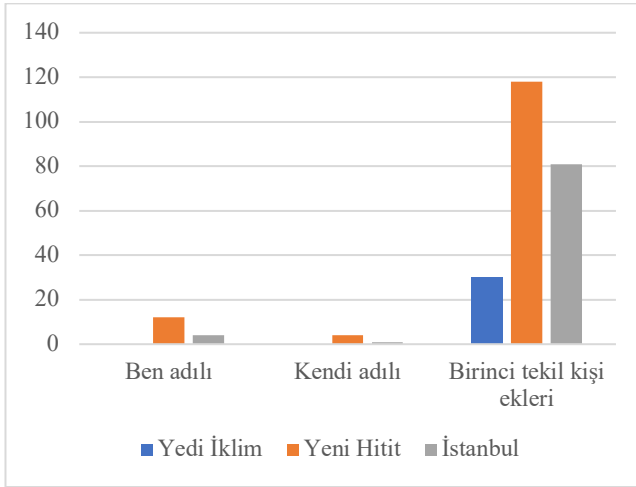
(10) Dili daha boyutlu öğrendikçe ve onu kullanma girişimlerimi genişlettikçe içinde yaşadığım yeni dünyam da derinleşiyordu; her yeni sözcükle artarak daha ayrıntılı hale geliyordu (YH-7)

(11) Tavlının kullarından köşesine kadar böyle anlamları olabileceği aklıma bile gelmezdi (İ-6).

(12) Etrafımdaki insanlar son günlerde devamlı bir diziden bahsediyorlardı (YH-15).

Yukarıda verilen tümcelerde, *dünyam*, *aklıma*, *etrafımdaki* sözcüklerinde bulunan –(ı)m birinci tekil kişi iyelik ekleriyle yazarlar, kendilerine ait olanları belirtmektedirler.

Bu bölümde, birinci tekil kişi kullanımlarının çalışmanın bütüncesindeki bütün ortaya çıkış şekilleri ve kitaplara göre dağılımı niceliksel ve niteliksel olarak sunulmuştur. Birinci tekil kişi kullanımlarının sözcük olarak (*ben* adılı ve *kendi* adılı) ve biçimbirim olarak (birinci tekil kişi ve iyelik ekleri) ortaya çıkış şekillerinin kitaplara göre genel dağılımı aşağıdaki grafikte verilmiştir.



Grafik 1. Birinci Tekil Kişi Kullanımlarının Sözcük ve Ek Bazında Ders Kitaplarına Göre Dağılımı

Grafik 1, çalışmanın veri tabanında kullanılan birinci tekil kişi kullanımlarının Yedi İklim, Yeni Hitit ve İstanbul kitaplarının üçünde de daha çok birinci tekil kişi ekleriyle ortaya çıktığını göstermektedir. Sözcük olarak ortaya çıkış şekillerinin ise oldukça az olduğu ve *ben* adılı ve *kendi* adılı arasından da *kendi* adılının en az kullanılan birinci tekil kişi adılı olduğu görülmektedir. *Ben* adılı, *kendi* adılı ve birinci tekil kişi ekleri açısından kitaplar karşılaştırıldığında bu birimlerin en çok kullanıldığı ders kitabının Yeni Hitit, en az kullanıldığı ders kitabının ise Yedi İklim olduğu tespit edilmiştir.

Birinci tekil kişi eklerine her üç kitapta da sözcükle yapılan birinci tekil kişi yazar gönderimlerine nazaran daha fazla başvurulması, Türkçe dilinin sondan eklemeli (agglutinative) yapısına atfedilebilir. Bu yapı ile birlikte çok zengin bir özne-yüklem

uyumu (subject-verb agreement) sistemi ile Türkçede bir özne ile tümcedeki ona karşılık gelen eylem arasındaki sayı (tekil veya çoğul) anlaşmasını sağlanabilir (Kornfilt, 1997; Göksel ve Kerslake 2005). Birinci tekil kişinin varlığı, sözcüğe gelen birinci tekil kişi ile uyumlu olan iyelik eki ile belirtiliyorsa, öncesinde gelen sahiplik adlı (örn; *benim*) düşürülebilir (Underhill, 1976). Örneğin; *benim odam* tamlamasındaki *benim* adlı çıkarılarak sadece *odam* sözcüğü kullanılabilir. Türkçenin sondan eklemeli özelliği sayesinde *oda* sözcüğüne gelen *-(I)m* iyelik eki, sahip olanın birinci kişi ve tekil olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bu çalışmada, *benim* adının (f=6) birinci tekil kişi iyelik eklerinden daha az kullanılması (bknz. Tablo 5) da Türkçenin sondan eklemeli yapısının sonucu olan özne-yüklem uyumuna atfedilebilir.

Türkçenin adıl düşüren (pro-drop) bir dil olması da, bu çalışmada incelenen metinlerde *ben* adının az kullanılmasına ve eklerin fazla kullanılmasına neden olduğu söylenebilir. Yukarıda bahsedilen özne-eylem uyumuyla yeterli bilgi sağlanması nedeniyle çoğu zaman adılın tümceden çıkarılabileceği anlamına gelir (Kerslake, 1987). Türkçede eylem çekimi, öznenin kişi ve sayısı hakkında bilgi taşıyarak, özne adının netliğini kaybetmeden düşürülmesine olanak sağladığını düşündüğümüzde, bu çalışmada özne adlarının bırakılması ve özne-eylem uyumunu sağlayan eklerin adillara göre daha fazla kullanılmasının, Türkçe dilinin adıl düşmesi değiştirgeni olan bir dil olmasından kaynaklandığı savunulabilir. Bundan dolayı, yabancılar için Türkçe öğretiminde kullanılan bu kitaplardaki metinlerde kişi eklerine, kişi bildiren sözcüklere göre sayıca daha sık başvurulması beklenen bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

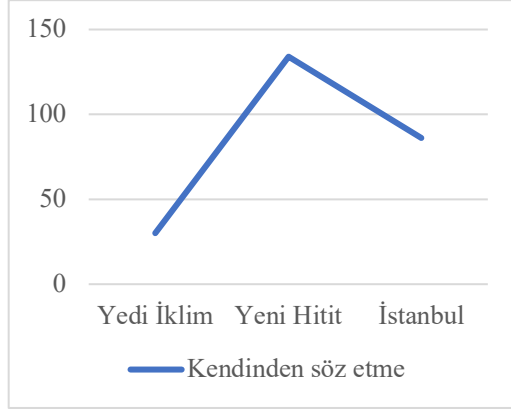
4.2.3. Birinci Tekil Kişi Kullanımlarının Üstsöylem İşlevi Olarak “Kendinden Söz Etme”

Bu çalışmada incelenen metinlerdeki birinci tekil kişi kullanımları, Hyland'ın (2005a) Üstsöylem Modelindeki üstsöylem ulamlarına göre değerlendirildiğinde, bu kullanımların alıcı odaklı etkileşimli üstöylem ulamlarından olan *kendinden söz etme* işleviyle ortaya çıktığını görüyoruz. Kendinden söz etme belirleyicisi, bir yazarın veya konuşmacının kendi düşünce süreçlerini veya yazılı metindeki ifade biçimini belirtme amacını taşıyan dilbilgisel öğeleri ifade eder. Aşağıdaki tümcede yazar birinci tekil kişi kullanımıyla doğrudan kendisine göndermede bulunur.

(13) Arkadaşlarımla buluştüğüm zamanlarda bile günlük konularla başlayan sohbet dönüp dolaşp bu diziye geliyordu (YH-15).

Yukarıdaki tümcede bulunan *arkadaşlarımla* ve *buluştüğüm* sözcükleri birinci tekil kişi ekleri içermektedir. Yazar bu eklerle kendisine açık göndermede bulunur. Dolayısıyla, söz konusu dilsel birimler üstsöylem belirleyicileri arasından *kendinden söz etme* belirleyicisi olarak işlev yapmaktadır. Yukarıdaki örnek okuyucuya yazarın kim olduğunu ve eserinde nerede durduğunu göstermektedir. Bölümdeki (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (10), (11) ve (12) no.lu örneklerdeki birinci tekil kişi kullanımları da kendinden söz etme belirleyicilerine örnek olarak verilebilir. Bu örneklerdeki birinci tekil kişi kullanımlarıyla yazar kendini açıkça ortaya koyarak metnin anlaşılabilirliğini arttırmakta ve böylelikle okuyucu ile daha yakın bir bağ kurmaktadır. Kendinden söz etme belirleyicileri, yazarı metne dahil etmenin en güçlü yolu olarak ifade edilebilir.

Aşağıdaki grafikte, birinci tekil kişi kullanımlarının üstlendiği kendinden söz etme üstsöylem belirleyicisinin kitaplara göre dağılımı verilmektedir.



Grafik 2. Kendinden Söz Etme Belirleyicisi İşlevi Üstlenen Birinci Tekil Kişi Kullanımlarının Ders Kitaplarına Göre Dağılımı

Yukarıdaki grafikte gösterildiği gibi, birinci tekil kişi kullanımlarının en fazla Yeni Hitit ders kitabında olduğu, en az ise Yedi İklim ders kitabında ortaya çıktığı görülmektedir. Kullanılan bu birinci tekil kişi kullanımlarının üstlendiği tek üstsöylem belirleyicisi olarak kendinden söz etme üstsöylem belirleyicisinin yine aynı şekilde dağılımının olması, bize bu kitapların metinlerinin türü hakkında fikir verebilir. Bir akademik tür olarak kabul edilen bu ders kitaplarında, alt-tür olarak öykü ve masal gibi edebi türe ait metinlere ve sohbet ve makale gibi bilgi verici türe ait metinler gibi farklı türlerdeki metinlere yer verildiği anlaşılmıştır. Metinlerin ait olduğu türlerin üstsöylem belirleyicilerinin kullanımında etkisinin olduğunu bulgulayan çalışmalar olduğu için, her ne kadar bu çalışmada metinler dolayısıyla da metinlerin ait olduğu alt-türler rasgele seçilse de kendinden söz etme belirleyicilerinin kitaplara göre kullanım sıklığının farklı olmasının farklı alt-türleri içeren kitaplar olmasından ileri geliyor olabileceği düşünülmektedir.

Bu bölümde, çalışmanın bütüncesinde yer alan birinci tekil kişi kullanımlarının bütün ortaya çıkış şekilleri ve bu kavramların üstlendiği üstsöylemsel işlev ortaya konmuştur ve bulgular kitaplardaki dağılıma göre tartışılmıştır. Aşağıda, birinci çoğul kişi kullanımlarının bütün ortaya çıkış şekilleri ve üstlendikleri üstsöylemsel işlevler sunulmakta ve tartışılmaktadır.

4.3. Birinci Çoğul Kişi Ortaya Çıkış Şekilleri ve Üstsöylem İşlevleri

İncelenen ders kitaplarında, birinci çoğul kişi kullanımlarının da birinci tekil kişi kullanımları gibi genel olarak iki şekilde ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar sözcükle ortaya çıkan kullanımlar ve biçimbirimle ortaya çıkan kullanımlardır.

4.3.1 Sözcükle Ortaya Çıkan Birinci Çoğul Kişi Kullanımları

Çalışmanın bütüncesinde, birinci çoğul kişi kullanımlarının sözcükle ortaya çıktığını görebiliyoruz. Bunlar; *biz* adılı ve *kendi* adılı kullanımlarıdır. Aşağıda ders kitaplarına göre *biz* adılına ortaya çıkış şekilleri sunulmuştur.

4.3.1.1 Biz Adılı

Veri çözümlemesi, *biz* adılarının *biz*, *bizim*, *bizi*, *bize*, *bizde*, *bizden* gibi birimlerle çeşitli durum ekleriyle metinlerde yer aldığını göstermektedir. Aşağıda bu birimlerin ders kitaplarına göre dağılımları verilmiştir.

Yedi İklim	Yeni Hitit	İstanbul
------------	------------	----------

RUHAN GÜÇLÜ

	f	f	f
Biz		8	1
Bizim		4	1
Bizi	4	5	3
Bize		3	4
Bizde	2		1
Bizden		1	1
Toplam	6	21	11

Tablo 8. *Biz Adılı Kullanımlarının Ders Kitaplarına Göre Dağılımı*

Tablo 8’de sunulan *biz* adılı durum çekimleri toplamda 39 kere kullanılmıştır. Bu birimlerin en fazla Yeni Hitit’de, en az Yedi İklim’de kullanıldığı görülmüştür. Aşağıda kullanılan bu birimler veri tabanından çekilen tümceler içinde verilmektedir.

- (14) Teknolojinin son harikalarından herkesten önce **biz** yararlanabiliriz (YH-6).
- (15) İleride bir gün bizim olma ihtimali olan ya da keşke **bizim** olsa dediğimiz milyonları düşünerek , “olsaydı yapardım”larla dolu tümceler kurarak, “Bende şans olsa...”diyerek ömrümüzü tüketmektense bütünün **bizi** mutlu etme ihtimali olan en küçük parçalarını görmeye çalışarak yürüyemez miyiz bu yolu? (YH- 6)
- (16) Düzenli sporun **bizi** kalp krizi ve inmenin yanı sıra kemik erimesi, şeker hastalığı, kalınbağırsak ve meme kanseri, depresyon ve bunama gibi ciddi birçok kronik hastalıktan koruduğunu gösteren güçlü kanıtlar var (Yİ-1).
- (17) Bazen de hayallerimizi harekete geçiren ve belki de hiçbir zaman yaşamımızda göremeyeceğimiz ayrıntıları **bize** gösteren bir görüntüler geçidi...(İ-1).
- (18) **Bizde** ise Nasrettin Hoca ve Bektaşî fıkraları, bir gün Marco Paşa hikayeleri, Karagöz Hacivat anlatıları sadece güldürmekle kalmaz, en ciddi söylevlerin iletemeyeceği mesajları bir çırpıda iletir. (İ-13).
- (19) Hayat mücadelesi **bizi, bizden** uzaklaştırıyor (İ-13).

4.3.1.2. Kendi Adılı

Birinci çoğul kişi kullanımları arasında sözcükle yapılan bir diğer ortaya çıkış şeklinin *kendi* adılı olduğu bulunmuştur. Tablo 9’da görüldüğü üzere, kullanılan *kendi* adılı birimleri *kendimiz* ve *kendimizi* adılıdır. Aşağıda bu birimlerin ders kitaplarına göre dağılımları verilmiştir.

	Yedi İklim	Yeni Hitit	İstanbul
	f	f	f
Kendimiz	-	-	1
Kendimizi	-	4	-
Toplam	-	4	1

Tablo 9. *Birinci Çoğul Kişi Kendi Adıllarının Ders Kitaplarına Göre Dağılımı*

Tablo 9’a baktığımızda, en fazla kendi adılı Yeni Hitit’de kullanılırken, Yedi İklimde ise herhangi bir kullanıma rastlanmamıştır. Aşağıda, metinlerde kullanılan kendi adılı tümce içinde sunulmuştur.

- (20) Aradan yıllar geçtikçe varlığımızı **kendimiz** bile ulaşamaz oluyoruz (İ-13).
- (21) Yalnızca **kendimizi** değil etrafımızdakileri de mutlu edebiliriz (YH-6).

4.3.2 Biçimbirlikle Ortaya Çıkan Birinci Çoğul Kişi Kullanımları

Verinin çözümlenmesi bize birinci çoğul kişi kullanımlarının biçimbirimle de açığa çıktığını göstermektedir. Bunlar: birinci çoğul kişi ekleri ve birinci çoğul kişi iyelik ekleridir. Birinci çoğul kişi ekleri *-k*, *-(I)z*, *-(U)z* olan çekim ekleri, eylemcil çekim biçimbirimleri (verbal inflectional suffix) olarak ana tümcenin eylemine veya yan tümcenin eylemsisine gelen eklerdir. Birinci çoğul kişi iyelik eki olan *-(I)mIz* ise, adsıl çekim biçimbirimi (nominal inflectional suffix) ad soylu sözcüklere eklenerek bu çalışmada varlığın metnin yazarlarına ait olduğunu belirtmektedir. Belirtilen birinci çoğul kişi çekimsel biçimbirimlerinin incelenen metinlerde toplam 272 defa kullanıldığı tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda bu eklerin ders kitaplarına göre dağılımı sunulmuştur.

	Yedi İklim	Yeni Hitit	İstanbul
	f	f	f
<i>-k</i> , <i>-(I)z</i> , <i>-(U)z</i> (birinci çoğul kişi ekleri)	36	62	32
<i>-(I)mIz</i> (birinci çoğul kişi iyelik ekleri)	37	58	47
Toplam	73	120	79

Tablo 10. Birinci Çoğul Kişi Eklerinin Ders Kitaplarına Göre Dağılımı

Tablo 10'dan anlaşılacağı gibi, birinci çoğul kişi ve iyelik ekleri en fazla Yeni Hitit'de kullanılırken, en az ise Yedi İklimde kullanılmıştır. Aşağıda birinci çoğul kişiye ait biçimbirimlerin metin içindeki kullanımları sunulmuştur.

(22) O akşam tek kelime konuşmadık (İ-4).

(23) İnsan oğlunun hayatını baştan sona değiştirebilen güçlü duyguya sadece ‘aşk’ deyip geçemeyiz (YH-3).

(24) Bunun gibi önceden kestiremediğimiz birçok sürprizi vardır dedemin (YH-1).

(25) Kutsal kitaplara baktığımızda kırk sayısının birçok yerde geçtiğini görürüz (Yİ-13).

Yukarıdaki örneklerde verilen tümcelerde bulunan sırasıyla ulaç (converb), sıfat-eylem (participle) işlevindeki *baktığımızda* ve *kestiremediğimiz* eylemsilerinde *-dik* eklerini takip eden *-(I)mIz* birinci tekil kişi ekleri ile *konuşmadık* ve *görürüz* yüklemelerinde bulunan *-k* ve *-(I)z* birinci çoğul kişi eklerinin bulunduğu metinlerin yazarları kendilerine doğrudan göndermede bulunmaktadır. Adsıl çekim biçimbirimleri olarak birinci çoğul kişi iyelik eki *-(I)mIz* da veri çözümlemesinde karşımıza çıkmaktadır.

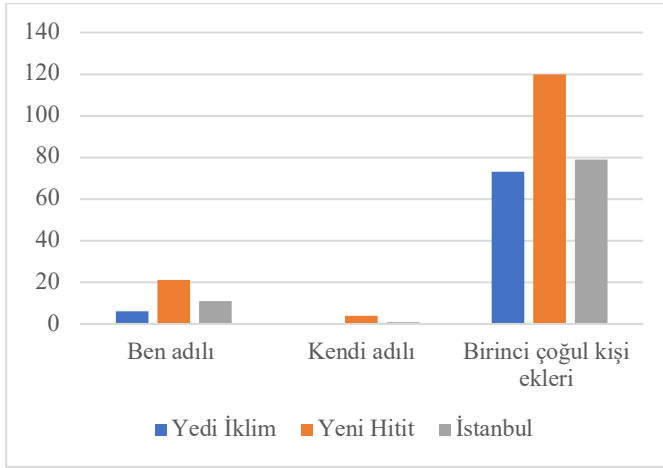
(26) Bu, günümüzde bilim adamlarının açıklamakta zorlandıkları konulardan biridir (İ-3).

(27) Korku, hepimizin hayatta kalma mekanizmasında var olan, her normal insanın sahip olduğu duygusal bir tepkidir (YH-2).

(28) İnsanlar olarak merakımızı gidermek ve bilgilerimizi pekiştirmek uğruna hayvanların kendi doğalarından yaşam haklarını ellerinden almamalıyız (Yİ-5).

(29) Fakat, pek azımız o çizgiyi gerçekten aşabilmiştir (YH-4).

Bu bölümde, birinci çoğul kişi kullanımlarının çalışmanın bütüncesindeki bütün ortaya çıkış şekilleri ve kitaplara göre dağılımı sunulmuştur. Birinci çoğul kişi kullanımlarının sözcük olarak (*biz* adılı ve *kendi* adılı) ve biçimbirim olarak ortaya çıkış şekilleri kitaplara göre ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Aşağıdaki grafikte ise; bu ortaya çıkış şekillerinin genel olarak ders kitaplarına göre dağılımı verilmiştir.



Grafik 3. *Birinci Çoğul Kişi Kullanımlarının Sözcük ve Ek Bazında Ders Kitaplarına Göre Dağılımı*

Grafik 3, çalışmanın veri tabanında kullanılan birinci çoğul kişi kullanımlarının Yedi İklim, Yeni Hitit ve İstanbul kitaplarının üçünde de daha çok birinci çoğul kişi ekleriyle ortaya çıktığını göstermektedir. Sözcük olarak ortaya çıkış şekillerinin ise oldukça az olduğu, *ben* adlı ve *kendi* adlı arasından da *kendi* adının en az kullanılan birinci çoğul kişi adlı olduğu görülmektedir.

Biz adlı, *kendi* adlı ve birinci çoğul kişi ekleri açısından ders kitapları karşılaştırıldığında bu birimlerin en çok kullanıldığı ders kitabının Yeni Hitit olduğu ortaya çıkmıştır. Ders kitaplarına göre, birinci çoğul kişi kullanımlarının birinci tekil kişi kullanımlarıyla ek ve sözcük bazında aynı dağılım sıralamasına sahip olması dile özgü yorumları doğrudur niteliktedir.

Na ve Choi (2009) adıl kullanımının dil ile ilişkili olarak kültürel özellikleri yansıttığını savunmuştur. Benzer şekilde, Kashima ve Kashima (1998), bir dildeki adıl kullanımının bireycilik ve toplumsalculuğun önemli bir göstergesi olduğunu belirtmiştir. Araştırmalarına göre, toplumsalculı kültürlerde adılların atılması bireyci kültürlerden daha yaygın ve kolaydır. Özellikle, kişi adıllarının vurgulanmasının, bireyin benliğini öne çıkarabileceği ve dolayısıyla toplumsalculı kültürlerde kişilerarası ilişkileri tehdit edebileceği savunulmuş ve toplumsalculı kültürlerde insanların kişilerarası uyumu sürdürmek için konuşmada adılları atmayı tercih ettiği öne sürülmüştür. Dolayısıyla, bu çalışmada da birinci tekil ve çoğul kişi eklerin adıllara göre daha fazla kullanılması, Türk kültürünün toplumsalculı bilince olan eğilimiyle adılların atılarak kişilerin eklerle belirtilmesine sebebiyet verebileceği şeklinde yorumlanabilir.

Aşağıda, birinci çoğul kişi kullanımlarının metin içinde üstlendikleri üstsöylemsel işlevler sunulmakta ve ders kitaplarına göre dağılımları ile tartışılmaktadır.

4.3.3. Birinci Çoğul Kişi Kullanımının Üstsöylem İşlevi Olarak ‘Kendinden Söz Etme’, ‘İlişki Belirleyiciler’ Ve ‘Kaçınma’

Bu çalışmanın veri çözümlemesi, birinci çoğul kişi kullanımlarının Hyland’ın (2005a) Üstsöylem Modelindeki alıcı odaklı etkileşimli üstöylem ulamına ait olan üç farklı üstsöylem belirleyicileri işlevi üstlendiğini göstermektedir. Bunlar; ilişki belirleyiciler, kendinden söz etme ve kaçınmadır.

Çözümlenen metinlerdeki yazarlar, birinci çoğul kişi kullanımları aracılığı ile okurları metne doğrudan dahil etmek için ilişki belirleyicilere; ifadelerinin mutlak olmayacağını ifade etmek ve söylemin tonunu yöneterek okur tarafından reddedilmekten kendini korumak için kaçınmaya; kendi konumunu, düşüncelerini, deneyimlerini veya duygularını paylaşarak kendi varlığını ortaya koymak için ise kendinden söz etme belirleyicilerine başvurmuştur. Bu belirleyicilerin üçü de alıcı odaklı oldukları için, metin işi tutarlılık ve metnin düzeni gibi amaçlardan öte birinci çoğul kişi kullanımları ile yazar ve okur arasındaki etkileşime daha okur-dostu bir üslupla katkıda bulunur.

Birinci çoğul kişi kullanımları kapsamında, ilişki belirleyiciler incelenen metinlerde *kapsayıcı biz* işlevi ile ortaya çıkmıştır. Veri tabanından alınan bir örnek ile bu işlev açıklanabilir:

(30) Sağdan sola doğru yazılan Arap alfabesi, MS 2-4. yüzyıllar arasında Nebati yazısından gelişmiş olmakla birlikte günümüze ulaşabilen en eski örnekleri MS 6. yüzyıla aittir. (Yİ-7)

Yukarıdaki tümcede, yazar *günümüze* sözcüğünde kullandığı birinci çoğul kişi iyelik eki *-(I)mIz* ile, yazar kendisini ve okuyucularını birlikte içeren bir bakış açısını ifade ederek, metni daha katılımcı, açık ve okur odaklı yapmaktadır. Yazar, birinci çoğul iyelik eki ile topluluğun çoğul üyelerini belirtir; paylaşılan deneyimi, toplumsal uygulamaları ve sahiplenmeyi ifade eder.

Kaçınma, veri çözümlemesinde birinci çoğul kişi kullanımlarıyla *düzenleyen biz* işlevi üstlenmektedir. Veri tabanından alınan bir örnek ile bu işlev açıklanabilir:

(31) Kitab-ı Mukaddes'te, Eski ve Yeni Ahit'te kırk sayısının geçtiği yerleri gösterirse^{ek}: Saul gibi Davut ve Süleyman da 40 yıl saltanat sürmüştür (Yİ-13).

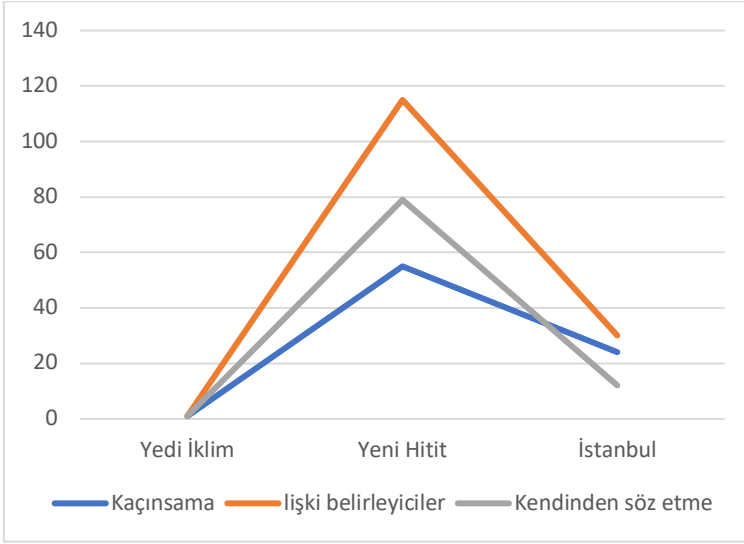
Bu tümcenin bulunduğu metin bir yazar tarafından yazılmış olmasına rağmen, yazarın birinci çoğul kişi eki *-k* ile birden fazla kişi tarafından yazılmış gibi gösterilerek yazarın tek başına görünmekten kaçındığı, böylelikle okur tarafından gelebilecek olası itirazlara karşı önlem aldığı söylenebilir.

Çalışmanın veri çözümlemesinin sonuçlarına göre, *kendinden söz etme* belirleyicisi işleviyle kullanılan birinci çoğul kişi kullanımlarının da olduğu gözlemlenmiştir. Aşağıdaki örnekte yer alan birinci çoğul kişi adılı kendinden söz etme üstsöylemsel işlevine sahiptir.

(32) Ancak sorduğum sorulara öyle güzel cevap veriyor ki üstad, bu cevaplar yalnız *bizde* kalmasın, edebiyat sevenler de istifade etsin diye hem soruyor hem cevaplarını not etmeye çalışıyorum. (Yİ-3)

Yukarıdaki tümce, birden fazla yazar tarafından yazılan bir metinde geçmektedir. Bu tümcede kullanılan birinci çoğul kişi adılı ile yazar bilinçli olarak belirli bir duruşu ve bağlamsal kimliğini göstermektedir.

Aşağıdaki grafikte, birinci çoğul kişi kullanımlarının üstlendiği ilişki belirleyiciler, kendinden söz etme ve kaçınma üstsöylemsel işlevlerin kitaplara göre genel dağılımı verilmektedir.



Grafik 4. *İlişki Belirleyiciler, Kendinden Söz Etme ve Kaçınma İşlevleri Üstlenen Birinci Çoğul Kişi Kullanımlarının Ders Kitaplarına Göre Dağılımı*

Grafik 4, birinci çoğul kişi kullanımlarının en fazla Yeni Hitit, en az ise Yedi İklim ders kitabında ortaya çıktığı görülmektedir. Kullanılan bu birinci çoğul kişi kullanımlarının üstlendiği üstsöylem belirleyicileri olan kaçınma, ilişki belirleyiciler ve kendinden söz etme belirleyicilerinin de dağılımının yine aynı şekilde olması bize bu kitapların metinleri hakkında bilgi verebilir. Örn; yazar sayısı, metin türü, metnin konusu gibi. Birinci tekil kişi kullanımlarına ilişkin sonuçlarda belirttiğim gibi, her ne kadar bu çalışmanın kapsamında metinlerin türü olmasa da üstsöylemsel işlevlerin ders kitapları arasındaki dağılımının olası nedeni bu kitapların içerdiği metinlerin türüne ve konusuna bağlanabilir. Birinci çoğul kişi adil ve ekleri en çok *kapsayıcı biz* işleviyle ilişki belirleyiciler olarak kullanılmıştır. Bu bulguyla paralel olarak, Mur-Dueñas (2008), İspanyol yazarların Amerikalı yazarlara göre *kapsayıcı biz* kullanımına daha çok başvurduğunu tespit etmiştir. Sonuç olarak, incelenen metinlerde birinci çoğul kişi kullanımlarına sıklıkla yer verilmesiyle yabancı dil olarak Türkçe öğrenen öğrenciler için hangi millet, devlet, dinde olursa olsun kapsayıcı bir dil kullanılarak toplumsalcılık bilincinin desteklendiğini söyleyebiliriz.

Bu çalışmada, Tablo 3'te sunulan her birim üstsöylem belirleyicileri açısından değerlendirilmiştir. Buraya kadar, bu birimlerin üstlendikleri üstsöylemsel işlevler açıklanmıştır. Ancak, üstsöylemin işlevini bulunduğu bağlamdan aldığı düşünüldüğünde, her birinci çoğul kişi kullanımının sadece ilişki belirleyiciler, kendinden söz etme veya kaçınma olarak ele alınmadığını söylemek gerekmektedir. Örnek olarak, aşağıda bütünceden alınan tümcedeki birinci çoğul kişi kullanımları değerlendirilebilir.

- (33) Hatırlıyorum, **biz** çocukken yazın canımız dondurma çektiğinde, hiç Üşenmez, bisikletini atlar ve **bize** dondurma getirirdi...Eve gelen arkadaşlarımızla **bizden** çok sohbet eder, ama öyle geleneksel dedelerin söylediği gibi “bizim zamanımızda bu böyle değildi, şu daha iyiydi” laflarını duyamazsınız ağzınızdan...**Bize** o kadar uyum sağlar ki bazen onu yanlış zamanda dünyaya geldiğini düşünürüm. (YH-1)

Yukarıdaki tümcede yer alan *-(I)mIz* eki ve yalın ve çekimli halleri ile *biz* adlı kapsayıcı *biz*, dışlayıcı *biz* veya düzenleyici *biz* üstsöylemsel işlevlerini taşımamaktadır. Bu tümceler, tek yazarlı bir metinde yer almaktadır. Yazar, bu metinde bir öykü anlatmakta ve bu öykünün kahramanları arasında kendisine de yer vermektedir. Bundan dolayı, buradaki birinci çoğul kişi kullanımları ile yazar okuru dahil etmediği için bunu kapsayıcı *biz* olarak adlandırmak doğru olmayacaktır. Ayrıca, buradaki birinci çoğul kişi kullanımlarının metnin tek yazarıyken yazar tarafından birden fazla yazar tarafından yazılıyor gibi gösterilerek risk almaktan kaçınma amacıyla başvuru düzenleyici *biz* işlevinde olmadığı da açıktır. Yazar, açık olarak kendine göndermede bulunurken buna öyküdeki kişileri de dahil ettiği ve okuru dışarda bıraktığı için buradaki birinci çoğul kişi kullanımının işlevi *öyküleyen biz* (storyfier *we*) olarak adlandırılabilir. Anlatılan öyküdeki diğer kişilere göndermede bulunmasının yanı sıra kendisini de bu hikâyeye dahil ederek kendine açık bir şekilde göndermede bulunduğu için kendinden söz etme ulamına daha yakın bir durumda olduğu söylenebilir.

Özetle, bağlam odaklı olarak yapılan bu incelemede birinci tekil ve çoğul kişinin farklı bağlamlarda farklı işlevler üstlendiği anlaşılmaktadır. Ädel ve Mauranen (2010, s.3) ve Hyland (2017, s.18-19)’ın bir dilsel birimin farklı bağlamlarda farklı işlevler üstlenebildiği savı düşünüldüğünde bunun yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için hazırlanan ders kitaplarındaki metinlerde de geçerli olduğu söylenebilir.

Sonuç

Bu çalışmada, yabancı dil olarak Türkçe öğretmek amacıyla hazırlanan Yedi İklim, Yeni Hitit ve İstanbul Yabancılar için Türkçe C1 seviyesi ders kitaplarındaki okuma metinlerinde üstsöylem olarak *ben* ve *biz* kullanımları, Hyland’ın (2005) Kişilerarası Üstsöylem Modeli temel alınarak daha önceki Türkçe üstsöylem çalışmalarına göre şekillendirilen listeye göre incelenmiştir. Bu kullanımların üstlendikleri üstsöylemsel işlevler ve bu işlevlerin kitaplara göre dağılımları ile üstsöylem kullanımında dile ve kültüre özgü yansımaları değerlendirilmiştir. Araştırma sorularına verilen cevaplar aşağıda kısaca sunulmaktadır.

Birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımı genel olarak incelendiğinde, hem bütüncenin genelinde hem de kitaplara göre olan dağılımında birinci çoğul kişi kullanımlarının birinci tekil kişi kullanımlarına oranla anlamlı olarak daha fazla olduğu tespit edilmiştir.

Birinci tekil kişi kullanımlarının sözcük (*ben, beni, benim; kendi, kendimi, kendime* adları) ve biçimbirim (*-m, -(I)m, -(U)m* birinci tekil kişi ekleri; *-m, -(I)m, -(U)m* birinci tekil kişi iyelik ekleri) olarak iki temel şekilde ortaya çıktığı bulunmuştur. Çalışmada incelenen her kitapta, sözcükle oluşanlara nazaran biçimbirimle oluşan birinci tekil kişi kullanımlarının daha fazla olduğu gözlenmiştir. Birinci tekil kişi kullanımları üstsöylemsel işlevler açısından incelendiğinde, bu birimlerin Hyland’ın (2005) alıcı odaklı etkileşimli üstsöylem ulamlarından *kendinden söz etme* işleviyle ortaya çıktığı söylenebilir. Kendinden söz etme belirleyicilerinin yazarların fikirlerini okurlara aktarmasına yardımcı olarak yazar-okur ilişkisini güçlendirdiğini (Hyland, 2005) göz önünde bulundurduğumuzda, bu çalışmada birinci tekil kişi kullanımlarının kendinden söz etme üstsöylemsel işlevinde kullanılmasının yazarın metindeki duruşunu yapılandırmasında, okurlarıyla iletişim kurmasında ve bunun için de kendilerini metin içinde açıkça kodlayabilmesinde önemli rol oynadığı ileri sürülebilir.

Birinci çoğul kişi kullanımlarını da birinci tekil kişi kullanımları gibi genel olarak sözcükle ortaya çıkan kullanımlar (*biz, bizim, bizi, bize, bizde, bizden; kendi, kendimiz ve kendimizi*) ve biçimbirimle ortaya çıkan kullanımlar (*-k, -(I)z, -(U)z* birinci çoğul kişi ekleri; *-(I)mIz* birinci çoğul kişi iyelik eki) olarak iki şekilde değerlendirmek mümkündür. Bu birimler metinlerdeki kullanım sıklıkları açısından karşılaştırıldığında, biçimbirimle ortaya çıkan kullanımların sözcükle oluşanlara göre daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Hem birinci tekil kişi hem de birinci çoğul kişi biçimbirimlerine kişi bildiren sözcüklerden daha sık başvurulması, Türkçenin sondan eklemeli ve adil düşmeli yapısına atfedilebilir. Birinci çoğul kişi kullanımlarının üstlendikleri üstsöylemsel işlevler açısından incelenmesi, bu kullanımların Hyland'ın (2005) Üstsöylem Modeline göre alıcı odaklı etkileşimli üstöylem ulamında bulunan ilişki belirleyiciler olarak *kapsayıcı biz*, kaçınma olarak *düzenleyici biz*, ve kendinden söz etme belirleyicileri olarak *dışlayıcı biz* olarak işlev gösterdiğini ortaya çıkarmaktadır. Bu işlevlerin sırasıyla okuru doğrudan metne dahil ettiği, yazarların kendilerine doğrudan göndermede bulunmasını sağladığı ve kaçınma stratejisi kullanılarak kendi düşüncelerini okurlara meydan okumadan aktardığı söylenebilir. Bu ulamlar, kullanım sıklığı açısından karşılaştırıldığında, incelenen kitaplarda ilişki belirleyicilerin sayıca daha çok kullanılması, yazarların okurları metne doğrudan dahil etmeyi tercih ettiğini göstermektedir.

Hem birinci tekil kişi hem de birinci çoğul kişi kullanımlarının kendinden söz etme belirleyicileri olarak ortaya çıkması, yazar varlığının ya da görünürlüğünün doğrudan ya da herhangi bir karakterle metinlerde sıklıkla öne çıktığını düşündürmektedir. Ayrıca, incelenen ders kitaplarında *ben* ve *biz* kullanımlarının Hyland'ın (2005) alıcı odaklı etkileşimli üstöylem ulamlarından *kaçınma, ilişki belirleyiciler, kendinden söz etme* işlevleriyle bulunması, birinci tekil ve çoğul kişi kullanımlarına metnin düzenlenmesinden ziyade yazar-okur ilişkisini kurmak için başvurulduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Birinci tekil kişi ve birinci çoğul kişi kullanımları ve üstlendikleri üstsöylemsel işlevleri bireycilik ve toplumsalcılık karşılığında değerlendirildiğinde, hem birinci tekil kişi kullanımına nazaran birinci çoğul kişi kullanımının fazla olması hem de birinci çoğul kişi kullanımının üstlendikleri üstsöylemsel işlevler arasında ilişki belirleyiciler olarak *kapsayan biz* kullanımının fazla olması, Türk kültürünün toplumsalcılığa olan yakınlığını gösterebilir. Ayrıca, *kapsayan biz* kullanımının ders kitapları aracılığı ile uluslararası bir alanda sunulmasıyla farklı kültürleri Türkçe dili çevresinde topladığı da söylenebilir. Daha önce yapılan üstöylem belirleyicileri ve kültür arasındaki ilişkiyi ortaya çıkaran çalışmalar da göz önünde bulundurulduğunda, yabancı dil olarak Türkçe dilinin öğretilmesi amacıyla hazırlanan kitaplar aracılığıyla Türk kültürünün toplumsalcı bakış açısının okurlara yansıtıldığı söylenebilir.

Birinci tekil ve çoğul kişi kullanımları ortaya çıkış şekilleri (sözcük ve ek) ve üstlendikleri üstsöylemsel işlevler açısından ders kitaplarına göre karşılaştırıldığında, en az kullanımın Yeni Hitit ders kitabında, en fazla kullanımın ise Yedi İklim ders kitabında olduğu görülmüştür. Bu farklılığın, incelenen ders kitaplarındaki metinlerin türü ve konusundaki çeşitliliklerden kaynaklanabileceği tahmin edilmektedir. Ancak, bu çalışmada araştırılan bir konu olmadığı için bu yalnızca bir varsayımdır. Bu araştırma, Yabancılar Türkçe öğretimi için hazırlanan Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti C2, Yeni Hitit Türkçe Öğretim Seti C2 ve İstanbul Yabancılar için Türkçe C2 ders kitapları ile, bu setlerde yer alan okuma metinleriyle sınırlıdır.

Sonraki çalışmalarda, yabancılara Türkçe öğretmek amacıyla hazırlanan ders kitaplarındaki metinler alt türlerine göre (edebi türler; masal, hikâye gibi ve bilgi verici türler; makale ve röportaj gibi) incelenebilir ve üstsöylem belirleyicilerinin ders kitapları dahilinde alt türe göre nasıl kullanıldığı araştırılabilir. Yabancılara Türkçe öğretmek amacıyla yazılan ders kitaplarındaki metinler ile anadili olarak okutulan Türkçe ders kitaplarındaki metinler üstsöylem kullanımı açısından karşılaştırılabilir. Ayrıca, diğer dillerin öğretildiği ders kitaplarındaki metinlerin incelendiği bir çalışmada, üstsöylem kullanımı ve ortaya çıkış şekillerinden yola çıkarak dile ve kültüre özgü çıkarımlarda bulunulabilir.

Yeni Hitit, Yedi İklim ve İstanbul ders kitaplarında üstsöylem belirleyicilerinin kullanımlarında görülen benzerlikler Türkçe dili ve Türk kültürüne ait yansımalar sunarken, aralarında farklılıklar olması ise ders kitaplarını hazırlayan ve inceleyen araştırmacılara farklı bir bakış açısı sunmaktadır ve bu bakış açısının sonraki eğitim materyallerinin hazırlanma sürecine katkı sağlaması umulmaktadır.

Kaynakça

- Abdi, R. (2009). Projecting cultural identity through metadiscourse marking: A comparison of Persian and English research articles. *Journal of English Language Teaching and Learning*, 1(212), 1-15.
- Abdollahzadeh, E. (2011). Poring over the findings: Interpersonal authorial engagement in applied linguistics papers. *Journal of Pragmatics*, 43(1), 288-297.
- Ädel, A. (2006). *Metadiscourse in L1 and L2 English* (Vol. 24). John Benjamins Publishing.
- Ädel, A. (2010). Just to give you kind of a map of where we are going: A taxonomy of metadiscourse in spoken and written academic English. *Nordic Journal of English Studies*, 9(2), 69-97.
- Ädel, A., & Erman, B. (2012). Recurrent word combinations in academic writing by native and non-native speakers of English: A lexical bundles approach. *English for Specific Purposes*, 31(2), 81-92.
- Ädel, A., & Mauranen, A. (2010). Metadiscourse: Diverse and divided perspectives. *Nordic Journal of English Studies*, 9(2), 1-11.
- Akbaş, E. (2012). Exploring metadiscourse in master's dissertation abstracts: Cultural and linguistic variations across postgraduate writers. *International Journal of Applied Linguistics & English Literature*, 1(1), 12-26.
- Akbaş, E. (2014). Are they discussing in the same way? Interactional metadiscourse in Turkish writers' texts. A. Łyda & K. Warchał (Ed.), *Occupying niches: Interculturality, cross-culturality and aculturality in academic research* (s. 119-133) içinde. Springer.
- Akbaş, E. (2014b). Commitment-detachment and authorial presence in postgraduate academic writing: A comparative study of Turkish native speakers, Turkish speakers of English and English native speakers. (Doktora tezi). York Üniversitesi, York.
- Akbaş, E., & Hardman, J. (2017). An exploratory study on authorial (in)visibility across postgraduate academic writing: Dilemma of developing a personal and/or impersonal authorial self. C. Hatipoglu, E. Akbaş, & Y. Bayyurt (Ed.), *Metadiscourse in written genres: Uncovering textual and interactional aspects of texts* (s.139-174) içinde. Peter Lang.

- Akgün, E. (2020). İstanbul yabancılar için Türkçe B1 ders ve çalışma kitaplarındaki deyim ve atasözü varlığı. *International Journal of Teaching Turkish as a Foreign Language*, 3(2), 111-146.
- Alonso-Almeida, F. (2014). Evidential and epistemic devices in English and Spanish medical, computing and legal scientific abstracts: A contrastive study. M. Bondi, & R. Lorés Sanz (Ed.), *Abstracts in academic discourse: Variation and change* (s. 21-42) içinde. Peter Lang.
- Alptekin, S. (2023). Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi kitaplarında “-mış” ve “-ımsı” biçimbirimlerinin kanıtsallık işlevlerinin incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Yabancı Dil Olarak Türkçe Araştırmaları Dergisi*, (7), 93-119.
- Anthony, L. (2020). AntConc (Version 4.2.0) [Bilgisayar yazılımı]. Tokyo, Japan: Waseda University.
- Atabay, N., Özel, S. V., & Kutluk, İ. (2003). *Sözcük türleri*. Papatya Yayıncılık.
- Attaran, A. (2014). Study of metadiscourse in ESP articles: A comparison of English articles written by Iranian and English native speakers. *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*, 5(1). 63–71.
- Ayçiçeği-Dinn, A., & Caldwell-Harris, C. L. (2011). Individualism–collectivism among Americans, Turks and Turkish immigrants to the US. *International Journal of Intercultural Relations*, 35(1), 9-16.
- Bakhtin, M. (1986). *Speech genres and other late essays* (1st ed.). University of Texas Press.
- Basal, A. & Bada, E. (2012). Use of first person pronouns: A corpus based study of journal articles. *Energy Education Science and Technology Part B-Social and Educational Studies*, 4(3), 1777-1788.
- Bayraktar, S. (2015). Yeni Hitit 1 yabancılar için Türkçe ders kitabının kültür aktarımı açısından incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Yabancı Dil Olarak Türkçe Araştırmaları Dergisi*, (2), 7-23.
- Bayyurt, Y. (2017). Üstsöylem ve kültür etkileşimi. N. Kansu Yetkiner ve M. Şahin (Ed.), *Dilbilim çeviribilim yazuları* (s. 14-24) içinde. Anı Yayıncılık.
- Belyakova, M. (2017). English-Russian cross-linguistic comparison of research article abstracts in geoscience. *Estudios de Lingüística Universidad de Alicante*, 31, 27-45.
- Biçer, N. (2017). Yabancılar için Türkçe öğretimi alanında yayınlanan makaleler üzerine bir analiz çalışması. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27, 236-247.
- Bilgen, Ö. & Doğan, N. (2017). Puanlayıcılar arası güvenilirlik belirleme tekniklerinin karşılaştırılması. *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi*, 8, 63-78.
- Blagojević, S. N. (2012). English and Serbian academic discourses analyzed in the light of ‘explicit reflexivity’ parameters. *Discourse and Interaction*, 5(1), 5-18.
- Boginskaya, O. (2024). The effect of rhetorical styles on metadiscourse choices of culturally diverse authors. *KOME: An International Journal of Pure Communication Inquiry*, 12(1), 1-26.
- Boshrahadi, A. M., Biriya, R., & Zavari, Z. (2014). A cross cultural analysis of textual and interpersonal metadiscourse markers: The case of economic articles in English and Persian newspapers. *Advances in Language and Literary Studies*, 5(2), 59-66.

- Breivega, K., Dahl, T., & Fløttum, K. (2002). Traces of self and others in research articles. A comparative pilot study of English, French and Norwegian research articles in medicine, economics and linguistics. *International Journal of Applied Linguistics*, 12(2), 218-239.
- Bunton, D. (1999). The use of higher level metatext in PhD theses. *English for Specific Purposes*, 18, 41-56.
- Canale, G. (2016). (Re)searching culture in foreign language textbooks, or the politics of hide and seek. *Language, Culture and Curriculum*, 29(2), 225-243.
- Carcu, O. M. (2009). An intercultural study of first-person plural references in biomedical writing. *Ibérica, Revista de la Asociación Europea de Lenguas para Fines Específicos*, (18), 71-92.
- Crismore, A., Markkanen, R., & Steffensen, M. S. (1993). Metadiscourse in persuasive writing: A study of texts written by American and Finnish university students. *Written Communication*, 10(1), 39-71.
- Çandarlı, D., Bayyurt, Y., & Martı, L. (2015). Authorial presence in L1 and L2 novice academic writing: Cross-linguistic and cross-cultural perspectives. *Journal of English for Academic Purposes*, 20, 192-202.
- Çangal, Ö., & Başar, U. (2018). Yabancılara Türkçe Öğretiminde ad durum eklerinin yani işlevlerinin öğretilmesi. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(19), 155-190.
- Çiftçi, Y. A., & Aydın, H. (2014). Türkiye’de çokkültürlü eğitimin gerekliliği üzerine bir çalışma. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (33), 197-218.
- Dafouz-Milne, E. (2003). Metadiscourse revisited: A contrastive study of persuasive writing in professional discourse. *Estudios ingleses de la Universidad Complutense*, 11, 29-52.
- Dahl, T. (2004). Textual metadiscourse in research articles: A marker of national culture or of academic discipline. *Journal of Pragmatics*, 36(10), 1807-1825.
- Demir, D. (2014). Yabancı dil olarak Türkçe öğretim kitaplarının kültürel içeriği. *Hacettepe University Journal of Turkish as a Foreign Language*, 1, 53-61.
- Demir, T. (2015). Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde materyal yetkinliği-ders kitapları. *Dil Dergisi*, 166(1), 43-52.
- Doğru, M. (2021). Yabancılara Türkçe öğretiminde fiil çatıları. *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2021, Yunus Emre ve Türkçe Yılı Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Özel Sayısı), 113-122.
- Dontcheva-Navratilova, O. (2016). Cross-cultural variation in the use of hedges and boosters in academic discourse. *Prague Journal of English Studies*, 5(1), 163-184.
- Downing, A., and Locke, P. (2006). *English grammar: A university course* (2nd Ed.). London: Routledge.
- Ekoç-Özçelik, A. (2023). Hedges and boosters in research article abstracts of Turkish and Chinese scholars. *Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 150-162.
- Ercan, A. N. (2015). Yabancılara Türkçe öğretimi üzerine yapılmış lisansüstü tezlerin çeşitli değişkenler açısından analizi. M. V. Coşkun vd. (Ed.), *Türkçenin eğitimi öğretimine yönelik alışmalar* içinde (1. baskı, s. 2-12). Pegem Yayınları.
- Ergun, D. (1991). *Türk bireyi kuramına giriş*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Esmer, T. (27 Temmuz 1997). *Türk kültürünün özellikleri*. Radikal Gazetesi.

- Fløttum, K. (2003). Personal English, indefinite French and plural Norwegian scientific authors? Pronominal author manifestation in research articles. *Norsk Lingvistisk Tidsskrift*, 21, 21–55.
- Fløttum, K., Dahl, T., & Kinn, T. (2006). *Academic voices: Across languages and disciplines* (Vol. 148). John Benjamins Publishing.
- George, J.M., & Jones, G.R. (2008). *Understanding and managing Organizational Behavior* (5th Ed.). New Jersey, Pearson Prentice Hall.
- Göçer, A. (2007). Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde kullanılan ders kitaplarının ölçme ve değerlendirme açısından incelenmesi. *Dil Dergisi*, (137), 30-48.
- Göksel, A., & Kerslake, C. (2005). *Turkish: A comprehensive grammar*. London: Routledge.
- Güçlü, R. (2022). A diachronic and gender-based analysis of Turkish MA theses: The use of metadiscourse markers. (Yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gün, M., & İkizçınar, B. (2019). The distribution of proverbs and idioms in reading textbooks used for teaching Turkish as a foreign language: The sample of Yedi İklim. *International Journal of Language Academy*, 73(3).
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences*. California: Sage Publications Inc.
- Hofstede, G. (1993). Cultural constraints in management theories. *Academy of Management Perspectives*, 7(1), 81-94.
- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations* (2nd ed.). London, England: Sage.
- Hyland, K. (1998). Boosting, hedging and the negotiation of academic knowledge. *TEXT*, 18 (3), 349-382.
- Hyland, K. (1999). Academic attribution: Citation and the construction of disciplinary knowledge. *Applied Linguistics*, 20(3), 341-367.
- Hyland, F. (2000). ESL writers and feedback: Giving more autonomy to students. *Language Teaching Research*, 4(1), 33-54.
- Hyland, K. (2001). Bringing in the reader: Addressee features in academic articles. *Written Communication*, 18(4), 549-574.
- Hyland, K. (2002). Authority and invisibility: Authorial identity in academic writing. *Journal of Pragmatics*, 34(8), 1091-1112.
- Hyland, K. (2003). Self-citation and self-reference: Credibility and promotion in academic publication. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 54(3), 251-259.
- Hyland, K. (2004). Disciplinary interactions: Metadiscourse in L2 postgraduate writing. *Journal of Second Language Writing*, 13(2), 133-151.
- Hyland, K. (2005). Stance and engagement: A model of interaction in academic discourse. *Discourse Studies*, 7(2), 173-192.
- Hyland, K. (2005a). *Metadiscourse exploring interaction in writing*. London: Continuum.
- Hyland, K. (2017). Metadiscourse: What is it and where is it going? *Journal of Pragmatics*, 113, 16-29.
- Işık Kirişçi, D., & Duruk, E. (2022). A comparative study of metadiscourse markers in the abstract sections of research articles written by Turkish and English researchers. *Shanlax International Journal of Education*, 10(4), 101-114.

- Işık-Taş, E. E. (2018). Authorial identity in Turkish language and English language research articles in Sociology: The role of publication context in academic writers' discourse choices. *English for Specific Purposes*, 49, 26-38.
- Ivanič, R., & Camps, D. (2001). I am how I sound: Voice as self-representation in L2 writing. *Journal of Second Language Writing*, 10(1-2), 3-33.
- Jalilifar, A. R. (2011). World of attitudes in research article discussion sections: A cross-linguistic perspective. *Journal of Technology and Education*, 5(3), 177-186.
- Kafes, H. (2017). An intercultural investigation of meta-discourse features in research articles by American and Turkish academic writers. *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 5(3), 373-391.
- Kağıtçıbaşı, C. (1982). *The changing value of children in Turkey*. Honolulu: EastWest Center.
- Kağıtçıbaşı, C. (1996). *Family and human development across cultures: A view from the other side*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Kaplankıran, Ö. G. İ., & Kumsar, E. (2020). Et-yardımcı fiiliyle oluşturulan birleşik fiillerin Türkçe dil öğretim ders kitaplarındaki sıklığı üzerine (Yedi iklim Türkçe ve Yeni Hitit Türkçe temel düzey A1-A2). *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (23), 294.
- Karababa, Z. C., & Taşkın, S. Ü. (2012). An evaluation of the course books for teaching Turkish as a foreign language based on teacher opinions. *Dil Dergisi*, (157), 65-80.
- Karahan, P. (2013). Self-mention in scientific articles written by Turkish and non-Turkish authors. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 70, 305-322.
- Kemiksiz, Ö. (2021). Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi ders kitapları üzerine yapılan araştırmaların eğilimleri. *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16 (Özel Sayı), 34-56.
- Kerslake, C. (1987). Noun phrase deletion and pronominalization in Turkish. *Studies on Modern Turkish*, 91-104.
- Kesici, S. (2023). Yabancılara Türkçe öğretimi ders kitaplarındaki alıntı sözcüklerin incelenmesi: Yedi İklim Türkçe seti (B1-B2 ders kitabı) örneği. *Aydın Tömer Dil Dergisi*, 8(1), 1-42.
- Keskin, F. (2010). Yetişkinlere yönelik yabancı dil olarak Türkçe derslerinde yazımsal metinlerle kültür aktarımı. (Yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Kılıçkaya, F. (2004). Guidelines to evaluate cultural content in textbooks. *Online Submission*, 10(12).
- Kılınç, H. H., & Yenen, E. T. (2019). Halk eğitim merkezi kursiyerlerinin yaşam boyu öğrenme eğilimleri. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5(35), 187-198.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kornfilt, J. (1997). *Turkish*. London: Routledge.
- Kutlu, A. (2014). Yabancılara Türkçe öğretiminde kültürün araç olarak kullanımı: Gazi yabancılar için Türkçe öğretim seti örneği (B1-B2 seviyesi) *Kastamonu University Kastamonu Education Journal*, 23(2), 697-710.
- Küçük, S., & Kaya, E. (2018). Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi ile ilgili hazırlanan tezlerde geçen anahtar kelimelere yönelik içerik analizi. *Journal of History Culture and Art Research*, 7(5), 442- 456.

- Lancaster, Z. (2016). Expressing stance in undergraduate writing: Discipline-specific and general qualities. *Journal of English for Academic Purposes*, 23, 16-30.
- Lee, J. J., & Casal, J. E. (2014). Metadiscourse in results and discussion chapters: A cross-linguistic analysis of English and Spanish thesis writers in engineering. *System*, 46, 39-54.
- Lewis, G. (2000). *Turkish grammar*. Oxford:Oxford University Press.
- Matsuda, P. K. (2001). Voice in Japanese written discourse: Implications for second language writing. *Journal of Second Language Writing*, 10(1-2), 35-53.
- Mauranen, A. (1993). Contrastive ESP rhetoric: Metatext in Finnish-English economics texts. *English for Specific Purposes*, 12(1), 3-22.
- McEnery, T., & Kifle, N. A. (2002). Epistemic modality in argumentative essays of second-language writers. *Academic Discourse*, 182-195.
- McHugh, M. L. (2012). Interrater reliability: the kappa statistic. *Biochemia Medica*, 22(3), 276-282.
- Meyer, B. J. (1975). *The organization of prose and its effects on memory*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Mikolaychik, M. V. (2019). Lexical hedges in the British and American varieties of academic discourse in Economics: A corpus-based study. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, 63-67.
- Mirshamsi, A. S., & Allami, H. (2013). Metadiscourse markers in the discussion/conclusion section of Persian and English master's theses. *Teaching English as a Second Language Quarterly (Formerly Journal of Teaching Language Skills)*, 32(3), 23-40.
- Mur-Dueñas, P. M. (2007). 'I/we focus on...': A cross-cultural analysis of self-mentions in business management research articles. *Journal of English for Academic Purposes*, 6(2), 143-162.
- Mur-Dueñas, P. (2008). Analysing engagement markers cross-culturally: The case of English and Spanish business management research articles. *English as an additional language in research publication and communication* (s. 197-213) içinde. Peter Lang Suiza.
- Mur-Dueñas, P. (2011). An intercultural analysis of metadiscourse features in research articles written in English and in Spanish. *Journal of Pragmatics*, 43(12), 3068-3079.
- Na, J., & Choi, I. (2009). Culture and first-person pronouns. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 35(11), 1492-1499.
- Oakes, M. (1998). *Statistics for corpus linguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Oishi, S., Schimmack, U., Diener, E., & Suh, E. M. (1998). The measurement of values and individualism-collectivism. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24(11), 1177-1189.
- Okur, A., & Keskin, F. (2013). Yabancılara Türkçe öğretiminde kültürel öğelerin aktarımı: İstanbul yabancılar için Türkçe öğretim seti örneği. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(2), 1619-1640.
- Ömeroğlu, E. (2016). Yabancılara Türkçe öğretimi için hazırlanmış ders kitaplarının incelenmesi. (Doktora tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Özdemir, C. (2013). Dil-kültür ilişkisi: Folklor ürünlerinin Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde yeri ve işlevi. *Milli Folklor*, 25(97), 157-166.

- Özdemir, N. O., & Longo, B. (2014). Metadiscourse use in thesis abstracts: A cross-cultural study. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 141, 59-63.
- Parlak, H. (2022). Türkçede soru kategorisinin biçimsel özellikleri, evrensel gramer ve beyin çalışmaları açısından yabancılara öğretimi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (27), 184-198.
- Peterlin, P. A. (2005). Text-organising metatext in research articles: An English-Slovene contrastive analysis. *English for Specific Purposes*, 24(3), 307-319.
- Phalet, K., & Claeys, W. (1993). A comparative study of Turkish and Belgian youth. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 24(3), 319-343.
- Phalet, K. & Hagendoorn, L. (1996). Personal adjustment to acculturative transitions: The Turkish experience. *International Journal of Psychology*, 31, 131-144.
- Quirk, R., Greenbaum, S., Leech, G., & Svartvik, J. (1985). *A comprehensive grammar of the English language* (Vol. 1). New York: Longman.
- Quirk, R., Greenbaum, S., Leech, G., Svartvik, J & Crystal, D. (2008). *A comprehensive grammar of the English language*. London: Longman.
- Rastall, P. (2003). What do we mean by we?. *English Today*, 19(1), 50-53.
- Salek, M., Yazdanimoghaddam, M., & Branch, G. (2014). A cross-cultural analysis of metadiscourse in ELT and theoretical linguistics research articles by native English vs. Iranian academic writers. *International Journal on Studies in English Language and Literature*, 2(1), 29-39.
- Soler-Monreal, C. (2015). Announcing one's work in PhD theses in computer science: A comparison of Move 3 in literature reviews written in English L1, English L2 and Spanish L1. *English for Specific Purposes*, 40, 27-41.
- Şimşek, R., & Teymur, E. (2023). Akademik Türkçe içeriklerinde üstsöylem belirleyicilerin görünümleri. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(2), 393-403.
- Tang, R., & John, S. (1999). The ‘I’ in identity: Exploring writer identity in student academic writing through the first person pronoun. *English for Specific Purposes*, 18, S23-S39.
- Toumi, N. (2009). A model for the investigation of reflexive metadiscourse in research articles. *Language*, 1, 64-73.
- Triandis, H. C. (2001). Individualism-collectivism and personality. *Journal of Personality*, 69(6), 907-924.
- Underhill, R. (1976). *Turkish grammar*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Üner, S., & Subaşı, G. (2022). An analysis of “stance devices” in social science research articles by native and Turkish writers. *KutBilim Sosyal Bilimler ve Sanat Dergisi*, 2(2), 77-96.
- Vande Kopple, W. J. (1985). Some exploratory discourse on metadiscourse. *College Composition and Communication*, 36, 82-93.
- Vande Kopple, W. J. (1997). *Refining and applying views of metadiscourse*. 48th Annual Meeting of the Conference on College Composition and Communication, Phoenix, Arizona, USA.
- Varişoğlu, B., & Miçoğulları, M. (2020). Yedi İklim Türkçe öğretim seti B1 düzeyi okuma metinlerinde temel, yan ve mecaz anlamlı sözcüklerin kullanım sıklığı. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 15(2), 568-575.

- Vassileva, I. (1998). Who am I/who are we in academic writing? L: A contrastive analysis of authorial presence in English, German, French, Russian and Bulgarian. *International Journal of Applied Linguistics*, 8(2), 163-185.
- Vassileva, I. (2000). *Who is the author?: A contrastive analysis of authorial presence in English, German, French, Russian, and Bulgarian academic discourse*. Asgard.
- Vassileva, I. (2001). Commitment and detachment in English and Bulgarian academic writing. *English for Specific Purposes*, 20(1), 83-102.
- Williams, J. M. (1982). *Ten lessons in clarity and grace*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zareva, A. (2013). Self-mention and the projection of multiple identity roles in TESOL graduate student presentations: The influence of the written academic genres. *English for Specific Purposes*, 32(2), 72-83.

Ek. Seçilen metinler ve kaynakları

Yedi İklim Türkçe C1 Ders Kitabı

(Yİ-1). Egzersiz Neden Bu kadar Yararlı?

(Yİ-2). Geçmişten Günümüze Tıp

(Yİ-3). Lambada Titreyen Alev Üşüyor

(Yİ-4). Hayvanlar Alemi

(Yİ-5). Tutsaklık mı Koruma mı?

(Yİ-6). Yeryüzünün Süzgeçleri

(Yİ-7). Yazı Ortaya Nasıl Çıktı?

(Yİ-8). Maya Denince Akla O Gelir

(Yİ-9). Büyük Üstatlar

(Yİ-10). Bir Sempozyum Yap

(Yİ-11). Hulusi Behçet

(Yİ-12). Sıra Sıra Boncuklardan Mini Mini Bilgisayarlara

(Yİ-13). Kültürümüzde Sayılar

(Yİ-14). Cahit Arf

(Yİ-15). Kıyafetnameler

Yeni Hitit Türkçe C1 Ders Kitabı

(YH-1). İhtiyar Delikanlı

(YH-2). Korkudan Fobiye

(YH-3). Aşk mı? Tutku mu?

(YH-4). Yemek İsimleri Üzerine

(YH-5). İskoçya Denince Akla...

(YH-6). Ah Bir Zengin Olsam

(YH-7). İkinci Dilim Türkçe

(YH-8). Bedenin Söyledikleri

(YH-9). Mizahın Gücü

(YH-10). Yabancı Diller

(YH-11). Sessiz ve Derinden

(YH-12). En Miskin En Komik Kedi

(YH-13). Müzikle Tedavi

(YH-14). Eski Türk Evlerinin Mimarisi

(YH-15). Issız Bir Adaya Düşseniz

İstanbul Türkçe C1 Ders Kitabı

(İ-1). Lumiere Kardeşler

(İ-2). Saatin İcadı

(İ-3). Aşkın Kimyası

(İ-4). Aşkın Sırrı

(İ-5). Büyük İkramiyeyi Kazanıp Sonra Kaybedenler

(İ-6). Satranç ve Tavla

(İ-7). Arzuhaldan Dilekçeye

(İ-8). İş Görüşmelerinde İşverenler Nelere Dikkat Eder?

(İ-9). Fatih Sultan Mehmet Mahkemedede

(İ-10). Bilgi Teknolojisi

(İ-11). Bilgi Toplumu ve Üniversiteler

(İ-12). Sanat Nedir?

(İ-13). Mizah Her Kapıyı Açar

(İ-14). Düünden Bugüne “Para”

(İ-15). Öğrenciler İçin Tasarruf Yöntemleri

ÇAĞATAY TÜRKÇESİNİN SON DÖNEMİNE AİT BİR HİKÂYE: KÂSİM'İN CÜHÛD-NÂME'Sİ

Muhammet Raşit ÖZTÜRK*

Öz: 15-20. yüzyıllar arasında Hazar Denizi'nin doğusunda yaşayan Kuzey ve Doğu Türklüğünün edebî dili olarak sıklıkla kullanılan Çağatay Türkçesi (Doğu Türkçesi), Eski Anadolu Türkçesiyle birlikte en fazla eser verilen tarihî Türk lehçelerindendir. Bu dönemde pek çok müellif tarafından muhtelif türlerde eserler kaleme alınmış, İslami hassasiyetin getirdiği sorumlulukla dinî mahiyet taşıyan eserlerin telif ve tercümesine de önem verilmiştir. Çağatay Türkçesi döneminde yazılmış olan dinî eserlerden birisi de Kâsım'ın Cühûd-nâme'sidir. 45 dörtlükten oluşan ve Yahudi bir çocuğun Hz. Muhammed'e duyduğu sevgiyi anlatan Cühûd-nâme, "Şems-i Âsî" mahlasını kullanan Yesevi şeyhi Şemseddîn Özgendi tarafından kaleme alınmış olan Kıssa-i Kûdek-nâme'nin yeniden tertibi görünümündedir. Kâsım, eseri nazım birimi ve söz varlığı açısından farklılaştırmış, eserin başına ve sonuna yaptığı eklemelerle esere telif niteliği kazandırmıştır. Cühûd-nâme'nin Türkiye, Özbekistan ve Almanya'daki kütüphanelerde dört nüshası mevcuttur. Türkiye'deki nüsha Kütahya Belediyesi Mustafa Yeşil Kütüphanesinde "24583" numarayla kayıtlıdır. Eserin Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesinde "3142-II" ve "3680-II" numaralarla kayıtlı iki nüshası daha mevcuttur. Almanya'da bulunan nüsha ise Berlin Devlet Kütüphanesinde "Ms.or.oct. 1723" arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Bu çalışmada Kâsım'ın Cühûd-nâme'sinin Türkiye ve Özbekistan'da bulunan üç nüshası tenkitli olarak incelenmiş, çalışma sonunda ortaya çıkan metin Türkiye Türkçesine aktarılmış ve metnin dikkat çeken dil hususiyetleri dikkatlere sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonuna gramatikal dizin ve tenkitli metinde kullanılan nüshaların tıpkıbasımları da eklenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Çağatay Türkçesi, Kâsım, Şems-i Âsî, Cühûd-nâme, Hz. Muhammed

A Story from the Last Period of Chagatai Turkish: Kasim's Cuhud-name

Abstract: Chagatai Turkish (Eastern Turkish), which was frequently used as the literary language of Northern and Eastern Turks living east of the Caspian Sea between the 15th and 20th centuries, is one of the historical Turkish dialects with the highest number of Works along with Old Anatolian Turkish. In this period, many authors wrote works in various genres and with the responsibility of Islamic sensitivity, the writing and translation of religious works were also given importance. One of the religious works written in this period is Kasim's Cuhud-name. Cuhud-name consists of 45 quatrains and describes the passion of a Jewish boy for the Prophet Muhammed. The work is a different version of the Kıssa-i Kudek-name written by the Yesevi sheikh Semseddin Özgendi, who

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, e-posta: muhammet.ozturk@erzurum.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0644-1336.

used the pseudonym "Sems-i Asi". Kasim differentiated the work in terms of verse unit and vocabulary and made it his own with his additions. There are four copies of the Cuhud name in Turkey, Uzbekistan and Germany. The copy in Turkey is registered in Kutahya Municipality Mustafa Yesil Library under the number "24583". There are two copies of the manuscript in Ebu Reyhan El-Biruni Manuscript Library under the numbers "3142-II"-and-"3680-II". The copy in Germany is registered in the Berlin State Library under the number "Ms.or.oct. 1723". In this study, three copies of Kasim's Cuhud name in Turkey and Uzbekistan were analysed and translated into Turkey Turkish. In addition, the remarkable linguistic features of the text have been tried to be presented to the attention. A grammatical index and facsimiles of the copies are also included at the end of the study.

Keywords: Çağatay Turkish, Kasim, Sems-i Asi, Cuhud-name, Prophet Muhammad

Giriş

Hazar Denizi'nin doğusunda yaşayan Müslüman Kuzey ve Doğu Türklüğü, 15. yüzyılın ilk yarısından 20. yüzyılın başlarına kadar Türk dili literatüründe bilinen adıyla Çağatay Türkçesini yazı dili olarak kullanmıştır (Ercilasun, 2009, s. 400). Eski Türkçe çizgisinde gelişme gösteren ve Karahanlı ile Harezmi edebî dillerinin devamı olarak bilhassa Timurluların (1405-1506) hâkimiyet kurduğu bölgelerde varlığını sürdüren Çağatay Türkçesi, Alî Şîr Nevâyî'nin eserleriyle birlikte klasik şeklini almış (Eckmann, 2013, s. 9), 20. yüzyılın başlarına dek kullanılmış ve yerini çağdaş mirasçıları olan Yeni Uygur Türkçesi ile Özbek Türkçesine bırakmıştır. Çağatay Türkçesi teriminin 15-20. yüzyıllar arasındaki Kuzey ve Doğu Türklüğünün edebî dilini ifade ettiği aşikârdır. Zira Nevâyî, *Muhâkemetü'l-Lugateyn*'inde kendi dilini "Türk tili (Türkçe)" olarak adlandırmış¹, yaşadığı çağın edebî dilini ifade etmek için ise *Mizânü'l-Evzân*'ında "Çağatay lafzı" tabirini kullanmıştır². Benzer şekilde Ebulgâzî Bahadır Han da *Şecere-i Terâkime*³ ve *Şecere-i Türk*⁴ adlı eserlerinde döneminin dili için "Türkâne, Türkî, Türk

¹ "Ammâ Sart ulusının erzâlidin eşrâfîğaça ve 'âmîsîdin dânişmendîğaça hiç kaysı **Türk tili** bile teküllüm kıla almaslar ve tekellüm kılganın ma'nâsın hem bilmesler." (Ama Sart halkının en aşağısından en ileri gelenine, ümmisinden bilginine kadar hiçbir **Türk dili** ile konuşamaz, söylenilenin manasını da anlamaz.) (Alî Şîr Nevâyî, 1996, s. 169 ve 203-204).

² "Türk tili bile kalem sürdüm ve her niçük kâ'idede kim ma'nî ebkârîğa zîb ü ârâyîş körgüzüp irdiler, **Çağatay lafzı** bile rakam urdum." (Türk dili ile kalem oynatarak yazdım ve hangi kaidede mana güzellerini süslemişlerse **Çağatay sözleri** ile ben de süsledim.) (Alî Şîr Nevâyî, 2015, s. 11 ve 67).

³ "Barça bilin kim bizdin burun **Türkî** târih aytkanlar 'Arabî luğatlarını koşup tururlar ve Fârsîni hem koşup tururlarve **Türkîni** hem seci' kılıp tururlar özlerinin hünerlerin ve üstâdlıkların halkğa ma'lûm kılamak için. Biz munların hiç kaysısını kılmaduk, anı için kim bu kitâbnı okuğuçı ve tıñlağuçı elbette Türk bolğusu turur. Pes Türklere **Türkâne** aytmak gerek tâ onların barçası fehm kılgaylar. Bizniñ aytğan sözüminzi bilmeseler andın ne hâşıl!" (Bizden önce **Türkçe** tarih anlatanların, halka hünerlerini ve üstâdlıklarını göstermek için Arapça ve Farsça sözcükler kattıklarını, **Türkçe** seci yaptıklarını hepimiz bilin. Bu kitabı okuyan ve dinleyen Türklere olacağı için biz bunların hiçbirini yapmadık. Gerçekten de hepsinin anlayabilmesi için Türklere **Türkçe** söylemek gerekir. Bizim söylediğimiz sözü anlamazlarsa onun ne faydası olur!) (Ebulgazi Bahadır Han, 2020, s. 105 ve 216).

⁴ "Bu târihni yahşı ve yaman barçaları bilsün tēp **Türkî tili** birlen aytıdum. **Türkîni** hem andağ aytıp-men kim beş yaşar oğlan tüşünür ve bir kelime **Çağatay Türkîsîdin** ve Farsîdin ve 'Arabdın koşmay-men rüşen bolsun tēp." (Bu tarihi iyi ve kötü herkes öğrensin diye Türkçe yazdım. Hem öyle bir Türkçeyle yazdım ki beş yaşındaki çocuk bile anlar. Anlaşılsın diye **Çağatay Türkçesinden**, Farsçadan ve Arapçadan bir sözcük bile katmadım.) (Ebulgazi Bahadır Han, 2021, s. 58 ve 245).

tili” terimlerini kullanmış, çağının edebî dili için ise “Çağatay Türkîsi” tabirini uygun görmüştür (Ölmez, 2007, s. 175-176).

Tarihî Türk lehçeleri arasında gerek yayılmış olduğu coğrafya gerekse kaleme alınan eserler bakımından özel bir yere sahip olan Çağatay Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi dönemiyle birlikte en fazla eser kaleme alınan tarihî lehçelerdendir. Alî Şîr Nevâyî ile birlikte Hüseyin Baykara, Lutfî, Şiban Han, Zahîrüddîn Bâbü Şâh, Ubeydullâh Han, Ebulgâzî Bahadır Han, Yûsuf Emîrî, Mevlânâ Sekkâkî ve Seyyid Ahmed Mirzâ gibi önemli şahsiyetler, bu dönem içerisinde eserler vermiş ve Çağatay edebî dilinin gelişimine katkı sunmuşlardır (Bodroglugeti, 2001, s. 4-5).

1. Çağatay Türkçesi Döneminde Kaleme Alınmış Dinî Eserler

8-9. yüzyıllarda İslamiyet’le tanışan Türkler, 10. yüzyılda Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han’ın İslamiyet’i kabul etmesiyle birlikte hızlı bir İslamlaşma sürecine girmiştir. Bu İslamlaşma sürecinin doğal bir sonucu olarak, kitleleri İslam dinine ısındırmak, bu dinin emir ve yasaklarını öğretmek zorunluluğu doğmuş ve Karahanlı Türkçesi döneminden itibaren Kur’an tercümeleleri ve dinî eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Aynı hassasiyetin bir devamı olarak, Çağatay Türkçesi döneminde de başta din âlimleri olmak üzere, devrin muteber müellifleri, edebî eserler yanında dinî eserler de kaleme almışlar ve İslam dininin sağlıklı bir zemin üzerinde yaşanmasında müspet katkılarda bulunmuşlardır.

Seyyid Kâsımî’nin dinî hikâyeleri barındıran *Mecmau’l-Ahbâr* ve *Hakikat-nâme* adlı eserleri; Alî Şîr Nevâyî’nin İslam dininin temel konularını anlatan *Hayretü’l-Ebrâr*’ı, Allah’ın isim ve sıfatlarına dikkat çeken *Münâcât*’ı, 40 hadis derlemesi olan *Çihil Hadis*’i, Hz. Alî’nin hikmetlerine yer veren *Nazmü’l-Cevâhir*’i, tasavvufî nitelik taşıyan *Lisânü’t-Tayr* ve *Mahbûbu’l-Kulûb* adlı eserleri, İslam’ın beş şartını açıklayan *Sirâcü’l-Müslimîn*’i; Şiban Han’ın Allah’ın birliği ve Hz. Muhammed’in faziletlerinden bahsettiği *Bahru’l-Hüdâ*’sı ile Hanefî fikhî çerçevesinde dinî adap ve ibadet konularını işlediği *Risâle-i Maârif* adlı eserleri; Ubeydullah Han’ın namaz ve oruç kaidelerini anlattığı *Risâle-i fî-Hakk-ı Mesâil-i Vuzû* adlı eseri, Çağatay Türkçesi döneminin dinî nitelik taşıyan eserlerindedir (Detaylı bilgi için bk. Argunşah, 2017, s. 41-86).

Çağatay Türkçesi döneminde İslam’ın sosyal, medeni, hukuki ve siyasi hükümlerini açıklayan fikhî kitapları ile Kur’an-ı Kerim’in ayetlerini açıklayan Kur’an tefsirleri de kaleme alınmıştır. Kaleme alınan fikhî kitaplarına Zahîrüddîn Bâbü Şâh tarafından yazılan *Mübeyyen*, Muhammed b. Ahmedü’z-Zâhid’in kaleminden çıkmış olan *Tergîbü’s-Salât* ve Lütfullah Keydânî’nin (öl. 1349) *Fıkh-ı Keydânî* adlı eserinin çevirisi olup mütercimi bilinmeyen *Muallimü’l-Etrâk*, örnek olarak gösterilebilir (Rezaei, 2021, s. 204). Birçoğu Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi ile Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde bulunan tefsirler de Çağatay Türkçesi döneminde yazılmış olan Kur’an tefsirleridir. Bu Kur’an tefsirleri üzerine Halil İbrahim Usta (1989), Emine Temel (2013), Dursaliye Çağlar (2013), Yurdagül Aydın Üngör (2015), Hülya Şen Uzunoglu (2015), Kübranur Kurtoğlu (2015), Gülşen Arslan Pekgöz (2016), Samet Onur (2017), Soner Atalan (2017), Hilal Özcan (2019) ve Ahmet Aksu’nun (2020) tez çalışmaları dikkat çekmektedir.

2. Cühûd-nâme ve Müellifi Üzerine

Çağatay Türkçesi döneminde kaleme alınmış olan ve dinî mahiyet taşıyan eserlerden biri de *Cühûd-nâme*’dir. Kâsım adlı bir şair tarafından yazılmış olan *Cühûd-nâme*, esasen, Çağatay Türkçesi döneminin Yesevi derviş/şairlerinden olan ve 14-15.

yüzyıllarda yaşadığı düşünölen Şems-i Âsî'ye⁵ ait *Kıssa-i Kûdek-nâme*'nin⁶ yeniden tertibi görünümlünde olan bir eserdir⁷. Eserde Yahudi bir çocuğun Hz. Muhammed'e duyduğu sevgi anlatılmaktadır. Bu sevgiden ötürü babasının gazabına uğrayan çocuk, çareyi evi terk etmekte bulur. Peygamber'i bulmak arzusuyla yollara düşer ve bir kervan aracılığıyla Medine şehrine varır. Şehirde gördüğü Hz. Bilal'i ve Hz. Ali'yi, Hz. Muhammed zanneder. Nihayetinde Hz. Ali'nin ağzından Peygamber'in vefat etmiş olduğunu öğrenir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin kendisini avutmaya çalışsa da çocuk, bu haberin verdiği acıyla vefat eder. Hikâyenin sonunda Hz. Ali çocuğu cennette Hz. Muhammed'in dizinin dibinde görür.

İslami hassasiyeti ve Peygamber sevgisini artırmak amacıyla yazılan *Kıssa-i Kûdek-nâme*, samimi bir üslupla ve hüznü temelli kaleme alındığı için yazıldığı dönemde sevilen bir eser olmuştur. Bunun en büyük kanıtı, Şems-i Âsî'nin eserinin daha sonra Kâsım tarafından yeniden tertip edilmesidir. Şems-i Âsî tarafından "ya" redifiyle beyit formunda oluşturulan metin, Kâsım tarafından dörtlülük formuna çekilmiş, söz varlığı bakımından nispeten değiştirilmiş ve yeniden kurulmuştur. Ayrıca Kâsım, 45 dörtlülükten oluşan metnin başına ve sonuna toplam 7 dörtlülük ekleyerek metni genişletmiş ve uyarlama metne nispeten bir telif niteliği kazandırmıştır. Metni yeniden tertip eden Kâsım'ın kim olduğu hakkında kesin bilgiler vermek şu an için mümkün değildir. *Cühûd-nâme*'nin ilk mısralarından hareketle onun Doğu Türkistan'ın Hoten şehrinden olduğu sonucuna varılabilir: *Hikmet bilen çıkıp Hotenniñ şâhı / Bu 'âlemni dürlüg elvân eyledi*. Bununla birlikte *Cühûd-nâme* yazarı Kâsım ile 15. yüzyıl Çağatay Türkçesi şairlerinden olan Seyyid Kâsımî'nin aynı şahsiyetler olduğu da düşünülebilir. Seyyid Kâsımî'nin *Mecmau'l-Ahbâr* ve *Hakikat-nâme* adlı eserlerinde yer alan *İbrâhîm Hikâyesi*, *Cüneyd Hikâyesi*, *Behlül Hikâyesi*; *Hasan-ı Basrî Hikâyesi*, *İbrâhîm Edhem Hikâyesi*, *Muhammed Gazâlî ve Onun Nefsi Hakkındaki Hikâye* adlı dinî hikâyeler (Argunşah, 2017, s. 41-42), onun *Cühûd-nâme* adlı bir dinî hikâyenin de müellifi olabileceğini düşündürmektedir.

Kaynaklarda Kâsım'ın adı, Kâsım Bahşı olarak da geçmektedir. Taşkent Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesi katalogunda (Kaba, 2022, s. 1047) ve Hüseyin Kaba'nın makalesinde (2022, s. 1044) eserin müellifi Kâsım Bahşı olarak verilmiştir. Müellifin bu şekilde adlandırılmasında eserin son dörtlülüğünün ilk mısraı belirleyici olmuştur. Bu mısra Mustafa Yeşil Kütüphanesi nüshasında *Oşal Kâsım yahşı yolğa tüşekör*, Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesinde "3142-II" numarayla kayıtlı nüshada ise *Oşal Kâsım bir yahşı yolğa tüşekör* şeklindedir. Diğer nüshalarla büyük benzerlikler gösteren fakat sondan eksik olan Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesindeki "3680-II" numaralı nüshada da mısraın bu şekilde olduğu kuvvetle muhtemeldir. Mısrada yer alan *yahşı* kelimesinin *bahşı* şeklindeki yanlış

⁵ Şems-i Âsî'nin Yesevi şeyhlerinden olan Şemseddin Özgendi'nin mahlası olduğu (Tosun, 2013, s. 488), yazmış olduğu hikmetler yanında (Kaya, 1992) *Kıssa-i Kûdek-nâme*, *Vefât-nâme-i Hazret-i İbrâhîm*, *Yetim-nâme*, *Elif-nâme*, *Mahşer-nâme* ve *Vefât-nâme-i Hazret-i Bibi Fâtıma* adlı eserlerinin olduğu bilinmektedir (Bakırcı, 2016, s. 19-21; Kaba, 2022, s. 1046).

⁶ Önal Kaya da (2000) Kul Süleymân'a (Hakim Süleymân Ata) nispet ederek *Kıssa-i Kûdek-nâme* başlıklı bir eser üzerine çalışmıştır. Fakat yapılan araştırmalar bu eserin Kul Süleymân'a değil Şems-i Âsî'ye ait olduğunu, hatta eserin *Kıssa-i Kûdek-nâme* değil *Kıssa-i Yetim-nâme* (*Yetim-nâme-i Resül*) adlı farklı bir eser olduğunu ortaya koymuştur (Bakırcı, 2020).

⁷ Şems-i Âsî'nin *Kıssa-i Kûdek-nâme*'si Fatih Bakırcı'nın yayınında (2016, s. 36) 77, Hüseyin Kaba'nın yayınında (Kaba, 2022, s. 1057) 80 beyittir. Kâsım ise *Cühûd-nâme*'yi 45 dörtlülük şeklinde tertip etmiştir.

okunuşu ve bazı nüshalarda ve kütüphane kataloglarında bu şekilde kaydedilmesi, müellifin isminin Kâsım Bahşı olduğu yanılığısına düşürmüştür.

3. *Cühûd-nâme*'nin Nüshaları

Kâsım'ın *Cühûd-nâme*'sinin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde toplam 4 nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalardan ilki, Kütahya Belediyesi Mustafa Yeşil Kütüphanesinde "24583" demirbaş numarasıyla ve "Manzum Risale" adıyla kayıtlıdır. Nüshanın 1b sayfasında "Hâce Ka'b El-Ahbâr rivâyet eder ki..." şeklinde başlayan ve metinden bağımsız olan Farsça mensur bir metin bulunmaktadır. 1b sayfasından sonraki sayfaların koştugu ve bu Farsça metnin devamının olduğu reddeden anlaşılmaktadır. Nüshanın 2a sayfasında ise "Def'-i tã'un için bi-iznillâhi Ta'âlâ..." başlığıyla birlikte veba ilacının formülü ve kullanımının verildiği bir fevâit kaydı mevcuttur. 2b sayfasında Âl-i İmrân suresinin 191. ayetiyle Ahzâb suresinin 41. ve 44. ayetlerine de atıf yapılan Arapça yarım sayfalık bir mensur metin bulunmaktadır. Nüshanın 3a ve 3b sayfaları boştur. 4a sayfasında ise Âşık Hüdâyî mahlaslı bir şaire ait beş beyitlik Türkçe bir gazel bulunmaktadır. 4b sayfası boş olmakla birlikte bu sayfanın sağ alt köşesinde bir temellük mührü vardır. Mühürden hareketle nüshanın bir süre Muhammed Sâdık b. İbâdullâh adlı bir şahsın elinde bulunduğu anlaşılmaktadır. 5a sayfasında, içinde cenaze duasını da barındıran yine Arapça yarım sayfalık bir mensur metin yer almaktadır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden *Cühûd-nâme* ise nüshanın 5b ve 8a sayfaları arasındadır. Her sayfanın 15 satır düzeniyle oluşturulduğu anlaşılmaktadır. İlk sayfada 13, son sayfada ise 11 satır mevcuttur. Talik hatla istinsah edilen nüshanın sonunda bir ferağ kaydı vardır fakat burada müstensih'in adı, istinsah tarihi ve yeri gibi bilgiler mevcut değildir. Bununla birlikte kâğıt ve yazım özelliklerinden hareketle nüshanın 18. yüzyıl sonlarında kaleme alındığı söylenebilir. Ayrıca nüshanın son sayfasında Mustafa Yeşil Kütüphanesinin mührü de yer almaktadır.

Cühûd-nâme'nin ikinci nüshası, Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te bulunmaktadır. Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesinde "3142-II" arşiv numarasıyla kayıtlı olan nüsha bir mecmua içerisinde olup *Cühûd-nâme*, mecmuanın 14a ve 18a sayfaları arasındadır. Her sayfada 11 satır bulunan nüsha, talik hatla yazılmıştır. Eserin sonunda bir ferağ kaydı yoktur. Kim tarafından, ne zaman ve nerede istinsah edildiği bilinmemektedir. Bununla birlikte kâğıt ve yazım özelliklerinden hareketle nüshanın 18. yüzyıl sonlarında istinsah edildiği söylenebilir. Mecmuanın yalnızca zikredilen sayfalarına erişilebildiğinden eserin geri kalanı hakkında pek fazla yorum yapılamamaktadır. Bununla birlikte 13b ve 18a'nın büyük bir kısmı görülebildiği için *Cühûd-nâme*'nin önünde ve sonunda yine Çağatay Türkçesi metinlerinin yer aldığına tanık olunmaktadır.

Cühûd-nâme'nin üçüncü nüshası, yine Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te, Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. "3680-II" arşiv numarasıyla kayıtlı olan mecmuada *Cühûd-nâme*, 16b ve 19a sayfaları arasında yer almaktadır. Nüsha sondan eksik olduğu için eserin yaklaşık beş beyti, bu nüshada mevcut değildir. Bu nüshayı diğer nüshalardan ayıran özellik, *Cühûd-nâme* başlığının yalnızca bu nüshada yer almasıdır. Müstensih eserin başına "Kıssa-i Cühûd-nâme Bu-turur" başlığını eklemiştir. Her sayfada 13 satır bulunan nüsha, yine talik hatla yazılmıştır. Nüsha sondan eksik olduğu için müstensih, istinsah tarihi ve yeri gibi bilgilere ulaşamamaktadır. Bununla birlikte kâğıt ve yazım özelliklerinden hareketle nüshanın 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında istinsah edildiği söylenebilir. Mecmuanın yalnızca zikredilen sayfalarına erişilebildiğinden eserin geri kalanı hakkında yorum

yapılamamaktadır. Bununla birlikte mecmuada Çağatay Türkçesi dönemine ait başka eserlerin de bulunduğu 16b sayfasının başından anlaşılmaktadır.⁸

Cühûd-nâme'nin dördüncü nüshası, Ümit Eker'in çalışmasıyla (2018) gün yüzüne çıkarılmıştır. Eker, Berlin Devlet Kütüphanesinde "Ms.or.oct. 1723" demirbaş numaralı *Chagataische Sammelhandschrift* (Çağatayca Toplu El Yazmaları) adıyla kayıtlı mecmuanın 58b-65a sayfaları arasında Kâsım'ın *Cühûd-nâme*'sinin bir başka nüshasını tespit etmiştir. Berlin nüshası sondan eksik olup müellifi, müstensihi, istinsah tarihi ve yeri bilinmemektedir. Eksikliğinin yanında bu nüsha, diğer nüshalardan söz varlığı noktasında daha büyük farklılıklarla ayrılmaktadır. Her sayfada 11 satır bulunan nüsha diğer nüshalar gibi talik hatla kaleme alınmıştır. Kâğıt yapısı ve dil özelliklerinden hareketle nüshanın 18. yüzyılda istinsah edildiği söylenebilir. Mecmuada *Cühûd-nâme*'nin dışında yine Çağatay Türkçesi hususiyetleri gösteren *Satuk Buğra Han Tezkiresi* ve *Örtünme Risalesi* adlı eserler mevcuttur (Eker, 2018, s. 220-221).

Ümit Eker, *Cühûd-nâme*'nin bu nüshasını, diğer nüshaları da görmediği için, içeriğinden hareketle bir *kısas-ı enbiyâ* olarak değerlendirmiş ve bu adla yayımlamıştır. Esere her ne olursa olsun bir *kısas-ı enbiya* gözüyle bakmamak gerekir. Çünkü burada odak noktası Hz. Muhammed değil, ona sevgi duyan çocuktur ve hikâye de bu çocuğun üzerine kurulmuştur.

Kâsım'ın *Cühûd-nâme*'sinin üç nüshası tenkitli metin olarak çalışılmıştır. Tenkitli metin çalışmasında Mustafa Yeşil Kütüphanesi nüshası *M* ile gösterilmiş, bu nüsha gerek bütünlüğünden gerekse temiz bir hatla kaleme alınmasından hareketle ana nüsha olarak kabul edilmiştir. Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan nüshalardan "3142-II" numaralı nüsha *E* ile, "3680-II" numaralı nüsha ise *Ö* ile gösterilmiştir. Bu nüshalardaki farklılıklar dipnotta belirtilmiştir.

Berlin nüshası, sondan eksik olmasının yanında diğer nüshalardan ciddi farklılıklar arz etmesinden dolayı tenkitli metin çalışmasının dışında tutulmuştur.

4. Dil İncelemesi

4.1. Ses Bilgisi Notları

Doğu Türkçesinin ses bilgisel hususiyetleri, bu dönem üzerine yazılmış olan kaynaklarda yeteri kadar açıklandığından bu bölümde yalnızca dikkate değer hususiyetler üzerinde durulacaktır.

Doğu Türkçesinde kelime başında sıklıkla korunan /t/ sesi (bk. *tört* 3/2, *tâyüğe* 22/1, *tur* 31/3, *tüşekör* 45/1 vd.), şu örneklerde /d/ye değişmiştir: *daşakör* 45/2; *deben* 34/4, 35/4; *dédi* 10/1, 13/2, 21/1; *dédiler* 39/3; *dék* 32/2, 41/3; *demez-mên* 21/1; *dép* 6/4, 11/4, 16/1; *dér-mên* 18/2, 18/3; *déyüp* 8/4, 9/4; *dürlüg* 1/2. Görülen ve öğrenilen geçmiş zaman çekimlerinde kullanılan {-(I/U)ptUr} birleşiminde yer alan *tur-* yardımcı fiilinin ilk ünsüzü de metinde çoğu kez tonludur: *alıpdur* 8/2, *ötüpdür* 8/3, *kalıpdur* 37/2 (krş. *boluptur* 6/2). Oğuz Türkçesinin tesirinden kaynaklanan bu değişiklik dönem eserlerinin birçoğunda görülmektedir. Oğuz Türkçesinin bir başka etkisi ise, ikinci veya sonraki hece başındaki /g/ ünsüzünün yer yer düşmesidir. Eserde bu durum, {+GA} yönelme hâli ekinde kendini göstermektedir: *yamana* 5/1, *câna* 5/2, *Peyğambere* 19/3 (krş. *âlemğa* 4/2; *kökge* 13/1; *Muhammedge* 30/2, 33/2). İsimden sıfatlar türeten {+IIg; +IUG}

⁸ *Cühûd-nâme*'nin Özbekistan'da bulunan iki nüshasını Hüseyin Kaba da zikretmektedir. Fakat Kaba, Kâsım'ın Şems-i Âsî'nin eserinden esinlenerek kaleme aldığı *Cühûd-nâme*'ye ait bu iki nüshayı Şems-i Âsî'nin eserinin nüshaları bahsinde anmıştır (2022, s. 1046). Kâsım'ın orijinal eserin başına ve sonuna eklemeler yapması, metni dördlük formunda kurması ve metnin söz varlığı bakımından az çok farklılaşmasından hareketle bu iki nüshayı Kâsım'a ait olan *Cühûd-nâme*'nin nüshaları olarak anmak daha doğru olacaktır.

ekindeki /g/ ünsüzünün de yine Oğuz Türkçesi tesiriyle düştüğü vakidir. Bu durum, eserdeki tek kullanımda görülmektedir: *ihlâşlı* 44/1. Eski Türkçede kelime içinde ve kök sonunda /b/ olan ünsüz, Doğu Türkçesinde /v/’ye değişmiş, “sub>su” örneğinde görüldüğü üzere bazen de düşmüştür (Eckmann, 2013, s. 37-38). Eserde bu ünsüzün düştüğü tek örnek mevcuttur: *su* 28/2. *İda bër-* birleşik fiil yapısından gelişmiş olan *yëber-* fiili de [*İda bër-* > *iyëber-* > *yëber-* (Argunşah, 2017, s. 105)], bir ön sesteli ünlü düşmesi örneği olarak kendini göstermektedir: *yëberdi* 27/1. Benzer şekilde *ër-* ek-fiilinin eserdeki bir örnekte *ë-* biçiminde geçmesi de dikkat çekicidir: *bar édi* 6/3. Bu kullanımın, akıcı /r/ sesinin düşme temayülü yanında, Oğuz Türkçesi etkisiyle de ortaya çıktığı düşünülebilir.

Genel Türkçenin en sağlam uyumlarından olan kalınlık-incelik uyumu, Doğu Türkçesinde yer yer bozulmaktadır. Eserde bu durum {+GA} yönelme hâli ekinin kullanımında görülmektedir⁹: *kök yüzi+ğa* 1/3, *Peyğamber+ğa* 3/3, *‘âlem+ğa* 4/2, *taraf+ge* 16/1. Doğu Türkçesinde tutarsız bir görünüm arz eden düzlük-yuvarlaklık uyumu ise, incelenen eserde genellikle tutarlı bir hâldedir. 1. ve 2. şahıs iyelik eklerinin ünlüleri, çoğunlukla uyuma girse de (bk. *könliim* 25/1, *ferzendim* 34/3, *cânııı* 37/2, *gülşeniıı* 37/3, *başımızın* 44/4 vd.) bir örnekte uyumun bozulduğu görülmektedir: *könliııı* 5/1. 3. şahıs iyelik eklerinin ünlüleri ise metinde tutarlı bir şekilde düz ünlülüdür ve yuvarlak sıradan kelimelerde uyumu bozmaktadır: *nürüdin* 3/4, *atı* 6/2, *yolın* 10/3, *ihlâşı* 15/1, *kolın* 39/2. {-I}p; {-U}p} zarf-fiil eki, umumiyetle düzlük-yuvarlaklık uyumuna uysa da eserde uyum dışı örnekler de mevcuttur: *aytıp* 14/1 (krş. *aytıp* 21/4), *kêlip* 17/2 (krş. *kêlip* 12/1, 23/3). Bunların yanı sıra, Doğu Türkçesi metinlerinde yalnızca düz veya yalnızca yuvarlak ünlülü kullanılan bazı eklerin düzlük-yuvarlaklık uyumunu bozduğu görülmektedir: *toldı* 4/2, *yörüdi* 23/1, *kördi* 42/3, *altundın* 10/2, *kündin* 16/3, *kalıpdur* 37/2, *atıdur* 8/1, *kêlür* 5/2, *aytur* 34/1, *olturmuş* 43/2, *turğul* 30/1 vb.

4.2. Şekil Bilgisi Notları

4.2.1. Yapım Ekleri

4.2.1.1. İsim Yapım Ekleri

Eserde tanımlanan isim yapım ekleri şu şekildedir: **(1) {+A}**: Yönelme hâli ekinin kalıplaşmasıyla oluşmuş olan bir yapım ekidir (Clauson, 1972, s. 694; Gülensoy, 2011/1, s. 358). Bu ek, *kêce* kelimesinde kendini göstermektedir: *kêce+e+si* 20/1, *kêce+e* 42/3. **(2) {+An}**: Eski bir çokluk eki olan bu ek (Erdal, 1991, s. 91), Doğu Türkçesinde olduğu gibi, eserde de yapım eki görünümündedir: *oğ(u)l+an* 7/4, 9/3, 10/1 vd. **(3) {+CA}**: Esasen eşitlik hâli eki olan ve yer yer küçültme de bildiren bu ek (Bodroglıgeti, 2001, s. 58), kalıplaşarak metindeki şu örneklerde yapım eki hâline gelmiştir: *nê+ce* 4/1, 8/3, 11/2, 21/2; *bar+ça* 23/3; *bar+ça+sı* 42/1. **(4) {+KA; +GA}**: *Başka, birge, özge* gibi

⁹ Yönelme hâli eki olan {+gA} ekinin metinde (ve Çağatay Türkçesi eserlerinin genelinde) dil uyumu dışında kullanıldığı görülmektedir. Bu ekin bilhassa Arapça ve Farsça kökenli kelimelere ünlü uyumuna bakılmaksızın getirildiği vakidir. Konu üzerine bir makale kaleme almış olan Kemal Eraslan, bu özel durumu şöyle açıklamaktadır: “Arapça ve Farsça kelimelere kalın ünlülü ek getirme temayülünü onların daha ziyâde kalın telâffuz edilişleriyle izah etmek mümkündür. Ancak aynı kelimeye bazen kalın, bazen de ince ünlülü ek getirilmesi, imlâ istikrarsızlığı yanında, tereddütlü telâffuz durumunun mevcudiyetini de düşündürmektedir. Yabancı kelimelerde ortaya çıkan bu durum müstensihler tarafından zamanla Türkçe kelimelere de teşmil edilmiş olmalıdır.” (1970, s. 114-115) Bununla birlikte kimi zaman kalın sıradan kelimelere ince ünlülü eklerin gelmesi [*taraf+ge* Cühüd-nâme, 16/1 / *ağzınge* (Karasoy, 1998, s. 43) / *anasınge* (Eraslan, 1999, s. 142)], kimi zaman ise aynı eserde iki farklı kullanımın görülmesi [*derdim+ge* & *derdim+ğa* (Karaağaç, 2020, s. 35)], bu durumun farklı sebeplere dayandığını ve hâlâ incelenmeye değer olduğunu göstermektedir.

kelimelerde kendisini gösteren bu ek, eserde *başka* ve *özge* kelimeleriyle tanıklanmaktadır: *baş+ka* 1/4, *öz+ge* 21/1. **(5) {+IA}**: Bu ek, sayı adlarının üzerine gelerek birliktelik bildirir (Argunşah, 2017, s. 124). Metinde *birle* kelimesi dikkat çekmektedir: *bir+le* 22/4, 24/3, 34/3, 42/4. **(6) {+IX}**: Aitlik ve ilgi bildiren sıfatlar yapan (Eckmann, 2013, s. 48; Bodrogligeti, 2001, s. 60) ve {+IXK; +IXG} ekinin sonundaki ünsüzün erimesiyle ortaya çıkan bu ekin metinde tek örneği vardır: *ihlâş+lı* 44/1. Bu ekin eskicil biçimi de eserde tanıklanmaktadır: *dür+lüg* 1/2. **(7) {+IXK; +IXG}**: Türk dilinin en işlek yapım eklerinden biri olan bu ek, metinde tek örnekle tanıklanmaktadır: *cādū+lık+da* 8/2. **(8) {+sXz}**: Yokluk bildiren sıfatlar yapan bu ekin de (Bodrogligeti, 2001, s. 66-67; Eckmann, 2013, s. 50; Erdal, 1991, s. 131), eserde tek örneği mevcuttur: *an+sız* 40/1. **(9) {+X}**: Bu ek, *kēbi* edatının bünyesinde kalıplaşmış olarak bulunmaktadır: *kēb+i* (Clauson, 1972, s. 686) 36/2. **(10) {-G; -K; -XG; -XK}**: Somut ve soyut isimler yanında alet isimleri ve sıfatlar yapmada da kullanılan bu ek (Argunşah, 2017, s. 130), metinde birden fazla kez kullanılmıştır: *tofra-k+dın* (Clauson, 1972, s. 444; Erdal, 1991, s. 387) 3/1, *taya-k+lar* (Clauson, 1972, s. 568) 12/3, *yıra-g+dın* (Clauson, 1972, s. 214) 33/1. **(11) {-GAn}**: Esasen sıfat-fiil eki olan bu ek, zaman zaman kalıcı isimler de türetir. Bu ekin eserde tek örneği mevcuttur: *yal-ğan* (Argunşah, 2017, s. 128) 30/4, 33/3. **(12) {-XK; -XG}**: İşlek yapım eklerinden olan, sıfatlar ve iş veya hareket bildiren mücerret isimler yapan bu ek, bazen müşahhas isimler için de kullanılır (Eckmann, 2013, s. 51). Eserdeki tek örneği şu şekildedir: *acı-g+ı / acı-k+ı* 7/1, 12/1. **(13) {-KU; -GU}**: Metinde tek örnekle tanıklanmaktadır: *uy(u)-ku+sı+n+da* 14/2. **(14) {-X}**: Zarf-fiil ekinin kalıplaşması sonucu oluşan bir başka yapım eki olan bu ek, iki örnekte mevcuttur: *kar-(i)ş-u* (Clauson, 1972, s. 663) 35/2, *yağ-(i)ş-ı* (Clauson, 1972, s. 908) 5/1, 45/1.

4.2.1.2. Fiil Yapım Ekleri

Eserde tanıklanan fiil yapım ekleri şu şekildedir: **(1) {+A-}**: İsimlerden geçişli ve geçişsiz fiiller yapan bu ek, eserde *oyna-* fiilinde tespit edilmiştir: *oy(u)n+a-g-alı* 39/3. **(2) {+Ar-}**: İsimlerden, bilhassa renk isimlerinden, geçişli ve geçişsiz fiiller türeten bu ek, metinde *kızır-* ve *sarğar-* (<*sarığ+ar-*) fiillerinde mevcuttur: *kız+ar-mış*¹⁰ 43/3, *sar(i)ğ+ar-dı* 35/3, *sar(i)ğ+ar-ıp* 41/3. **(3) {+dA-}**: Geçişli fiillerden ve yansıma isimlerden fiiller türeten bu ek (Bodrogligeti, 2001, s. 290), metinde iki yerde tanıklanmaktadır: *is+te-r+mēn* (Erdal, 1991, s. 455) 18/1, *kıs+ta-p (?)* 10/4. **(4) {+IA-}**: Türkçenin en işlek yapım eklerinden olan bu ek, eserde de sıklıkla kullanılmıştır: *kayçı+la-p* 7/2, *taş+la-dı+ı* 10/1, *yığ+la-p* 28/4, *baş+la-dı* 31/1, *söz+le-di+m* 33/3. **(5) {+rA-}**: Metinde tek örneği mevcuttur: *uç+ra-r* 24/3. **(6) {+X-}**: Eserde, *biti-* gövdesinde tanıklanmaktadır: *bit+i-l-di* (Clauson, 1972, s. 299) 7/3, 9/2, 10/2. **(7) {-A-}**: Çoğunlukla tek heceli fiillere gelerek pekiştirmeli fiiller türeten bu ek (Argunşah, 2017, s. 134), metinde farklı bir kullanıma sahiptir: *kay(i)n-a-yıp* 15/2, *kay(i)n-a-p* (Clauson, 1972, s. 678) 45/2. **(8) {-X)D-}**: Farklı çatılarda fiiller türeten işlek bir ek olan bu ek, eserde bilhassa *ayt-* fiilinde dikkat çekmektedir: *ay-t-up* 14/1, *yay-(i)d-ip* 20/3, *ay-t-mayın* 33/3, *ay-t-ur* (Clauson, 1972, s. 268) 34/1. **(9) {-DUR-}**: Türkçenin en işlek fiil yapım eklerinden olan ve ettirgen fiiller türeten bu yapım ekinin metindeki tek örneği şu şekildedir: *ol-tur-mış* 43/2. **(10) {-K-; -XK-}**: Pekiştirme eki olan bu ekin (Argunşah, 2017, s. 135) metinde tek örneği mevcuttur: *oy(u)n+a-g-alı* 39/3 **(11) {-X)l-}**: Edilgen ve dönüşlü çatılı fiiller oluşturan bu ek, eserde dönüşlülük çatısını kurmuştur: *yığ-il-iş-ıp* 17/1, *koş-ul-up* 31/2. **(12) {-X)n-}**: Dönüşlülük ve edilgenlik eki olan bu ek, metinde

¹⁰ *Kızır-* fiili, bazı kaynaklarda *kız-* fiiline götürülse de (Clauson, 1972, s. 685), *ağ+ar-*, *mor+ar-*, *göğ+er-*, *sar(i)+ar-* gibi kullanımlara muadil bir görünüme sahip olduğu için “kızıl, kızılılık” anlamına gelen bir *kız* köküne götürülmesi daha uygun görünmektedir.

tanıklığı tek örnekte dönüşlülük işlevindedir: *ölç-ün-mege* 2/3. **(13) {-X)r-}**: Ettirgenlik eki olan bu yapım ekinin metindeki kullanımı, etken çatı görünümündedir: *tap-(i)ş-ur-up* (Eckmann, 2013, s. 59) 41/2. **(14) {-rA-}** İşlek olmayan bu yapım ekinin eserde tek örneği mevcuttur: *sıç-ra-p (saç-ra-)* (Clauson, 1972, s. 798) 14/3. **(15) {-sA-}**: İşlek bir kullanımı olmayan ve istek ifade eden fiiller türeten bu ek (Eckmann, 2013, s. 60), metinde *körset-* kelimesiyle tanıklanmaktadır: *kör-se-t* 18/4, *kör-se-t-er-miz* 19/3. **(16) {-X)ş-}**: Birden fazla özne tarafından ortaklaşa gerçekleştirilen eylemleri ifade eden bu ek (Eckmann, 2013, s. 60), yer yer dönüşlülük de bildirebilmektedir. Metindeki kullanımı şu şekildedir: *yağ-(i)ş-t* (Clauson, 1972, s. 908) 5/1, 34/2, 45/1, *yığ-ıl-ış-ıp* 17/1, *kar-(i)ş-u* (Clauson, 1972, s. 663) 35/2, *tap-(i)ş-ur-up* (Eckmann, 2013, s. 59) 41/2. **(17) {-X)t-}**: Etken, ettirgen ve dönüşlü fiiller türeten işlek bir ektir (Argunşah, 2017, s. 136). Metinde tek kullanımı vardır: *yara-t-dı* (Clauson, 1972, s. 959) 3/1. **(18) {-X)z-}**: Geçişli fiiller türeten bu ek, metindeki tek örnekte dönüşlülük işlevindedir: *ak-uz-up* 31/4.

4.2.2. Çekim Ekleri

4.2.2.1. İsim Çekim Ekleri

eaea(1) Çokluk Eki: Türk dilinin yaygın çokluk eki olan ve Uygur Türkçesi döneminden itibaren işlek bir biçimde kullanılan {+lAr} eki, incelenen eserde de sıklıkla kullanılmıştır: *yulduz+lar* 2/2, *kâfir+ler* 4/3, *âdem+ler+ni* 5/4, *kişen+ler* 12/2. {+lAr} eki ile yapılmış çokluk yapılarının yanında Arapçanın müennes çokluğunu oluşturan /+āt/ eki ile Farsça /+ān/ eki de birer örnekte tespit edilmiştir: *Kāzī el-hācāt* (hācāt: hacetler, ihtiyaçlar) 13/2, *yārānlar* 40/3. Bunlardan *yārān*'ın çokluk anlamı, metinde aşınmıştır. **(2) İyelik Ekleri:** Metinde, ikinci çokluk şahıs dışındaki bütün iyelik ekleri tanıklanmaktadır: *ferzend+im* 34/3, *könl+üm* 25/4, *Teñri+m* 29/4; *öz+üñ* 10/3, *miñnet+iñ* 37/1; *acıķ+ı* 7/1, *at+ı+n+ı* 2/4 & *āvāze+si* 4/2, *eki+si* 31/2; *baş+ımız+nı* 44/4; *kol+ı+n* 39/2, *şıdķ+ı* 44/3, *cān+ı+n+ı* 45/3. **(3) Hâl Ekleri:** Metindeki hâl eklerinin görünümünü şu şekilde sıralayabiliriz: **(3.1) İlgi Hâli {+nİñ; +İñ}:** Metinde ilgi hâli için daha çok {+nİñ} eki kullanılsa da Oğuz Türkçesinin tesiriyle {+İñ} eki de sıklıkla kullanılmıştır: *Hoten+nin* 1/1, *Resül+nin* 36/4; *Cühüd+iñ* 7/1, *a+n+iñ* 4/2. **(3.2) Belirtme Hâli {+nI; +I; +Ø}:** Belirtme hâli çoğunlukla {+nI} ekiyle kurulsa da Oğuz Türkçesi etkisiyle {+I} eki de nadiren kullanılmıştır: *beççe+ni* 12/4, *cān+mı* 40/1 *söz+ler+ni* 38/4; *söz+üñ+i* 19/2. Belirtme hâli, metinde sıfır biçim birimi ile de sağlanmıştır: *ölgenin+Ø* 33/3, 36/4. **(3.3) Yönelme Hâli {+gA; +KA; +A; +Ø; +nI}:** Eserde yönelme hâli için ekseriyetle {+gA} eki kullanılsa da Oğuz Türkçesinin etkisiyle {+(y)A} eki de yer yer kullanılmıştır: *kök yüzi+ğa* 1/3, *taş+karı+ğa* 15/2, *taraf+ge* 16/1, *tüyü+ge* 22/1, *Teñri+ge* 29/3, *Muhammed+ge* 30/2, *aldamak+ka* 30/4; *Hakk+a* 41/2, *bér-gen+ler+e* 45/3. Bir örnekte yönelme hâlinin sıfır biçim birimiyle ifadesi ilgi çekicidir: *Medīne+Ø [kēter-miz]* 19/1. Yine tek örnekte yönelme hâlinin belirtme hâli ekiyle karşılandığı görülmektedir: *[Ol] kişi+ni [peygamber-i rāst dēr-mēn]* 18/3. **(3.4) Bulunma Hâli {+dA}:** Türkçe eserlerin genelinde olduğu gibi, incelenen metinde de bulunma hâli {+dA} ekiyle kurulmuştur: *yan+ı+n+da* 6/3, *cādülük+da* 8/2, *uyķu+sı+n+da* 14/2. **(3.5) Ayrılma Hâli {+dIn}:** Ayrılma hâli eki, Doğu Türkçesi metinlerinde, Karahanlı ve Harezmi Türkçesi metinlerinde olduğu gibi, {+dIn} şeklindedir (Argunşah, 2017, s. 148): *tofraķ+dın* 3/1, *dūzağ+dın* 4/4, *altun+dın* 10/2, *yırağ+dın* 33/1. **(3.6) Vasıta Hâli {+n; +ñ}:** Çağatay Türkçesinde bu çekim eki, çoğunlukla zaman ve yer zarfı yapan kelimelerde kalıplaşmış olarak bulunmaktadır (Argunşah, 2017, s. 150). Eserde *bilen* kelimesinin bünyesinde yer alan ekin *erteñ* kelimesinde damak 'n'li oluşu dikkat çekmektedir: *bile+n* 1/1, 7/3, 45/2; *erteñ* 24/3, 42/4.

(3.7) Yön Gösterme Hâli {-KArI}: Yön gösterme hâli metinde şu örneklerde tanıklanmaktadır: *taş+karı+ğa* 15/2, 23/3; *taş+karı+da* 33/4; *iç+keri* 31/3.

4.2.2.2. Fiil Çekimi

4.2.2.2.1. Basit Çekim

4.2.2.2.1.1. Bildirme Kipleri

Bildirme kiplerinden olan şimdiki zaman ve gelecek zaman kipleri incelenen eserde tanıklanmamıştır. Diğer kiplerin şahıslara göre tanıklanma durumları ise şöyledir: (1) **Görülen Geçmiş Zaman {-DX}**: 1. ve 2. çokluk şahıslar hariç, diğer şahıslarda tespit edilmiştir: *sözledim* 33/3, *başladım* 10/3, *ışitti* 28/1, *dédiler* 39/3. (2) **Öğrenilen Geçmiş Zaman {-mIş; -(X)p+DUr}**: Her iki biçim biriminin de yalnızca 3. şahıs çekimleri tespit edilmiştir: *kızarmış* 43/3, *olturmuş* 43/2, *turmuş* 43/1, *kalıpdur* 37/2, *ötüpdür* 8/3, *boluptur* 6/2. (3) **Geniş Zaman {-r; -Ar; -Ur; -z; -s}**: Metinde en fazla tanıklanan kip, geniş zaman kipidir. 3. çokluk şahıs hariç bütün şahıslarla sıklıkla kullanılmıştır: *dér-mèn* 18/2, *bilürsin* 13/2, *öler* 22/3, *körseter-miz* 19/3, *yatar-siz* 25/2. Geniş zaman eki, olumsuz tabanlara hem {-z} hem de {-s} şeklinde gelmiştir: *demez-mèn* 21/1, *minmes-mèn* 22/1.

4.2.2.2.1.2. Tasarlama Kipleri

Tasarlama kiplerinden olan istek ve gereklilik kipleri incelenen eserde tanıklanmamıştır. Diğer kiplerin şahıslara göre tanıklanma durumları ise şöyledir: (1) **Emir Kipi {-Ø}**¹¹: 3. teklik ve çokluk şahıslar hariç, diğer şahıslarda tespit edilmiştir: *bakayın* 34/2, *bér* 11/4, *sorma* 8/4, *eylegil* 13/3, *oynağalı* 39/3, *kalın* 40/3. (2) **Şart Kipi {-sA}**: Şart kipi, metinde yalnızca teklik şahıslarla kullanılmıştır: *bilsem* 11/2, *yatsam* 26/1; *bérsej* 11/1; *bol-sa* 44/3.

4.2.2.2.2. Birleşik Çekim

Eserdeki birleşik çekimler, basit çekimler kadar zengin bir kullanıma sahip değildir. Yalnızca geniş zamanın hikâye çekimi kullanılmıştır: *okurdu* 6/1, *uçrar érdi* 24/3, *barur érdi* 24/2.

4.2.2.2.3. Fillerde Olumsuzluk

Metinde olumsuzluk, Türk dilinin genelinde olduğu gibi, {-mA-} olumsuzluk ekiyle kurulmuştur. Daha çok geniş zaman kipiyle birlikte kullanılan olumsuz tabanlar, emir kipinde de tanıklanmaktadır: *demez-mèn* 21/1, *yemes-mèn* 20/4, *sorma* 8/4, *bérme* 5/1.

4.2.2.2.4. Bildirme Çekimi

Metinde isimlerde bildirme, *ér- ~ é-* ve *tur-* ek-fiilleriyle sağlanmıştır. Bunlardan *ér- ~ é-* ek-fiili, hikâye çekimiyle tespit edilmiştir: *bar édi* 6/3, *âdet érdi* 24/1. *Tur-* ek-fiili ise geniş zaman bildiren bir görünümüdür: *atıdur* 8/1, *yoğdur* 38/3, *kündür* 21/2.

Doğu Türkçesinde ek-fiilin olumsuz şekli, *ermes/emes* şeklindedir (Eckmann, 2013, s. 145). Metinde tek örneği mevcuttur: *özümde emes-mèn* 21/2.

4.2.2.2.5. Birleşik Filler

İncelenen eser, hacmine nispetle, birleşik fiiller açısından zengin bir malzeme ihtiva etmektedir.

“İsim + yardımcı fiil” kuruluşunda olan birleşik fiiller için şu örnekler verilebilir: (1) **bér-**: *ruhşat bér-* 11/1, *‘azâblar bér-* 12/3. (2) **bol-**: *bünyâd bol-* 6/2, *hayrân bol-* 28/3, *zâyi‘ bol-* 37/1. (3) **ét-**: *tavâf ét-* 11/3, *maşlahat ét-* 17/1, *kabûl ét-* 19/2. (4) **éyle-**: *şâd-mân éyle-* 3/4, *âzâd éyle-* 4/4, *mihmân éyle-* 5/4, *mahrûm éyle-* 37/4, *pinhân*

¹¹ Birçok kaynakta emir kipinde kullanılan şahıs ekleri, emir kipinin ekleri olarak gösterilmiştir. Emir kipini sıfır biçim birimiyle göstermek gerekir. Zira her şahısta farklı bir biçim birimi kullanılması, bu şekillerin kip değil şahıs eki olduğunu gösterir.

ëyle- 39/4. (5) **kıI-** *münâcât kıI-* 13/1, *tevellâ kıI-* 20/3, *şabr kıI-* 30/1. (6) **DiğEr ÖrneKler:** *îmâna kël-* 4/3, *zor kël-* 5/2, *acıkı kël-* 7/1, *haddin aş-* 15/1, *ğamm yê-* 22/3, *mâtemin tut-* 42/1, *cây tut-* 23/3, *kaşem ayt-* 21/4, *közün aç-* 14/4, *yalğan sözle-* 33/3, *tüş kör-* 42/3, *tayağlar ur-* 12/3, *ta'âm yayıt-* 20/3, *söz kat-* 17/3, *rengi sarğar-* 35/3, *murâda yêt-* 44/1, *murâd tap-* 43/3.

Metindeki tek tasvirî fiil kullanımı, süreklilik fiiline yaklaşan fakat eklendiğı esas fiile *uğraşmak*, *çalışıp çabalamak* manası katan *kör-* fiilinin kullanımınıdır (Eckmann, 2013, s. 115): *tüşekör-* 45/1, *daşakör-* 45/2, *koşakör-* 45/3.

4.2.2.2.6. Fiilimsiler

Fiilimsi ekleri, -kalıplaşma hadisesi hariç- kalıcı kavramlar oluşturmadığından ve fiillerin olumsuz tabanlarına da geldiğinden (bk. *gelerek ~ gelmeyerek vb.*), bunları çekim eki olarak değerlendirmek gerekir. İncelenen metin, fiilimsiler bakımından da dikkate değer bir görünüme sahiptir.

4.2.2.2.6.1. İsim-Fiiller

Eserde isim-fiil eklerinden yalnızca {-mAK} eki tanıklanmıştır: *ölçünmege* 2/3, *yörimege* 22/2; *aldamağka* 30/4. Ayrıca sıfat-fiil eki olan {-KAN; -GAN} ekinin, iyelik ekiyle birlikte isim-fiil eki işlevinde kullanıldığı da görülmektedir: *Köylü bolmas ölgenini ayğanu* (*Öldüğünü söylemeye günlü razı olmaz.*) 30/3, *Saña naşib yokdur botam körgeni* (*Onu görmek senin nasibin değilmiş.*) 38/3.

4.2.2.2.6.2. Sıfat-Fiiller

Eserde yalnızca {-KAN; -GAN} sıfat-fiil eki tespit edilmiştir. Geniş zaman anlamıyla metinde tek örneğı mevcuttur: *bêrgenlere* 45/3. Bu ek, metinde daha çok geçmiş zaman bildiren {-DUK} sıfat-fiil eki işlevinde kullanılmıştır: *ölgenini (öldüğünü)* 30/3; *ölgenin (öldüğünü)* 33/3, 36/4.

4.2.2.2.6.3. Zarf-Fiiller

Metinde tespit edilen zarf-fiil ekleri şu şekildedir: (1) **{-(y)A}**: Metinde esas fiilleri tasvirî fiillere bağlama göreviyle kullanılmıştır: *tüşekör* 45/1, *daşakör* 45/2, *koşakör* 45/3. (2) **{-bAn}**: Karahanlı ve Harezmi Türkçesi dönemlerinde {-pAn} olarak kullanılan bu zarf-fiil eki, ünlü ile biten fiillere gelmektedir (Argunşah, 2017, s. 184). Metinde tek örneğı tespit edilmiştir: *dêben* 38/4. (3) **{-KAN; -GAN}**: Esasen sıfat-fiil eki olan bu ek, metindeki iki örnekte, iyelik eki ile birlikte, {(y)AlI} zarf-fiil eki işlevinde kullanılmıştır: *ölgeni (öleli)* 38/1, *kılğanu (kılalı)* 38/2. (4) **{-mAy}**: Olumsuzluk eki {-mA} ile zarf-fiil eki {-y}'nin birleşiminden oluşan ve {-mAdAn} ekiyle aynı işleve sahip olan bu zarf-fiil eki, *kör-* fiilinin üzerinde tanıklanmıştır: *körmey* 10/2, 18/2, 21/3, 26/3. (5) **{-mAyIn}**: Yine {-mAdAn} ekiyle işlev ortaklığına sahip olan ve {-bAn} ekinin olumsuz eş değeri olan bu ek (Bodroglıgeti, 2001, s. 273), metinde iki yerde tespit edilmiştir: *tınmayın* 16/2, *aytmayın* 33/3. (6) **{-(y)Xp}**: İncelenen eserde en fazla tanıklanan zarf-fiil ekidir: *bêrip* 12/3, *yügürüp* 16/1, *koşulup* 31/2, *küyüp* 41/1, *tapşurup* 41/2.

4.2.2.3. Kelime Türleri

İsimler ve fiiller dolaylı olarak anlatıldığı için bu başlık altında isim ve fiil dışındaki kelime türleri incelenecektir:

4.2.2.3.1. Sıfatlar

İncelenen metin, nitelendirme ve belirtme sıfatları bakımından zengin bir malzeme barındırmaktadır. Daha çok Farsça kökenli olmalarıyla dikkat çeken nitelendirme sıfatlarına şu örnekler verilebilir: *büt-perest* [*kâfirler*] 4/3, *gümrah* [*bende*] 44/2, *köhne* [*dünyâ*] 44/2, *nâdân* [*bâbâ*] 9/4, [*ıfl-ı*] *nâ-şad* 6/3, [*peygamber-i*] *râst* 18/3, *yağşı* [*yoI*] 45/1.

Belirtme sıfatlarına ise şu örnekleri vermek mümkündür: *bu* [*'âlem*] 2/1, *oşbu* [*söz*] 28/1, *yüz yigirme dört miñ* [*peygamber*] 3/2, *yüz* [*menzil*] 29/1, *üç* [*kün*] 38/1, *yetti* [*kün*] 23/1, *başka* [*devrân*] 1/4, *bir* [*mihmân-hâna*] 5/3, *dürlüg* [*elvân*] 1/2, *her* [*kişi*] 44/3, *özge* [*söz*] 21/1, *nè* [*ad*] 6/4.

4.2.2.3.2. Zamirler

Eserde zamirler ve onların durum eki almış şekilleri çokça kullanılmıştır. Yalın hâldeki şahıs zamirlerinden 3. teklik ve 2. çokluk şahıslar dışındaki zamirler eserde tespit edilmiştir: *mèn* 21/2, 22/1, 34/1; *sèn* 13/2, 31/3; *biz* 19/1, 19/2, 19/3; *olar* 23/4, 24/4. Metinde 2. ve 3. teklik şahıs zamirlerinin ilgi hâli ekli kullanımları mevcuttur: *sèniñ* 19/2, 37/1; *anıñ* 2/1, 8/3. Yönelme hâli eki ise, 2. ve 3. çokluk dışındaki şahıslarda tespit edilmiştir: *maña* 18/4; *saña* 38/3; *aña* 17/3, 17/4, 19/4; *bizge* 8/3. Belirtme hâli ekini almış olan şahıs zamirleri ise şu şekildedir: *mèni* 13/4, 25/1, 25/4; *sèni* 19/3, 30/2. Ayrılma hâli 3. teklik ve 1. çokluk şahıs zamirlerinin üzerinde tanıklanmıştır: *andın* 28/1; *bizdin* 37/4, 38/2. Bulunma ve eşitlik hâli eki ise şahıs zamirlerinin üzerinde tespit edilmemiştir.

Tespit edilen dönüşlülük zamirleri ve bunların çekimli biçimleri şöyle sıralanabilir: *özidin* 28/2; *özin* 15/4, 22/2, 34/4; *özümde* 21/2; *özün* 10/3.

Tanımlanan işaret zamirleri ve bunların çekimli biçimleri şu şekildedir: *ol érdi* 4/1; *anda* 23/4, 24/4; *anı* 9/3; *anıñ* 4/2; *munda* 5/4, 26/1; *munıñ* 32/2.

Belirsizlik zamirleri metinde çeşitlilik arz etmemektedir: *barça* 23/3, *barçası* 42/1; *her kişiniñ* (*herkesin*) 44/3.

Soru zamirleri ve bunların çekimli biçimleri ise şöyledir: *kimlere* 45/4, *nè* → *n'éter-mèn* 40/1, *n'éter-siz* 25/1, *n'işlediñ* 10/2.

4.2.2.3.3. Zarflar

İncelenen metin zarf varlığı açısından da dikkat çekmektedir. Tespit edilen durum zarfları şu şekildedir: *böyle* 25/4, *çünân* (*öyle*) 24/4, *ğâyibâne* 18/2, *hoş* [*kalıñ*] 40/3, *tamâm* [*bitildi*] 9/2, *yağşı* [*bakayın*] 34/2, *yana* 7/3¹².

Metinde şu yer ve yön zarfları kullanılmıştır: *karşu* 35/2; *munda* 5/4, 25/1; *ol arada* 20/1.

Tespit edilen zaman zarfları şu şekildedir: *bir küni* 6/1; *érteñ* 24/3, 42/4.

Soru ve miktar zarfları ise metinde birer kullanıma sahiptir: *kaçdın* 17/3, *köp* 12/3, 20/3.

4.2.2.3.4. Edatlar

İncelenen metindeki edatlar şu şekildedir: **(1) Bağlama Edatları:** *tā ki* 6/2, 27/3; *u/ü* 12/4, 21/4, 37/3, 40/4. **(2) Çekim Edatları:** [*hikmet*] *bilen* 1/1, [*Hakknıñ yadı*] *bilen* 45/2, [*cehd*] *birle* 22/4, [*érteñ*] *birle* 42/4, [*andın*] *soñ* 23/2, [*üç kündin*] *soñ* 16/3, [*oğlan*] *üçün* 20/2, [*savda*] *üçün* 24/2 **(3) Cümle Başı Edatları:** *meger* 10/3, *oşal* [*Kâsım*] 45/1. **(4) Benzetme Edatları:** [*ğonca*] *dék* 41/3, [*munıñ*] *dék* 32/2, [*alma*] *kébi* 36/2. **(5) Kuvvetlendirme Edatları:** *elbette* 44/1; *hem* 40/2, 40/3. **(6) Ünlem Edatları:** *é* 30/1, 39/3; *elvedā'* 40/4; *yā* 27/4.

¹² Mustafa Argunşah'ın (2017, s. 166) zaman zarfı olarak değerlendirdiği “yana” zarfını Zeynep Korkmaz (2009, s. 514) durum zarfı olarak değerlendirmektedir.

5. Metin (Transkripsiyon ve Türkiye Türkçesine Aktarım)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Kıssa-i Cuhūd-nāme Bu-turur¹³

- | | | | |
|---------------------|---|---|---|
| [M5b] [E14a] [Ö16b] | 1 | <p>Hikmet bilen çıkıp Hotenniñ şahı¹⁴
 Bu ‘ālemni dürlüg elvān eyledi¹⁵
 Kök yüziğa encüm çaķıp sipāhi¹⁶
 Başka devrān başka tuğyān eyledi¹⁷</p> | <p><i>Hoten şehrinin şahı [olan Allah], bu
 ālemi rengārenk yarattı. Yıldızları
 gökyüzüne asker misali dikip
 [dünyayı] bambaşka bir coşkunluk
 [üzre] halk eyledi.</i></p> |
| | 2 | <p>Bu ‘ālemde anıñ çerāğın yakıp¹⁸
 Yılduzlar düş düşdın ‘āleme bakıp¹⁹
 Günāh ölçünmege terāzü çaķıp²⁰
 ‘Adālet atını mīzān eyledi²¹</p> | <p><i>Yıldızlar bu ālemde Allah ’ın nurunu
 yakıp omuz omuzā dünyaya bakıyorlar.
 [Allah da] günahları tartmak üzere
 “adalet” isminin kıstas olduğu bir
 terazi koymuştur.</i></p> |
| [Ö17a] | 3 | <p>Bir kısım tofrağdın ādem yaratdı²²
 Yüz yigirme dört miñ peygamber ötdi²³
 Muhammed Peyğamberğa nevbet yetti²⁴
 Nürıdın ‘ālemni şād-mān eyledi²⁵</p> | <p><i>[O Allah ki] topraktan insanı yarattı.
 [Bu dünyadan] yüz yirmi dört bin
 peygamber geçti [sonunda]
 peygamberlik Hz. Muhammed’e
 ulaşarak [onun] nuru dünyayı şad kıldı.</i></p> |
| | 4 | <p>Nēce vakt ol ērdi zamāni boldı²⁶
 Anıñ āvāzesi ‘ālemğa toldı²⁷
 Büt-perest kâfirler imāna keldi
 Dūzahğdın cānını āzād eyledi²⁸</p> | <p><i>Zaman zamanı kovaladı ve öyle bir
 zaman geldi ki [nübüvvet nurunun]
 sesi āleme doldu. Putperest kâfirler
 imana gelip cehennemden canlarını
 kurtardılar.</i></p> |

¹³ Bu başlık M ve E’de yok.

¹⁴ Hotenniñ: Hotenni Ö

¹⁵ bu ‘ālemni: yer yüzine Ö / dürlüg: türlüg E, türli Ö

¹⁶ yüziğa: yüzinde E, yüzine Ö / encüm çaķıp: çaķıp encüm E, Ö

¹⁷ başka: başğa Ö / başka: başğa Ö

¹⁸ ‘ālemde: ‘āleme E, dünyāda Ö / anıñ: eki E

¹⁹ yulduzlar: yulduz E, yulduzları Ö / ‘āleme: ‘ālem Ö / bakıp: [ba]ķıp Ö

²⁰ ölçünmege: ölçemekke E, ölçmege Ö / çaķıp: kılıp E, çekip Ö

²¹ mīzān: mīzan M / M’de kıtanın sonundaki *eyledi* redifi iki kere yazılmıştır.

²² kısım: sıkım E / tofrağdın: tofrağdın E / yaratdı: yarattı Ö

²³ ötdi: ötti Ö

²⁴ Peyğamberğa: Peyğamber M, E / nevbet: neveti E, Ö

²⁵ nürıdın ‘ālemni: ‘ālemni nürıdın Ö

²⁶ Bu mısra E’de *Bir nēce ol irni trāni boldı*, Ö’de *Bir nēce erlerniñ murādi boldı* şeklindedir.

²⁷ anıñ: anı E / ‘ālemğa: ‘āleme E / toldı: toldı n’oldı M

²⁸ dūzahğdın: tamuğdın Ö / āzād: turfān Ö / Bu mısra E’de *Bir Cühüdniñ oğlı tuğyān eyledi* şeklindedir.

- 5 Köñliñi koy bërme yañşı yamana²⁹
Bir küni zor këlür bu şîrîn cāna³⁰
Dünyāni èyledi bir mihmān-ñāna³¹
Ādemlerni munda mihmān èyledi³²
- Güzele, çirkine gönlünü verme,
bırak! [Allah] dünyayı, insanların
konukladığı bir misafirhane kıldığı
için [bu dünyada] bir gün kalmak bu
güzel cana zor gelir.*
- 6 Bir küni bir Cühüd okurdu Tevrāt
Tā ki Resül atı boluptur bünyād³³
[E14b] Yanında bar èdi bir tıfl-ı nā-şād³⁴
Bābā nē ad dēp cevlan èyledi³⁵
- Bir gün bir Yahudi Tevrat okurken
Hz. Muhammed'in adına denk geldi.
Yanında mahzun bir çocuk vardı.
"Baba, bu kimin adıdır?" diye
heyecanla sordu.*
- 7 Cühüdiñ ol-zamān acıķı keldi³⁶
Ol atnı cāyındın kayçılup aldı³⁷
[M6a] Kördi yana altun bilen bitildi³⁸
Oğlan körüp 'ışķın hayrān èyledi³⁹
- O anda Yahudi öfkeleni. [Hemen] o
adı bulunduğu yerden makaslayıp aldı.
Fakat gördü ki Peygamber'in ismi
kestiği yerde altun ile tekrar yazılmış.
Oğlu bunu görüp hayran kaldı.*
- 8 Cühüd aydı bir sāhirniñ atıdur⁴⁰
Cādūlıķda yēr yüzini alıpdur⁴¹
[Ö17b] Anıñ bizge nēce cebri ötüpdür⁴²
Botam sorma dēyüp efgān èyledi⁴³
- Yahudi, feryat fıganla, "Sorma yavrum!
[Bu], bize nice kötülüğü dokunmuş,
cadılığıyla yeryüzünü tarumar eylemiş
bir büyücinün adıdır." dedi.*
- 9 Kesip aldı yana ol atnı mel'ün⁴⁴
Bitildi ol-zamān tamām altun⁴⁵
Oğlan anı körüp boldı ciğer-ñun⁴⁶
Nādān bābām dēyüp nālān èyledi⁴⁷
- Melun [Yahudi], yine o adı kesip aldı
fakat bir kere daha [Peygamber'in adı]
altınla yazıldı. Oğlu bu durumu
görünce çok muzdarip oldu ve "Cahil
babam!" diyerek inlemeye başladı.*

²⁹ köñliñi: köñlüñi Ö / koy bërme: bërmeğil E, bërmeğil Ö

³⁰ bir küni: āñır Ö / şîrîn: şîrîn M, Ö

³¹ dünyāni èyledi: bu dünyāni èylep Ö

³² ādemlerni munda: munda ādemlerni E, Ö / Bu dōrtlük E'de 2. dōrtlükten, Ö'de 3. dōrtlükten sonra gelmektedir.

³³ boluptur: körüpd[ür] E

³⁴ yanında: yanıda Ö / bar èdi: bar [è]rdi Ö

³⁵ bābā nē ad: bābā bu nē at E, yā [bā]bā bu ne at Ö / cevlan: efgān E

³⁶ Cühüdiñ ol-zamān: ol zamān Cühüdiñ E, şol zamān Cühüdiñ Ö / acıķı: acığı Ö

³⁷ cāyındın: cāyın E, cāyındın Ö / kayçılup: hañçerlep E, kayçalap Ö

³⁸ kördi yana: érte bilen Ö / altun: ze[rler] Ö / bilen: bile E, birle Ö

³⁹ oğlan: oğlı Ö / 'ışķın: 'aķlı E, Ö / hayrān: hayrān M

⁴⁰ bir sāhirniñ: bir sihr-gü E, sihr-germiñ Ö

⁴¹ cādūlıķda: cādūlığda E / alıpdur: tutıpdur E, Ö

⁴² bizge nēce cebri: darbı bizlerge köp E / Bu mısra Ö'de Anıñ cebri bize yaman ötüpdür şeklindedir.

⁴³ botam sorma: balam sorma E, sorma balam Ö / Bu dōrtlük E ve Ö'de alttaki dōrtlükten sonra gelmektedir.

⁴⁴ kesip aldı yana: kayta başdın aldı E, yana kesip aldı Ö

⁴⁵ bitildi ol-zamān: zamān yana bitildi E, bitildi şol-zamān Ö / tamām: tamāmni Ö

⁴⁶ boldı: bo[lđ]ı M / ciğer-ñun: dige-gün E

⁴⁷ Bu mısra E'de Kaytıp bābāsını tuğyān èyledi, Ö'de Bābāsını qaştap tuğyān èyledi şeklindedir.

- 10 Oğlan dēdi üç yol kesip taşladı⁴⁸
Altundın bitildi körmey n'ışledi⁴⁹
Meger özün şeytān yolın başladı⁵⁰
Bābāsını kıstap tuğyān ēyledi⁵¹
- 11 Oğlan aydı ruḥşat bērsen̄ kēter-mēn⁵²
Yolın bilsem nēce künde yēter-mēn⁵³
Barıp ol kişini tāvāf ēter-mēn⁵⁴
Ruḥşat bēr dēp zār [u] giryān ēyledi⁵⁵
- [E15a] 12 Cūhūdnuḡ ol zamān acığı kēlip⁵⁶
Ḳol ayağı bağlap kişenler salıp⁵⁷
Kōp tayaḡlar urup 'azāblar bērip⁵⁸
Ol beççeni ḡıfz [u] zindān ēyledi⁵⁹
- 13 Oğlan kökge bakıp kıldı münācāt⁶⁰
Dēdi sēn bilürsin Ḳāzī el-ḡacāt⁶¹
Muḡammed 'ışkıdın ēylegil āzād⁶²
Anı[ḡ] 'ışkı mēni ḡayrān ēyledi⁶³
- 14 Oğlan ol söz aytup hūşıḡa kēldi⁶⁴
Uyḡusunda ḡol ayaḡın boş kördi⁶⁵
Oyḡanıp yērindin sıçrap turdı⁶⁶
Kōzin açıp şükr-i Sübhān ēyledi
- Çocuk, "Üç kere kesip çıkardın. Altundan tekrar yazıldığını görm[üyor musun?] Zannederim ki sen şeytanın yoluna girmişsin." diyerek babasını sıkıştırıp taşkınlık çıkardı.*
- "İzin verirsen gidip o kişiyi tavaf edeceğim. Yolu bilsem acaba kaç günde [onun diyarına] ulaşırım? İzin ver!" deyip ağladı.*
- Yahudi [bir kere daha] öfkelendi. [Çocuğun] elini ayağını zincirle bağladı, çok dayak atarak ona eziyet yaptı ve çocuğu zindana kapattı.*
- Çocuk ellerini açtı ve yalvardı: "Herkesin dileğini yerine getiren Allah'ım, sen bilirsin! Beni Hz. Muhammed'in aşkından azat eyle! Onun aşkı beni divane eyledi!"*
- Çocuk böyle deyip kendinden geçti. Uykusunda elini ve kolunu çözülmüş gördü. Uyanıp yerinden sıçradı ve Allah'a şükretti.*

⁴⁸ dedi: aydı E

⁴⁹ körmey: köre / n'ışlediḡ: taşladıḡ E

⁵⁰ özün: özün E / başladıḡ: uşladıḡ E

⁵¹ bābāsını: bābāsıḡa Ö / Bu mısra E'de *Kāfir bābām dēyüp efgān ēyledi* şeklindedir.

⁵² ruḥşat bērsen̄: mēn Medīne E

⁵³ yolın bilsem: yol yürüsem E, Ö

⁵⁴ barıp ol kişini: barıp şol kişini E, şol kişini barıp Ö / M'de mısranın sonundaki *ēter-mēn* kelimesi iki kere yazılmıştır.

⁵⁵ zār [u] giryān ēyledi: oğlan cevlan̄ ēyledi Ö

⁵⁶ Cūhūdnuḡ ol zamān: ol-zamān Cūhūdnu E, şol zamān Cūhūdnu Ö / kēlip: kēldi E, Ö

⁵⁷ ayağı: ayaḡın E, Ö / bağlap: balaḡlap M / salıp: saldı E, Ö

⁵⁸ tayaḡlar: tayaḡlar E / 'azāblar bērip: īzālar bērdi E, 'azāblar bērdi Ö

⁵⁹ beççeni: oğlanı E / ḡıfz [u] zindān: bend [ü] zindān Ö

⁶⁰ oğlan: beççe Ö

⁶¹ Bu mısra E'de *İlāhī Ḳādirā ēylegil āzād* şeklindedir.

⁶² ēylegil: ēylegin Ö / Bu mısra E'de *Muḡammed-i ḡaḡkđın ēylegil āzād* şeklindedir.

⁶³ 'ışkı: ḡaḡkı E / Bu mısra Ö'de *Kōḡlı dēr sēni kōzi giryān ēyledi* şeklindedir.

⁶⁴ Bu mısra E'de *Bu sözđin soḡ oḡlan zār etti*, Ö'de *Oḡlan yatıp erdi muḡacceb tüş kördi* şeklindedir.

⁶⁵ uyḡusunda: uyḡusıda Ö / boş kördi: boşattı E

⁶⁶ oyḡanıp: ḡuvanıp E / sıçrap: saçradı E / Bu mısra Ö'de *Seskenip oyḡanıp yērindin turdı* şeklindedir.

- [M6b] 15 Oğlanın ihlâsı haddin aşır⁶⁷
Taşkarığa çıkıp kaynayıp coşır⁶⁸
Muhammed 'ışkıdın yâbâna tüşüp⁶⁹
Özin mişl-i garğ-ı 'ummân eyledi⁷⁰
- [Ö18a] 16 Medîne döp her tarafge yügürüp⁷¹
Muhammed 'ışkıdın tınmayın yörüp⁷²
Üç kündin soñ kârvânı körüp⁷³
Oğlan qorqup rengin hazân eyledi⁷⁴
- [E15b] 17 Kârvânlar yığılışıp maşlahat êtdi⁷⁵
Bir êkisi kélüp oğlanı tutdı⁷⁶
Qaydın kélürsin döp aña söz katdı⁷⁷
Oğlan aña sırrın beyân eyledi⁷⁸
- 18 Üç kün boldı Muhammedni ister-mên⁷⁹
Yüzün körmeý gâybâne dost dër-mên⁸⁰
Ol kişini peygamber-i râst dër-mên⁸¹
Maña körset döp efgân eyledi⁸²
- 19 Kârvân aydı biz Medîne kèter-miz⁸³
Biz sèniñ sözünji qabûl êter-miz⁸⁴
Sèni Peygambere biz körseter-miz⁸⁵
Döp aña köñlin şâd-mân eyledi⁸⁶
- Çocuğun samimiyeti haddini aşmış, dışarı çıkıp kaynayıp coşmuştu. Hz. Muhammed'in aşkıdan çöllere düşüp kendini âdeta denizlere batırmıştı.*
- "Medine!" diyerek sağa sola seğirtti. Hz. Muhammed'in aşkıdan durmadan yürüdü. Üç gün sonra bir kervana rastlayınca korktu ve rengi kaçtı.*
- Kervancılar toplanıp işlerini gördüler. Bazıları gelip çocuğu tuttu ve "Nerden geliyorsun?" diye sordular. Çocuk onlara sırrını açıkladı:*
- "Üç gün oldu Hz. Muhammed'i [görmek] istiyorum. Yüzünü görmeden ona gıyabında 'dost' derim. O kişinin hak resul olduğumu düşünüyorum. Bana onu gösterin!" deyip haykırdı.*
- Kervancılar, "Peki! Biz [de] Medine'ye gidiyoruz. Seni Hz. Peygamber'e göstereceğiz." diyerek çocuğun gönlünü hoş ettiler.*

⁶⁷ ihlâsı: şiddeti E / aşır: aştı E, Ö

⁶⁸ taşkarığa: taşkarığe E / çıkıp: çıktı Ö / kaynayıp coşır: yüregi taşı E, yüre[gi] coştı Ö

⁶⁹ yâbâna tüşüp: beyâna tüşti E / Bu mısra Ö'de *Resûlni ahtarıp beyâbânğa tüşti* şeklindedir.

⁷⁰ özin mişl-i: mişl-i özin E, Ö / 'ummân: îmân Ö / Bu mısra M'de *Mişl-i garğ-ı 'ummân özin eyledi* şeklinde hatalı yazılmıştır.

⁷¹ her: çâr Ö / tarafge: [tar]afğa M, tarafğa Ö / yügürüp: yügürdi E

⁷² Muhammed: Resûlni Ö / yörüp: yördi E

⁷³ kârvânı körüp: körüp kârvânı M, nâ-geh kârvânı kördi E, nâ-gâ[h] kârvânı körüp Ö

⁷⁴ oğlan: neçe Ö / rengin: rengi Ö

⁷⁵ kârvânlar yığılışıp: kârvânlar yığılıp E, şabî döp kârvânlar Ö

⁷⁶ bir êkisi: bir nècesi E / kélüp: barıp E / oğlanı: oğlanı E

⁷⁷ döp: Ø M / Bu mısra Ö'de *Bu oğlan kârvânın yüzine baqtı* şeklindedir.

⁷⁸ oğlan aña sırrın: oğlan sırrın bir bir E, birin birin muhrızın Ö

⁷⁹ Muhammedni: mên Resûlni E / ister-mên: izlerem E, isterdim Ö

⁸⁰ dër-mên: dërem E, êrdim Ö

⁸¹ ol: şol Ö / dër-mên: dërem E, bildim Ö

⁸² körset: körgez Ö / döp: dëyüp E, Ö / efgân: giryân E, cevlan Ö

⁸³ aydı: dedî Ö

⁸⁴ biz sèniñ sözünji: biz sèni sözünji E, sèniñ bu sözlernin Ö / qabûl: bâver Ö

⁸⁵ Peygambere biz: yana Muhammedge E, Peygamberğa biz Ö

⁸⁶ döp aña köñlin: dëyüp oğlan köñlin E, dëyüp beççe köñlini Ö

- 20 Ol kécesi ol arada boldılar⁸⁷
Oğlan üçün ta‘ām alıp keldiler⁸⁸
Ta‘ām yaydıp köp tevellā kıldılar⁸⁹
Yemes-mèn dép zār [u] giryān èyledi⁹⁰
- 21 Oğlan dèdi özge sözni dèmez-mèn⁹¹
Nèce kündür mèn özümde èmes-mèn⁹²
Ol kişini körmey ta‘ām yemes-mèn⁹³
Kasem aytıp ‘ahd ü peymān èyledi⁹⁴
- 22 Tèyüge mèn dèdi minmes-mèn dèdi⁹⁵
Piyāde yörimege özin sakladı⁹⁶
[M7a] [Ö18b] Oğlan öler dép kār vân ğamm yèdi⁹⁷
Cehd birle yolğa revān èyledi⁹⁸
- [E16a] 23 Yol yörüdi aradın yètti kün ötdi⁹⁹
Andın soñ Medīne şehriğe yètti¹⁰⁰
Barça kèlip taşkarığa cāy tutdı¹⁰¹
Anda olar menzil-i mekān èyledi¹⁰²
- 24 ‘Ādet èrdi ol zamānda kār vânā¹⁰³
Savda üçün barur èrdi her yana
Ērteñ birle uçrar èrdi biñ hāne¹⁰⁴
Anda olar işin çünān èyledi¹⁰⁵
- O gece orada durdular ve çocuk için yemek getirdiler. Sofra kurup çocuğa yakınlık gösterdiler. [Fakat çocuk,] "Yemek yemem!" diyerek ağlayıp inlemeye başladı.*
- "Başka söz söylemeyeceğim. Kaç gündür [zaten] kendimde değilim. Hz. Muhammed'i görmeden de yemek yemeyeceğim." diye ant içti.*
- "Deveye de binmeyeceğim. Yaya gideceğim." dedi. Kervancılar "Çocuk ölecek." diye endişe ettiler ve gayret edip yola düştüler.*
- Dere tepe yürüdüler ve yedi gün sonra Medine şehrine ulaştılar. Hepsi şehrin dışında yerleştiler. Menzillerine ulaşmış oldular.*
- O devirde kervancılarda bir âdet vardı. Ticaret yapmak üzere her yere giderler idi. Sabahları büyük kalabalıklarla karşılaşır [ve ticaret yaparlardı.] Onlar da böyle yaptılar [ve sabahı beklediler.]*

⁸⁷ Bu mısra Ö'de *Beççe sözni eşitip ārām boldı* şeklindedir.

⁸⁸ oğlan üçün: bir ekisi Ö

⁸⁹ yaydıp: sunup E / köp tevellā: tevellālar Ö

⁹⁰ yemes-mèn: yemey-mèn E / zār [u]: gözin Ö

⁹¹ dèdi: aydı E, Ö / dèmez-mèn: bilmes-mèn E, Ö

⁹² özümde èmes-mèn: özümni bilmes-mèn E

⁹³ ol kişini: şol kişini E, anı yüzün Ö

⁹⁴ kasem aytıp: kasem içip E, kasem aydı Ö

⁹⁵ tøyüge: tøyüge E / dèdi: døyüp E

⁹⁶ sakladı: haqqladı M, Ö; saklayup E

⁹⁷ oğlan: bu oğlan E, Ö / öler: ö[ı]er Ö / yèdi: yøyüp E

⁹⁸ cehd birle: 'izzet bilen E

⁹⁹ yol yörüdi: el-kışsa E, yörtürdi Ö

¹⁰⁰ andın soñ: kār vân E / şehriğe: şehriğa Ö

¹⁰¹ barça: kār vân E / kèlip: barıp E / Bu mısra Ö'de *Cemī'si Medīne içiğe kirdi* şeklindedir.

¹⁰² anda olar: olar anda Ö

¹⁰³ 'âdet èrdi ol zamānda: ol zamāna 'âdet èrdi E

¹⁰⁴ érteñ birle: érte bilen E / uçrar èrdi: uçradılar E / biñ: bu E

¹⁰⁵ işin: pışe E / Bu dörtlük Ö'de yok.

- 25 Oğlan aydı mēni munda n'êter-siz¹⁰⁶
Kârvân aydı bu kûn munda yatar-siz¹⁰⁷
Dēdi Peyğamberdin maħrûm êter-siz¹⁰⁸
Köñlüm mēni böyle gümân êyledi¹⁰⁹ Çocuk, “Beni [ne tutuyorsunuz?]” dedi. Kervancılar; “Bugün burada yatacağın [ve yarın şehre gireceğiz.]” dediler. Çocuk, “Beni Resul'den mahrum edeceğinizden şüpheleniyorum.” dedi.
- 26 Oğlan aydı munda yatsam öler-mēn¹¹⁰
Baħt qaralığım özüm bilür-mēn¹¹¹
Muħammed cemālın körmey qalür-mēn¹¹²
Cevāb bērip zār [u] giryān êyledi¹¹³ “Burada yatsam ölürüm. Hz. Muhammed'in yüzünü görmeden kalırım. Çünkü bahtımın kara olduğunu biliyorum.” diyerek ahuvah ile gözyaşı döktü.
- 27 Kârvāniler ruħşat bērip yēberdi¹¹⁴
Oğlan Medīneniñ şehriğe kirdi
Barıp oğlan tā ki ħādīmni kördi¹¹⁵
Yā Muħammed dēdi efgān êyledi¹¹⁶ Kervancılar izin verip [çocuğu] gönderdiler. Çocuk Medine şehrine girdi ve gidip Hz. Muhammed'in hizmetçisi [olan Hz. Bilal'i] görünce “Ya Muhammed!” diyerek feryat etti.
- 28 Ĥādīm andın oşbu sözni eşitti¹¹⁷
Yüregi su bolup özidin kētti
Ĥayrān bolup oğlan qolıdın tutdı¹¹⁸
Köñli yığlap lebi ħandān êyledi¹¹⁹ Hz. Bilal bu sözü işitince yüreği su misali özünden akıp gitti. Hayran olmuş bir şekilde çocuğun kolundan tuttu. Gönlü ağlıyor fakat yüzü gülüyordu.
- [E16b] 29 Oğlan aydı mēn yüz menzil yörüdüm
Dünyā külfetidin yüzüm ögürdüm
Āħiride köñlüm Teñriğe sundum
Teñrim mēni maħrûm-ı cān êyledi¹²⁰ Çocuk şöyle devam etti: “Ben kilometrelerce yürüdüm. Dünya sıkıntularından yüz çevirdim ve en sonunu gönlümü Allah'a sundum. Allah da can kaygısını benden aldı.

¹⁰⁶ mēni munda: kârvân mēni E, kârvân munda Ö

¹⁰⁷ aydı: dēdi Ö / bu kûn: keçe Ö / yatar-siz: yatar-miz Ö

¹⁰⁸ dēdi: mēni Ö / Bu mısra E'de yok.

¹⁰⁹ Bu mısra Ö'de Köñlüm böyle qaşd-ı hicrân êyledi şeklindedir. / Bu mısra E'de yok.

¹¹⁰ aydı: dēdi Ö / munda: bu E

¹¹¹ Bu mısra Ö'de Ėrte keçe qarār aytabilmes-mēn şeklindedir.

¹¹² Muħammed: Resülñiñ Ö / kalür-mēn: öler-mēn Ö

¹¹³ Bu mısra Ö'de Meniñ köñlüm böyle gümân êyledi şeklindedir. / Bu dörtlük M'de yok.

¹¹⁴ Bu mısra E'de Kârvānlar oğlanñ ruħşatın bērdi şeklindedir.

¹¹⁵ barıp oğlan: baruyıp oğlan M, barur êrdi E / tā ki: ne ki E / Mısranın yanında ħādīm sözüne işaret olarak ya nī Ĥazret-i Bilāl ibaresi mevcuttur.

¹¹⁶ dedi: dēyüp E / efgān: giryān E / Bu ve altındaki dörtlük Ö'de tek dörtlükte toplanmıştır: Bu kârvānlar ruħşat bērip yēberdi / Barup nā-gehān ħādīmni kördi / Ĥādīm Muħammedniñ atın eşitti / Yā Muħammed dēyüp nālān êyledi.

¹¹⁷ Bu mısra E'de Ĥādīm Muħammed atın işitti şeklindedir.

¹¹⁸ Bu mısra E'de Ėzzet bilen barıp oğlanñı tuttu şeklindedir.

¹¹⁹ Bu mısra E'de Közin yaşlap bağrın büryān êyledi şeklindedir.

¹²⁰ Bu dörtlük M ve Ö'de yok.

- 30 Dēdi şabr kılip turğıl é şabī¹²¹
Muhammedge alıp barur-mên sēni¹²²
Könli bolmas ölgenini ayğanı¹²³
Aldamaqqa sözin yalğan èyledi¹²⁴
- 31 Hādım yol başladı oğlan yördi¹²⁵
Èkisi koşulup mescidge kēldi¹²⁶
Sēn tur dēdi hādım içkeri kirdi¹²⁷
Köz yaşın akuzup giryān èyledi¹²⁸
- 32 Hādımın sordılar anda ol nā-çār¹²⁹
Nē-ki bolduñ sēn munıñ-dék bī-çarār¹³⁰
Hādım aydı bir ‘acāyib sözüñ bar
Ağzın açıp anda sühan èyledi¹³¹
- [M7b] 33 Dēdi yırağdın kēlmiş bir oğlan¹³²
[Ö19a] Muhammedge ‘aşık çāk-giribān
Ölgenin aytmayın sözledim yalğan¹³³
Taşkarıda muntazır cevlan èyledi¹³⁴
- [E17a] 34 ‘Alī aytur mên taşkarı çıkayın¹³⁵
Ol oğlanı alıp yahşı bakayın¹³⁶
Ferzendim dēp bağrım birle kaçayın¹³⁷
Dēben özin yolğa revān èyledi¹³⁸
- “Ey çocuk, sabırlı olup bekle. Seni Hz. Muhammed’e götüreceğim.” dedi. [Peygamber’in] öldüğünü demeye gönüllü razı olmadığı için, çocuğu kandırmak üzere yalan söyledi.
- Hız. Bilal önde, çocuk arkada yürüdüler. İkisi beraberce mescide geldiler. “Sen dur!” dedi Hız. Bilal ve içeri girdi. Gözleri yaş içindeydi.
- Oradakiler Hız. Bilal’e çaresizce “Sana ne oldu, bu telaşlı hâlin nedir?” [diye sordular.] Hız. Bilal, “Size şaşılalacak bir sözüm var.” deyip anlatmaya başladı:
- “Uzaklardan Hız. Muhammed’e âşık, çok kederli bir çocuk gelmiş. [Hız. Muhammed’in] öldüğünü diyemedim, yalan söyledim.” dedi. Dışarıda bekleyen çocuk [ise] telaşlıydı.
- Hız. Ali, “Ben dışarı çıkayım, o çocuğu alıp güzelce bakayım. “Torunum!” diyerek bağırama basayım.” dedi ve kapıya yöneldi.

¹²¹ Bu mısra E ve Ö’de *Hādım aydı şabr kılgıl é şabī* şeklindedir.

¹²² Muhammedge: Muhammedğa E / barur-mên: barayın E, Ö

¹²³ könli bolmas: tili yoktur E / ölgenini: olğanını Ö / ayğanı: eytgeni E, aytğanı Ö

¹²⁴ aldamaqqa: sözlemege M, aldamağa Ö / yalğan: yalğa[n] M

¹²⁵ yördi: kēl dēdi E

¹²⁶ mescidge kēldi: saçrap bardı E

¹²⁷ sēn tur dēdi hādım: sēn bu yerde tur dēp E

¹²⁸ göz yaşın akuzup: közde yaşın zār u M

¹²⁹ sordılar: soradı Ö / anda ol nā-çār: turğan çehār-yār Ö

¹³⁰ munıñ-dék: munıñ kēbi Ö

¹³¹ sühan: zebān Ö / Bu dōrtlük M’de yok.

¹³² dēdi: dēdi kim E / Bu mısra Ö’de *Hādım dēdi kēlmiş yırağdın oğlan* şeklindedir.

¹³³ aytmayın: aytmadım E, Ö

¹³⁴ muntazır: oğlan E, Ö / cevlan: figān E

¹³⁵ aytur: aydı E, dēdi / mên taşkarı: mên taşkar M, taşkarığa Ö

¹³⁶ alıp yahşı: aldap söldüp M, alıp uşlap Ö

¹³⁷ dēp: dēk E / bağrım birle: cānım birlen E / kaçayın: söyeyin E

¹³⁸ dēben: dēp M, dēyüp Ö

- 35 'Alî çıkıp mescid aldında turdı¹³⁹
Oğlan Muḥammed dēp karşı yügürdü¹⁴⁰
Ėşitip 'Alîniñ rengi sarğardı¹⁴¹
Mişāl-i gül yüzün ḥazān ėyledi¹⁴²
- Dışarı çıkıp mescidin önünde durdu. Çocuk, "Muhammed!" diyerek ona doğru yürüdü. Hz. Ali [bu sözü] işitince rengi sarardı ve yüzü solgun bir güle döndü.*
- 36 'Alî ol oğlanı koluğa alıp¹⁴³
Alma kēbi iskep koynığa salıp¹⁴⁴
Şabr kıl dēp mescid içige kirip¹⁴⁵
Resülñiñ ölgenin beyān ėyledi¹⁴⁶
- Çocuğu tutup bağına bastı ve bir elma koklar gibi onu kokladı. "Sabırlı ol!" deyip mescidin içine girdi ve Hz. Muhammed'in öldüğünü açıklamak zorunda kaldı:*
- 37 Botam zāyi' bolmış miḥnetiñ seniñ
Cāniñ sefer kılıp kılıpdur teniñ
Bī-maḥalde bolup gül [ü] gülşeniñ¹⁴⁷
Cemālini bizdin maḥrūm ėyledi¹⁴⁸
- "Yavrum! Senin sıkıntın yok olmuş, canın bedeninden çıkmış, tenin kalmıştır. Senin gülün ve gül bahçen [yani Hz. Muhammed] artık mekânsızdır ve cemalini bizden mahrum eylemiştir."*
- 38 Üç kün boldı bu kün Resül ölgeni¹⁴⁹
Cemālini bizdin maḥrūm kılığani¹⁵⁰
Sağa naşīb yoқdur botam körgeni¹⁵¹
Dēben bu sözlerni beyān ėyledi¹⁵²
- "Hz. Muhammed öleli, cemalini bizden mahrum edeli üç gün oldu. Ah yavrum! Onu görmek senin nasibin değilmiş!" diyerek sözlerine devam etti.*
- [E17b] 39 Ol-zamānda Ḥasan Ḥüseyn kēldiler¹⁵³
Ol oğlan boynığa kolın saldılar¹⁵⁴
Ė birāder oynagaalı dēdiler¹⁵⁵
Oğlan yüzün yasıp pinḥān ėyledi¹⁵⁶
- O anda Hasan ve Hüseyin gelip çocuğa sarıldılar. "Ey kardeşim, gel oynayalım." dediler. Çocuk ise suratını asıp yüzünü sakladı.*

¹³⁹ Bu mısra E'de 'Alî ol oğlanı yanığe bardı, Ö'de 'Alî ol oğlan yanığa bardı şeklindedir.

¹⁴⁰ oğlan Muḥammed dēp: Muḥammed dēp oğlan Ö / karşı: körüp E

¹⁴¹ ėşitip 'Alîniñ rengi: oşol 'Alî rengi demde E, ol-zamān 'Alîniñ rengi Ö / sarğardı: sarardı M

¹⁴² Bu mısra E'de *Köz yaşın akuzıp giryān ėyledi*, Ö'de *Közidin yaş akıp giryān ėyledi* şeklindedir.

¹⁴³ koluğa: aldığa E

¹⁴⁴ iskep: yıdlap E, ıskap Ö

¹⁴⁵ Bu mısra E'de *Şabr kılığ dēben mescidge kirip*, Ö'de *Kirgil içkeri dēp mescidge alıp* şeklindedir.

¹⁴⁶ Resülñiñ: Resülñi E, Ö

¹⁴⁷ Bu mısra E'de *Vehm birlen solmış taze gülşeniñ*, Ö'de *Behmen yēli birlen solup gülşeniñ* şeklindedir.

¹⁴⁸ Bu mısra E'de *Büsitanıñıñ küllî ḥazān ėyledi*, Ö'de *Büsitanıñıñ böyle ḥazān ėyledi* şeklindedir.

¹⁴⁹ üç kün boldı bu kün: botam üç kün boldı E / Bu mısra Ö'de *Üç kü[n] boldı Muḥammedni ölgeni* şeklindedir.

¹⁵⁰ cemālini: cemālñi E / bizdin: sizden Ö / maḥrūm: cüdā E

¹⁵¹ sağa: bizge E / yoқdur: yoқtur E, Ö / botam körgeni: yüzün körgeni E, birge yörgeni Ö

¹⁵² dēben: dēyüp E / Bu mısra Ö'de *Birkilip zār [u] giryān ėyledi* şeklindedir.

¹⁵³ ol-zamānda: ol zamānda E

¹⁵⁴ kolın: kol E

¹⁵⁵ ė: kēl E

¹⁵⁶ Bu mısra E'de *Ėltmes-mēn dēp zār u giryān ėyledi* şeklindedir. / Bu dörtlük E'de alttaki dörtlükten sonra gelmektedir. / Bu beyit muhtemelen Ö'de de aynı sırada yer almaktadır. Fakat sonraki sayfalar kayıp olduğundan kesin bir şey söyleyemiyoruz.

- [M8a]
- 40 Oğlan aydı ansız cānnı n'êter-mên¹⁵⁷
Mên hem āhıretniñ yolın tutar-mên¹⁵⁸
Hoş kalıñ yārānlar mên hem kēter-mên¹⁵⁹
Elvedā' dēp āh [u] efgān ēyledi¹⁶⁰ *Çocuk, "Onsuz bu canımı ne yapayım?
Ben de onun peşinden ahiret yoluna
gideyim. Hoşça kalın dostlar, ben de
gidiyorum, elveda!" diyerek ahuzar
eyledi.*
- 41 Resūlniñ 'ışkıdın küyüp ol ğarīb
Ol şabī cānın Hākka tapşurup
Ğonca dēk sarĝarıp cānını bērip
Meskenin cennetü'l-me'vā ēyledi¹⁶¹ *O garip, Hz. Muhammed'in aşkından
yandı, rengi gonca gibi sarardı ve
çocuk canını Hakk'a teslim etti.
Mekânı cennet oldu.*
- 42 Şahābe barçası mātemin tutup¹⁶²
Peyĝamberniñ bir yanında defn ētip¹⁶³
Murtażā tüş kōrdi ol kēce yatıp
Ērteñ birle ħalkğa beyān ēyledi¹⁶⁴ *Bütün sahabeler [çocuğun] matemini
tutup onu Hz. Muhammed'in
yanıbaşında defnettiler. O gece Hz.
Ali bir düş gördü ve sabah kalkıp
[düşünü] halka açıkladı.*
- 43 Kōrür ol ğilmānlar qaşında turmış
Peyĝamber tizinde oğlan olturmuş
Murād tapıp oğlan rengi kızarmış
Gül yüzini māh tābān ēyledi¹⁶⁵ *Çocuk, cennet delikanlıları karşısında,
Hz. Muhammed'in dizinde oturmuş,
muradına erişmiş ve rengi yerine
gelmişti. [Sanki] gül yüzünü dolunay
parlatmıştı.*
- 44 Elbette ihlāşlı yēter murāda¹⁶⁶
Bir gümrāh bende-miz kōhne dünyāda¹⁶⁷
Her kişiniñ şıdķı bolsa ziyāde¹⁶⁸
Başımızni ğaflet girān ēyledi¹⁶⁹ *Elbette samimi kimseler muradına
erişir. Bu köhne dünyada delalete
düşmüş köleleriz. Hepimiz temiz ve
saf olsak da başımızı ğaflet
ağurlaştırmıştır.*

¹⁵⁷ n'êter-mên: n'ēteyin Ö

¹⁵⁸ mên hem: mên-hem E, Ö / āhıretniñ: āhıretni Ö / tutar-mên: tutayın Ö

¹⁵⁹ yārānlar: yarānlar M / mên hem: mên-hem E

¹⁶⁰ Ö'de, sayfalar kayıp olduğu için, bu beyitten sonraki beyitler mevcut değildir.

¹⁶¹ Bu dōrtlük E'de *Muħammed 'ışkıdın bolup-mên ğarīb / Za'ferān-dēk boldı sarĝarıp / Oğlan cānın yana Hākka tapşurup / Resūlniñ yolında ħurbān ēyledi* şeklindedir.

¹⁶² şahābe barçası: şahabeler barı E

¹⁶³ Peyĝamberniñ: Muħammedniñ E / bir yanında: yanlarında E

¹⁶⁴ érteñ birle: érte turup E / ħalkğa: ħalka E

¹⁶⁵ Bu dōrtlük E'de *Altun kümüş tācı başıda turmuş / Nēce ħūr u ğilmān qaşıda turmuş / Ferište-i diger daşında turmuş / Gül yüzini māh tābān ēyledi* şeklindedir.

¹⁶⁶ elbette ihlāşlı: mundağ ihlāşl ētken E

¹⁶⁷ bir: biz E / Bu mısra ile altındaki mısra E'de yer değiştirmiştir.

¹⁶⁸ Bu mısra E'de *Her kim şıdķın ētse bolur ziyāde* şeklindedir.

¹⁶⁹ girān: giryān E

45 Oşal Kâsım yahşısı yolğa tüşekör¹⁷⁰
[E18a] Hâkknıñ yadı bilen kaçnap daşakör¹⁷¹
Cânın bergeñlere başıñ hoşakör¹⁷²
Bu dünyâ kimlere beyân eyledi¹⁷³

*İşte Kasım, güzel yola düşmeye,
Hakk'ın zikriyle kaynayıp taşmaya ve
[Hak yolunda] canını verenlere sen
de başını vermeye çabala. Bu dünya
kimlere [bunları] anlatmış, öğüt
vermiştir?*

Temmetü'l-kitâb
bi'avni'l-Melikü'l-Vehhâb vallâhu a'lem
bi's-şavâb temme temme

¹⁷⁰ yahşısı yolğa: bir yahşısı E

¹⁷¹ Hâkknıñ: Hâkknı E / daşakör: çoşakör E / Bu mısra ile altındaki mısra E'de yer değiştirmiştir.

¹⁷² bergeñlere: çekkenlerğa E

¹⁷³ bu dünyâ kimlere: köhne dünyâ kimge E / beyân: vefâ E

Dizinle İlgili Açıklamalar

1. Dizde kelimelerin sözlük anlamlarından ziyade metindeki anlamları gösterilmiş ve bu şekilde işlevsel bir dizin oluşturulması hedeflenmiştir.

2. Metne atıflarda önce kıta numarası sonra satır numarası gösterilmiştir: *1/2, 2/4, 8/3 vb.*

3. İsim madde başlarında önce ekler alfabetik olarak gösterilmiş, sonra (eğer varsa) birleşik fiil yapıları ve Arapça ve Farsça tamlama yapıları sıralanmıştır.

4. Birleşik fiillerin anlamları isim unsurunun madde başında açıklanmış, ayrıca fiil unsurunun madde başında da geçtiği kıta ve satır numarası gösterilmiştir.

5. Türkçe kelimeler, Sir Gerard Clauson'un "An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish" adlı eseri başta olmak üzere, Abuşka Lügati (Niyāzī, 2011), Fethali Kaçar Lügati (Rahimi, 2018), Şeyh Süleyman Efendi Lügati (1298) ve Abuşka Lügati temelinde hazırlanmış olan Herrmann Vámbéry (1867) ve Abel Pavet de Courteille'in (1870) sözlükleri referans alınarak açıklanmıştır. Yer yer Suat Ünlü'nün (2013) sözlüğünden de istifade edilmiştir. Arapça ve Farsça kelimeler ise Francis Joseph Steingass'ın "A Comprehensive Persian-English Dictionary" (1998) adlı eseri referans alınarak açıklanmıştır. Dizde Clauson'un sözlüğü "ED", Steingass'ın sözlüğü "St.", Abuşka Lügati "AL", Fethali Kaçar Lügati "FK", Şeyh Süleyman Efendi Lügati "ŞSE", Vámbéry'in sözlüğü "CS", Courteille'in sözlüğü "DTO", Ünlü'nün sözlüğü "ÇTS" kısaltmasıyla gösterilmiştir.

6. Dizin

A (a, ā, ‘a, ‘ā)

‘**acāyib** *Ar. (sf.)* şaşılacak, tuhaf [krş. St. 836b]

‘a. (‘acāyib sözü) 32/3

acığ/-ğ *T. (is.)* teessüf, yazıklanma, kızma [krş. ED 21b]

a.+1 (acığ/acığı kël-: öfkelen-, kız-) 7/1, 12/1 [krş. ŞSE 5b]

aç- *T. (f.)* aç-, arala- [krş. ED 18b]

a.-ıp 14/4, 32/4

ağzın aç- 32/4

közün aç- 14/4

ad *T. (is.)* ad, isim, nam [krş. ED 32b] → **at**

a. 6/4

‘**adālet** *Ar. (is.)* herkesin hakkını gözetme, hakkaniyet [krş. St. 838a]

‘a. 2/4

ādem *Ar. (is.)* insan, insanoğlu [krş. St. 29a]

ā. 3/1

ā.+lerni 5/4

‘**ādet** *Ar. (is.)* adet, gelenek, görenek [krş. St. 829a]

‘ā. (‘ādet ərđi) 24/1

ağız/-zı *T. (is.)* ağız [krş. ED 98a]

a.+1ın (ağzın aç-: konuşmaya başla-) 32/4

āh *Far. (is.)* feryat, inilti [krş. St. 123a]

ā. (āh u efgān ěyle-: ağlayıp feryat et-) 40/4

‘**ahd** *Ar. (is.)* yemin, ant [krş. St. 874a] → **ķasem, peymān**

‘a. (‘ahd ü peymān ěyle-: ant iç-, yemin et-) 21/4

āhıret *Ar. (is.)* öbür dünya, beka âlemi [krş. St. 25a]

ā.+niņ 40/2

āhırıde *Ar.+T. (zf.)* sonunda

a. 29/3

aķuz- *T. (f.)* akıt- [krş. AL 132]

a.-up 31/4

köz yaşıñ aķuz- 31/4

al- *T. (f.)* [krş. ED 124b]

1. al-, bir şeyi bulunduğu yerden ayır-

a.-dı 7/2, 9/1

a.-ıp 20/2, 30/2, 34/2, 36/1

ķolıĝa al- 36/1

2. ele geçir-, zapt et- a.-ıpdur 8/2

‘**ālem** *Ar. (is.)* kâinat, yaratılmışların bütünü [krş. St. 831a]

‘ā.+de 2/1

‘ā.+e 2/2

‘ā.+ĝa 4/2

‘ā.+ni 1/2, 3/4

aldı *T. (is.)* ön, ön taraf [krş. ÇTS 33a]

a.+ında 35/1

alda- *T. (f.)* kandır-, aldat- [krş. CS 213b]

a.-maķķa 30/4

‘**Alı** *Ar. (is.)* Hz. Ali → **Murtażā**

‘A. 34/1, 35/1, 36/1

‘A.+niņ 35/3

alma *T. (is.)* elma [krş. ED 146a]

a. (alma gibi) 36/2

altun *T. (is.)* altın [krş. ED 131a]

a. 7/3, 9/2

a.+dın 10/2

aņa *T. (zm.)* ona **bk.** olı

a. 17/3, 17/4, 19/4

anda *T. (zm.)* orada **bk.** olı

a. 23/4, 24/4, 32/1, 32/4

andın *T. (zm.)* ondan **bk.** olı

a. 28/1

a. (andın soņ) 23/2

anı *T. (zm.)* onu **bk.** olı

a. 9/3

anıņ *T. (zm.)* onun **bk.** olı

a. 2/1, 4/2, 8/3, 13/4

ansız *T. (zm.)* onsuz **bk.** olı

a. 40/1

ara *T. (is.)* iki olguyu, iki olayı birbirinden ayıran zaman, fasıla

[krş. ED 196a]

a.+dın 23/1

aş- *T. (f.)* aş-, geç-, yüksel- [krş. DTO 23]

a.-ıp 15/1

ħaddın aş- 15/1

‘**āşık** *Ar. (is.)* āşık, tutkun kimse [krş. St. 829b]

‘ā. 33/2

at *T. (is.)* ad, isim, nam [krş. āt ED 32b]

→ **ad**

a.+1 6/2

a.+ıdur 8/1

- a.+ını 2/4
a.+ını 7/2, 9/1
āvāze *Far. (is.)* yüksek ses, avaz [krş. St. 117b]
ā.+si 4/2
ay- *T. (f.)* söyle-, de-, anlat- [krş. ED 266a] → **ayt-**
a.-dı 8/1, 11/1, 19/1, 25/1, 25/2, 26/1, 29/1, 32/3, 40/1
a.-ğanı 30/3
ayağ/-ğ *T. (is.)* bacakların bilekten aşağıda bulunan ve yere basan bölümü [krş. *adağ* ED 45a]
a.+ı 12/2
a.+ım 14/2
ayt- *T. (f.)* söyle-, de-, anlat- [krş. FK 1381] → **ay-**
a.-ıp 21/4
a.-mayın 33/3
a.-up 14/1
a.-ur 34/1
kaşem ayt- 21/4
‘azāb *Ar. (is.)* büyük sıkıntı, eziyet [krş. St. 840a]
‘a.+lar (‘azāblar bër-: acı çektir-, üz-) 12/3
āzād *Far. (is.)* özgür, kurtulmuş, hür [krş. St. 42a]
ā. (āzād ēyle-: serbest bırak-, özgür bırak-) 4/4, 13/3
- B**
- bābā** *Far. (is.)* çocuğu olan erkek, baba [krş. St. 135b]
b. 6/4
b.+m 9/4
b.+sını 10/4
bağır/-rı *T. (is.)* göğüs, sine [krş. ED 317a]
b.+ım (bağır[ım] birle kaç-: sevgiyle kucakla-) 34/3
bağla- *T. (f.)* bir şeyi bir yere veya bir şeye tuttur- [krş. ED 314b]
b.-p 12/2
baht karahğı *Far.+T. (is.)* bahtsızlık, talihsizlik
b.+m 26/2
bağ- *T. (f.)* bak-, nazar et- [krş. ED 311a]
b.-ayın 34/2
b.-ıp 2/2, 13/1
bar *T. (is.)* var, mevcut [krş. ED 353a]
b. 32/3
b. (bar ēdi) 6/3
bar- *T. (f.)* var-, git-, bir yere doğru yönel- [krş. ED 354a] → **kēt-**
b.-ıp 11/3, 27/3
b.-ur (barur ērdi) 24/2
b.-ur-mèn 30/2
barça *T. (zm.)* hepsi, tamamı [krş. FK 1385]
b. 23/3
b.+sı 42/1
baş *T. (is.)* baş, kafa [krş. ED 375a]
b.+ı 45/3
b.+ımızın 44/4
başka *T. (sf.)* bilinenden ayrı, diğer [krş. SSE 69a]
b. (başka devrān) 1/4
b. (başka tuğyān) 1/4
başla- *T. (f.)* bir işe giriş-, harekete geç- [krş. ED 381b]
b.-dı 31/1
b.-dın 10/3
yol başla- 31/1
beççe *Far. (is.)* çocuk, oğlan [krş. St. 157a]
b.+ni 12/4
bende *Far. (is.)* köle, hizmetçi [krş. St. 202b]
b.+miz 44/2
bër- *T. (f.)* ver-, ilet-, sun- [krş. ED 354b]
b. 11/4
b.-genlere 45/3
b.-ıp 12/3, 26/4, 27/1, 41/3
b.-me 5/1
b.-seğ 11/1
‘azāblar bër- 12/3
cānın bër- 45/3
cānını bër- 41/3
cevāb bër- 26/4
köñliji bër- 5/1
ruşsat bër- 11/1, 11/4, 27/1
beyān *Ar. (is.)* açıklama, bildirme [krş. St. 214a]
b. (beyān ēyle-: açıkla-, bildir-) 17/4, 36/4, 38/4, 42/4, 45/4

bî-ķarār *Far.+Ar. (s.)* kararsız [krş. St. 223a]
b. 32/2

bil- *T. (f.)* bir şeyi anlamış veya öğrenmiş bulun- [krş. ED 330b]
b.-sem 11/2
b.-ür-mèn 26/2
b.-ürsin 13/2

bilen *T. (e.)* ile, birlikte, beraber [krş. CS 252b]
b. (altun bilen) 7/3
b. (hikmet bilen) 1/1
b. (yadı bilen) 45/2

bî-maħal *Far.+Ar. (sf.)* mekânsız
b.+de 37/3

biğ *T. (sf.)* bin, bin sayısı [krş. ED 346b]
→ **miğ**

b. (biğ hâne) 24/3

bir *T. (sf.)* [krş. ED 353b]

1. herhangi bir

b. (bir 'acâyib sözü) 32/3

b. (bir Cühüd) 6/1

b. (bir gümrâh) 44/2

b. (bir kısım tofrağdın) 3/1

b. (bir küni) 5/2, 6/1

b. (bir mihmân-hâna) 5/3

b. (bir oğlan) 33/1

b. (bir sâhirmiğ) 8/1

b. (bir tıfl-ı nâ-şâd) 6/3

b. (bir yanında) 42/2

2. bir sayı sıfatı

b. 17/2

birâder *Far. (is.)* erkek kardeş [krş. St. 167b]
b. 39/3

birle *T. (e.)* ile, birlikte, beraber [krş. ED 364b]
b. (bağrım birle) 34/3
b. (cehd birle) 22/4
b. (erteğ birle) 24/3, 42/4

bitil- *T. (f.)* yazıl-, yazıya geçiril- [krş. ED 305a]
b.-di 7/3, 9/2, 10/2

biz *T. (zm.)* birinci çokluk şahıs zamiri [krş. ED 388a]
b. 19/1, 19/2, 19/3
b.+din 37/4, 38/2
b.+ge 8/3

bol- *T. (f.)* [krş. ED 331a]

1. ol-, oluş-, meydana gel-, anlamlarında yardımcı fiil olarak kullanılır.

b.-dı 4/1, 9/3, 18/1, 38/1

b.-duğ 32/2

b.-mas 30/3

b.-miş 37/1

b.-sa 44/3

b.-up 28/2, 28/3, 37/3

b.-uptur 6/2

bî-ķarār bol- 32/2

bünyâd bol- 6/2

ciğer-hün bol- 9/3

ħayrân bol- 28/3

köñli bolma- 30/3

üç kün bol- 18/1, 38/1

zamânî bol- 4/1

žâyi' bol- 37/1

ziyâde bol- 44/3

2. bulun-, hazır bulun-

b.-dılar 20/1

boş *T. (is.)* boş, serbest [krş. ED 376a]
b. 14/2

bota *T. (is.)* yavru, oğul [krş. AL 357]
b.+m 8/4, 37/1, 38/3

boyın/-nı *T. (is.)* boyun [krş. ED 386b]
b.+ığa 39/2

böyle *T. (zf.)* bunun gibi [krş. FK 1403]
b. 25/4

bu *T. (sf.)* bu, işaret sıfatı [krş. ED 291b]
b. (bu 'âlemde) 2/1

b. (bu 'âlemni) 1/2

b. (bu dünyâ) 45/4

b. (bu kün) 25/2, 38/1

b. (bu sözlerni) 38/4

b. (bu şîrîn câna) 5/2

bünyâd *Far. (is.)* yapı, bina [krş. St. 204a]

b. (bünyâd bol-: oluş-, kurul-) 6/2

büt-perest *Far. (sf.)* putperest, puta tapan [krş. St. 155a]

b. (büt-perest kâfirler) 4/3

C

câdülħ *Far.+T. (is.)* cadıya yaraşır davranış, kötülük [krş. St. 349a]
c.+da 8/2

cân *Far. (is.)* kişinin kendi varlığı, can, hayat [krş. St. 352a]

- c. (mahrûm-ı cān) 29/4
 c.+a 5/2
 c.+ıñ 37/2
 c.+ın 41/2
 c.+ın (cānın bër-: kendini feda et-) 45/3
 c.+ını 4/4
 c.+ını (cānını bër-: öl-, vefat et-) 41/3
 c.+ını 40/1
cāy *Far. (is.)* yer, mevki, mahal [krş. St. 354b] → **yër**
 c. (cāy tut-: yerleş-) 23/3
 c.+ındın 7/2
cebr *Ar. (is.)* zorbalık, kötülük [krş. St. 355b]
 c.+i 8/3
cehd *Ar. (is.)* çalışıp çabalama, gayret [krş. St. 381b]
 c. (cehd birle) 22/4
cemāl *Ar. (is.)* yüz güzelliği [krş. St. 370b]
 c.+in 26/3
 c.+ini 37/4, 38/2
cennetü'l-me'vā *Ar. (is.)* cennetin katlarından biri [krş. St. 373b]
 c. 41/4
cevāb *Ar. (is.)* yanıt, cevap [krş. St. 375b]
 c. (cevāb bër-: yanıtla-) 26/4
cevlān *Ar. (is.)* dolaşma, gezinme [krş. St. 378b]
 c. (cevlān èyle-: heyecandan yerinde durama-) 6/4, 33/4
ciger-hūn *Far. (sf.)* çok muzdarip [krş. St. 366b]
 c. (ciger-hūn bol-: çok muzdarip ol-, üzül-) 9/3
coş- *T. (f.)* kayna-, taş-, heyecanlan-
 c.-ıp 15/2 [krş. ŞSE 156a]
Cühüd (< *Ar. Yehūd*) *Far. (is.)* Yahudi [krş. St. 382a]
 C. 6/1, 8/1
 C.+ıñ 7/1
 C.+ını 12/1
Ç
çağ- *T. (f.)* çak-, tuttur- [krş. ED 405b]
 ç.-ıp 1/3, 2/3

- çäk-giribān** *Far. (sf.)* mec. çok kederli [krş. ÇTS 222b]
 ç. 33/2
çerāğ *Far. (is.)* ışık, alev [krş. St. 389a]
 ç.+ın 2/1
çık- *T. (f.)* [krş. ED 405a]
 1. içeriden dışarı var-, git-
 ç.-ayın 34/1
 ç.-ıp 15/2, 34/2
 2. görün-, ortaya çık-
 ç.-ıp 1/1
çünān *Far. (zf.)* öyle, onun gibi [krş. St. 403a]
 ç. 24/4

D

- daş-** *T. (f.)* taş-, sığma- [krş. taş- ED 559b]
 d.-a (daşakör) 45/2
dē- *T. (f.)* de-, söyle-, ifade et- [krş. tē- ED 433b]
 d.-ben 34/4, 38/4
 d.-di 10/1, 13/2, 21/1, 22/1, 22/1, 25/3, 27/4, 30/1, 31/3, 33/1
 d.-diler 39/3
 d.-mez-mèn 21/1
 d.-p 6/4, 11/4, 16/1, 17/3, 18/4, 19/4, 20/4, 22/3, 34/3, 35/2, 36/3, 40/4
 d.-r-mèn 18/2, 18/3
 d.-yüp 8/4, 9/4
defn *Ar. (is.)* gömme, gömülme [krş. St. 529a]
 d. (defn èt-: göm-, toprağa ver-) 42/2
dék *T. (e.)* benzerlik edatı, gibi [krş. FK 1627]
 d. (ğonca dek) 41/3
devrān *Far. (is.)* dünya, felek [krş. St. 542b] → **dünya, yër yüzi**
 d. 1/4
dost *Far. (is.)* sevilen, güvenilen kimse [krş. St. 544a]
 d. 18/2
düş *Far. (is.)* omuz [krş. St. 544b]
 d. (düş düşdın: omuz omuza) 2/2
dūzah *Far. (is.)* cehennem [krş. St. 543b]
 d.+dın 4/4

dünyâ *Ar. (is.)* içinde yaşamakta olduğumuz yeryüzü [krş. St. 539a]
→ **devrân, yêr yüzi**

d. 29/2, 45/4

d.+da 44/2

d.+nı 5/3

dürlüg *T. (sf.)* türlü, çeşitli [krş. *törlüg* ED 546b]

d. (dürlüg elvân) 1/2

E (e, è)

è *T. (e.)* seslenme ünlemi, ey → **yâ**

è. (è birâder) 39/3

è. (è şabî) 30/1

è- *T. (f.)* ek-fiil, i- fiili [krş. *êr-* ED 193b]
→ **êr-**

è.-di (bar èdi) 6/3

è.-mes.-mèn 21/2

efgân *Far. (is.)* ızdırapla haykırma, feryat [krş. St. 934a]

e. (âh u efgân èyle-: ağlayıp feryat et-) 40/4

e. (efgân èyle-: ızdırapla bağır-, feryat et-) 8/4, 18/4, 27/4

èki *T. (sf.)* iki, birden bir artuk [krş. *èkki* ED 100b]

è.+si 17/2, 31/2

elbette *Ar. (zf.)* muhakkak, mutlaka [krş. St. 92a]

e. 44/1

elvân *Far. (is.)* renkler [krş. St. 95b]

e. 1/2

elvedâ' *Ar. (e.)* vedalaşma sözü [krş. St. 95b]

e. 40/4

encüm *Ar. (is.)* yıldızlar [krş. St. 106b]

e. 1/3

êr- *T. (f.)* ek-fiil, i- fiili [krş. ED 193b]
→ **è-**

è.-di ('âdet êrdi) 24/1

è.-di (barur êrdi) 24/2

è.-di (ol êrdi) 4/1

è.-di (uçrar êrdi) 24/3

êrteñ *T. (zf.)* sabah, sabahleyin [krş. ŞSE 48b]

è. (êrteñ birle) 24/3, 42/4

êşit- *T. (f.)* işit-, duy- [krş. *êşid-* ED 257b]

è.-ip 35/3

è.-ti 28/1

êt- *T. (f.)* èyle-, yap- anlamlarında yardımcı fiil olarak kullanılır. [krş. ED 36b]

è.-di 17/1

è.-er.-mèn 11/3, 40/1

è.-er.-miz 19/2

è.-er.-siz 25/1, 25/3

è.-ip 42/2

defn èt- 42/2

ķābul èt- 19/2

mahrūm èt- 25/3

maşlahat èt- 17/1

tavāf èt- 11/3

èyle- *T. (f.)* et-, yap- anlamlarında yardımcı fiil olarak kullanılır. [krş. *èdle-* ED 57a]

e.-di 1/2, 1/4, 2/4, 3/4, 4/4, 5/3, 5/4,

6/4, 7/4, 8/4, 9/4, 10/4, 11/4, 12/4,

13/4, 14/4, 15/4, 16/4, 17/4, 18/4,

19/4, 20/4, 21/4, 22/4, 23/4, 24/4,

25/4, 26/4, 27/4, 28/4, 29/4, 30/4,

31/4, 32/4, 33/4, 34/4, 35/4, 36/4,

37/4, 38/4, 39/4, 40/4, 41/4, 42/4,

43/4, 44/4, 45/4

e.-gil 13/3

'ahd ü peymân èyle- 21/4

âh u efgân èyle- 40/4

âzād èyle- 4/4, 13/3

başka tuğyân èyle- 1/4

beyân èyle- 17/4, 36/4, 38/4, 42/4,

45/4

cennetü'l-me'vâ èyle- 41/4

cevlân èyle- 6/4, 33/4

dürlüg elvân èyle- 1/2

efgân èyle- 8/4, 18/4, 27/4

girân èyle- 44/4

giryân èyle- 31/4

gümân èyle- 25/4

ḥandân èyle- 28/4

ḥayrân èyle- 7/4, 13/4

ḥıfz u zindân èyle- 12/4

mahrūm èyle- 37/4

mahrūm-ı cān èyle- 29/4

menzil-i mekân èyle- 23/4

mihmân èyle- 5/4

mihmân-ḥāna èyle- 5/3

mişl-i ğarķ-ı 'ummân èyle- 15/4

mizân èyle- 2/4

nālân èyle- 9/4

pinhân èyle- 39/4

rengin *ḥazān* eyle- 16/4
 revān eyle- 22/4, 34/4
 sözün yalğan eyle- 30/4
 sūḥan eyle- 32/4
 şād-mān eyle- 3/4, 19/4
 şük-r-i Sübhān eyle- 14/4
 tābān eyle- 43/4
 tuğyān eyle- 1/4, 10/4
 yüzün *ḥazān* eyle- 35/4
 zār u giryān eyle- 11/4, 20/4, 26/4

F

ferzend *Far. (is.)* oğul, erkek çocuk
 [krş. St. 918a]
 f.+im 34/3

G (g, ğ)

ġaflet *Ar. (is.)* gafillik, aymazlık [krş. St. 890b]
 ğ. 44/4
ġamm *Ar. (is.)* keder, tasa, dert [krş. St. 894a]
 ğ. (ġamm yè-: üzül-, tasalan-) 22/3
ġarīb *Ar. (is.)* zavallı, biçare [krş. St. 886a]
 ğ. 41/1
ġarġ *Ar. (is.)* batma, batırma [krş. St. 885a]
 ğ. (mişl-i ġarġ-ı ‘ummān) 15/4
ġāyibāne *Ar.+Far. (zf.)* gıyabında, kendi yokken [krş. St. 880a]
 ğ. 18/2
ġilmān *Ar. (is.)* cennet delikanlıları [krş. St. 893a]
 ğ.+lar 43/1
girān *Far. (sf.)* [tartıda] ağır [krş. St. 1076b]
 g. (girān eyle-: ağırlaştır-) 44/4
giryān *Far. (sf.)* ağlayan, gözyaşı dökken [krş. St. 1086b]
 g. (giryān eyle-: ağla-, gözyaşı dök-) 31/4
 g. (zār u giryān eyle-: ağlayıp feryat et-) 11/4, 20/4, 26/4
ġonca *Far. (is.)* tomurcuk [krş. St. 896b]
 ğ. (ġonca dek) 41/3
gül *Far. (is.)* katmerli, güzel kokulu çiçek [krş. St. 1092a]

g. 43/4

g. (gül ü gülşeniñ) 37/3

g. (mişāl-i gül) 35/4

gülşen *Far. (is.)* gül bahçesi [krş. St. 1094b]

g.+iñ (gül ü gülşeniñ) 37/3

ġümān *Far. (is.)* zan, şüphe [krş. St. 1097a]

g. (ġümān eyle-: şüphe et-) 25/4

ġümrah *Far. (sf.)* yolunu kaybetmiş [krş. St. 1097b]

g. (ġümrah bende-miz) 44/2

ġünāh *Far. (is.)* Allah'ın emirlerine aykırı davranış [krş. St. 1097b]

g. 2/3

H (h, ħ, ḥ)

ḥadd *Ar. (is.)* sınır, hat [krş. St. 413a]

ḥ.+in (ḥaddin aş-: aşırı ġit-, ölçüyü kaçır-) 15/1

ḥādīm *Ar. (is.)* hizmetçi [Metinde Hz. Bilal için kullanılmıştır.] [krş. St. 437a]

ḥ. 28/1, 31/1, 31/3, 32/3

ḥ.+din 32/1

ḥ.+ni 27/3

Ḥaġġ *Ar. (is.)* Allah, Cenabıhak [krş. St. 424a]

H.+a 41/2

H.+niñ 45/2

ḥaġġ *Ar. (is.)* ahali, millet [krş. St. 471b]

ḥ.+ġa 42/4

ḥandān *Far. (sf.)* gülen, şen, neşeli [krş. St. 476b]

ḥ. (ḥandān eyle-: gül-) 28/4

ḥāne *Far. (is.)* ev halkı [krş. St. 444a]

ḥ. 24/3

Ḥasan *Ar. (is.)* Hz. Hasan

H. 39/1

ḥayrān *Ar. (sf.)* [krş. St. 435a]

1. bir kimseyi çok seven, takdir eden
 ḥ. (ḥayrān eyle-: hayran kal-, çok beğen-) 7/4, 13/4

2. şaşkın, şaşırıp kalmış

ḥ. (ḥayrān bol-: şaş-, şaşırıp kal-) 28/3

ḥazān *Far. (is.)* sonbahar, güz [krş. St. 458b]

- h. (rengin *hazān* eyle-: benzi sol-, rengi kaç-) 16/4
 h. (yüzün *hazān* eyle-: benzi sol-, rengi kaç-) 35/4
hem *Far. (e.)* üstelik, bir de, zaten [krş. St. 1507a]
 h. 40/2, 40/3
her *Far. (sf.)* bütün, tüm [krş. St. 1493a]
 h. (her kişinin) 44/3
 h. (her tarafge) 16/1
 h. (her yana) 24/2
hoş *Far. (zf.)* güzel ve iyi bir şekilde [krş. St. 485b]
 h. (hoş kalın) 40/3
Hoten *(is.)* Doğu Türkistan'da miski ile ünlü bir şehir [krş. ŞSE, 166b]
 H.+niñ 1/1
hıfz *Ar. (is.)* saklama [krş. St. 424a]
 h. (hıfz u zindān eyle-: hapse at-, hapsed-) 12/4
hikmet *Ar. (is.)* hakikati bilme, eşyanın her yönüne vâkıf olma [krş. St. 427a]
 h. (hikmet bilen) 1/1
Hüseyn *Ar. (is.)* Hz. Hüseyin
 H. 39/1

I (i, ı)

- ışk** *Ar. (is.)* aşk, sevdâ, bağlılık [krş. St. 850b]
 '1.+1 13/4
 '1.+ıdın 13/3, 15/3, 16/2, 41/1
 '1.+ın 7/4

İ (i, ĩ)

- iç** *T. (is.)* içeri, iç taraf [krş. ED 17a] → **içkeri**
 i.+ige 36/3
içkeri *T. (is.)* içeri, iç taraf [krş. *içgerü* ED 25b] → **iç**
 i. 31/3
ihlâş *Ar. (is.)* yürekten bağlılık, samimiyet [krş. St. 26a]
 i.+1 15/1
 i.+lı 44/1
imān *Ar. (is.)* iman, inanma, inanç [krş. St. 132a]
 ĩ.+a (imāna kël-: iman et-, inan-) 4/3
iske- *T. (f.)* kokla- [krş. AL 192]
 i.-p 36/2

- iste-** *T. (f.)* istek duy-, arzula- [krş. ED 243a]
 i.-r-mên 18/1
iş *T. (is.)* iş, ticaret [krş. ED 254a] → **savda**
 i.+in 24/4
işle- *T. (f.)* yap-, et- [krş. ÇTS 545b]
 i.-diñ (n'ışlediñ) 10/2

K (k, k)

- kâbul** *Ar. (is.)* razı olma, onaylama [krş. St. 953b]
 k. (kâbul ét-: onayla-, razı ol-) 19/2
kâfir *Ar. (is.)* Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr eden kimse [krş. St. 1006b]
 k.+ler 4/3
kaç- *T. (f.)* çak-, bastır- [krş. FK 1495]
 k.-ayın 34/3
 bağır[ım] birle kaç- 34/3
kal- *T. (f.)* [krş. ED 615b]
 1. varlığını koru-
 k.-ıpdur 37/2
 2. yaşa-, hayatını sürdür-
 k.-ıñ 40/3
 k.-ur-mên 26/3
karşu *T. (zf.)* yüzünü döndürmüş, yönelmiş olarak [krş. ED 663b]
 k. (karşu yügür-: karşılamaya git-) 35/2
kârvān *Far. (is.)* kervan, yük hayvanı katarı [krş. St. 1003b]
 k. 19/1, 22/3, 25/2
 k.+a 24/1
 k.+1 16/3
 k.+lar 17/1
kârvānī *Far. (is.)* kervancı [krş. St. 1003b]
 k.+ler 27/1
kaşem *Ar. (is.)* yemin, ant [krş. St. 970a] → **'ahd, peymān**
 k. (kaşem ayt-: ant iç-, yemin et-) 21/4
Kâsım *Ar. (is.)* eserin müellifi
 K. 45/1
kaş *T. (is.)* bir kimsenin yanı, huzuru [krş. AL 653]
 k.+ında 43/1
kat- *T. (f.)* kat-, ekle-, ilave et- [krş. ED 594b]

- k.-dı 17/3
 söz kat- 17/3
kaçıla- *T. (f.)* kes-, makasla- [krş. CS 314a] → **kes-**
 k.-p 7/2
kaçın *T. (zf.)* nereden [krş. AL 663]
 k. 17/3
kayna- *T. (f.)* kaynar hâle gel- [krş. *kayın-* ED 678a]
 k.-p 45/2
 k.-yıp 15/2
Ķāzī el-ĥacāt *Ar. (is.)* “Herkesin dileğini yerine getiren” anlamında Allah için kullanılır. [krş. St. 948a]
 Ķ. 13/2
kēce *T. (is.)* gece vakti [krş. *kēçe* ED 694b]
 k. 42/3
 k.+si 20/1
kēl- *T. (f.)* gel-, var-, ulaş-, bir araya gel- [krş. ED 715b]
 k.-di 4/3, 7/1, 31/2
 k.-diler 20/2, 39/1
 k.-ip 12/1, 23/3
 k.-miş 33/1
 k.-üp 17/2
 k.-ür 5/2
 k.-ürsin 17/3
 acıķı/acıķı kēl- 7/1, 12/1
 ĩmāna kēl- 4/3
 zor kēl- 5/2
kes- *T. (f.)* bıçak, makas vb. bir araçla bir şeyi ikiye ayır-, parçala- [krş. ED 748b] → **kaçıla-**
 k.-ip (kesip aldı) 9/1
 k.-ip 10/1
kēt- *T. (f.)* git-, bir yere doğru yönel- [krş. ED 701a] → **bar-**
 k.-er-mēn 11/1, 40/3
 k.-er-miz 19/1
 k.-ti 28/2
ķıl- *T. (f.)* kıl-, et-, eyle-, yap- manalarında yardımcı fiil olarak kullanılır. [krş. ED 616a]
 k. 36/3
 k.-dı 13/1
 k.-dılar 20/3
 k.-ġamı 38/2
 k.-ip 30/1, 37/2
 mahrūm ķıl- 38/2
 mūnācāt ķıl- 13/1
 şabr ķıl- 30/1, 36/3
 sefer ķıl- 37/2
 tevellā ķıl- 20/3
ķısm *Ar. (sf.)* bir bütünün bir bölümü, parça [krş. St. 970a]
 k. (bir kısm tofraķdın) 3/1
ķısta- *T. (f.)* sıkıştır-, zorla- [ŞSE 247a]
 k.-p 10/4
ķızār- *T. (f.)* kırmızı bir renk al- [krş. ED 685a]
 k.-miş 43/3
ķi *Far. (e.)* ki, öyle ki [krş. St. 1065b]
 → **tā**
 k. (nē-ķi) 32/2
 k. (tā ķi) 6/2, 27/3
ķibi *T. (e.)* benzerlik edatı, gibi [krş. *ķib* ED 686a]
 k. (alma ķibi) 36/2
ķim *T. (zm.)* kim, soru zamiri [krş. ED 720b]
 k.+lere 45/4
ķir- *T. (f.)* gir-, içeriye geç- [krş. ED 735b]
 k.-di 27/2, 31/3
 k.-ip 36/3
ķişen *T. (is.)* zincir [krş. DTO 486]
 k.+ler 12/2
ķişi *T. (is.)* şahıs, kimse [krş. ED 752b]
 k.+ni 11/3, 18/3, 21/3
 k.+niņ 44/3
ķol *T. (is.)* kol, el [krş. ED 614b]
 k. 12/2, 14/2
 k.+ıdın 28/3
 k.+ıġa (ķolıġa al-: koluna gir-) 36/1
 k.+ın (ķolın sal-: sarıl-) 39/2
ķorķ- *T. (f.)* kork-, ürk- [krş. ED 651b]
 k.-up 16/4
ķoş- *T. (f.)* kat-, birleştir- [krş. FK 1528]
 k.-a (ķoşakör) 45/3
ķoşul- *T. (f.)* katıl-, bir araya konul-, birleştiril- [krş. FK 1528]
 k.-up 31/2
ķoy- *T. (f.)* koy-, bırak- [krş. *ķod-* ED 595b]
 k. 5/1
ķoyın/-nı *T. (is.)* koyun, kucak [krş. *ķoņ* ED 631b]

k.+ığa (koynığa sal-: kucakla-) 36/2
köhne *Far. (sf.)* eskimiş, eski [krş. St. 1067a]
 k. (köhne dünyâda) 44/2
kök *T. (is.)* gök, gökyüzü [krş. ED 708b] → **kök yüzi**
 k.+ge 13/1
kök yüzi *T. (is.)* gök, gökyüzü → **kök**
 k.+ğa 1/3
köñül/-ñli *T. (is.)* kalp, gönül [krş. ED 731b]
 k.+i 28/4
 k.+i (köñli bolma-: gönül el verme-, dayanama-
 k.+in 19/4
 k.+iñji (köñliñi bêr-: sev-) 5/1
 k.+üm 25/4, 29/3
köp *T. (zf.)* çok, pek, gayet [krş. AL 730]
 k. 12/3, 20/3
kör- *T. (f.)* [krş. ED 736a]
 1. gör-, tanık ol-, sez-
 k.-di 7/3, 14/2, 27/3, 42/3
 k.-geni 38/3
 k.-mey 10/2, 18/2, 21/3, 26/3
 k.-üp 7/4, 9/3, 16/3
 k.-ür 43/1
 2. *tf.* uğraş-, çalışıp çabala- manası katar.
 k. 45/1, 45/2, 45/3
 daşakör- 45/2
 çoşakör- 45/3
 tüşekör- 45/1
 tüş kör- 42/3
körset- *T. (f.)* göster-, görmesini sağla- [krş. ÇTS 659b]
 k. 18/4
 k.-er-miz 19/3
köz *T. (is.)* göz, görme duyusu [krş. ED 756b]
 k.+in (közin aç-: uyan-) 14/4
köz yaşı *T. (is.)* gözyaşı
 k.+n (köz yaşı[n] akuz-: ağla-, gözyaşı dök-) 31/4
külfet *Ar. (is.)* sıkıntı, meşakkat [krş. St. 1042b]
 k.+idin 29/2
kün *T. (is.)* gün, yirmi dört saatlik süre [krş. ED 725a]
 k. 18/1, 23/1, 25/2, 38/1, 38/1

k.+de 11/2
 k.+din 16/3
 k.+dür 21/2
 k.+i 5/2, 6/1

küy- *T. (f.)* yan-, kül ol- [krş. ED *küñ-* 726b]
 k.-üp 41/1

L

leb *Far. (is.)* dudak [krş. St. 1115a]
 l.+i 28/4

M

mäh *Far. (is.)* gökteki ay [krş. St. 1145b]
 m. 43/4

mahrüm *Ar. (sf.)* nasipsiz [krş. St. 1186a]
 m. (mahrüm-ı cān) 29/4
 m. (mahrüm ét-: yoksun bırak-) 25/3
 m. (mahrüm èyle-: yoksun bırak-) 25/3
 m. (mahrüm kııl-: yoksun bırak-) 38/2

maña *T. (zm)* bana **bk.** mèn
 m. 18/4

maşlahat *Ar. (is)* iş, faaliyet [krş. St. 1254a]
 m. (maşlahat ét-: iş gör-, iş yap-) 17/1

mâtem *Ar. (is.)* yas, matem [krş. St. 1137a]
 m.+in (mâtem[in] tut-: yasa bürün-, yas tut-) 42/1

Medīne *Ar. (is.)* Medine şehri
 M. 16/1, 19/1, 23/2
 M.+niñ 27/2

meger *Far. (e.)* bilinmeyen, farkında olunmayan bir durum için kullanılan bir söz, oysa [krş. St. 1302b]
 m. 10/3

mekân *Ar. (is.)* yer, mahal, mekân [krş. St. 1298b]
 m. (menzil-i mekân èyle-: bir yere ulaş-) 23/4

mel'ün *Ar. (is.)* lanetlenmiş kimse [krş. St. 1309a]
 m. 9/1

mèn *T. (zm.)* birinci teklik şahıs zamiri [krş. *ben* ED 346a]
 m. 21/2, 22/1, 29/1, 34/1, 40/2, 40/3
 m.+i 13/4, 25/1, 25/4, 29/4

menzil *Ar. (is.)* varılacak yer [krş. St. 1326a]
 m. 29/1
 m. (menzil-i mekân èyle-: bir yere ulaş-) 23/4

mescid *Ar. (is.)* ibadethane, cami [krş. St. 1236a]
 m. 35/1, 36/3
 m.+ge 31/2

mesken *Ar. (is.)* ikamet edilen yer [krş. St. 1238a]
 m.+in 41/4

mihmān *Far. (is.)* misafir, konuk [krş. St. 1356a]
 m. (mihmān èyle-: ağırla-, misafir et-) 5/4

mihmān-ḥāna *Far. (is.)* misafirhane [krş. St. 1356a]
 m. 5/3

miḥnet *Ar. (is.)* sıkıntı, zahmet [krş. St. 1190b]
 m.+iḡ 37/1

miḡ *T. (is.)* bin, bin sayısı [krş. *biḡ* ED 346b] → **biḡ**
 m. (yüz yigirme dört miḡ) 3/2

min- *T. (f.)* bin-, üzerine çık- [krş. *bin-* ED 348a]
 m.-mes-mèn 22/1

mişl *Ar. (is.)* eş, benzer [krş. St. 1172b]
 m. (mişl-i ḡarḡ-ı ‘ummān) 15/4

mişāl *Ar. (is.)* gibi, benzer [krş. St. 1190a]
 m. (mişāl-i gül) 35/4

mīzān *Ar. (is.)* ölçü, kıstas [krş. St. 1361b]
 m. (mīzān èyle-: kıstas al-, ölçü olarak benimse-) 2/4

Muḡammed *Ar. (is.)* son peygamber, Hz. Muhammed → **Peyḡamber**, **Resūl**
 M. 3/3, 13/3, 15/3, 16/2, 26/3, 27/4, 35/2
 M.+ge 30/2, 33/2
 M.+ni 18/1

munda *T. (zf.)* burada, bu yerde → **bu**

m. 5/4, 25/1, 25/2, 26/1

muntazır *Ar. (sf.)* bekleyen, gözleyen, intizar eden [krş. St. 1322a]
 m. 33/4

murād *Ar. (is.)* arzu, istek, amaç [krş. St. 1206b]
 m. (murād tap-: murada eriş-, isteḡine kavuş-)
 m.+a (murāda yèt-: murada eriş-, isteḡine kavuş-) 44/1

Murtażā *Ar. (is.)* Hz. Ali → ‘**Alī**
 M. 42/3

münācāt *Ar. (is.)* Allah’a yalvarıp yakarma [krş. St. 1317a]
 m. (münācāt kıl-: Allah’a yalvarıp yakar-) 13/1

N

nā-ḡār *Far. (s.)* çaresiz, naçar [krş. St. 1367b]
 n. 32/1

nādān *Far. (sf.)* cahil, bilgisiz [krş. St. 1369b]
 n. (nādān bābām) 9/4

nālān *Far. (sf.)* inleyen, ahuvah eden [krş. St. 1378a]

n. (nālān èyle-: inle-, ahuvah et-) 9/4
naşīb *Ar. (is.)* kısmet, talih [krş. St. 1407a]
 n. 38/3

nā-şād *Far. (sf.)* mahzun, kederli [krş. St. 1373a]
 n. (tıfl-ı nā-şād) 6/3

néı *T. (sf.)* ne, nasıl, hangi [krş. ED 774a]
 n. (né ad) 6/4

néz *T. (zm.)* ne, hangi şey [krş. ED 774a]
 n. (n’èter-mèn) 40/1
 n. (n’èter-siz) 25/1
 n. (n’işledinḡ) 10/2
 n. (né-ki) 32/2

néce *T. (sf.)* [krş. *néce* ED 775a]

1. nice, ne kadar

n. (néce künde) 11/2

n. (néce vaḡt) 4/1

2. pek çok, nice

n. (néce cebri) 8/3

n. (néce kündür) 21/2

nevbet *Ar. (is.)* nöbet, sıra [krş. St. 1431a]
n. 3/3

nür *Ar. (is.)* İlahi ışık, parlaklık [krş. St. 1432b]
n.+ıdın ³/₄

O

oğlan *T. (is.)* çocuk, delikanlı [krş. ED 84b]
o.7/4, 9/3, 10/1, 11/1, 13/1, 14/1, 16/4, 17/4, 20/2, 21/1, 22/3, 25/1, 26/1, 27/2, 27/3, 28/3, 29/1, 31/1, 33/1, 35/2, 39/2, 39/4, 40/1, 43/2, 43/3
o.+nı 17/2, 34/2, 36/1
o.+nıñ 15/1

oku- *T. (f.)* oku-, bir yazıya bakıp onu çözümler- [krş. *okı-* ED 79a]
o.-rdı 6/1

olı *T. (zm.)* üçüncü teklik şahıs zamiri ve işaret zamiri [krş. ED 123a]
o. (ol erdi) 4/1

ol *T. (sf.)* işaret sıfatı, o [krş. ED 123a]
o. (ol atnı) 7/2, 9/1
o. (ol beççeni) 12/4
o. (ol ğarīb) 41/1
o. (ol ğilmānlar) 43/1
o. (ol kēce) 42/3
o. (ol kēcesi) 20/1
o. (ol kişini) 11/3, 18/3, 21/3
o. (ol nā-çār) 32/1
o. (ol oğlan) 39/2
o. (ol oğlanı) 34/2, 36/1
o. (ol şabī) 41/2
o. (ol söz) 14/1
o. (ol-zamān) 7/1, 9/2
o. (ol zamān) 12/1
o. (ol-zamānda) 39/1
o. (ol zamānda) 24/1

olar *T. (zm.)* onlar, 3. çokluk şahıs zamiri [krş. AL 304] → **olı**
o. 23/4, 24/4

ol arada *T. (zf.)* orada, sözü edilen yerde → **ol**
o. 20/1

oltur- *T. (f.)* otur- [krş. *olur-* ED 150a]
o.-mıñ 43/2

oşal *T. (e.)* işte [krş. AL 284]
u. (oşal Kāsım) 45/1

oşbu *T. (sf.)* işbu, bu [krş. *oş* ED 254b]
u. (oşbu sözni) 28/1

oyğan- *T. (f.)* uyan-, uykudan kalk- [krş. *oğun-* ED 62a]
o.-ıp 14/3

oyna- *T. (f.)* oyun oyna-, eğlen- [krş. ED 275a]
o.-ğalı 39/3

Ö

öl- *T. (f.)* can ver-, hayatını kaybet- [krş. ED 125b]
ö.-er 22/3
ö.-er-mēn 26/1
ö.-geni 38/1
ö.-genin 33/3, 36/4
ö.-genini 30/3

ölçün- *T. (f.)* ölçül-, hesap edil- [krş. *ölçe-* ŞSE 39a]
ö.-mege 2/3

öt- *T. (f.)* [krş. ED 39a]

1. geç-, geçip git-
ö.-di 3/2, 23/1

2. ulaş-, eriş-
ö.-üpdür 8/3

öz *T. (zm.)* kendi, öz [krş. ED 278a]
ö.+idin 28/2

ö.+in 15/4, 34/4

ö.+in (özün sakla-: karar ver- 22/2)

ö.+üm 26/2

ö.+ümde (özümde emes-mēn) 21/2

ö.+tüñ 10/3

özge *T. (sf.)* başka, gayrı [krş. ED 285b]
ö. (özge sözni) 21/1

P

peygamberı (< peygām-ber) *Far. (is.)*
elçi, resul, nebi [krş. St. 268a]

p. 3/2

p. (peygamber-i rāst) 18/3

p.[+ğā] 3/3

Peygamber (< Peygām-ber) *Far. (is.)*
son peygamber, Hz. Muhammed →

Muhammed, Resül

P. 43/2

P.+din 25/3

P.+nıñ 42/2

P.+e 19/3

peymān *Far. (is.)* ant, yemin [krş. St. 269b] → **'ahd, kısem**

p. ('ahd ü peymān èyle-: ant iç-, yemin et-) 21/4
pinhān *Far. (sf.)* gizli, saklı [krş. St. 258b]
 p. (pinhān èyle-: gizle-, sakla-) 39/4
piyāde *Far. (is.)* yürüyerek giden, yaya [krş. St. 262a]
 p. 22/2

R

rāst *Far. (sf.)* doğru, hak, müstakim [krş. St. 562b]
 r. (peygamber-i rāst) 18/3
reng *Far. (is.)* renk, suret, şekil [krş. St. 588b]
 r.+i 43/3
 r.+i (rengi sarğar-: benzi sol-, rengi kaç-) 35/3
 r.+in (rengin hazān èyle-: benzi sol-, rengi kaç-) 16/4
Resūl *Ar. (is.)* son peygamber, Hz. Muhammed [krş. St. 576b] → **Muhammed, Peygamber**
 R. 6/2, 38/1
 R.+niñ 36/4, 41/1
revān *Far. (sf.)* yürüyen, giden [krş. St. 590b]
 r. (revān èyle-: yola koyul-, git-) 22/4, 34/4
ruḥṣat *Ar. (is.)* izin, müsaade [krş. St. 572b]
 r. (ruḥṣat bër-: izin ver-, müsaade et-) 11/1, 11/4, 27/1

S (s, ş)

şabī *Ar. (is.)* çocuk [krş. St. 781b]
 ş. 30/1, 41/2
şabr *Ar. (is.)* dayanma, tahammül gösterme [krş. St. 781a]
 ş. (şabr kıl-: dayan-, sabret-) 30/1, 36/3
şahābe *Ar. (is.)* Hz. Muhammed'in sohbet meclisinde bulunmuş müslümanlar [krş. *şahābī* St. 781b]
 ş. 42/1
sāḥir *Ar. (is.)* büyücü, sihirbaz [krş. St. 638b]
 s.+niñ 8/1
sakla *T (f.)* koru-, gizle- [krş. ED 810a]

s.-dı 22/2
 özin sakla- 22/2
sal *T. (f.)* koy-, at- [krş. ED 824b]
 s.-dılar 39/2
 s.-ıp 12/2, 36/2
 kolin sal- 39/2
 koymığa sal- 36/2
saña *T. (zm.)* sana **bk.** sèn s. 38/3
sarğar *T. (f.)* sarar-, sol- [krş. ED 849a]
 s.-dı 35/3
 ş.-ıp 41/3
 rengi sarğar- 35/3
savda *(is.)* iş, ticaret [krş. St. 707a] → **iş**
 s. (savda üçün) 24/2
sefer *Ar. (is.)* yolculuk, seyahat [krş. St. 684b]
 s. (sefer kıl-: git-) 37/2
sèn *T. (zm.)* ikinci teklik şahıs zamiri [krş. ED 831b]
 s. 13/2, 31/3
 s.+i 19/3, 30/2
 s.+iñ 19/2, 37/1
sıçra *T. (f.)* sıçra-, yukarıya atıl- [krş. *saçra*- ED 798a]
 s.-p 14/3
 yerindin sıçra- 14/3
şidk *Ar. (is.)* saflık, temizlik [krş. St. 784a]
 ş.+ı 44/3
sırr *Ar. (is.)* gizli tutulan şey, giz [krş. St. 667a]
 s.+ın 17/4
sipāhī *Far. (is.)* süvari asker [krş. St. 651a]
 s. 1/3
soñ *T. (zf.)* sonra, içinde bulunulan anın daha ilerisindeki bir zamanda [krş. ED 832b]
 s. (andın soñ) 23/2
 s. (üç kündin soñ) 16/3
sor *T. (f.)* sual et-, soru yönelt- [krş. ED 843b]
 s.-dılar 32/1
 s.-ma 8/4
söz *T. (is.)* söz, kelam, konuşma [krş. ED 860b]
 s. 14/1

- s. (söz kat-: söz söyle-, soru sor-) 17/3
s.+in (sözin yalğan eyle-: yalan söyle-) 30/4
s.+lerni 38/4
s.+ni 21/1, 28/1
s.+üm 32/3
s.+üjü 19/2
sözle- *T. (f.)* söyle-, konuş- [krş. AL 616]
s.-dim 33/3
yalğan sözle- 33/3
su *T. (is.)* su, temel yaşam maddesi [krş. *suv* ED 783a]
s. 28/2
sun- *T. (f.)* takdim et-, arz et-, sun- [krş. FK 1601]
s.-dum 29/3
Sübhân *Ar. (is.)* “Her türlü kusurdan, eksiklikten münezzehtir olan” anlamında Allah’ın isimlerindedir. [krş. St. 647a]
S. (şükret-i Sübhân eyle-: Allah’a şükret-) 14/4
sühân *Far. (is.)* söz, kelim [krş. St. 661b]
s. (sühân eyle-: konuş-) 32/4
- Ş**
şād-mān *Far. (sf.)* sevinçli, mutlu [krş. St. 722a]
ş. (şād-mān eyle-: mutlu et-, sevindir-) 3/4, 19/4
şāh *Far. (is.)* hükümdar [krş. St. 726a]
ş.+ı 1/1
şehir *Far. (is.)* şehir, kent [krş. St. 769b]
ş.+ige 23/2, 27/2
şeytān *Ar. (is.)* cennetten kovulan ve insanları Allah’ın emirlerine karşı kışkırtan ruhani varlık, şeytanılain [krş. St. 776a]
ş. 10/3
şīrīn *Far. (sf.)* şirin, güzel, hoş [krş. St. 774b]
ş. (şīrīn cāna) 5/2
şükür *Ar. (is.)* Allah’a duyulan minneti dile getirme [krş. St. 751b]
ş. (şükret-i Sübhân eyle-: Allah’a şükret-) 14/4

- T (t, t̄)**
tā *Far. (e.)* ki, öyle ki [krş. St. 271b] →
ki
t. (tā ki) 6/2, 27/3
ta‘ām *Ar. (is.)* yemek, yiyecek [krş. St. 815a]
t̄. 20/2, 21/3
t̄. (ta‘ām yayıt-: sofraya kur-) 20/3
tābān *Far. (sf.)* parlak, ışıklı [krş. St. 271b]
t. (tābān eyle-: parlat-) 43/4
tamām *Ar. (zf.)* bütünüyle, tamamen [krş. St. 323b]
t. 9/2
tap- *T. (f.)* bul-, karşılaş- [krş. ED 435b]
t.-ip 43/3
murād tap- 43/3
taşur- *T. (f.)* emanet et-, teslim et- [krş. ED 447a]
t.-up 41/2
taşkarı *T. (is.)* dışarı [krş. *taşgaru* ED 563a]
t. 34/1
t.+da 33/4
t.+ğa 15/2, 23/3
taşla- *T. (f.)* at-, çıkar- [krş. ŞSE 101a]
t.-dij 10/1
taraf *Ar. (is.)* cihet, yön [krş. St. 813a]
t̄.+ge 16/1
tavāf *Ar. (is.)* kutsal bir yeri ziyaret etme [krş. St. 821a]
t̄. (tavāf èt-: kutsal bir yerin çevresini dolaş-) 11/3
tayağ *T. (is.)* dayak, birini dövme işi [krş. CS 257b]
t.+lar (tayağlar ur-: döv-, dayak at-) 12/3
ten *Far. (is.)* vücut, beden [krş. St. 326a]
t.+iij 37/2
Teğri *T. (is.)* Allah, Tanrı [krş. ED 523b]
T.+ge 29/3
T.+m 29/4
terazū *Far. (is.)* terazi, tartı aleti [krş. St. 291a]
t. 2/3
tevellā *Ar. (is.)* dostluk, yakınlık [krş. St. 337a]

- t. (tevellâ kı1-: yakınlık göster-, dostça davran-) 20/3
- Tevrât** *Ar. (is.)* Hz. Musa'ya indirilmiş olan, dört kutsal kitaptan biri, Ahd-i Atik [krş. St. 334b]
T. 6/1
- tëyü** *T. (is.)* deve [krş. *tëve* AL 453]
t.+ge 22/1
- tıfl** *Ar. (is.)* çocuk [krş. St. 816a]
t. (tıfl-ı nâ-şâd) 6/3
- tın-** *T. (f.)* dur-, hareketsiz kal- [krş. ED 514a]
t.-mayın 16/2
- tiz** *T. (is.)* diz [krş. ED 870b]
t.+inde 43/2
- tofrağ** *T. (is.)* yer kabuğu örtüsü, toprak [krş. ED 443a]
t.+dın 3/1
- tol-** *T. (f.)* dol-, dolu duruma gel- [krş. ED 491a]
t.-dı 4/2
- tört** *T. (sf.)* dört, üçten bir artık [krş. ED 534a]
t. (yüz yigirme tört miñ) 3/2
- tuğyân** *Ar. (is.)* taşkınlık, coşkunluk [krş. St. 816a]
t. (tuğyân eyle-: taş-, coş-, taşkınlık et-) 1/4, 10/4
- tur-** *T. (f.)* [krş. ED 529b]
1. ayağa kalk-, doğrul-
t.-dı 14/3
2. dur-, bekle-
t. 31/3
t.-dı 35/1
t.-ğıl 30/1
t.-miş 43/1
- tut-** *T. (f.)* [krş. ED 451a]
1. tut-, yakala-, elde et-
t.-dı 17/2, 23/3, 28/3
t.-up 42/1
cây tut- 23/3
mâtemin tut- 42/1
2. git-, var-
t.-ar-mên 40/2
- tüş** *T. (is.)* düş, rüya [krş. ED 559a]
t. (tüş kör-: rüya gör-) 42/3
- tüş-** *T. (f.)* değ-, rastla- [krş. ÇTS 1174b]
t.-e (tüşekör) 45/1

t.-üp 15/3

U (u, 'u)

- u** *Far. (e.)* ve bağlama edatı [krş. St. 1447a] → **ü**
u. (âh u efgân) 40/4
u. (hıfz u zindân) 12/4
u. (zâr u giryân) 11/4, 20/4, 26/4
- uçra-** *T. (f.)* rastla-, karşılaş- [krş. AL 257]
u.-r (uçrar êrdi) 24/3
- 'ummân** *Ar. (is.)* büyük deniz, okyanus [krş. St. 866b]
'u. (mişl-i ğarğ-ı 'ummân) 15/4
- ur-** *T. (f.)* vur-, çarp- [krş. ED 194b]
u.-up 12/3
tayağlar ur- 12/3
- uyku** *T. (is.)* uyku, uyuma [krş. *udık* ED 46b]
u.+sında 14/2

Ü

- ü** *Far. (e.)* ve bağlama edatı [krş. St. 1447a] → **u**
ü. ('ahd ü peymân) 21/4
ü. (gül ü gülşeniñ) 37/3
- üç** *T. (sf.)* üç, ikiden bir artık [krş. ED 18b]
ü. (üç kün) 18/1, 38/1
ü. (üç künden) 16/3
ü. (üç yol) 10/1
- üçün** *T. (e.)* için, amacıyla [krş. ED 28b]
ü. (oğlan üçün) 20/2
ü. (savda üçün) 24/2
- ügür-** *T. (f.)* çevir-, döndür- [krş. ŞSE 37a]
ü.-düm 29/2
yüz[üm] ügür- 29/2

V

- vakt** *Ar. (is.)* vakit, zaman [krş. St. 1476a]
v. 4/1

Y

- yâ** *Far. (e.)* "ey" anlamında seslenme ünlemi [krş. St. 1523a] → **ê**
y. (yâ Muhammed) 27/4

- yābān** *Far. (is.)* ıssız yer, çöl [krş. St. 1524a]
y.+a 15/3
- yād** *Far. (is.)* hatırlama, anma [krş. St. 1524b]
y.+1 (yādı bilen) 45/2
- yaḥşī** *T. (krş. ED 908a)*
1. (*sf.*) güzel, iyi
y. 5/1
y. (yaḥşī yolğa) 45/1
2. (*zf.*) güzel, iyi
y. (yaḥşī bakayın) 34/2
- yaḳ-** *T. (f.)* tutuştur-, yanmasını sağla- [krş. ED 897a]
y.-ıp 2/1
- yalğan** *T. (is.)* yalan, doğru olmayan [krş. FK 1675]
y. (sözün yalğan eyle-: yalan söyle-) 30/4
y. (yalğan söyle-: yalan söyle-) 33/3
- yaman** *T. (sf.)* kötü, fena [krş. ED 937a]
y.+a 5/1
- yan** *T. (is.)* yan, yöre [krş. ED 940a]
y.+a 24/2
y.+ında 6/3, 42/2
- yana** *T. (zf.)* yine, tekrar, bir kere daha [krş. AL 812]
y. 7/3, 9/1
- yārān** *Far. (is.)* dost, arkadaş [krş. St. 1525a]
y.+lar 40/3
- yarat-** *T. (f.)* yoktan var et- [krş. ED 959b]
y.-dı 3/1
- yat-** *F. (f.)* yat-, uyu-, dinlen- [krş. ED 884a]
y.-ar-siz 25/2
y.-ıp 42/3
y.-sam 26/1
- yas-** *T. (f.)* gevşe- [krş. ED 973b]
y.-ıp 39/4
yüzün yas- 39/4
- yayıt-/d** *T. (f.)* serdir-, yaydır- [krş. ED 980b]
y.-ıp 20/3
ta'ām yayıt- 20/3
- yē-** *T. (f.)* ağızda çiğneyerek yut- [krş. ED 869b]
y.-di 22/3
y.-mes-mèn 20/4, 21/3
- ğamm yē- 22/3
- yēr** *T. (is.)* yer, mevki, mahal [krş. ED 954a] → **cāy**
y.+indin (yerindin sıçra-: ürkerək doğrul-) 14/3
- yēr yüzi** *T. (is.)* içinde yaşamakta olduğumuz dünya → **devran, dünyā**
y.+ni 8/2
- yēt-** *T. (f.)* yetiş-, ulaş- [krş. ED 884b]
y.-er 44/1
y.-er-mèn 11/2
y.-ti 3/3, 23/2
murāda yēt- 44/1
- yētti** *T. (sf.)* yedi, altıdan bir artık [krş. ED 886a]
y. (yētti kün) 23/1
- yığılış-** *T. (f.)* bir araya toplan- [krş. ED 903b]
y.-ıp 17/1
- yıgla-** *T. (f.)* ağla-, gözyaşı dök- [krş. *ıgla-* ED 85b]
y.-p 28/4
- yırağ** *T. (sf.)* uzak, irak [krş. *ıraq* ED 214a]
y.+dın 33/1
- yēber-** *T. (f.)* gönder- [krş. *ıd-* ED 37b]
y.-di 27/1
- yigirme** *T. (sf.)* yirmi, on dokuzdan bir artık [krş. *yēgirmi* ED 960b]
y. (yüz yigirme tört miñ) 3/2
- yok** *T. (sf.)* mevcut olmayan [krş. ED 895b]
y.+dur 38/3
- yol** *T. (is.)* [krş. ED 917a]
1. bir yerden bir yere gitmek için aşılacak uzaklık
y. 23/1
y. (yol başla-: yola çık-, harekete geç-) 31/1
y.+ğa 22/4, 34/4, 45/1
y.+ın 11/2, 40/2
2. uyulan ilke, usul, tarik
y.+ın 10/3
3. defa, kere, kez
y. 10/1
- yör-** *T. (f.)* yürü- [krş. FK 1715] → **yöri-, yörü-**
y.-di 31/1
y.-üp 16/2

- yöri-** *T. (f.)* yürü- [krş. *yori-* ED 957a]
 → **yör-, yörü-**
 y.-mege 22/2
- yörü-** *T. (f.)* yürü- [krş. *yori-* ED 957a]
 → **yör-, yöri-**
 y.-di 23/1
 y.-düm 29/1
- yulduz** *T. (is.)* yıldız, ışıklı gök cismi
 [krş. *yultuz* ED 922b]
 y.+lar 2/2
- yügür-** *T. (f.)* koşar adım yürü- [krş. FK 1714]
 y.-di 35/2
 y.-üp 16/1
 karşı yürü- 35/2
- yürek/-g** *T. (is.)* kalp, yürek [krş. ED 965a]
 y.+i 28/2
- yüzü** *T. (is.)* çehre, sima [krş. ED 982a]
 y.+in 18/2
 y.+in (yüzün *ḥazān* eyle-: benzi sol-,
 rengi kaç-) 35/4
 y.+in (yüzün *yas-*: surat as-, somurt-) 39/4
 y.+ini 43/4
 y.+üm (yüz[üm] *ügür-*: gösterdiği
 ilgiyi kes-) 29/2
- yüzü** *T. (sf.)* yüz, doksan dokuzdan bir
 artık [krş. ED 982a]
 y. (yüz menzil) 29/1

y. (yüz yigirme dört mi) 3/2

Z (z, ž)

- zamān** *Ar. (is.)* zaman, vakit, an [krş. St. 620b]
 z. 7/1, 9/2, 12/1
 z.+da 24/1, 39/1
- zamānī** *Ar.+Far. (is.)* bir zaman
 z. (zamānī bol-: vakit dol-, zamanı gel-) 4/1
- zār** *Far. (is.)* ağlama, inleme [krş. St. 606a]
 z. (zār u giryān eyle-: ağlayıp feryat et-) 11/4, 20/4, 26/4
- žāyi'** *Ar. (sf.)* kayıp, yok olmuş [krş. *žā'i'* St. 798b]
 ž. (žāyi' bol-: kaybol-, yok ol-) 37/1
- zindān** *Far. (is.)* hapis, hapisane [krş. St. 625a]
 z. (hıfz u zindān eyle-: hapse at-, hapsed-) 12/4
- ziyāde** *Ar. (sf.)* fazla, çok [krş. St. 632a]
 z. (ziyāde bolsa) 44/3
- zor** *Far. (sf.)* sıkıntı ve güçlükle yapılan [krş. *zūr* St. 628b]
 z. (zor kél-: bir işin yapılması birine güç gel-) 5/2

Sonuç

Çağatay Türkçesi döneminde kaleme alınmış olan dinî eserlerden biri de Kâsım'ın *Cühûd-nâme*'sidir. Ne zaman yazıldığı bilinmeyen eser, Şems-i Âsî mahlasıyla tanınan Şemseddin Özgendi'nin *Kıssa-i Kûdek-nâme* adlı eserinin yeniden tertibi görünümündedir. Eser, Yahudi bir çocuğun Hz. Muhammed'e duyduğu derin sevgiyi anlatmaktadır. Kâsım, beyitlerle kurulmuş olan *Kıssa-i Kûdek-nâme*'yi dörtlük formunda yeniden tertip etmiş, söz varlığını değiştirmiş, başına ve sonuna yaptığı eklemelerle esere telif özelliği kazandırmıştır. Kâsım'ın kim olduğu hakkında kesin bilgilere ulaşılamamaktadır. Bununla birlikte eserinin ilk mısralarından hareketle onun Doğu Türkistan'ın Hoten şehrinden olduğu söylenebilir: *Hikmet bilen çıkıp Hotenniñ şâhu / Bu 'âlemni dürlüg elvân eyledi*. Aynı zamanda Kâsım'ın 15. yüzyıl Çağatay Türkçesi şairlerinden olan Seyyid Kâsımî olabileceği de söylenebilir. Kâsımî'nin *Mecmau'l-Ahbâr* ve *Hakikat-nâme* adlı eserlerinde yer alan dinî hikâyeler, onun *Cühûd-nâme* adlı dinî bir hikâye kaleme almış olabileceğini de düşündürmektedir.

Cühûd-nâme'nin Türkiye, Özbekistan ve Almanya'da toplam dört nüshası mevcuttur. Türkiye'deki nüsha, Kütahya Belediyesi Mustafa Yeşil Kütüphanesinde "24583" demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Özbekistan'da bulunan iki nüshadan ilki, Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesinde "3142-II" arşiv numarasıyla kayıtlı olan mecmuanın içerisinde yer almaktadır. İkinci nüsha aynı kütüphanede "3680-II" arşiv numarasıyla kayıtlı olan bir başka mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Almanya'da bulunan nüsha ise Berlin Devlet Kütüphanesinde "Ms.or.oct. 1723" demirbaş numaralı *Chagataische Sammelhandschrift* adıyla kayıtlı mecmuanın içinde yer almaktadır. Nüshaların hiçbiri; istinsah tarihi, istinsah yeri ve müstensih bilgilerini ihtiva etmemektedir. Bununla birlikte yazım ve kâğıt özelliklerinden hareketle nüshaları 18-19. yüzyıla tarihlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Kâsım'ın *Cühûd-nâme*'si, verdiği malzeme bakımından tipik bir Çağatay Türkçesi eseridir. Kelime başında /t/ sesinin korunması (*tört* 3/2, *tëyüge* 22/1 vd.), "ol-" fiili yerine "bol-" fiilinin tercih edilmesi (*boldı* 4/1, *bolup* 28/2 vd.), kalınlık-incelik uyumunun yer yer bozulması (*âlemğa* 4/2, *tarafge* 16/1 vd.), ilgi hâli ekinin ünsüzle biten kelimelerden sonra da {+nIn} şeklinde olması (*Hoten+niñ* 1/1, *sâhir+niñ* 8/1 vd.), belirtme hâli için sıklıkla {+nI} biçim biriminin kullanılması (*âlem+ni* 3/4, *beççe+ni* 12/4 vd.), yönelme hâlinin {+GA} ekiyle kurulması (*biz+ge* 8/3, *kök+ge* 13/1 vd.), ayrılma hâli ekinin tutarlı bir şekilde {+dIn} olması (*tofrağ+dın* 3/1, *yırağ+dın* 33/1 vd.), {-bAn; -mAy, -mAyIn} zarf-fiil eklerinin tanıklanması (*dë-ben* 38/4, *kör-mey* 10/2, *ayt-mayın* 33/3 vd.), bu durumun göstergesidir. Bununla birlikte eserde Oğuz Türkçesinin tesirleri de görülmektedir. Kelime başındaki /t/ sesinin kimi zaman /d/'ye değişmesi (*daşakör* 45/2; *dëben* 34/4 vd.), ek başında ve sonunda yer alan /g/ ünsüzünün yer yer düşmesi (*cân+a* 5/2, *Peygamber+e* 19/3; *ihlâşlı* 44/1 vd.), *ër-* ek-fiilinin bazen *ë-* şeklinde kullanılması (*bar êdi* 6/3), ilgi hâli ekinin {+In} biçimine de rastlanması (*Cühûd+ın* 7/1, *sën+ın* 19/2), belirtme hâli ekinin nadiren de olsa {+I} olarak tanıklanması (*söz+ün+i* 19/2), Oğuz Türkçesi tesirleri olarak değerlendirilebilir.

Kısaltmalar

Ar.	Arapça
bk.	bakınız
bs.	baskı
c.	cilt
Çev.	çeviren
e.	edat
f.	fiil
Far.	Farsça
Haz.	hazırlayan
is.	isim
krş.	karşılaştırınız
mec.	mecazen
öl.	ölüm tarihi
sf.	sıfat
T.	Türkçe
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	ve diğçerleri
zf.	zarf
zm.	zamir

Kaynakça

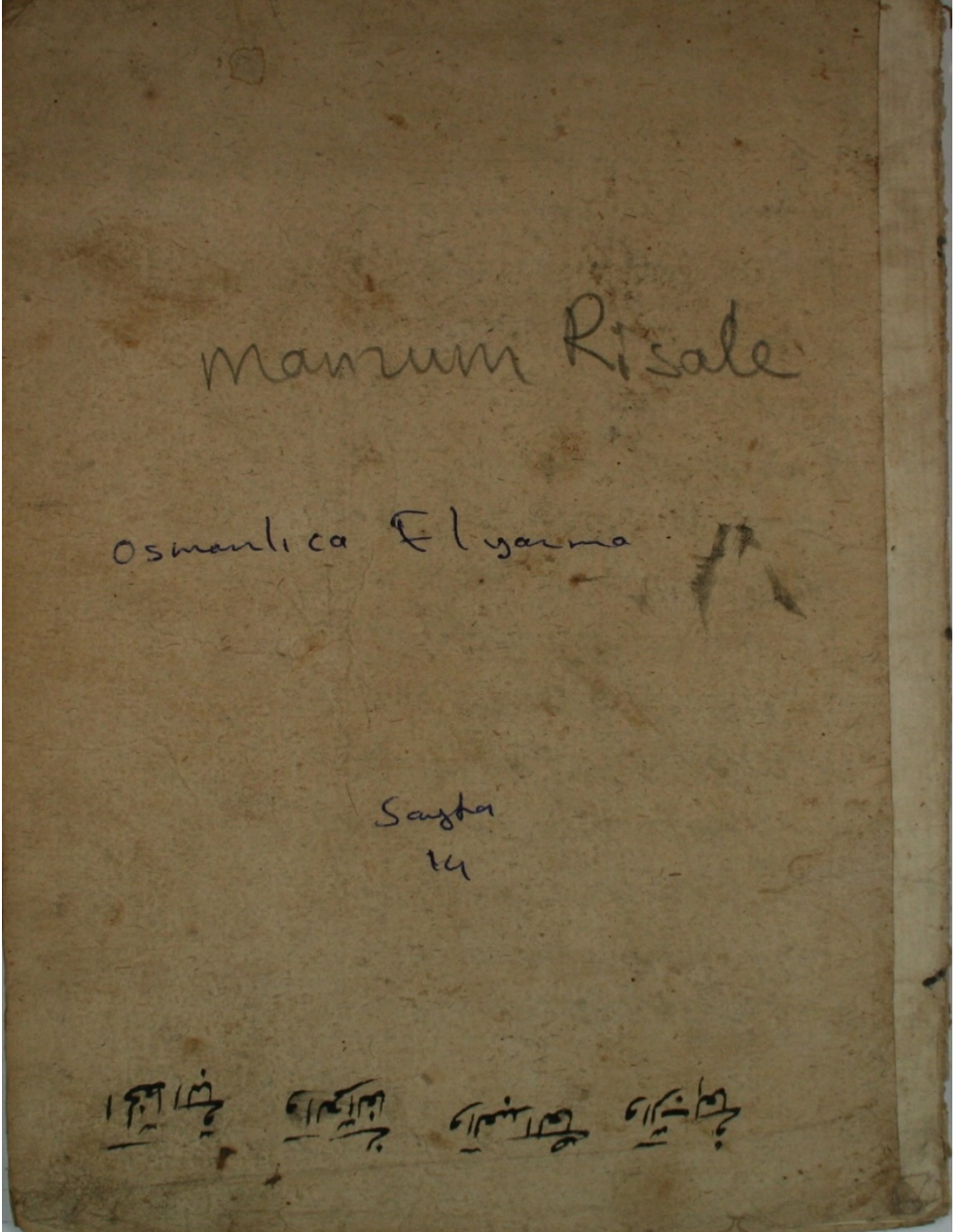
- Aksu, A. (2020). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Mücâdele, Haşr, Mümteherine, Şaff, Cum'a, Münâfikün, Teğâbun, Talâk, Tahrîm ve Müлк sureleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtkıbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Alî Şîr Nevâyî. (2015). *Mizânu'l-evzân (vezinlerin terazisi)*. (K. Eraslan, Haz.). Ankara: TDK Yayınları.
- Alî Şîr Nevâyî. (1996). *Muhâkemetü'l-lugateyn (iki dilin muhakemesi)*. (F. S. Barutçu Özönder, Haz.). Ankara: TDK Yayınları.
- Argunşah, M. (2017). *Çağatay Türkçesi* (4. bs.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Arslan Pekgöz, G. (2016). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Sebe, Fâtır ve Yasin sureleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtkıbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Atalan, S. (2017). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Duhân, Câsiye, Ahkaf, Muhammed, Fetih, Hucurât ve Kaf sureleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtkıbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Aydın Üngör, Y. (2015). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Sâffât, Sad ve Zümer sûreleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtkıbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Bakırcı, F. (2016). Yesevi şairi Şems-i Asi ve kıssa-i küdeknâme'si. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 54(54), 13-70.
Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/26822/282616>
- Bakırcı, F. (2020). Yesevi şairi Şems-i Asi'nin yetimnamesi. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 70, 29-78. Erişim adresi: <https://tdkbelleten.gov.tr/tam-metin-pdf/1035/tur>
- Bodrogligeti, A. J. E. (2001). *A Grammar of Chagatay*. München: Lincom Europa.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- Çağlar, D. (2013). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Şu'ara ve Neml sureleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtkıbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Ebulgazi Bahadır Han. (2020). *Şecere-yi Terâkime*. (Z. Ölmez, Haz.). Ankara: TDK Yayınları.
- Ebulgazi Bahadır Han. (2021). *Şecere-yi Türk (Türk'ün soyağacı)*. (Z. Ölmez, Haz.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Eckmann, J. (2013). *Çağatayca el kitabı* (5. bs.). (G. Karaağaç, Çev.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Eker, Ü. (2018). Çağatay Türkçesiyle Yazılmış bir kıssas-ı enbiyâ nüshası (dil incelemesi – çeviri yazı – Türkiye Türkçesine aktarma). *ZfWT*, 10(1), 219-236. Erişim adresi: <https://dieweltdertuerken.org/sayi-detay/27>
- Eraslan, K. (1970). Doğu Türkçesinde ek uyumsuzluğuna dair. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 18, 113-124.
Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17057/178143>
- Eraslan, K. (1999). *Mevlâna Sekkâkî divanı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2009). *Başlangıçtan yirminci yüzyıla Türk dili tarihi* (7. bs.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic word formation – a functional approach to the lexicon*. Wiesbaden: Harrassowitz (Turcologica 7).

- Gülensoy, T. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü* (2. cilt) (2. bs.). Ankara: TDK Yayınları.
- Kaba, H. (2022). Yesevi şairi Şems-i Âsî ve cühûd-nâme'si. *Teke Dergisi*, 11(3), 1041-1062. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2665362>
- Karaağaç, G. (2020). *Mevlânâ Lutfî – dîvân* (2. bs.). Ankara: TDK Yayınları.
- Karasoy, Y. (1998). *Şiban Han dîvânı (inceleme-metin-dizin-ıtpkbasım)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kaya, Ö. (1992). Şems'in hikmetleri ve dil özellikleri. *Türkoloji Dergisi*, 10(1), 115-130. Erişim adresi: https://isamveri.org/pdfdrgr/D00510/1992_1/1992_1_KAYAO.pdf
- Kaya, Ö. (2000). Kul Süleyman'ın kıssa-yı küdek-nâme'si. *KÖK Araştırmalar*, 2(2), 155-167. Erişim adresi: <http://www.koksav.org.tr/Yayinlar/KokAraştırmalar/KA-2-2-Guz2000.htm>
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi grameri -şekil bilgisi-* (3. bs.). Ankara: TDK Yayınları.
- Kurtoğlu, K. (2015). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Luqmân, Secde ve Ahzâb sureleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtpkbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Niyâzî. (2011). *El-luğâtu'n-Nevâ'iyye ve'l-istişhâdâtu'l-Çağata'iyye (Nevâ'î'nin sözleri ve Çağatayca tanımlar) [abuşka lügati]*. (M. S. Kaçalın, Haz.). Ankara: TDK Yayınları.
- Onur, S. (2017). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Mü'min, Fussilet, Şūrâ ve Zuhruf sureleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtpkbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Ölmez, Z. (2007). Çağatay edebiyatı ve Çağatay edebiyatı üzerine araştırmalar. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5(9), 173-219. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/talid/issue/43481/530720>
- Özcan, H. (2019). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Rahmân, Vâkıa ve Hadîd sureleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtpkbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Pavet de Courteille, A. (1870). *El-luğâtu'n-Nevâ'iyye ve'l-istişhâdâtu'l-Çağata'iyye (dictionnaire Turk-oriental)*. Paris: L'imprimerie Impériale.
- Rahimi, F. (2018). *Fethali Kaçar'ın Çağatay Türkçesi sözlüğü* (2. cilt). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Rezaei, M. (2021). Erken Çağatayca dönemine ait bir fıkıh kitabı. *Selçuk Türkiyat*, 5, 203-222. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1932652>
- Steingass, F. J. (1998). *A comprehensive Persian-English dictionary*. Beirut: Librairie du Liban.
- Şen Uzunoğlu, H. (2015). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Kaşas, 'Ankebût ve Rûm sureleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtpkbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Şeyh Süleyman Efendi. (1298). *Luğat-i Çağatay ve Türkî-i 'Osmânî*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Temel, E. (2013). *Doğu Türkçesi Kur'an tefsiri (Nur ve Furkan sureleri) (inceleme-tenkitli metin-dizin-ıtpkbasım)*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Tosun, N. (2013). Yeseviyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (43. cilt), 487-490. İstanbul: TDV Yayınları. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeseviyye>

- Usta, H. İ. (1989). *XIII. yüzyıl Doğu Türkçesiyle yazılmış anonim Kur'ân tefsirinin söz ve şekil varlığı*. (Yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Vámbéry, H. (1867). *Čagataische sprachstudien*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Ekler (Tıpkıbasımlar)

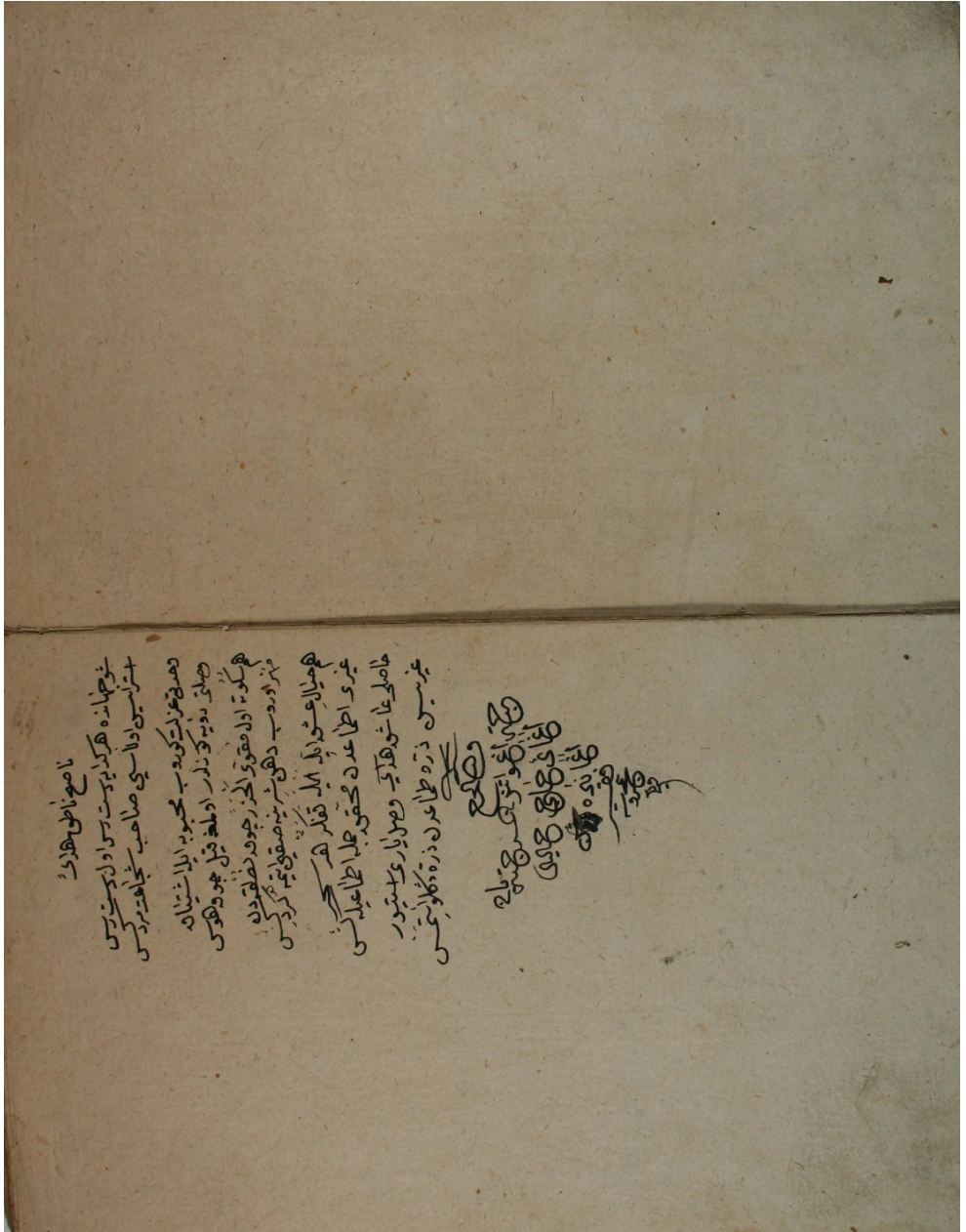
A) Kütahya Belediyesi Mustafa Yeşil Kütüphanesi Nüshası (24583)




2b-3a

وقوله من عمل سنة اعظم ثوابه من سبعين سنة جهدا مستغفرا ص
 الدين بذكره القيا كما وقعوا فانا بالذكر في هذه الاحوال ومحمد
 الجريفة في قوله ما باليهما الدين منها اذ اذكر ان في قوله واعلم ان الله اعلم بما
 جبراه مستغفرا في اجتهاد وقوله فاذرونا اذركم فالتصوف كل التجر والاحسان وقدموا على
 الخالي على محمد البرية قوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الآتي ودعى على النبي
 قوله بوجه الذي جعل النبي ودعى على النبي البرية قوله فبئس ما كذبتم وكرهتم
 الاستغفار الفقرة قوله استغفروا لعلكم تتقون قوله فبئس ما كذبتم وكرهتم
 فاحسنه الآتي قال المحدث في المعنى فان اذات الهداية فعلية بانه
 فان اذات القول والجملة فعلية بالتيه العقول الموجب التواضع والارادة
 والارادة الزيادة فعلية بالشكر على النبي وان اذات الفقرة فعلية بالاستغفار والارادة
 فعلية بالجملة
 وانما انقلها

3b-4a



اصح اظن هذا
شهاده هكده است اول كس
بشايه اول صاحب شهاده
دست خرابت كرم ب محبوب الماشناه
صالحه دوتى دار اوله قتل چو دهوس
همگونه اوله مقورى الخزر چو دهوس
منه اوس دهوس شريفه صديق چو كرس
همه اوس اوس ابله قمار نه كرس
غيرى اطاعده محققه ابله اطاعده كرس
خالصه غايه شهادت وصل باره اوس
غيره دتو طاعده دتو كرس
صلح
صالحه اوس اوس
طاعده اوس
طاعده اوس
طاعده اوس



3
 8

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اغفر لي محبتنا بدنا وناشاك كبيرنا وصغيرنا وذكرا وانثانا اللهم
 اجيبني من فاصيه على الاسلام ومن توتيه من انقوفه على اليمان لا جعل الذكر
 وخص جدانيت بالروح والكهفة والاحتر والرحمة والرضوخ اللهم كان
 محبتنا في ذمنا ان كان مسينا في ذمنا وعنه ولله الامن واليسر والكرامة
 والرفق وحك يا رحيم الرحمن اجل الموت وخص في اليسته بالروح
 والرحمة والرحمة والرضوخ اللهم ان كانت محبتنا في ذمنا ان كان
 مسينا في ذمنا وعنه ولله الامن واليسر والكرامة والرضوخ اللهم يا رحيم
 الرحيمان لا جعل العصبى اللهم اجعل لنا فرطا اللهم اجعل لنا اجرا وخر اللهم اجعل
 لنا شافا سنفنا اللهم نقل مواريثها واعظم اجورها اللهم اجعلنا قاندا
 لبراهيم والحقه لصالح المؤمنين ولجونا كالطفر

سلسله الحسن احرم
 حکمت سلطان تفتان خل
 لکن بو نه نام بو سوخت محلی
 بوعلاوه اسطرلاب تیب
 کناه ایشکاه اوزفتب
 بختم قرقران ام ایزدی
 محمد یغزوست چی تی
 خورقت لای الی ایستادی
 بت پرست کا و درایکدی
 کو که تک حق بو خدای
 دستا بدی برصا حانه
 لکونی تریمه اوز درایکدی
 یا نه در ایلمک سلطان
 جمونی ایلمک سلطان
 بوعلانی در کالان ایلادی
 باشنده در ایلمک سلطان ایلادی
 بو اوز لاشکون ایلادی
 علامت اسخ میهن ایلادی
 بو بزم کورست حسن بو بزم ایلادی
 نوبوزم عالی ایلادی
 ایلمک ناسخ عالمه تو لوی ایلادی
 دفع بوختی آراد ایلادی
 ایلدی زاکور بوختی جانان
 آدم ایلدی منوره ایلادی
 عالمه ایلدی بو بوختی بیچاره
 ما یاز ایلدی سلطان ایلدی
 اولی تی جا بنده یقین حساب ایلدی

کوه کی بکنتون سلطان بشدی
 جمونی ایلمک سلطان ایلادی
 لکن کا چه خدی اوتو بدور
 کالبکی بید اول تی ماسون
 اوغلان آو کو قوت بوی حورین
 اوغلان ایلدی لول کلبتار ایلدی
 ملور اوش طعان بویله باشار ایلدی
 اوغلان ایلدی حصه کلبتار ایلدی
 بیابان ایلدی کچر کوه بیچاره
 اوغلان ایلدی ایلدی ایلدی ایلدی
 بیابان ایلدی ایلدی ایلدی
 اوغلان ایلدی ایلدی ایلدی
 اوغلان ایلدی ایلدی ایلدی
 اوغلان ایلدی ایلدی ایلدی
 اوغلان ایلدی ایلدی ایلدی
 اوغلان ایلدی ایلدی ایلدی
 اوغلان ایلدی ایلدی ایلدی
 اوغلان ایلدی ایلدی ایلدی

7b-8a

کله بره زین کله بره زین اعلان
 اولمکین ای جانم اعلان اولم
 علی التورم اعلانم اعلانم
 فرزندم ایب زین اعلانم
 علی حبیب کله بره زین اعلان
 اشتبیب علی زین اعلانم
 علی اعلانم اعلانم اعلانم
 جوبن اعلانم اعلانم اعلانم
 بو اعلانم اعلانم اعلانم
 بی اعلانم اعلانم اعلانم
 اوج اعلانم اعلانم اعلانم
 حبیب اعلانم اعلانم اعلانم
 اعلانم اعلانم اعلانم

اعلان

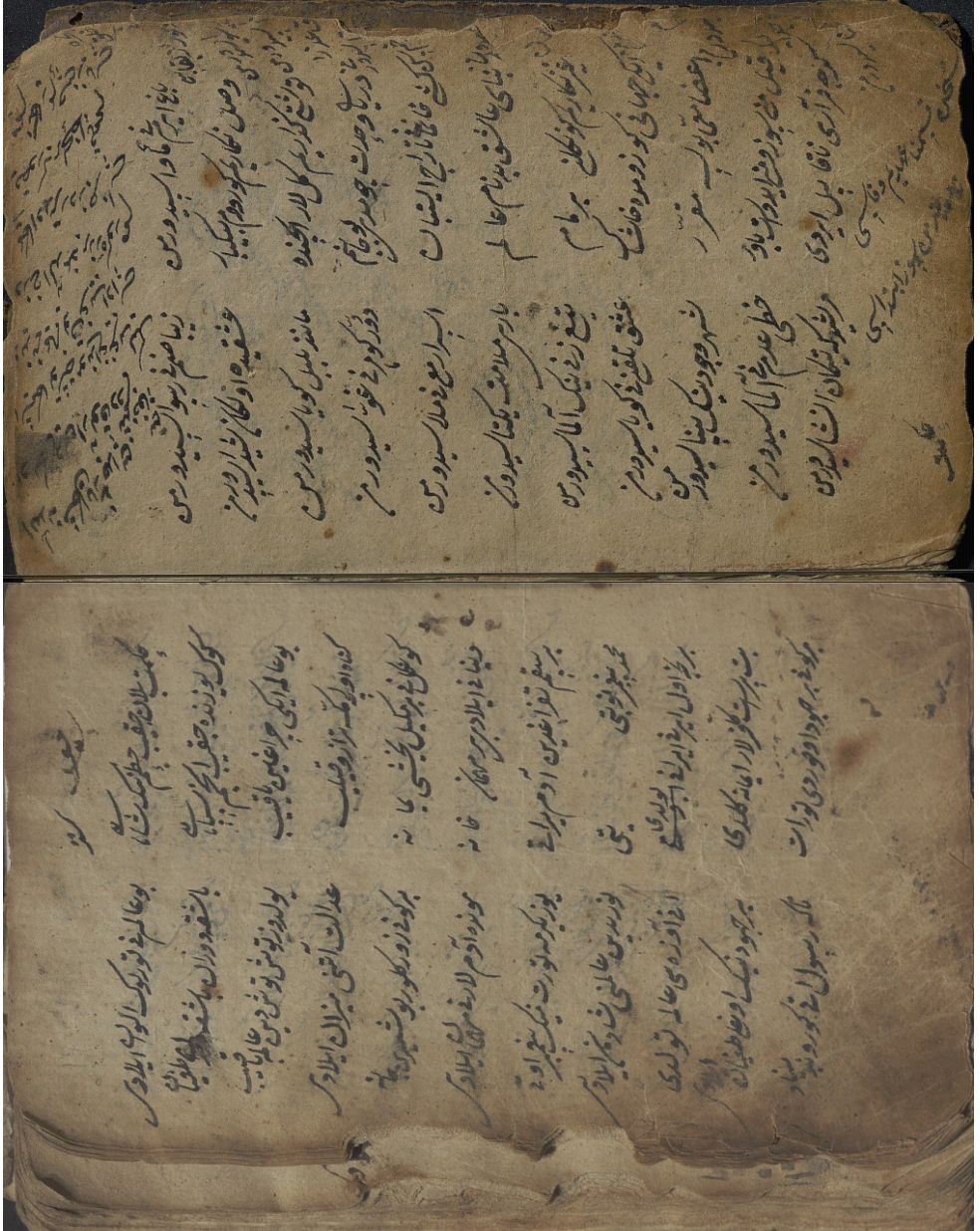
بی اعلانم اعلانم اعلانم
 رسو اعلانم اعلانم اعلانم
 غنم اعلانم اعلانم اعلانم
 ص اعلانم اعلانم اعلانم
 در اعلانم اعلانم اعلانم
 کور اعلانم اعلانم اعلانم
 مراد اعلانم اعلانم اعلانم
 الت اعلانم اعلانم اعلانم
 هر اعلانم اعلانم اعلانم
 اوش اعلانم اعلانم اعلانم
 جان اعلانم اعلانم اعلانم

عت اعلانم اعلانم
 الو اعلانم اعلانم
 بال اعلانم اعلانم
 اعلانم اعلانم
 اعلانم اعلانم



B) Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesi Nüshası (3142-II)

13b-14a



15b-16a

قیصرین کینور کسب نهب انجمنه
 اوغج کولون بولورسی هر ایلده اولاد
 اولکن شیخی بیز زار اهتدیریم
 کاروان ایدر بیز سرت کیمیز
 هست بیز کیم کوس سرتیز
 اول کچه ای اول ده اولاد
 طهارت کونوب تو اولاد
 اول غللا ایدر اول کچور
 نوزک شیخ کور کله کلان
 نیت کور بیز بیز کور
 بو اول غللا اولاد کور کور
 قیصرین کینور کسب نهب انجمنه
 اوغج کولون بولورسی هر ایلده اولاد
 اولکن شیخی بیز زار اهتدیریم
 کاروان ایدر بیز سرت کیمیز
 هست بیز کیم کوس سرتیز
 اول کچه ای اول ده اولاد
 طهارت کونوب تو اولاد
 اول غللا ایدر اول کچور
 نوزک شیخ کور کله کلان
 نیت کور بیز بیز کور
 بو اول غللا اولاد کور کور

القصد اولدین شی کوز اولد
 کاروان باریق شقا رجه جانور
 اطرز مان عادت ایدر کاروان
 ایدر ملان او جراد اولاد بولان
 اول غللا ایدر کاروان نیتیز
 اول غللا ایدر بوی بوی با اولاد
 نیت قرانغم ایدر اولد بولور
 جواب بیز کور کور کور اولاد
 اول غللا ایدر نیتیز نیتیز
 یا حور و بوب کور کور اولاد
 نوزک کور کور کور کور
 کوز کور کور کور کور
 نیت قرانغم ایدر اولد بولور
 جواب بیز کور کور کور اولاد
 اول غللا ایدر نیتیز نیتیز
 یا حور و بوب کور کور اولاد
 نوزک کور کور کور کور
 کوز کور کور کور کور

16b-17a

اوغلان ابدی میں دروغ نزل بود خوانم	دو شاخه کلفتی یکر بودم اولم خودم	اوغلان ابدی میں دروغ نزل بود خوانم	دو شاخه کلفتی یکر بودم اولم خودم
خودم نه نگاهم که شکر کجا بودم	شکر خوانم محرم جان اولم	خودم نه نگاهم که شکر کجا بودم	شکر خوانم محرم جان اولم
خادم ابدی جبرئیل صلی	محمد صغری الی را بسبب	خادم ابدی جبرئیل صلی	محمد صغری الی را بسبب
تسلیم تو را اولم نه در امان	الده ما بقدر خود مین سلطان	تسلیم تو را اولم نه در امان	الده ما بقدر خود مین سلطان
خادم ابدی استادی اولم ابدی	ایکدی چه خود خوب سبب ابرار بودی	خادم ابدی استادی اولم ابدی	ایکدی چه خود خوب سبب ابرار بودی
سبب بود تو در بید کلک کردی	کونیان شهنشاه قوروس ابرار اولدی	سبب بود تو در بید کلک کردی	کونیان شهنشاه قوروس ابرار اولدی
خادم ابدی کوروس ابرار اولدی	یکدی بود اولم پس موندک رفتار	خادم ابدی کوروس ابرار اولدی	یکدی بود اولم پس موندک رفتار
خادم ابدی بر عجایب روزگار	اغزین آجینه کسب اولم	خادم ابدی بر عجایب روزگار	اغزین آجینه کسب اولم
دیدی هم اعراب کجا اولم	خدر کجاست چاک کسب اولم	دیدی هم اعراب کجا اولم	خدر کجاست چاک کسب اولم
اولم ابدی القیم کوروس اولم	تا شکر آریده اولم افعال اولم	اولم ابدی القیم کوروس اولم	تا شکر آریده اولم افعال اولم
خط ابدی معاشق ابرار اولم	اولم اوغلان ابدی شبی باقی	خط ابدی معاشق ابرار اولم	اولم اوغلان ابدی شبی باقی

اندر

ایکدی دروغ نزل بود خوانم

قوروس مکرک جاسم اولم ابرار	عادل اولم ابدی	اوغلان ابدی کوروس	خط اولم اوغلان ابدی	جبرئیل صلی	بوم ضایع بودمش چه کجا بودی	بوم ابرار	بوم ابرار	بوم ابرار	بوم ابرار	بوم ابرار	بوم ابرار	بوم ابرار
دین ابرار ابرار اولم ابرار	اوغلان ابدی کوروس	کونین ابدی ابرار	آکدی	رسل ابرار	جانی کوروس ابرار	بوم ابرار	جانی کوروس ابرار	دوب ابرار	بوم ابرار	بوم ابرار	بوم ابرار	بوم ابرار

17b-18a

اولی مائتده حصص کین کین ایلام	اولی مائتده بویوشی قوش اولار	کین برادر و ناکار دیرلار	ایتمه سندیب زار و کرار ایلام	مخلوقه قشیرین بویوش کین	ز غوغا نذک بولدی برونوب	ایغلاان جالین بینه حلقه تاپیلدی	سربول نکیل بولدی قوربان ایلام	صحرالار بر ما تمین کونوب	محمد نیک یا لار بوده دفعه ایتمه	مراضی اوش کور در بول کین	ایرستوروب خلقه سیلان ایلام	التوان کوش تا بیله شولدی	بخر جور عثمان قاشینه توران	کل جورینی ماه تالان ایلام	و شته دیکور اوشینه توران	هر کیم صدیق ایتدی بویوش ایلام	موناغ اخلاص ایتکلر برونوب	باشینه ز غوغا کیران ایلام	اولش قاسیم بونش نونک	جالین جلاله بونش نونک
صنعت یادی طلال قینار برونوب	کهریز نیلک و قار ایلام	کولک بونش بونش برونوب	بودنی کلار بونش ایلام	هر کیم بونش بونش برونوب	اور جان بونش ایلام	کولک بونش بونش برونوب	کولک بونش بونش برونوب	قصه بونش بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب	ایرستوروب بونش برونوب

C) Ebû Reyhân El-Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesi Nüshası (3680-II)

16b-17a

چو کنگ اول بادشاه کندهار دالار ام خا یا غریب باش
 نویوب نزار ریخلاب غدر بسیار قیدلری اسیرب
 ملک کندهاری بخت تابین تور ب کورب شستلار
 ملار القهوه بادشاه ملکده بر مفا فنه سیارب
 شهر رخ ایلمی قسرتی کچه کونوز توی تماشا قیدل قید
 باشترین لکاه حلاب آدرکی القهوه ملک برله بادشاه
 کندهار خیش عیتر قشقه مشغول بو لوب هر دو لایله
 میخلار آسین و رب المعالین
 قصص صهو ذناب بهتورور
 حکمت بیلان جقیق من و ناک بیروزین توری الوالان ایلا
 سکوکت یوزین جقیق ایز سیکاه یا عطف دوران یا غیظ غطفیل ایزاد
 بودنیاده اینک هر غیظ غیظ بود روزن کز توشه و شیره بی عام
 کنه اولکده ترا و حکمت عیالته نر میزان ایلا
 هر قسب

هر قسب تقریر قرآن آرم یراتر یوز کیم نوروت بیکت بیکت
 هر قسب غر نو بهتی چیتت عالمی نور برین شاه اولاد
 کونکلو غنی بر مکیین چیتت یان افرزور کسور بوز شیره سر مای
 بودنایان ایلا بر بر سر مای خان مودعه اولاد نور برین اولاد
 هر خراب لار شیک کردی بولور اینک آران چه عالمی اولاد
 بت هر سبته کاشن لار جانیک بیکر قوم غریب جانینی تر خا ایزد
 بو کفر بر بهر داد و قوری تورات ناکر سبته آلتی بو لوب بوز اولاد
 یا ایزد بار کردی بر لطف اناشاد یا ایزد آت دیب جولا اولاد
 شوق عالمی صهو ذناب ایزد اولاد ایزد حاجی جانیک بیکت اولاد
 ایزد بیلان نرنگ بر سبته ایزد اولاد کورور عطف بر اولاد
 بینه سبته ایزد اولاد ایزد بیلان شوق نرنگ ایزد اولاد
 اولاد ایزد کورور بولور ایزد ایزد بینه سبته ایزد اولاد
 هر دایم کیم کیم سبته ایزد اولاد ایزد بیلان شوق نرنگ ایزد اولاد

انکس جبر کی ہر جملہ کو تو
 اعلان دیندی اور کونکے
 مکار اور منک شعلایں ہوں
 اعلان ایوری فرقت ہونکے
 شوکے شے نے بارے لہوان تاکہ
 تو را مانے جو دیکھا ہے
 کو بے قیلا قلا اور دے غلامان
 بی کو کلا باقر قلیک مناجات
 جو قید بنی ایلا کین الیلا
 او غلامان اب ایرکے جو
 بیلا کایب اور غلامان ہوں
 او غلامان غلامان جو ہوں
 رجو لہ ارضنا سے سہلا ہوں تو

سورت ہلام و یوب افغان ایلا
 استوان دن بتلک کی کو را ہون
 با با بی فرقت کھنایا ایلا
 یوں کو را با بی کو ہون
 فرقت ہر سب اعلان ایلا
 قول یا غلامان ماحلا کرنا ایلا
 اولی کے ہنوز نزل ایلا
 دین کی ہن سوسن قافلی
 کو نقل کی ہن کو کھن ایلا
 او قیو سید قول یا غلامان
 کو زین آجب مکر کا ایلا
 تشقا ہن جو قیو ہون
 مشق اور زین فرق ایلا

مدینہ

مدینہ دینے جان کر فخر ہو کر
 او کو ہون دینے کلا کلا ایلا
 صد و سب کارا ایلا ایلا
 ہر اور غلامان کلا ایلا
 اور کو کون کو ہن ہن
 شوکے شے نے سہلے ایلا
 کاروان دین کی ہن کلا ایلا
 ہن سہلے ہن کو ہن ایلا
 بی کو ہن ایلا ایلا ایلا
 لہا ایلا ایلا ایلا ایلا
 او غلامان ایلا ایلا ایلا
 ایلا ایلا ایلا ایلا ایلا
 سورت کلا ایلا ایلا ایلا

HAREZM TÜRKÇESİNDE GEÇEN ALET- EŞYA ADLARI

Dr. Duygu KOCA*

Öz: Türk dili, tarihi süreçleri içerisinde değerlendirildiğinde çok geniş bir coğrafyaya yayılmış, bu coğrafyalarda konuşma ve yazı dili olarak kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi de bu süreçler içerisinde gerek dil yapısıyla gerek Karahanlı Türkçesi ile Çağatay Türkçesi arasında bir geçiş dönemi olması bakımından önemli bir yere sahiptir. Harezmi bölgesinde Arapça ve Farsça büyük öneme sahipti. Ayrıca bölgede zaman içerisinde artan Türk nüfusuna paralel olarak Türkçe de kullanım sahasını genişletmişti. Ancak bölgede kullanılan Türkçe farklı Türk boylarının etkisini hissettirmekteydi. Farklı boyların ağız özelliklerinin yansıdığı bu bölge dil tarihimiz açısından büyük bir öneme sahiptir. Harezmi Türkçesinin kullanıldığı coğrafya zamanla ilim, kültür ve edebiyat merkezi haline gelmiş ve bu dönemde Türkçenin pek çok önemli eseri kaleme alınmıştır. Mukaddimet'ül-Edeb, Kıssasü'l-Enbiyâ, Mu'înü'l-Mürîd ve Nehcü'l-Ferâdis bu dönem eserlerinin önde gelenlerinden olup dönemin dil ve kültürünü, dini-toplumsal yaşamını büyük ölçüde bizlere aktarmaktadır. Çalışmamızda, bu eserlerde geçen günlük hayatta kullanılan alet-eşya adları etimolojik olarak incelenip, bu adların tarihsel süreç içindeki durumları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Türk Dili, Harezmi Türkçesi, Alet-Eşya Adları, Etimoloji.

Names of Tools and Objects in Khwarezm Turkish

Abstract: When the Turkish language is evaluated within its historical processes, it has spread to a very wide geography and has been used as a spoken and written language in these geographies. Harezmi Turkish has an important place in these processes both in terms of its language structure and as a transition period between Karakhanid Turkish and Chagatai Turkish. Arabic and Persian were of great importance in the Khwarezm region. In addition, in parallel with the increasing Turkish population in the region over time, Turkish had also expanded its usage area. However, the Turkish used in the region was influenced by different Turkic tribes. This region, where the dialectal features of different tribes are reflected, is of great importance in terms of our linguistic history. The geography where Khwarezm Turkish was used became a center of science, culture and literature in time and many important works of Turkish were written in this period. Mukaddimetü'l-Edeb, Kıssasü'l-Enbiyâ, Mu'înü'l-Mürîd and Nehcü'l-Ferâdis are among the most prominent works of this period and convey the language, culture and religious-social life of the period to us to a great extent. In this study, the names of tools and objects used in daily life in these works are examined etymologically and their status in the historical process is tried to be revealed.

Keywords: Turkish Language, Khwarezm Turkish, Tool-Item Names, Etymology.

*Arş. Gör. Dr., Uşak Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Uşak/ Türkiye, E-posta: duygu.koca@usak.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9014-3096

Giriş

Türk dili, tarihi süreçleri içerisinde değerlendirildiğinde çok geniş bir coğrafyaya yayılmış, bu coğrafyalarda konuşma ve yazı dili olarak kullanılmıştır. Harezmi Türkçesi de bu süreçler içerisinde gerek dil yapısıyla gerek Karahanlı Türkçesi ile Çağatay Türkçesi arasında bir geçiş dönemi olması bakımından önemli bir yere sahiptir.

Başta, bir İran kavminin adı olan Harezmi: Özbekistan, Türkmenistan ve Kara Kalpakistan toprakları içinde, Ceyhun ırmağının alt yatağının sağ ve sol tarafındaki bölge için verilen addır. Burada yaşayan halka da Arapça *Harezmî* denilmiştir. Bölgeyi 717 yılında Müslümanlar fethetmiş, 1017’de Gazneli Mahmud zapt edip yönetimi kendi komutanlarına vermiştir. Elden ele gezen idare 1041’de Kıpçak ve Kağılı boylarından olan komutanların eline geçmiştir (Yüce, 1993, s. 3-4). Bu tarihlerden itibaren Harezmi’in Türkleşmesi hız kazanmıştır.

Harezmi’in Türkleşmesi XI. yüzyıldan XIII. Yüzyıla kadar devam etmiş ve bu süreçle birlikte Harezmi sahasında, Karahanlı temelinde; ancak ondan farklılıklar arz eden yeni bir yazı dilinin kullanımı mümkün olmuştur. Harezmi’in Türkleşmesinde Oğuzlar ve Kıpçaklar önemli rol oynamış; ayrıca Kalaçlar, Uygurlar, Peçenekler, Kimekler, Bayavutlar, Kağılılar ve birtakım göçebe Türk Aşiretleri de bu konuda etkili olmuştur. Bölgenin Türkleşmesinde rol oynayan bu ögeler, bölgenin kendi yazı dilini de oluşturmuştur. Bu yazı dili, XIII. yüzyılda Karahanlı Türkçesinden gelişerek Oğuz, Kıpçak, Kağılı ve diğer boyların lehçelerinin karışımıyla oluşan ve XV. Yüzyılda yerini Çağatay Türkçesine bırakan Harezmi Türkçesidir. Bölgedeki bu etnik karmaşıklık dönem eserlerinin diline de yansımış; farklı metinlerde farklı lehçe özelliklerinin görülmesine sebep olmuştur (Ata, 2014, s. 21).

J. Eckmann, *Philologia Turcicae Fundamenta*’daki “Harezmi Türkçesi maddesinde dönemin eserlerini; “*Mukaddimet’ül-Edeb, Kıssasü’l-Enbiyâ, Mu’inü’l-Mürîd, Nehcü’l-Ferâdis* ve *satır arası Kur’an tercümesini* yazıldığı yeri, yazarının yaşadığı bölgeyi dikkate alarak Harezmi Türkçesi içerisinde ele almış; Muhabbet-nâme, Mir’ac-nâme, Dâsitân-ı Cumcuma, Kutb’un Hüsrev ü Şirin’i ve Altın Ordu sahasına ait yarlık ve bitikleri de Altın Ordu sahasına dâhil etmiştir” (Ata, 2014, s. 21).

Bir eser üzerinde veya dönemsel dil incelemelerinde, söz varlığı üzerine yapılan çalışmalar, o dönem toplumunun kültür ve medeniyetini, dini-toplumsal yaşantısını, örf ve adetlerini bir bakıma ortaya çıkarır. Biz de bu düşünceden hareketle çalışmamızda, Harezmi dönemi eserlerinden *Mukaddimet’ül-Edeb, Kıssasü’l-Enbiyâ, Mu’inü’l-Mürîd* ve *Nehcü’l-Ferâdis*’de yer alan günlük yaşamda kullanılan alet-eşya adlarını kullanım alanlarına göre sınıflandırdık. Sınıflandırdığımız bu adları etimolojik olarak inceleyip, bu adların kullanımlarını ortaya koymaya çalıştık.

1. Tarımla İlgili Alet-Eşya Adları:

balta “Balta” anlamına gelmektedir (NF 30/2, KE 39v/10); *baltu* (EDPT 333), *balta* (DLT I 418/9).

Kelimenin başlangıçta daha çok “savaş baltası” olarak kullanıldığı göze çarpıyor. Kıpçakçada *balta* olarak kullanılır. Ayrıca kelimenin Sümerce, Toharca, Osetçe, Eski Farsça, Kalmukça gibi dillerden geçtiği hakkında görüşler de vardır. Doerfer *balta* biçiminin Türkçeye Moğolcadan geçtiğini ortaya atmıştır. Ona göre Türkçe *balta* biçiminin Moğol çağından başlayarak ortaya çıkması buna en güzel tanıktır. Bu kelime Türkçeden belli başlı komşu dillere de geçmiştir”(TDES 37/38).

kürgek “Kürek” anlamına gelmektedir(KE 135v/1); *kürgek* (EDPT 742-743), *kürgek* (DLT II 289/25).

“Toprak, kömür gibi şeyleri bir yerden bir yere alıp atmaya, taşımaya yarayan ve yayvan bir bölümü, buna bağlı sap.” Eski Türkçede kelime *kürî* olarak geçer (KBS I

591). Bir görüşe göre bu kelime *kürî+gek* şeklinde olup *-gak* eki fiilden isim yapma eki olup, somut bir isim türetmiştir (DLTG 88).

saban “Saban” anlamına gelmektedir(KE 128r14); *saban* (EDPT 790), *saban* (DLT I402/14).

“Tarlayı ekilir duruma getirmek için çift süren hayvanların koşulduğu demir uçlu tarım aracı.” Bu kelime Orta Türkçede *saban* ~ *sapan* olarak geçer. Ayrıca Orta Türkçede *sap* “sıra” +*an* şeklindedir. *saban* kelimesi Türkçe kökenli bir kelime olup, diğer dillere de geçmiştir (TDES 347).

teprek “Kürek” anlamına gelmektedir(NF 325/15).

türü “Bel” denilen küreğe benzer tarım aracı anlamına gelmektedir (NF 435/1).

orğak “Orak” anlamına gelmektedir (KE 56r21); *orğak* ~ *orak* (EDPT 216), *orğak* (DLT II 128/20).

“Ekin biçmekte kullanılan yarım çember biçiminde araç.” Bu kelime Eski Türkçede “orğak” olarak, Kıpçakçada ise “orak” olarak yer alır. Türkçe *or-* “biçmek” kökünden *-gak* ekiyle kurulmuştur. *Or-+gok*> orak. Bu ekin başındaki “ğ” diyalektlerin büyük bir bölümünde düşmüştür. Orta Türkçede *baştar* kelimesi de “orak” olarak geçer. Ancak *baştar*’ın *orğak*’tan farklı özel bir orak olduğu biliniyor. Kökeni açık olarak bilinmiyor (TDES 308).

2. Hayvancılıkla İlgili Alet-Eşya Adları:

ağ “Ağ, balık ağı” anlamına gelmektedir (KE 144v14); *ağ* (EDPT 75), (KBS I 50).

arğamçı “Yükü deveye yüklerken kullanılan halat” anlamına gelmektedir (KE 101v15).

berge “Kamçı” anlamına gelmektedir (KE 97r19); Clauson’a göre Latince *virga*’nın anlamı “sopa, çubuktur.” Kelimenin buradan gelmiş olabileceği teorisi olarak dışıdır (EDPT 362), *berge* (DLT III 323/7).

boyunduruk “Her iki öküzün birden boynunun üzerine konulan boyunduruk.” anlamına gelmektedir (KE 162r15); *boyunduruk* (EDPT 387), *boyunduruk* (DLT III 179/17).

Bu kelime *boyun+duruk* şeklinde olup, +*duruk* eki nesne isimleri türetmeye yarar. İsimden isim yapma ekidir (DLTG 72). Kelime Eski Kıpçakçada *boyunduruk* şeklindedir (TDES 60).

burunduk “Yular, buruna geçirilen yular, burunduruk” anlamına gelmektedir (KE 190r9); *burunduk* (EDPT 368), *burunduk* (DLT I 501/17).

Kelimenin kökeni *burun* “burun” +*duruk* şeklindedir. Türkçede burunduğa *yavaşa* da denilmektedir (TDES 64).

dizgin “Dizgin” anlamına gelmektedir (ME 79/8); *tizgin* (EDPT 574), *tizgin* (DLT I 339/11).

tizgin “gemin uçlarına bağlanan kayış.”tır. Orta Türkçede bu kelime aynı zamanda *tintizgin* olarak da kullanılır. (Sibirya diyalektlerinde *tin* sözü bugüne değin saklanmıştır.) Kıpçakçada *tizgin* veya *tüzgün* biçimleri de vardır. Kelime Türkçe *tiz-* (>*diz-*) veya *tüz-* (*düz-*) kökünden gelmiştir. Eski ve yeni diyalektlerde *tizgin*’e türlü adlar verilir. Azeri alanında “dizgin” olarak geçen *yüyen* adı Türkiye Türkçesinde ve Türkmencede *uyan* biçimini alır. Orta Türkçede *yügün* olarak saklanmıştır (TDES 116).

eğer ~ **eyer** “Eyer” anlamına gelmektedir (NF 53/2); *eğer* ~ *eyer* (EDPT 63/275), *edher* (DLT II 224/25), *idér* (EUTS 89).

Kıpçakçada *eyer* şeklindedir. Yakutçada *ıngır-ıngır*, Çuvaşçada *yéner* olarak geçmesi; çağdaş diyalektlerde hayvana vurulan semere *ıngırçak* adının verilmesi kafa karıştırıcıdır. Ligeti, *nyereg* ‘eyer’ şeklinin eski bir Türk dilinden kalmış alıntı olduğunu dile getirir. Bunun yanında Ligeti’ye göre, Moğolcada *yanggirçağ* yanında *ınggirçağ* da kullanılmış. -çağ Moğolca bir ektir (TDES 142).

kamçı “Kamçı” anlamına gelmektedir (NF 86/1, ME 50/2, KE 100v10); *kamçı* (EDPT 626), *kamçı* (DLT I 417/23).

toğa “Demir halka; çember; pranga” (KE 148v10); anlamına gelmektedir. *toku* (EDPT 466/467), *toku* (DLT III 226/21).

üzengü “Üzengi” anlamına gelmektedir (NF 50/14, ME 151/8, KE 248v5); *üzenğü* (EDPT 289), *üzengü* (EUTS 275).

Kelimenin eski kaynaklarda ve çağdaş diyalektlerde “merdiven” anlamına geldiği de görülür. Kelimenin Moğolcada üzengiye verilen *dörüge*’den gelmiş olması ses bilgisi açısından güçtür, eski bir Türkçe kalıntı olabileceği kuvvetlidir. Trakya’da *üzgü*’nün “merdiven” olarak, Türkçede *üzgeç*’in “ip merdiveni” olarak kullanılması, bu kelimelerin *üz-* kökünden geldiğinin göstergesidir. *üz-* kökü, “ayırarak, koparmak” anlamındadır. Türkmencede ayağını yerden *üz-*, “kaldırmak” anlamındadır. Hayvana binileceğinde basılacak yerin “basmak” anlamına gelen kökten gelmesi, ayrıca “basmak, merdiven” gibi anlamlarına gelmesinden, *üzengü*’nin de *üz-* kökünden geldiğini düşünebilir. Üzenginin Bulgarcada *zengija*, Arap diyalektlerinde *zengawa* şekliyle geçmesi, Türklerin bu kelimenin yayılımında önemli rol oynadığının göstergesidir (TDES 430/431).

yügen “Gem” anlamına gelmektedir (NF 52/12); *yügün~yügön* (EDPT 913), *yügün* (DLT III 144/1).

3. Müzikle ilgili Alet Adları:

kömrük “Davul” anlamına gelmektedir (KE 234r11).

kopuz “Ut, kopuz, kubuz” anlamına gelmektedir (KE 177r7); *kopuz* (EDPT 588), *kopuz* (DLT I 19/14). Kelime “Ozanların çaldığı telli Türk sazı” anlamına da gelmektedir (KBS I 541).

4. İnşaatla İlgili Alet Adları:

ağrılık “Hezen, damların üzerine döşenen büyük ağaç, kiriş” anlamına gelmektedir (NF 432/16).

ajya ~ eje ~ açça “kireç, alçı, sıva” anlamına gelmektedir (ME 97/2, KE 87r18).

bıçkı “Bıçkı, testere” anlamına gelmektedir (NF 11/6); *bıçğu* (EDPT 294), *bıçgu* (DLT I 13/11).

“Bı(̄>i>e)ç(<c,s)-K(< g)I(>i)”. Bu kelime Anadolu diyalektlerinde *bıckı*, *bıçcı*, *bıhçı*, *bıhtı*, *bıckı*, *bıçğı* şeklinde kullanılabilir (KBS I 139).

kerpiç “Kerpiç, tuğla” anlamına gelmektedir (KE 113v16); *kerpiç* (EDPT 737), *kerpiç* (DLT I 455/16).

“Saman ve balçık karışımı ilkel tuğla”. Kelimenin Orta Türkçedeki bir başka şekli *pışık*’tır. Kelime Kıpçakçada, Çağataycada *kerpiç* olarak geçmektedir. Uygurcada ise *kış* şekliyle kaynaklarda yer almaktadır (KBS I 499).

Süyek “Tahta kapının kenar tahtası” anlamına gelmektedir (KE 242r6).

5. Demircilikle İlgili Alet-Eşya Adları:

çeke “Çivi, mih” anlamına gelmektedir (ME 73/8).

körük “Kuyumcu veya demirci körüğü” anlamına gelmektedir (NF 237/16, KE 175v15); *körük* (EDPT 741), *körük* (DLT I 391/7).

Bu kelimenin bir başka manası “ateşi canlandırmak için kullanılan ve açılıp kapandıkça içindeki havayı üfleyen araç, bazı araçların açılıp kapanabilir üst üste katlanmış bölümü.” Kelimenin kökeni *köy-ir-* “yakmak” + *ük* şeklindedir. Anadolu ağzlarında ise bu kelime *körük*, *körüklük* şeklinde olup, “emirci dükkânı” manasındadır (KBS I 557/558).

temür “Demir” anlamına gelmektedir (NF 11/7, KE 24r15); *temir* (EDPT 508), *temür* (DLT I 42/12).

Kelime Eski Türkçe ve Orta Türkçede *temür* şeklinde geçmektedir. Yeni Uygurcada ise *tömür* şeklindedir. Kelime Arapça *demir* şeklinde olabilir. Bu kelime bazı görüşlere göre Arapçadan gelmiştir (KBS I 275/276).

6. Evle İlgili Alet-Eşya Adları:

adağ ~ **ayağ** “Çanak, kase, kadeh” anlamına gelmektedir (NF 264/10-309/13, MM 190/1, KE 249r12); *adağ~ayak* (EDPT 270), *adağ~ayak* (DLT I 80/18).

DLT’ de Oğuzların bu kelimeyi bilmedikleri onun yerine *çanak* kelimesini tercih ettikleri söylenmektedir (DLT I 84). Uygur Türkçesi metinlerine kadar takip edebildiğimiz bu kelime, Uygur metinlerinde Soğdça *batır* kelimesiyle ikilemeli olarak kullanılmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu kelime *çanak* kelimesiyle ikilemeli olarak kullanılmış olup, Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde *çanacuk* yani *çanakçık* şeklinde yer almaktadır (TS II 821). Günümüz Oğuz lehçelerinde Gagavuz Türkçesi dışında çanak ve türevleri şeklinde yaşamaktadır. Türkiye Türkçesinde *çanak* “toprak, metal vb.den yapılmış yayvan, çukurca kap; çiçeğin en dışında bulunan yeşil yaprakların tümü; göz çukuru; çevresine göre alçakta bulunan ve genellikle geniş tekne biçiminde yer” anlamlarını ifade etmektedir (TÜSI I 434).

aşaç “Tencere” anlamına gelmektedir (KE 228v7); *usıç* (EDPT 242), *aşaç~aşıç* (DLT III 382/2). *aşa* “yemek, aş” anlamındadır (KBS I 83).

bardağ “(Oğuzca) su içilen bardak, şarap ve akıcı nesnelere ölçüsü” anlamına gelmektedir (ME 88/6); *bart* (EDPT 358), *bart~yart* (DLT I 341/6).

bart +-*ak* küçültme ekidir. Kelime Türkçeden geçerek; Sırpçada *bardák*, Bulgarcada *bárdaktr*. Mısır Arapçasında da *bardâq* olarak görülür (TDES 40). Bazı Türk dillerinde bardak sözcüğü unutulmuş olup, yerine Rusçalaşmış Türkçe bir sözcük [*tostagan*, *dostagan*>] olan *istakan* kullanılmaktadır. Bu sözcük Rusçadaki en ünlü Türkizmlerden birisidir (KBS 113).

beşik “Beşik, bebek yatağı” anlamına gelmektedir (NF 362/2, KE 18v11); *béşik* (EDPT 380), *béşik* (DLT I 236/20).

Kelime *beşi-* (*bişi-*) “sallamak” +-*k* biçimiyle oluşmuştur. Türk diyalektlerinde beşik için *sallancak*, *tebret* gibi adlar da kullanılır (TDES 48).

bıçak “Bıçak” anlamına gelmektedir (NF 118/2, ME 35/8, MM 242/4, KE 50r10); *bıçak* (EDPT 293). *bıçak~biçäk* (EUTS 40). *piçäk* (EUTS 157).

Talat Tekin’e göre bıçak: *bıç-* (kesmek)’tan değil, *bi*’den gelir (KBS I 139). Türkçe *bıç-* (>*biç*) kökünden geldiği bellidir: *bıç* +-*ak* ekiyle yapılmıştır. Uygurca *bi* “bıçak” köküyle *-çak* ekiyle yapıldığı görüşü yanlıştır. Farsçada *pīçaq* biçimi Türkçeden geçmez. Macarca *bicsak* biçimi Kumanlardan kalma alıntı yoluyla (TDES 50).

çakmak “Çakmak, yakma aracı” anlamına gelmektedir (ME 10/4); *çakmak* (EDPT 408), *çakmak* (DLT I 469/21).

Kelimenin kökeni *çak-* “çakmak” +-*mak* şeklinde olup, bu ek fiilden soyut veya somut isimler yapmaya yarayan ektir (DLTG 94). Kelime Türkçeden Arapçaya, Farsçaya geçmiştir.

çanak “Çanak” anlamına gelmektedir (NF 24/17, ME 24/3, KE 217v12); *çanak* (EDPT 425), *çanağ* (EUTS 59), *çanak*(DLT I 84/19).

Kelimenin kökeni *çan* “çukur, oyuk; bardak” anlamındaki isim ile + *ak* küçültme ekidir (KBS I 218).

çekeğ “Kulp, kapı kulpu” anlamına gelmektedir (ME 91/5).

çıkır “Çıkırık” anlamına gelmektedir (KE 40v18); “Çıkırık, değirmen, çark, dolap gibi şeylerin çıkırığı; ip çıkırığı ve her türlü makara; değre, felek” *çığrık~çıkırık* (EDPT 410), *çığrı* (DLT I 421/10).

Kelimenin kökeni *çî* “yansıma ses” + *kır+ık* şeklindedir. Nişanyan bu kelimeyi *çixrı*, *çıkırık* şeklinde okumuş ve Farsça kökenli olduğunu ileri sürmüştür. Fakat bu görüş yanlıştır (KBS I 236).

çömçe “Kepeçe, çömçe” anlamına gelmektedir (NF 28/17); *çömçe* (EDPT 422), *çömçe* (DLT I 417/14).

Sözcüğün Farsça *çamça*’dan alıntılama olduğu söylenmektedir. Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde *çömçe*, *çamça*, *kepeçe* şeklinde yer aldığını söyleyebilmekteyiz (TS II 951). Günümüz Oğuz Lehçelerinde Gagavuz Türkçesi dışında *çömçe* ve türevleri şeklinde yaşamaktadır. Türkiye Türkçesinde *çömçe* “tahta kepeçe” şeklinde bir anlam ifade eder. Fakat bu şekilde görüşlere rağmen kelime Oğuzca bir kelimedir (TÜSI I 502), (TDES 99).

emzülük “Emzik” anlamına gelmektedir (ME 41/4).

idiş ~ iyiş “Kap” anlamına gelmektedir (NF 66/1, ME 13/6, KE 8v17); Clauson “idiş” kelimesi ile ilgili “kap, tas, tekne” anlamlarını ifade etmiştir (EDPT 72). “Kadeh (Yağma, Taksı, Yemek, Oğuz, Argu dillerinde), tas, bardak, tencere gibi her nevi kap” anlamına gelmektedir (DLT I 61/12).

ķamış “Kamış” anlamına gelmektedir (KE 132r13); *kamış* (EDPT), *kamış* (DLT I 369/22). *ķamış~ķamuş* (EUTS 164). “sulak yerde yetişen, çok yıllık ve otsu bitki (TDES 204).

ķazan “Kazan” anlamına gelmektedir (KE 95r1); *kazgan* (EDPT 682).

Orta Türkçede *kazgan* “sel sularının yardığı yer” anlamına gelirken sonradan “kazan” anlamını kazanmıştır. Kelime, Türkçe *kaz-* kökünden gelmektedir. Farsçadan alındığı yönündeki görüş yanlıştır (TDES 223/224). Eski Türkçede *kazgan*’ın “kazılmış yer, çok çukurlu arazi” ile bağlantısı düşünülemez. “Yanlıştır. Çünkü Altay dillerindeki /r/ /z/ değişmesi ve diğer Türk dillerindeki örnekler bu sözcüğün Türkçe olduğuna kanıttır. Ayrıca, ilk hecedeki /ā/ ünlüsü uzundur” (KBS I 448).

ķerey “Saç tıraş eden ustura” anlamına gelmektedir (NF 383/6); *ķerey* (EDPT 748) *ķerey* (DLT III 174/16).

Kelimenin kökeni *ķerey* Hint-Avrupa dillerinden (Grek, Keiro “traş etmek”) alıntı olmalıdır. Oğuzlar *yüligü* kelimesini bilmediklerinden usturaya *ķerey* derler (EDPT 748).

ķiyiz “Keçe” anlamına gelmektedir (NF 31/7, KE 101v15); Kelime Oğuzlarda *ķeçe* olarak kullanıldı *ķidiz* (EDPT 707), “yaygı, halı, kilim” anlamlarına gelir *ķiwiz* (DLT I 366/6).

“Orta Türkçe *ķidiz* ile Moğolca *ķebis* aynı değildir. ‘Keçe’ anlamındaki Türkçe sözcüğün Eski Türkçede *ķigiz* biçimi yoktur. Bu nedenle de Moğolca *ķebis* sözcüğü bu dilde Eski Türkçeden alıntı olamaz” (KBS I 529).

ķobķa~ķova ~ ķowa ~ ķava “Kova” anlamına gelmektedir (NF 357/12, ME 60/4, KE 71v8); *ķovķa* (EDPT 583), *ķova* (DLT I 147/27).

Kelimenin Eski Türkçede “içi boş, kof” anlamına gelen *ķovî*’dan [*ķovķa<ķovî*] gelmiş olabileceğı söylenir (KBS I 547).

ķolaņģ “Kolan, eyer kolanı, eyer kayışı” anlamına gelmektedir (KE 223v17); *ķolan* (EDPT 622), *ķolan* (DLT I 214/16).

ķözģü “Ayna” anlamına gelmektedir (MM 370/1, KE 80v8); *ķözņģü* (EDPT 716), *ķözņģü* (DLT III 379/17).

Bu kelime Eski Türkçede *ķözni ~ ķözni* şeklinde geçmektedir. Kelime Harezmi Türkçesinde *ķözģü*, Çağatay Türkçesinde *ģözģü* şeklindedir (Seng. 306v5). Kelime Codex Cumanicus’ ta *ķüzģü* (CC 86/29) şeklindedir. (KBS I 391). Çağdaş lehçelerde yaşayan bu kelime *ķö-* “görmek, bakmak” fiilinden önce “-z+” ile isim yapmış sonra “*ķöz+*” ismine “+*ģu*” isimden isim yapma eki getirilmiştir (DLTG 81).

küp “Küp” anlamına gelmektedir (NF 149/1, KE 171r19); Clauson bu kelime için “küp veya testi” anlamını kullanmıştır (EDPT 687). “Küp” anlamına gelmektedir (DLT I 147/8). Bugün sadece Azericede *küpe* şeklinde yaşamaktadır. Bu kelime Türkiye Türkçesinde de geçmektedir (KBS I 591).

küveç “Güveç” anlamına gelmektedir (NF 29/13, ME 8/3); “Yemek pişirmek için topraktan yapılmış düz, sığ çömlek” *küveç* (EDPT 687).

Kelimenin kökeni *kömeç* < *kömmē*+ç < **köm-meaş* şeklindedir (KBS I 388).

perde “Perde, örtü” anlamına gelmektedir (NF 101/16).

sağrak “Sürahi, kase, kap” anlamına gelmektedir (NF 310/13, ME 24/7, KE 94r11); *sagrak* (EDPT 815), *sagrak* (DLT I 1007).

sağu “Ölçek” anlamına gelmektedir (ME 93/2, KE 96v3); Temelde “Ölçek, ürün ölçüğü” *sağu* (EDPT 805), *sagu* (DLT III 225 6).

sengek “Ağaçtan veya topraktan yapılmış su kabı” anlamına gelmektedir (NF 159/14); *sengek* (EDPT 838). “Su içilen testi; ağaçtan oyulmuş su kabı (Oğuzca)” (DLT III 367/1).

Sözcük Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde *senek* olarak geçmektedir (TS V 3384). Günümüz Oğuz lehçelerinde Türkmen ve Gagavuz Türkçesi dışında *senek* ve türevleri şeklinde yer almaktadır (KBS II 752).

serniç “Su kabı; deve derisinden yapılan su tulumu, ağaçtan oyulmuş kap” anlamına gelmektedir (KE 174r14); *sarnıç* (EDPT 854), *sarnıç* (DLT I 45426).

sırça “Cam” anlamına gelmektedir (NF 185/1, ME 157/5, KE 150r16); *sırıçga* (EDPT 846), *sırıçga* (DLT I 489/6).

Sırıçga şekli DLT’de “çekirge” anlamıyla da yer almaktadır. Kelimenin kökeni *sır+ça*, (<**sırıçga*) şeklindedir. Kelime Anadolu diyalektlerinde *sırça*, *sırçak* şeklinde geçmektedir (KBS II 770).

sızgu “Kürdan, fırça” anlamına gelmektedir (ME 183-6).

süzek “Süzek” anlamına gelmektedir (ME 88/6).

tağar ~ **tağarcuk** “Çuval” anlamına gelmektedir (NF 107/8, KE 237v1); “Çuval, dağarcık, içerisine buğday ve başka şeyler konan nesne, harar” *tağar* (EDPT 471), *tağar* (DLT I 17/15).

Kelimenin halk ağzındaki anlamı “ağzı geniş, büyük toprak küp” tür. Eski Türkçede *tağar* şeklinde yer alan bu kelimenin anlamı “torba, dağarcık, dağar” şeklindedir. <**tag* “dolgun, bodur” (DLT I 89/2). Kelime Anadolu diyalektlerinde *taar*, *tagar*, *tahar* şeklindedir (KBS I 260).

tarğak “Tarak” anlamındadır (NF 11/7, KE 18v11); *tarak*~*tarğak* (EDPT 537), *targak* (DLT I 14/10).

Kelime Eski Türkçede ve Uygurcada *targak* şeklinde geçer. *tar-(a)-(g)ak* şeklindedir. Kelime Anadolu ağzlarında *tarak* olarak geçer (KBS II 860).

tayak “Dayangaç, dayak, baston” anlamındadır (ME 184/4, MM 77/2); *tayak* (EDPT 568), *tayak* (DLT I 417/6).

Kelimenin kökeni <**ta*+*a-k* şeklinde tahlil edilmiştir. (KBS I 269).

tokmak “Tokmak, çamaşır tokmağı” anlamına gelmektedir (KE 12r21); *tokmak* (EDPT 470), *tokmak* (DLT III 177/7).

Kelimenin kökeni *tokr-* “insan dövmek” +“-*mak*” şeklinde olup, bu ek fiilden somut isim yapmaya yarar. Kelimenin Eski Türkçede *tokr-*’dan geldiği anlaşılır (EUTS 243). Kelime çağdaş diyalektlerde *tokmak* (Tkm.), *tokmoğ* (Kırg.), *tokpak* (Kzk.) şeklindedir (KBS II 906).

töşek ~ **döşek** “Döşek” anlamına gelmektedir (KE 93r2, MM 388/2, NF159/8, ME 94/6); *töşek* (EDPT 563).

Kelimenin kökeni *töşe-* “döşemek” (DLT III 266/23) fiilinden “-k” eki ile yapılmıştır.

tulum “Deriden kap; tulum, örülmüş ve şişirilmiş tuluk” anlamına gelmektedir (KE 240v1); *tuluk*(EDPT 495), *tulkuk* (DLT II 289/1).

Yunancada *tilimos*“meşin torba, tulum” anlamındadır. Kelimenin Yunancadan gelmiş olabileceği yanlıştır. “Çünkü Eski Türkçede tuluk; Orta Türkçede *tulkuk* biçimleri ile *tulkuklan-* “tulum gibi şişmek” fiili de vardır. Herhalde, Türkçe tulum sözcüğünü ödünç alan Yunanlılar sonuna bir +*os* getirerek Yunancalaştırmışlardır” (KBS II 931).

yastuk “Yastık” anlamına gelmektedir(NF 159/11, KE 213r11)*yastuk* (EDPT 974), *yastuk* (DLT III 43/11).

Kelime Kıpçakçada da *yastuk* biçiminde kullanılmaktadır. Türkçe *yasta-* “dayamak” fiilinden “-k” ekiyle yapıldığı anlaşılıyor. Yalnız *yatsak*biçiminin ikinci derecesindeki *a*’nın *i*’ya çevrilmesi açıklanmaya muhtaçtır. Räsänen ve Doerfer gibi bilim adamlarının *yat-* kökünden *-sık* ekiyle yapıldığı yolundaki savları yanlıştır (TDES 443).

yelpise “Yelpaze” anlamına gelmektedir (NF 235/15, ME 97/8); *yélpi-* (EDPT 920), *yelpet-*; *yélpet-* (DLT II 352/3).

Eski Türkçe ve Orta Türkçede kullanılan *yelpe-* kökünün değişik biçimleri “esmek, estirmek” ; *yilbi-* “esmek, yelpaze sallamak” anlamlarına gelir. Bu fiillerin “YEL+P(B)E(İ)-[N-/R-/T-/]” biçimleri vardır. **yel+pi-se-* “yelpazelenmek istemek, yelpaze sallamak istemek” biçiminin varlığı düşünülebilir. *yél+pe-se>yelpaze* biçimine dönmüş olabilir. Farsçadaki *bezân* “bir tür yel” anlamındaki kelimedenden gelmiş olabileceğini söylemek yersizdir. Farsça *mî:ve’nin>meyve>meyva* olduğu gibi Türkmencedeki “balık süzgeci” anlamındaki *yelpezek* kelimesinin de *k’si* düşmüş *e*’si *a*’ya dönmüş olabilir (KBS II 1116).

7. Savaş ve Askerlikle İlgili Alet-Eşya Adları:

başak “Okun veya mızrağın üzerine geçirilen demir, temren; ok temreni, ok başağı” anlamına gelmektedir (NF 326/9, MM 344/3); *başak* (DLT I 378/14), *başak* (EDPT 378).

Kelimenin kökeni *baş+ak* “ok temreni”. Buradaki *+ak* ekinin başkalaşmış bir kullanımı vardır. Bu ek eklendiği sözcüğün anlamını az da olsa uzaklaştırmaktadır. İsimden isim yapmaya yarayan bir ektir. *başak* kelimesi birçok diyalekte *masak* şeklinde olabilir. 1. “Temren”, 2. “Başak” anlamları vardır. Orta Türkçede *başak* “okun veya kargının ucuna geçirilen demir, temren” olarak geçer. Sonraki dönemlerde “ekin başı, başak” anlamını taşır. Harezmi Türkçesinde *başak* kelimesi “ekin başı” olarak da “ok başağı” olarak da kullanılırken Kıpçakçada ise artık “ekin başı” olarak geçer (TDES 43).

börük ~ börk “Başlık, külah, börk” anlamına gelmektedir (NF 349/12, ME 77/6, KE 5v/11); *börk* (DLT I 349/21), *börk* (EDPT 362).

Kelime bugün Anadolu ağızlarında ve çağdaş Türk diyalektlerinde yaşamaktadır. Türkmence ve Kazakçada “börük” olarak, Kırgızcada “börk” olarak geçmektedir (KBS I 173).

bukağı “Köstek, pranga, kelepçe” anlamına gelmektedir (NF 325/10, ME 90/2, KE 154r5); *bukağı* (EDPT 314), *bukagu* (DLT I 446/26).

Kelimenin kökeni <**buk-* “bükmek, kıvırmak” eylemine dayanır. +*-a-ğı* ekleri getirilerek oluşturulmuştur. (KBS I 178).

bükürtmek “Hedef, nişane” anlamına gelmektedir (ME 45/5)

kalkan “Kalkan” anlamına gelmektedir (KE 62v19); *kalkan* (EDPT 621),*kalkan* (DLT II 356/19).

Bu kelime genel olarak Türk lehçelerinde ve Oğuz lehçelerinde “kalkan” demektir. Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde “kalkan yapınmak” “kalkanla siperlenmek” şeklinde yer almaktadır (TS IV 2187). Günümüz Oğuz lehçelerinde *kalkan* ve türevleri şeklinde yaşamaktadır. Türkiye Türkçesinde “oktan ve kılıçtan korunmak için savaşçıların kullandığı korunmalık, toplum olaylarında güvenlik görevlilerinin çeşitli saldırı araçlarından kendilerini ve başkalarını korumak için kullandıkları özel olarak yapılmış korumalık, koruyucu” (TÜSİ II 1171). Türkiye Türkçesi diyalektlerinde *galkan* şeklindedir (KBS I 455).

kılıç “Kılıç” anlamına gelmektedir (NF 48/12, ME 108/5, MM 95/4, KE 94r13); *kılıç* (EDPT 618), *kılıç* (DLT I 183/8).

“Uzun düz veya eğri, ucu sivri, bir veya her iki yüzü keskin, kın içinde bele takılan, çelikten silah”. Kelime *kılıç* (i)ç şeklinde oluşmuştur (KBS I 508).

kın “Kın, bıçak ve kılıç kını, kılıf” anlamına gelmektedir (NF 69/13, ME 10/7, KE 196r10); *kın~kınığ* (EDPT 630), *kın* (DLT I 339/25).

Eski Türkçeden başlayarak kullanıldığını görüyoruz. Kıpçakçada da *kın* şeklindedir. Moğolcada *kın*’a “quni” adı verilir. Bu adın Türkçe *kın* biçimiyle birleştirilmesi düşünülemez. Ancak Ramstedt* *quni* biçiminden yola çıkarak Moğolca *qu*’nin Türkçe *kın* ile birleştirileceğini bildirmiştir (TDES 237).

kiriş “Kiriş, yay kirişi, yay” anlamına gelmektedir (KE 211r13); *kiriş* (EDPT 747), *kiriş* (DLT I 198/10).

Bu kelime Eski Türkçede *kiriş* şeklinde olup “ok kirişi” anlamına gelmektedir (EUTS 110). Kelime Eski Türkçeden bu yana **ker-* “germek”+*-iş* şeklinde olabilir (KBS I 526).

kişen “Köstek, pranga, kelepçe” anlamına gelmektedir (KE 73v10); *kişen* (EDPT 754), *kişen* (DLT II 13/27).

Kelime, *kişē-* “bağlamak” köküne +*n* eklenmesiyle oluşmuştur. Kelimenin “KÍ(>e)Ş(>S),Z)-EN” şeklinde değişik biçimleri görülür (KBS I 528).

ok “Ok” anlamına gelmektedir (KE 44r15); *ok* (EDPT 75), *ok* (DLT I 11/14).

“Yayla atılan, ucunda sivri demir bulunan ince ve kısa tahta çubuk”. Eski Türkçeden beri süregelir. *ok<ok+çı*: (Oklug “kirpi”; okluk) Uygurcada da *ok* şeklindedir. *ox* Azericede bu şekildedir” (KBS II 617).

olunğ “Okun sapı, okun temrensiz kısmı” anlamına gelmektedir (MM 344/3).

sapkan “Uzun ve ince mızrak” anlamına gelmektedir (KE 98v7).

Eski sözlüklerde *sıpkın*, *sıpkun* biçimleri vardır; Türkçede *sapkın* biçimi de görülür. Kıpçakçada *sıpkun* olarak geçer. Türkçe *sap-* kökünden *-kın* ekiyle yapıldığı anlaşılıyor (TDES 469).

sünğü “Süngü, mızrak, kargı” anlamına gelmektedir (NF 335/15, KE 30v5); *sünğü* (EDPT 834), *sünğü* (DLT I 3493).

“Tüfek namlusunun ucuna takılan küçük kılıç biçiminde delici silah” (KBS II 821). Eski Türkçede bu kelime *söngi*, *söngü* (EUTS 209) şeklinde de geçer. Kültigin Yazıtında “sünğü batımı” kullanımı var iken, Taryat Yazıtında *sünüş-* “savaşmak” şeklinde yer almaktadır. **<sünğü+g* biçimi Çağataycada *sünğü* şeklindedir. Anadolu diyalektlerinde *sünge*, *sünğü*, *sünğüye* şeklinde olup, “ucunda ıslak bez bulunan, fırındaki kızgın külleri süpürmeye yarayan sırık” anlamındadır (KBS II 821).

toğ “Sancak, bayrak” anlamına gelmektedir (KE 223v2); *tuğ* (EUTS 251), *tuğ* (DLT III 127/11). Kelime *tū-* “tıkamak, kapamak” eylemine +*-ğ* ekinin gelmesiyle oluşmuştur (KBS II 929).

topuz “Topuz” anlamına gelmektedir (NF 183/1, KE 197v9).

yarık “Giyilen zırh, kalkan” anlamına gelmektedir (NF 71/12, KE 66v12), *yarık* (EDPT 962), *yarık* (DLT III 15/12).

yaşgu “Mızrak doğrultacak alet” anlamına gelmektedir (ME 81/6).

yaşık ~ yışık “Demir başlık, tulga” anlamına gelmektedir (NF 45/8, KE 133r7); *yaşuk* (DLT I 67/6).

Kelime *aş+uk* şeklindedir. Kıpçakçada *aşık* olarak yer alır. Divan’da bu kelimenin *yâşuk* tan bozulmuş olabileceğini Besim Atalay ifade etmiştir. Ona göre DLT’de *yaş-* “gizlemek, saklamak” fiilinden “yaşuk” “migfer, tulga” şekli de mevcut olduğundan kelime aslında *yâşuk* tür (DLT I 67/6).

yay “Ok yayı” anlamına gelmektedir (KE 133v8); *ya* (EDPT 869), *ya* (DLT III 215/21).

Kelimenin kökeni *yâ* şeklindedir. *Yay*’daki *y* fonemi ikincil olup, â ünlüsünün etkisiyle türemiştir (KBS II 1093).

yelük “Bayrak, süngü ucuna asılan bayrak” anlamına gelmektedir (KE 125r13).

yüñg “Tüy, telek” anlamına gelmektedir (MM 345/1).

yoba “Silah, teçhizat” anlamına gelmektedir (ME 168/3).

yöne “Teçhizat” anlamına gelmektedir (ME 76/8).

8. Giyim - Kuşam ve Süs Eşyaları Adları:

abuğ “Örtü” anlamına gelmektedir (KE 68r21).

ağı “İpek kumaşı” anlamına gelmektedir (KE 160v7); *ağı* (EDPT 78), “ipek kumaş (Altın veya gümüşle işlenmiş sırmalı)” *ağı* (DLT I 89/20).

Eski Türkçe kaynaklara kadar takip edilen bu kelime mal, mülk, zenginlik anlamına da gelebilmekte bu anlamları içeren “altın, gümüş, deve” kelimeleriyle birlikte kullanılmaktadır. Kelime Kutadgu Bilig’de “ağı çuz” şeklinde geçip, “ipekten yahut yünden yapılmış kıymetli kumaş” anlamını ifade eder (KB 1426).

bağ “bez, sargı, kuşak” anlamına gelmektedir (ME 166/6); *bağ* (EDPT 310), *bag* (DLT III 152/28).

Eski Türkçede *bâğ-* şeklindedir *bây-* şeklindedir görülür. Kelime *bâ-* “bağlamak” eylemine *+ğ* ekinin eklenmesiyle oluşmuştur (KBS I 100).

başlık “Başlık, börk” anlamına gelmektedir (KE 74v6).

başmak “Pabuç” anlamına gelmektedir (ME 140/8, KE 204r16); *başmak* (EDPT 382), *başmak* (DLT I 378/17).

Bu kelime *paşmak* şeklinde de kullanılabilir. Kaşgarlı Mahmud’a göre Oğuzca ve Kıpçakçada da *başmak* olarak yer kullanılır. Çiğilcede de *basak* biçimi yer alır. Kumancada da *basmak* olarak yer alır. Ayrıca Ramstedt’in Türkçe *başmak* ~ Korece *palma* birleştirmesi çarpıcıdır (TDES 43). Kaşgarlı Mahmud’un verdiği *başak* biçimiyle *başmak* arasındaki ilişki karışıktır. Ona göre Oğuzlar bir “-m-” ekleyerek *başak*’ı *basmak* biçimine sokmuşlardır. Kaşgarlı Mahmud Orta Türkçe *borsmuk* biçimindeki “-m-“ yi de buna örnek olarak vermiştir. Bu kelime Türkçeden Arapça, Farsça gibi komşu dillere geçmiştir (TDES 44).

bezek “Nakış, süs” anlamına gelmektedir (NF 380/9, KE 101v3); *bezek* (EDPT 391), (DLT III 263/26).

Kelimenin kökeni *bez-e-k* [*bediz+ek*] şeklindedir (KBS 137/138).

bilezük “Bileğe süs için takılan halka” anlamına gelmektedir (MM 192/1, KE 115r16); *bilezük* (EDPT 345), *bilezük* (DLT I 518/11).

Talat Tekin kelimenin kökenini “bileği çevrelemek” anlamındaki *bile- ile +sük*’ün birleşmesiyle açıklar. Nişanyan bilek ile yüzükten birleştiğini söyler. Çağdaş diyalektlerdeki *bilerizik*, *bilerzük*, *bilekzük*, *bilaguzuk*, *bileküzük* biçimlerinden kelimenin *bilek+yüzük* birleşmesinden oluştuğu açıktır (KBS I 147).

boğmak “Kolye, gerdanlık” anlamına gelmektedir (KE 77r5); *boğmak* (EDPT 315), *boğmak* (DLT I 466/24).

Kelime *boğ-* fiil köküne fiilden isim yapan, çoğunlukla alet türeten *-mak* eki getirilerek oluşturulmuştur (DLTG 94).

bürüncük “Peçe, kadın başörtüsü” anlamına gelmektedir (ME 81/1).

Clauson bu kelimeyi “*bürü-*” fiiline dayandırmakta etimolojisini “*bürü-n-çük*” şeklinde yapmaktadır *bürünçük* (EDPT 367), *bürünçük* (DLT I 510/11).

çalma “Sarı” anlamına gelmektedir (ME 94/3, 168v7); *çalma* (EDPT 420).

Kelime “sarmak” anlamındaki *çal-* fiili ile fiilden somut isim yapan *-ma* ekinin birleşmesiyle oluşmuştur (TETTL I 471).

çaruk “Çarık” anlamına gelmektedir (KE 154v7); *çaruk* (EDPT 428), *çaruk* (DLT I 381/4). “Sığır derisine yapılan ve deliklerine geçirilen şeritle bağlanan ayak giyeceği.” (TDES 80).

Kelime eski çağlardan beri kullanılır. Eski Türkçe ve Kıpçakçada *çaruk* olarak geçer. Kökü belli değildir. Ancak Eren bu kelimeyi *çar-* fiilinde aramıştır. Ve Teleütçede *çar-* kökünün “umwickeln” anlamında kullanıldığını söylemiştir. Bununla birlikte *çarık* (<*çaruk*) biçiminin *-uk* ekiyle yapılmış bir türev olduğunu düşünmüştür (TDES 80).

çöprek “Örtü, kumaş parçası” anlamına gelmektedir (NF 104/1).

çuz “Kırmızı, sarı, siyah renkli sırmalı ipekten Çin kuması” anlamına gelmektedir (KE 149v11); *çuz* (EDPT 431), *çuz* (DLT I 325/24).

duтуğ “Perde, gelin duvağı” anlamına gelmektedir (ME 28/6); Clauson “çadır örtüsü” anlamını vermiştir *tutuğ* (EDPT 452/453). Kelime fiilden somut isim yapan *-i* ekiyle türemiştir (TETTL I 666).

ed “İpekli kumaş” anlamına gelmektedir (KE 249v2).

edük ~etük “Pabuç, edik” anlamına gelmektedir (ME 183/3, MM 184/1, KE 118v16); *edük ~etük* (EDPT 50), *etük* (DLT I 68/19). Kelime Uygurcada *atük* şeklindedir (İKPÖ 142). “Etik” şeklinde kullanılan bu kelimenin etimolojisinin açık olmadığını belirten Eren, Anadolu ağızlarında kullanılan *hedik* “kara batmamak için giyilen bir çeşit kar ayakkabısı” biçiminin ön seste/h/ türemesiyle oluştuğunu belirtirken Dankoff ve Blesing’in *hedik* biçiminin Ermenice olduğu şeklindeki görüşüne katılmamaktadır (TDES 129).

ey bözi “İpekli kumaş” anlamına gelmektedir (MM 193/1).

ısrıka ~ısrıga “Küpe” anlamına gelmektedir (ME 82/1, MM 192/2, KE 48r13).

içkur: “Kuşak, kemer” anlamına gelmektedir (ME 138/8); “Şalvar veya iç donunu bele bağlamak veya torba, kese ağzını büzmek için bunlara geçirilen bağ” (KBS II 955).

Eski Türklerde kuşağa *kur* adı verilmekteydi. Bu yüzden, *uçkur* (<*içkur*) “iç kuşak” anlamındadır. Türkçe kuşak da *kur* kökünün bir türevidir (TDES 421).

kaftan “Kaftan, elbise, üst giyeceği” anlamına gelmektedir (ME 190/6); *kaftan* (EDPT 582), *kaftan* (DLT I 435/24). “Çoğu ipek bir çeşit uzun, süslü üst giysisi” (KBS I 451).

<**kap+tan* “elbise” olabilir. Farsçadan alıntı bir kelimedir (h,aftân). Nişanyan *kaftan* kelimesinin Farsçadan alıntı olduğunu ifade etmiş ve bu kelimenin *xaftan* şeklinde olduğunu ve “cübbe” anlamına geldiğini ifade etmiştir (KBS I 451).

kalıng ~ kalın “Geline verilen çeyiz, mehir” anlamına gelmektedir (KE 242r3); *kalıng* (EDPT 622), *kalıng* (DLT III 371/18).

kaşıs “Kayış” anlamına gelmektedir (NF 372/2, KE 235v16); *kaşıs* (EDPT 607), (DLT I 369/13). **kad-* “döndürmek” “+ış” (KBS I 484).

keğim~keyim “Giyim, giyecek” anlamına gelmektedir (KE 79r3); *keğim* (EDPT 704). DLT’te *keğü* biçimiyle geçer. Kelime *keğ-im* şeklinde oluşmuştur (KBS I 372).

kemer “Kemer” anlamına gelmektedir (NF 278/12).

kırañg “İnci, ziynet eşyası” anlamına gelmektedir (MM 192/1).

kırşen “Kadınların yüzüne sürdüğü bir çeşit allık, pudra; üstübeç” anlamına gelmektedir (KE 68v2); *kırşen* (EDPT 747), *kırşen* (DLT 437/27). Evliya Çelebinin vermiş olduğu *kırşend* biçimi ilginçtir. Kıpçakçada *kırşen* olarak geçmektedir (TDES 246).

kınc “Ayağa giyilen mestin, çorabın ayak bileğinden baldıra kadar olan kısmı” anlamına gelmektedir (MM 185/3); Türevleri Çağdaş diyalektlerde görülmektedir (TDES 251).

könğlek “Gömlek” anlamına gelmektedir (NF 159/7, KE 20r1); *könğlek* (EDPT 732), *könğlek* (DLT III 350/18). “Vücudun üst kısmına giyilen ince, kollu, yakalı giysi” anlamını da ifade eder (TDES 160).

Kelime Kıpçakçada *könğlek* olarak geçer. Bunun yanı sıra *könlek*, *kömlek* biçimleri de vardır. Türkçe *könül* (>*gönül*)’den geldiği anlaşılıyor: *könül* +(*e*)/*k* eki Türkçe *gömlek* biçiminde eski *könğlek*’teki“-*n*” sesinin “-*m*” ye çevrildiği göze çarpıyor. Bu kelime Türkçeden Moğolcaya da geçmiştir (TDES 160).

kır “Kuşak, kemer” anlamına gelmektedir (MM 191/1, NF 82/11); *kur* (EDPT 642), *kur* (DLT I 324/19). Kelime, Çağatayca ve Osmanlıcada da *kur* şeklindedir (KBS I 569/570).

mamuk “Pamuk” anlamına gelmektedir (KE 173v18); *mamuk~pamuk*(EDPT 766). DLT’de pamuk şeklinde geçer ve Oğuzcadır (DLT I380/2). Talat Tekin kelimenin kökenini *bāmuk* olarak verir (KBS II 685).

monçuk “Boncuk; süs için boyuna takılan değerli taşlar” anlamına gelmektedir (NF 414/11, ME 86/8); *monçuk~bonçuk* (EDPT 767), *monçuk* (DLT I 475/26).

“Monçuk” kelimesi EskiTürkçeden beri var olan bir kelimedir, “renkli cam veya kristalden yapılmış kolye” anlamını ifade eder. Kelime Eski Türkçede *munçuk~munçuk* şeklindedir (*b*→*m*- değişimi) (EUTS 131/132).

oprak “Eski, yıpranmış; elbise” anlamına gelmektedir (MM 79/1); Clauson kelimenin aslında “elbisenin yıpranması” olarak kullanılırken, sonradan “elbise” için kullanıldığını söylemiştir *oprak* (EDPT 13), *oprak* (DLT I 118/18).

terinçek “Kadınlar için örtü, pelerin” anlamına gelmektedir (NF 415/1); *terinçek* (EDPT), *terinçek* (DLT I 510/18).

tizton “Şalvar” anlamına gelmektedir (ME 233/8).

ton - don “Elbise” anlamına gelmektedir (KE 12r21, NF 26/15, ME 17/4, MM 67/2); *ton ~ don* (EDPT 512), *ton* (DLT I 19/19).

torqa “İpekli kumaş” anlamına gelmektedir(KE 70v12); *torku~torko* (EDPT 539), *torku~turku* (DLT I 18/11).

üstemlğ “Kemerin başına, tokalara işlenen altın ve gümüş süsü olan eyer” anlamına gelmektedir (KE 106v20); *üstem* (EDPT 242), *üstem* (DLT I 107/12).

yaka “Yaka, elbise yakası” anlamına gelmektedir (NF 95/7); Clauson, kelimenin etimolojisini *yak-* fiiline dayandırmaktadır. Kelime Kıpçakçada da aynı şekildedir. *yaka* kelimesi bugünkü Türkiye Türkçesinde ve Çağdaş Türk Lehçelerinde kullanılan kelimelerdendir. *yaka* (EDPT 898), *yaka* (DLT I 189/2).

yaşmak “Başla birlikte yüzü kapatan örtü” anlamına gelmektedir (KE 29v12); *yaş-* (EDPT 976).

Eski Türkçe ve Orta Türkçede *yaş-* “örtmek, kapatmak, gizlemek” anlamına gelmektedir(KBS II 1086). *yaş-* + fiilden isim yapan *-mak* ekinin birleşmesiyle oluşmuştur (TDES 443).

yençük “Av için kullanılan bele bağlı küçük torba” anlamına gelmektedir(KE 35v14).

yeñg “Yen, elbise yeni” anlamına gelmektedir (NF 151/7); *yéñg* (EDPT 940), *yéñg* (DLT II 109/1). “Giysi kolu” (KBS II 1119).

yinçü “İnci” anlamına gelmektedir (ME 86/8); *yinçü* (EDPT 944), *yinçü* (DLT I 31/8).

Kaşgarlı Mahmud Türkçe söz başı “y-” sesinin Oğuzlar ve Kıpçaklar tarafından “c-” sesine çevrildiğini belirtmiştir. Türkçe *yinçü* kelimesi Oğuzca *cincü* şeklindedir. Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde rastlanmamakla birlikte günümüz Oğuz lehçelerinde, Türkmen ve Gagavuz Türkçeleri hariç *inci* olarak geçer (TÜSI I 1082). Kelime Çince “gerçek inci” anlamına gelen *çen-çu*’dan gelmektedir. Ancak, *çen-çu*’dan gelen Türkçe *yinçü* ses açısından tartışmaya açıktır (TDES 191).

yinçük “İncik” anlamına gelmektedir (ME 149/4).

yip “İp, pamuk” anlamına gelmektedir (NF 18/5, ME37/6, KE 39r1); *yip* (EDPT 870), *yip* (DLT I 158/7). *yip* biçimi başındaki “y”nin etkisi ile *yip* halini almıştır. Kökünü bilmemekle beraber Ana Türkçe de *yip* şeklinde olduğu anlaşılıyor. Kelime başındaki “y” sesi Ana Türkçeden kalma bir sestir (TDES 192).

yipek “İpek” anlamına gelmektedir (NF 245/16, MM 342/2, KE 12v14).

Bu kelime şekli Eski Türkçe ve Orta Türkçede yoktur. Clauson ipek için *torku~torko* kullanıldığını söyler (EDPT539). Eski Türkçe ve Orta Türkçede kullanımı görülmesi de Kıpçakçada *yipek* olarak kullanılır. <*yip* (>*ip* + (*e*)*k* küçültme ekiyle oluşmuştur (TDES 192).

yüzük “Yüzük, parmağa takılan” anlamına gelmektedir (NF 77/16, 192/2); *yüzük* (EDPT 986), *yüzük* (DLT III 18/26). Kelimenin kökeni *yüz* + *ük* (küçültme eki) şeklindedir. Türkçe *yüz* kökü Tuva, Hakas, Karagas lehçelerinde *çüs* şeklinde ve “eklem, mafsalsal” anlamında kullanılmaktadır (TDES 462). Kelime Azeri Türkçesinde *üzük*, Türkmençe de *yüzük*, Kazakçada *jüzük* ~ *düzük* şeklindedir (EDPT 986).

9. Terzilikle İlgili Alet-Eşya Adları:

barcın “İpek kumaş” anlamına gelmektedir (NF 331/1); (EDPT 357/358), *barcın* (DLT I 1532).

Bu kelime Räsänen ve Clauson’un görüşlerine göre Farsça *ebreşim* kelimesinden ortaya çıkmıştır. Fakat bu görüşler yanlıştır. Çünkü DLT’deki *barcın* ile Farsça *ebreşim* arasından açıklanamayacak kadar fonetik ve morfolojik fark vardır: 1. *e* = *ø* olacak, 2. *br* arasına *-a-* girecek (türeyecek), 3. *-e* = *ø* olacak, 4. *-ş* > *-ç* olacak, 5. *ī* olacak, 6. *-m* > *-n* olacak (KBS I 113).

böz “Pamuklu bez, kumaş” anlamına gelmektedir (KE 18v8); *böz* (EDPT 389), *böz* (DLT I 21/17).

Talat Tekin günümüzde kullandığımız *bez*’i Eski Türkçe *böz*’e dayandırır. Hamilton, Eren ve Nişanyan *bez*’in Arapçadan gelmiş olabileceğini söyler. Gülensoy, *bez*’in Arapçadan geçmiş olabileceğini söyler ama Eski Türkçeye de *-z* > *-r* değişiminden önce geçtiğini söyler. Buradan da Türkçenin bilinmeyen zamanlarla Arapçadan etkilendiğini açıklar (KBS I 136/137).

igne “İğne” anlamına gelmektedir (KE 78v8); *igne* (EDPT 110), *yigne* (DLT II 3/23). Kıpçakçada *ine* ve *iñge* şekilleri kullanılır. Çağdaş diyaleklerdeki kullanılan biçimlerine göre *yigne*’nin başındaki “y” sesi sonradan türemiştir (TDES 187).

sındu “Makas” anlamına gelmektedir (NF 66/13, KE 181v19); *sındu* (EDPT 836), *sındu* (DLT I 418/15). Doerfer, kelimenin *sın-* “kırılmak” kökünden geldiğini söyler (TDES 364).

yüñg “Yün, pamuk” anlamına gelmektedir (NF 159/9); *yüñg* (EUTS 307), *yüñg* (DLT I 150/11). Kelimenin kökeni *yüñg* < *ünğ* şeklindedir (KBS II 1193).

10. Taşmacılıkla İlgili Alet-Eşya Adları:

kañğlı “Kağrı arabası (yük için)” anlamına gelmektedir(KE 106v19); *kañğlı* (EDPT 638), *kañğlı* (DLT III 379/6). “İki tekerlekli ilkel öküz arabası” (KBS I 451).

Kelimenin kökeni *kang* “yansımali ses” + *lı* eki ise isimden isim yapma eki olarak yer almaktadır. Anadolu diyalektlerinde bu kelime “kağrıca” şeklinde yer almaktadır (KBS I 451).

11. Genel Olarak Kullanılan Alet-Eşya Adları:

altun “Altın” anlamına gelmektedir (NF 109/7, KE 6r17); *altun* (EDPT 131), *altun* (DLT I 52/10).

Kelimenin kökeninin Moğolca *altan*’dan geldiğini söyleyenlerin yanında; Räsänen Türkçe *al* “kızıl” ve Çince *ton* “değerli metal” birleşiminden olduğunu söyler. Doerfer Türkçede *ton* diye hiçbir metalin geçmediğini söyleyerek buna karşı çıkmıştır (TDES 9/10). Talat Tekin kelimenin kökenini *al+tin* şeklinde verir (KBS I 67).

bakır “Bakır” anlamına gelmektedir (NF 215/16, KE 124r15) *bakır* (EDPT 317), *bakır* (DLT I 360/27). Kelimenin kökeni *bā* (yansımali ses) ile +*kır* ekinin birleşimiyle olmuştur (KBS I 105).

ırgak “Çengel, kanca” anlamına gelmektedir (NF 268/2, KE 249r17); *ırgak* (EDPT 216), *ırgak* (DLT I 145/1).

koğuş “Tabaklanmış deri” anlamına gelmektedir (KE 18v10); *koğuş* (EDPT 613), *koğuş* (DLT I 369/16).

kurğuşın - kurğuşun “Kurşun” anlamına gelmektedir (NF 247/17, KE 124r8); *koşun-korūğın* (EDPT 673), DLT’de *koşūn* (Oğuzlar) şeklinde geçer.

Kelime Eski Türkçe *kor* “zarar, ziyan” anlamındaki kelime ile +*go-ş+(ı)n* eklerinin birleşmesi şeklindedir (KBS I 574).

kümüş - kümiş “Gümüş” anlamına gelmektedir (KE 63r14, NF 109/7, MM 191/1) *kümüş* (EDPT 723), *kümüş* (DLT I 165/2).

Kelimenin kökeni Eski Türkçe *kū-* “saklamak, korumak” eylemi ile + *-m-üş* eklerinden oluşur (KBS I 395).

yarmak “Madeni para, sikke” anlamına gelmektedir (KE 73r11); *yarmak* (EDPT 969), *yarmak* (DLT I 20/13).

Sonuç

Bu çalışmada, Harezmi Türkçesi Dönemi eserlerinden *Mukaddimet’ül- Edeb, Kıssasü’l-Enbiyâ, Mu’inü’l- Mürîd* ve *Nehcü’l- Ferâdis*’de geçen alet-eşya adlarını tespit ederek başlıklar halinde sınıflandırdık ve bu adların anlamlarını, kökenini ve tarihsel sürecini ortaya koymaya çalıştık. Metinlerde geçen kelimeler 11 başlık altında incelenmiştir. Bu incelemeye göre: Tarımla ilgili 6, hayvancılıkla ilgili 11, müzikle ilgili 2, inşaatla ilgili 5, demircilikle ilgili 3, evle ilgili 37, savaş ve askerlikle ilgili 23, giyim - kuşam ve süsle ilgili 46, terzilikle ilgili 5, taşımacılıkla ilgili 1, genel olarak kullanılan alet-eşya adları olarak 7 kelime tespit edilmiştir.

Harezmi bölgesinin tarihsel gelişiminde çok çeşitli etnik unsurların yer alması ve bunların bölgeye katkıları yadsınamaz. Ayrıca Türklerin İslamiyet’i kabulü ile birlikte Türk dili üzerinde görülmeye başlayan Arapçanın etkisi dikkate alınması gereken bir husustur. Ancak bütün bunlara rağmen eserlerdeki Türkçe söz varlığının zenginliği ve kullanım alanlarının çeşitliliği; Türk dil, kültür ve medeniyetinin değer ve özelliklerinin yaşatılmakta olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Kısaltmalar

- EDPT : *An Etimological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* bkz. (Clauson, 1972)
 EUTS : *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü* bkz. (Caferoğlu, 2011)
 DLT : *Divânü Lugâti’t-Türk* bkz. (Atalay, 1986)
 DLTG : *Divânü Lugâti’t-Türk Grameri* bkz. (Nalbant, 2008)

KBS	: <i>Köken Bilgisi Sözlüğü</i> bkz. (Gülensoy, 2011)
KE	: <i>Kıyasü'l-Enbiya</i> bkz. (Ata, 1998b)
Kırg.	: Kırgız Türkçesi
Kzk.	: Kazak Türkçesi
ME	: <i>Mukaddimetü'l-Edeb</i> bkz. (Yüce, 1993)
MM	: <i>Muinü'l-Mürîd</i> bkz. (Toparlı&Argunşah, 2008)
NF	: <i>Nehcü'l-Feradis</i> bkz (Ata,1998a)
TDES	: <i>Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü</i> bkz. (Eren, 1999)
TETTL	: <i>Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı</i> bkz. (Tietze, 2002)
Tkm.	: Türkmen Türkçesi
TS	: <i>Tarama Sözlüğü</i> bkz. (Türk Dil Kurumu, 1996)
TÜSI	: <i>Türkçe Sözlük</i> bkz. (Parlatır, Gözaydın & Zülfikar, 1998)

Kaynakça

- Argunşah, M. & Yüksekaya Sağol, G. (2013). *Karahanlıca, Harezmece, Kıpçakça dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ata, A. (1998a). *Nehcü'l-Feradis dizin-sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, A. (1998b). *Kıyasü'l-Enbiyâ C. I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, A. (2014). *Çağatay Türkçesinin ilk devresi Harezme-Altın Ordu Türkçesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Atalay, B. (1986). *Divânü Lugât-î-Türk C. I-IV*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Caferoğlu, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, S. G. (1972). *An etimological dictionary of pre-thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press
- Eckmann, J. (1995). *Nehcü'l-Feradis metin-tpkıbasım*. S. Tezcan ve H. Zülfikar (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, H. (1999). *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. Ankara.
- Gülensoy, T. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü C. I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nalbant, M. V. (2008). *Divânü Lugâtî't-Türk grameri-I isim*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Parlatır, İ., Gözaydın, N. & Zülfikar, H. (1998). *Türkçe sözlük C. I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tietze, A. (2002). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugatı*. İstanbul-Wien: Simurg.
- Toparlı, R. & Argunşah, M. (2008). *Muinü'l-Mürîd*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (1996). *Tarama sözlüğü*. Ankara.
- Yüce, N. (1993). *Mukaddimetü'l-Edeb*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TÜRÜNÜN FARKLI BİR ÖRNEĞİ: KÂMÎ'NİN İSTANBUL MAHALLELERİNE DAİR ŞİİRİ VE BU ŞİİRE YAZILAN ZEYİLLER

Hasan KAPLAN*

Öz: Osmanlı şiirinde şairlerin kullandıkları yer adları bazen standart ve umumî bir mahiyet arz ederken bazen tarihî, sosyal ve mahallîdir. Hemen her klasik şairin şiirinde Hoten, Çin, Bedahşan, Mısır, Hindistan ve Kaf Dağı gibi müsterek, hayali ve(ya) efsanevi coğrafyanın dekoratif bir öge olarak kullanıldığı görülür. Şairlerin doğup büyüdüğü, yaşadıkları, görev yaptıkları, çeşitli sebeplerle bir süre buldukları coğrafya ise mahallîdir. Bu mahallî coğrafyanın merkezini çoğunlukla İstanbul oluşturur. İstanbul, şehir methiyesi, şehrengiz, sâhil-nâme, mesâir-nâme, miyâhiyye, dergâh-nâme veya hânkâh-nâme, sûkiyye veya mahalle-nâme başlıklı birçok şiirle “yer adına dayalı edebiyat”ın en zengin ve seçkin örneklerini sunar. Bu şiirlerden birini de Edirneli Kâmî (öl. 1724) söylemiştir. Yayımlanmış Divan’da “Sûkiyye-i Nâ-tamâm” başlığıyla bulunan şiir, divan nüshalarının yanı sıra İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 3004 numaralı şiir mecmuası ile şahsi kütüphanemizdeki bir şiir mecmuasında da yer almaktadır. Sözkonusu şiirin, ilgili mecmualarda mahalle-nâme yahut bilâdiye; bazı çalışmalarda semtiyye ve lügaz olarak da isimlendirildiği dikkati çeker. İstanbul mahallelerinden söz edilen bu şiire Lebîb ve Âsım mahlaslı iki şair zeyil yazmıştır. Bu çalışma, mevcut nüshalarda üç farklı türle başlıklandırılan şiirin türünü ve bu şiire yazılan zeyilleri tespit etmeyi amaçlar. Çalışmada Kâmî'nin şiiri ve ona yazılan zeyiller; dış yapı, muhteva, tür, dil ve anlatım bakımından değerlendirilmiş; şiirlerin hem çeviri yazılı hem de orijinal metni araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Çalışmanın sonucunda yer adlarının tetkikiyle Kâmî'nin İstanbul mahallelerini muhtevi şiiri ve ona yazılan zeyillerin “mahalle-nâme” türünde yazıldığı; dil ve anlatım açısından “bilâdiye” geleniğinin bir devamı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Yer adları, İstanbul, İstanbul'un mahalleleri, mahalle-nâme, bilâdiye, sûkiyye, Kâmî, Âsım, Lebîb.

A Different Example of Its Kind: Kâmî's Poem about Istanbul Neighborhoods and Addendums to This Poem

* Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Hatay/TÜRKİYE. E-posta: h1982kaplan@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-1290-7219

Abstract: *The place names used by poets in Ottoman poetry are sometimes of a standard and general character, while sometimes they are historical, social and local. In the poetry of almost all the classical poets, common, imaginary and (or) mythical geographies such as Khoten, China, Bedakhshan, Egypt, India and Mount Kaf are used as decorative elements. The geography where the poets are born, grow up, live, serve, or spend some time for various reasons is local. The centre of this local geography is mostly Istanbul. Istanbul offers the richest and most outstanding examples of "literature based on place names" with many poems titled city eulogies, şehrengiz, sâhil-nâme, mesâir-nâme, miyâhiyye, dergâh-nâme or hânkâh-nâme, sûkiyye or mahalle-nâme. One of these poems was written by Edirneli Kâmî (d. 1724). The poem, titled "Sûkiyye-i Nâ-tamâm" in the published Divan, is also included in the journal of poems numbered 3004 in the Istanbul University Library Turkish Manuscripts and a journal of poems in our library. Remarkably, the poem is also called mahalle-nâme or bilâdiye in related journals and also semtiyye and lügaz in other studies. Two poets having the pseudonyms Lebîb and Âsım wrote an addendum to the poem, which mentioned the neighbourhoods of Istanbul. The study aims to determine the genre of the poem which is titled with three different genres in the existing copies and the addenda written to the poem. In the study, Kâmî's poem and its addenda have been evaluated in terms of structure, content, genre, language and expression; both the transcriptions and the original texts of the poems have been presented to the researchers. As a result of the study, it has been determined by analysing the place names that Kâmî's poem about the neighbourhoods of Istanbul and its addenda were written in the genre of "mahalle-nâme" and that they are a continuation of the "bilâdiye" tradition in terms of language and expression.*

Keywords: *Place names, Istanbul, the neighbourhoods of Istanbul, mahalle-nâme, bilâdiye, sûkiyye, Kâmî, Âsım, Lebîb*

Giriş

Osmanlı şiiri, yer adları bakımından zengin bir edebî birikime sahiptir. Şehrengiz, bilâdiye/belde-nâme, sâhil-nâme/iskele-nâme, mesâir-nâme, miyâhiyye, sûkiyye, menzil-nâme, sergüzeşt-nâme, kudûmiyye gibi türlerde ve manzum mektuplarda doğrudan veya dolaylı olarak yer adlarının zikredildiği görülür. Bir şehrin güzelliğini, güzellerini ve çeşitli meslek erbaplarını (şehrin ileri gelenleri ve esnaf zümresi) muhtevisi şehrengizlerde her ne kadar sanat ve meslek erbabının anlatımı esas alınsa da şehrin güzelliklerinin tasvir edildiği ve sosyal hayatın yansıtıldığı da olur.

Yer adları edebiyatında bir şehre yönelik şairin eleştirisini, bir şehrin içinde bulunduğu durumdan şikâyeti ve kaybedilen bir şehrin ardından duyulan üzüntüyü dile getiren çeşitli türlere de rastlanmaktadır (Kaplan, 2016, s. 126-128). Şehir hicivleri; bir şehri beğenmeme, o şehrin halkını ve doğasını sevmeme, o şehirde istediğini bulamama, o şehre gitmeyi istememe gibi farklı sebeplerden yazılmıştır (Kutlar Oğuz, 2011, s. 1-16). Bunların dışında özellikle Osmanlı'nın Balkan coğrafyasında kaybetmeye başladığı şehirlerin verdiği hüznle birlikte görülmeye başlanan şehir mersiyeleri de yine şehirleri anlatan türler arasında yer alır. Şehir özelinde en yaygın şiirler ise şehir methiyeleridir.

Genellikle şehir adının şiirde redifi oluşturduğu bu şiirlerde bir şehrin çeşitli yönlerden (doğal güzellikleri, iklimi, insanları, şehirdeki eserler vb.) ele alındığı görülür.

Klasik Türk edebiyatında Osmanlının geniş coğrafyasından birçok yer adının ele alındığı belde-nâme veya bilâdiyeler yer adlarına dayalı şiir türlerindedir. Belde kelimesinin çoğul hâli olan bilâd veya büldândan hareketle “bilâdiye, kasîde-i büldân, esmâ-i büldân” şeklinde adlandırılan bilâdiyeler, baştan sona belde adlarının tevriyeli kullanımıyla yazılır (Kurnaz, 1997, s. 231). Bilâdiyelerde yer adları, şiirlerde tevriyeli kullanılırken sözlük anlamları veya uzak anlamları ile kullanılmak dışında eğilip bükülerek yazımı benzeyen (cinaslı) sözcükler olarak da yer alır. Sözcüğün yalnızca uzak anlamı değil; aynı zamanda benzer yazılan sözcüklerin veya sesletimi benzer sözcüklerle söz öbeklerinin anlamları da kullanılır (Karacasu, 2008, s. 269). Farklı sözcükler yan yana getirilerek, bir kelimenin son hecesi ile sonraki kelimenin heceleri birleştirilerek, imlası veya sesletimi benzeyen sözcükler kullanılarak yer adı tevriye veya iham yoluyla çağrışımlıdır (Kaplan, 2020, s. 463). Bunda Arap harfli yazımların farklı okunmaya imkân tanınması da belirleyicidir. Bilâdiyelerde yer adları coğrafi bir konum bildirse de şairler tarafından türlü mazmun ve hayallere esin kaynağı olarak görülür ve bu doğrultuda da kullanılır. Şairler eğer o yeri betimleme gibi bir amaç gözetmemişlerse oraya dair özellikleri gerçekçi bir gözle değil, izlenimci bir yaklaşımla verirler (Dilçin, 2011, s. 249-252).

Türk edebiyatında ilk bilâdiyeyi Ferdî'nin (öl. 1708-10) yazdığı kabul edilmektedir. Arayıcı-zâde Hüseyin Ferdî'nin kaside nazım şekli ve “fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün” aruz kalıbıyla yazdığı bu bilâdiye *Esmâ-i Büldân Ber-vech-i İmâ vü Rümûz* başlığını taşımaktadır. Şiirde 42 beyitte 115 yer adı geçmektedir. Şiir üzerine Kurnaz (1997) ve Ercan (2007) incelemede bulunmuştur. Karacasu (2008), Millî Kütüphanede 06 FB 263 numaralı mecmuada Ferdî'nin bilâdiyesinin yeni bir nüshasını bulmuştur. Araştırmacı, Kurnaz (1997) tarafından yayımlanan metne bu nüshada yer alan 4 beyti daha ekleyerek Ferdî'nin bilâdiyesinin 46 beyitten oluşan ve 124 yer adını içeren bir şiir olduğunu belirtmiştir. Bilâdiyeler üzerine inceleme yapan Çakır (2010) da Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi Y-29 numaralı bir mecmuada Ferdî'nin bilâdiyesinin başka bir nüshasını tespit etmiştir. Bu nüshaya, diğerlerinde yer almayan 5 beyit de eklendiğinde Ferdî'nin bilâdiyesinin 51 beyitten oluşan ve 136 yer adını içeren bir şiir olduğu görülmüştür. Kaplan (2019) tarafından farklı bir nüshadan hareketle önceki çalışmalarda olmayan 4 yeni beyit daha eklendiğinde Ferdî'nin bilâdiyesinin beyit sayısı 55'e çıkmış; yer adı sayısı 150'ye yaklaşmıştır. Bu yerler Osmanlının hüküm sürdüğü Ön Asya, Orta Doğu, Balkanlar ve Anadolu gibi oldukça geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır.

Lutfî (öl. ?), Ferdî'nin bilâdiyesine 19 beyitlik zeyil yazmıştır. Bilâdiyesinde Ferdî'yi metheden şair, Osmanlı coğrafyasından 30 yer adına yer vermiştir (Aksoyak, 2007, s. 37-51). Ferdî'nin bilâdiyesini tanzir eden Derviş Ömer Efendi (öl. ?) 46 beyitlik kasidesinde 139 yer adını zikretmiştir (Kurnaz, 1997, s. 230-252). Kaplan (2019), İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T 607 ve Millî Kütüphane 06 Hk 3752 numaralı mecmualarda Derviş Ömer'in bilâdiyesinin iki nüshasını daha bulmuştur. Araştırmacı, Kurnaz (1997) tarafından yayımlanan metne bu nüshada yer alan 2 beyti daha ekleyerek Ömer'in bilâdiyesini 48 beyte çıkarmıştır. Derviş Ömer gibi Ferdî'nin bilâdiyesine nazire söyleyen şairlerinden biri de Zihni Efendi'dir. Zihni'nin (öl. ?) 41 beyitlik kasidesi 100 yer adı içermektedir (Kaplan, 2016, s. 102-124). İştibâ Ahmet

Efendi (öl. ?) diğer bilâdiyeler ile aynı vezin ve kafiyede olan 60 beyitlik kasidesinde Osmanlı coğrafyasından 146 yer adını kullanmıştır (Ersoy, 2011, s. 61-72). Priştineli Vâsık'ın (öl. ?) kaside nazım şekliyle yazdığı -baştan bir kısmı eksik- 86 beyitlik şiiri ise 240 yer adını içermektedir (Kaplan, 2019, s. 43-68).

Osman İzzet (öl. 1797-98) yukarıda bahsi geçen bilâdiyelerden farklı olarak Ferdî'ye nazire veya zeyil olmayan bir bilâdiye yazmıştır. Bu şiir de yukarıdaki bilâdiyeler gibi kaside nazım şekliyle ve aruzun “fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün” kalıbyıdır. Şiir dil ve anlatım olarak bilâdiye geleneğinin bir devamı olsa da bazı yönlerden bu gelenekten ayrılmaktadır. Şair, şehir methiyesi olarak tasarladığı şiirinde diğer bilâdiyelerde olmayan 119 yer adıyla birlikte toplam 200 yer adını zikretmiştir. Şiirde kaside geleneğine uygun düşecek şekilde III. Selim'i metheden ve onun için duada bulunan şair, birçok beyitte İstanbul'u da methetmiştir. Bu doğrultuda İstanbul, Osmanlı'nın hâkimiyeti altında bulunan şehir ve ülkelerle; Avrupa, Ön Asya, Güneydoğu Asya'daki şehir ve ülkelerle; devletin doğudaki en büyük siyasi rakibi olan İran'la karşılaştırılmıştır. Şair, İstanbul'un bazen semtlerini bazen de bir köşkünü karşılaştırmaya dâhil etmiştir. Osman İzzet, ülke ve şehirlerin meşhur yönlerini, şahsiyetlerini ve orada yaşayanların bazı özelliklerini dile getirmiş; bu yönlerden bu şehirlerin ve kişilerin İstanbul'a hayranlık duyduklarını yahut İstanbul'un gerisinde kaldıklarını vurgulamıştır (Kaplan, 2020, s. 463).

Mecdî (öl. ?), diğer bilâdiyelerden hem şekil hem de vezin bakımından farklı bir şiir yazmıştır. Şair, mesnevi nazım şekliyle ve aruzun hezec bahrinin “mefâ‘ilün mefâ‘ilün fe‘ülün” kalıbyıyla yazdığı bu şiirde 38 yer adını zikretmiştir (Çakır, 2010, s. 173-182).¹ İsmail Hikmetî (öl. 1773) diğer bilâdiyelerin aksine müsemmen nazım şekliyle bilâdiye yazmıştır. *Bilâd-nâme* başlıklı 7 bentlik şiir diğer bilâdiyelerden farklıdır. Zira şiirde yer adlarının sanatlı bir şekilde kullanımından ziyade o yerlere ve oralarda yaşayanlara dair çeşitli gözlemler aktarılmıştır. Şiir bu yönüyle hem şehir methiyesi hem de şehir hicviyesi özelliği göstermektedir (Kaplan, 2020, s. 449). Farklı bir bilâdiyeyi de Nazîfî (öl. ?) yazmıştır. Şair, hece vezniyle yazdığı, 32 dörtlükten oluşan şiirini elif-nâme tarzında düzenlemiştir. Nazîfî her dörtlükte bir şehir adını zikretmiş, durûb-ı emsâlden bir söz söylemiş, aynı zamanda diğer bilâdiyelerde olduğu gibi yer adına dayalı kelime oyunları yapmıştır (Yıldız & Doğan, 2023, s. 87).

Osmanlı'nın geniş coğrafyasını söz ve anlam oyunları yaparak bilâdiyelerde işleyen şairler müstakil olarak birçok belde veya şehir için de şiirler söylemişlerdir. Şairler, geleneğin müşteregi bu coğrafyadan yer yer istifade etmişler, coğrafyanın sağladığı farklı çağrışımlardan faydalanmışlardır. Ancak umumi ve müşterek coğrafyanın yanı sıra yaşadıkları mahallî coğrafyaya da yer vermişlerdir. Bu mahallî coğrafya tarihi, coğrafi, kültürel ve sosyal bazı özellikleriyle yer almıştır (Kaplan, 2016b, s. 206). Bunların başında İstanbul (şiirlerdeki isimleriyle Dersaadet, Sitanbul, İslambol, Konstantini, Konstantiniyye) gelir. Osmanlı şiirinde yer adlarına dayalı türler zikredildiğinde İstanbul'u çeşitli yönlerden yansıtan şiirlerin sayıca çok daha fazla olduğu görülür. Bu

¹ Mecdî'nin bilâdiyesinin bir nüshası da şahsi kütüphanemizdeki şiir mecmuasında (HK) bulunmaktadır. Mecmuadaki metin ile Çakır'ın (2010) Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesinde yer alan Y-29 numaralı şiir mecmuasından hareketle yayımladığı metin beyit sayısı ve sıralaması bakımından aynıdır.

hususla sadece İstanbul'a dair yazılan methiyelerin sayısı bile bir fikir vermektedir.² Bu methiyelerde İstanbul “dârü'l-mülk, dârü'd-devle, dârü'l-emân, dârü's-saltana, belde-i tayyibe, pâ-yi taht” olarak isimlendirilir. İstanbul methiyelerinde Osmanlının başkentinin buraya mensup olsun olmasın pek çok şairin kaleminden “ideal şehir” vasfını kazandığı anlaşılır. Böylelikle İstanbul; mahalleleri, semtleri, pazarları, limanları, mesire yerleriyle yer adına dayalı edebiyatın en zengin ve seçkin örneklerini sunar.

Sâhil-nâme yahut sevâhil-nâme adı verilen şiirlerde tevriye, iham, cinas gibi söz sanatları içinde Boğaziçi'nin sahilleri ve bu sahillerde bulunan yerler, kıyıda iskelesi olan sahil beldeleri, köyler kendilerine has özellikleri ve ön plana çıkan yönleriyle yer adlarının hem gerçek hem de mecaz anlamları kastedilerek işlenmiştir. Bu şiirlere bir yönüyle iskele-nâme de denilebilir (Öztoprak, 2004, s. 112). Bu türde 63 beyitten oluşan bir mesnevi yazar Mustafa Fennî (öl. 1745-46), şiirinde Anadolu ve Rumeli sahillerindeki 64 sahil beldesini anlatmıştır. Fennî'nin şiirine nazire söyleyen Derviş Hilmî Dede (öl. 1766-67) ise 62 beyitten oluşan mesnevisinde Boğaziçi'nin her iki yakasında (Anadolu ve Avrupa) bulunan 62 beldeyi zikretmiştir (Kaplan, 2015, s. 148-159). Fennî'nin şiirine Ebubekir Celâlî'nin (öl. 1817-18) *Tekmile-i Ebyât-ı Fennî Berây-ı Medh-i Sevâhil-i Etrâf-ı İstanbul* başlıklı 5 beyitlik bir naziresi vardır. Bu türde şiir söyleyen şairlerden biri de Osman İzzet'tir (öl. 1797-98). İzzet'in şiiri diğer sâhil-nâmelerle aynı vezinde olsa da nazım şekli olarak ayrılmaktadır. Şairin kaside nazım şekliyle yazdığı sâhil-nâme 65 beyittir. Şairin *Divan*'ında *Kasîde Der-Vasf-ı İskele-i İstanbul* başlıklı bu şiirin ilk 11 beyti ile son 5 beyti III. Selim'e methiye ve duadır. İzzet, Fennî gibi Galata'yla başlayıp şiir boyunca sahil beldelerini, köy ve limanları işlemiştir (Öztoprak, 2004, s. 111-148).

İstanbul'daki yer adlarına dayalı olarak ortaya çıkan türlerden biri de mesâir-nâmedir. Mesâir, mesire kelimesinin çoğuludur. Bu tür şiirlerde gezinti ve mesire yerleri anlatılır, sâhil-nâmelerde olduğu gibi yer adına dayalı söz ve anlam oyunu yapılır. Mesâir-nâme türündeki şiirlerden birini Feyzullah Efendi (öl. ?) yazmıştır. Şair 43 beyitten oluşan kasidesinde kendisinin de beyan ettiği üzere İstanbul etrafındaki 52 yer adını zikretmiştir (Aksoyak, 2007, s. 37-51). Bu türde eser veren şairlerden bir diğeri de 18. yüzyılda yaşadığı anlaşılan Hıfzî'dir. Hıfzî'nin şiiri sâhil-nâmeler, bazı bilâdiyeler ve Feyzullah Efendi'nin mesâir-nâmesi gibi “fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün” aruz kalıbıyla yazılmış olsa da nazım şekli olarak onlardan ayrılmaktadır. Hıfzî, kıta nazım şekliyle yazdığı 61 beyitlik şiirinde İstanbul'da yer alan 50 bahçe, mesire yeri ve kasrı zikretmiştir. Ancak bunlar “has bahçe” olup padişahlara mahsus olan yerlerdir (Kaplan, 2017, s. 307-330).

Yer adlarına dayalı şiir türlerinden biri olan miyâhiyyelerde şehrin suları ve su kaynakları anlatılır. Ebubekir Celâlî (öl. 1817-18) 11 beyitlik bir gazelinde İstanbul Halkalı'nın sularından söz etmiştir. Şair, şiirinde Halkalı suyunun özelliklerinden ve dönemin diğer önemli su kaynaklarından bahsetmesinin yanında az da olsa İstanbul'un sosyal yaşantısına ayna tutmuştur (Demirkazık, 2023, s. 153).

² Klasik Türk edebiyatındaki şehir şiirlerini *Şehirler Divanı* adı altında toplayan Yıldız ve Doğan'ın (2023, s. 71-73) zengin içerikli çalışmasına bakıldığında İstanbul hakkında 61 şairin 1 rubai, 5 kıta, 9 murabba, 18 kaside, 19 mesnevi ve 22 gazel yazdıkları görülmektedir. Bunların bir kısmı doğrudan şehir methiyesi iken bir kısmı İstanbul ve şehrin bazı semtleri vasfında şiirlerdir.

TÜRÜNÜN FARKLI BİR ÖRNEĞİ: KÂMÎ'NİN İSTANBUL MAHALLELERİNE DAİR ŞİİRİ VE BU
ŞİİRE YAZILAN ZEYİLLER

Dergâh-nâme veya hânkâh-nâme adlı şiirlerde İstanbul'da yer alan farklı tarikatlara ait tekkeler anlatılır. Mümin-zâde Hasîb'in (öl. ?) mesnevi nazım şekliyle 805 beyitte 101, Lutfî'nin (öl. ?) 101 beyitte 152 dergâh ismi zikrettiği eserleri bu türe örnektir (Kaplan, 2023, s. 1656-1739; Turan, 2011, s. 22-48).

Edirneli Kâmî'nin (öl. 1724) sûkiyye olarak bilinen şiiri de İstanbul'daki yer adlarını içermesiyle dikkati çekmektedir. "Sûk" çarşı, pazar anlamına gelmekte olup "sûkiyye" çarşı ve pazarlardan söz eden şiirler için kullanılmıştır. Kâmî, mesnevi nazım şekliyle yazdığı 12 beyitlik bu şiirde İstanbul'un semt, çarşı ve sokaklarından söz etmiştir. Söz konusu şiir Kâmî'nin yayımlanmış *Divan*'ında *Sûkiyye-i Nâ-tamâm* başlığı altında verilmiş, literatüre de sûkiyye olarak yerleşmiştir³:

Olurmuş dört yol ağzı sağ u solla
Kameraltı (vü) Mermer Yedi Kulle

Sögerler sûk-ı Çırçır'dan geçenler
Akar çeşmeyle Horhor'dan içenler

Karîb olsaydı semt-i Nev-bahâra
Yenibakçe dönerdi lâlezâra

Tarîk-i 'âmmı kolla sağ u soldan
Sapadur Egrikapu togrı yoldan

Degüldür gerçi semt-i şâh-ı hûbân
Kemeraltı'ndadır maksûd-ı yârân

Eger Kanlu Furun tutmazsa buyruk
Ya Zenzirliküyu ya Salmatomruk

Küçük büyük alur her şey firâvân
Küçükpazar ile Büyük Karaman

Kesegen Dede erdür adlı sanlı
Gelincikden ba'îd oldı Şıçanlı

Kabasakal güzeldür Akbıyık'dan
Yolun âsân olur Seyrek'i sıklan

Uzakdan Sarmaşık semt-i Çınar'a
Bulamaz sakız ağacına çâre

³ Metne herhangi bir müdahalede bulunulmamış; şiir, yayımlanmış *Divan*'daki hâliyle aktarılmıştır.

Çakıl mercâna dönseydi boyadan
Olurdu Kıztaşı kesme kayadan

Karadud Aksaray ile musâhib

Sarıgürz'e Kızılmaslak münâsib (Erişen Yazıcı, 2017, s. 120-121)

Bu çalışmada Kâmî'nin söz konusu şiiri; şiirin mevcut nüshaları ve türü, bu şiire yazılan zeyiller ve şiirdeki yer adlarının bilâdiye geleneği doğrultusunda kullanımı bakımından değerlendirilecek, böylece İstanbul özelinde yer adlarına dayalı edebiyatın farklı bir örneği dikkate sunulacaktır.

1. Şiirin Başlığı

Kâmî'nin şiiri yirmiyi aşkın *Divan* nüshasından İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler T 2892'de v.91b-92a'da ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler T 2888'de v.97b-98a'da yer almaktadır. Şiir yalnızca T 2888 numaralı nüshada *Sûkiyye Nâ-tamâm* başlığıyla verilmiştir. Bu başlık bir yandan şiirin türüne işaret ederken diğer yandan şiirin tamamlanmadığını göstermektedir. Şiirde mahlas beytinin yer almaması şiirin “nâ-tamâm” nitelenmesine sebep olmalıdır. “Sûk” Arapça bir kelime olup çarşı, pazar manasına gelmektedir. Bu başlık şiirin İstanbul'un çarşılarını anlattığı kabulüyle müstensih(ler) tarafından eklenmiş olmalıdır. Şiir, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 3004 numaralı şiir mecmuasında⁴ da yer almaktadır. Burada şiir *Esmâ-i Ba'z-ı Mahallehâ-yı İstanbul Ez-ân Kâmî Efendi* başlığıyla verilmiştir. Başlık hem şiirin Kâmî mahlaslı bir şaire ait olduğunu göstermekte hem de konusuna dair bilgi vermektedir. Başlıktan şiirin İstanbul'un bazı mahallelerinin ismini ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Şiir, şahsi kütüphanemizdeki şiir mecmuasında⁵ ise *Esmâ-i Bilâd Kâmî Efendi* başlığı altında verilmiştir. Bu başlık da şairin ismine ve şiirin türüne dair bilgi içermektedir. Başlığa göre şiirde belde isimlerine yer verilmiş ve şiir, mecmua mürettibi tarafından bilâdiye olarak görülmüştür. Oysa şiir sadece İstanbul'daki yer adlarını içermektedir. Bu mecmuada Mecdî'nin şiiri de yer almaktadır. Mürettip söz konusu şiiri *Esmâ-i Bilâd Mecdî-i Merhûm* başlığıyla takdim etmiştir. Ancak Mecdî'nin şiirinde içerik sadece İstanbul ile sınırlı değildir. Mecdî, Osmanlı coğrafyasından 38 yer adına yer vermiştir.

2. Şiirin Vezni

Şiir, aruz vezninin hezec bahrinin “mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün” kalıbıyla yazılmıştır. Bu kalıpla yazılan bir sâhil-nâme veya mesâir-nâme bulunmamaktadır. Bilâdiyelerden ise yalnızca Mecdî'nin bilâdiyesi bu kalıpladır. Kâmî'nin şiiri, Mecdî'nin bilâdiyesi ile aynı nazım şekli ve kalıpla yazılmıştır.

⁴ Bu mecmua için makalede İÜ rumuzu kullanılacaktır. Mecmuada bu şiirden sonra Fennî'nin sevâhil-nâmesi yer almaktadır. Mecmuada 17 ve 18. yüzyıla mensup şairlere ait hiciv türünde şiirler ağırlıktadır.

⁵ Bu mecmua için makalede HK rumuzu kullanılacaktır. Yaklaşık 300 varaktan oluşan mecmuada çoğunluğu 18. yüzyılda yaşamış şairlere ait müfret, matla, rubai, gazel, kaside, mesnevi, tahmis gibi nazım şekillerinde yazılmış; ramazâniyye, şitâiyye, arz-ı hâl, hâb-nâme gibi türlerde söylenmiş şiirler vardır. Mecmuada Fennî'nin sevâhil-nâmesi ve Mecdî'nin bilâdiyesi de bulunmaktadır.

3. Nazım Şekli ve Birim Sayısı

Yer adlarına dair şiirler çoğunlukla kaside ve mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. İstanbul'un vafına dair yazılan 74 şiirin dörtte biri mesnevi nazım şekliyledir. Kâmî'nin şiiri de bir mesnevidir. Bu mesnevi *Kâmî Divanı* nüshalarında 12 beyit iken İÜ'de zeyliyle beraber 41 beyittir. İÜ nüshasını esas alarak şiir üzerine incelemede bulunan Kalpaklı (1995, s. 43), bir lügaz olarak değerlendirdiği Kâmî'nin şiirini 22 beyit olarak kabul etmiş, kalan 19 beytin başka bir şair tarafından yazıldığını belirtmiştir. Oysa mecmuada Kâmî'nin şiiri 14 beyit olup daha sonra *Tezvil-i Lebîb* başlığıyla Lebîb'in bu şiire yazdığı 7 beyitlik zeyil yer almaktadır. Kalpaklı'nın esas aldığı mecmuadaki şiirin ilk 11 beytinin sıralaması *Kâmî Divanı*'ndaki şiirin sıralama ile aynıdır. *Divan*'daki 12. beyit ise mecmuada 14. beyittir.

HK'de şiir 39 beyittir. İÜ'de yer alan aşağıdaki iki beyit HK'de bulunmamaktadır. Bu iki beyit aynı zamanda *Kâmî Divanı*'nda "sûkiyye" başlıklı şiirin 10 ve 11. beyti olarak yer almaktadır:

Uzakdır Sarmaşık semt-i Çenâra
Bulamaz Sakız ağacına çâre

Çakıl Mercâna dönseydi boyadan
Olurdu Kıztaşı Kesme kayadan

HK'de 39 beyitlik şiirin ilk 12 beyti Kâmî'ye ait görünmektedir. Bunlardan 9 beyit basılı *Kâmî Divanı*'nda, 12 beyit İÜ'de Kâmî adına kayıtlıdır. Aşağıdaki beyit *Kâmî Divanı*'nda yer almazken İÜ'de Kâmî adına kayıtlı şiirin 13. beytidir.

‘Âşıkpaşa arar semt-i Vefâyı
Bulamaz terk ider dâr-ı Fenâyı

HK'de ilk 12 beyti Kâmî'ye ait şiirin sonraki 7 beyti Lebîb mahlaslı bir şairin zeyli, 20 beyti ise Âsım mahlaslı başka bir şairin zeyli olarak kayıtlıdır. Lebîb adına kayıtlı olan 7 beyit İÜ'deki şiirin 15-21. beyitleridir. Diğer beyitler ise İÜ'de olduğu gibi Âsım mahlaslı şair adına kayıtlıdır.

4. Şiirin Türü

Şiirin türüne dair müstensih ve müretteplerin şiire verdikleri başlık esas alındığında üç türün ortaya çıktığı görülmektedir: sûkiyye, mahalle-nâme, bilâdiye. Bu üç türün yanı sıra Kaplan (2019, s. 45) bilâdiyelere dair bir çalışmada bu şiirden "semtiyye" olarak söz etmiştir. İçerik doğrultusunda yapılacak bir değerlendirme bu hususta bize yardımcı olacaktır. Yer adlarına dair çalışmalarda "sûkiyye" olarak bilinen şiirin bu isimle nitelenmesinde yayımlanmış *Divan*'daki başlık etkili olmuştur. Şiirdeki yer adlarına bakıldığında bunların bir kısmının çarşı/pazar olduğu görülmektedir. Şair, şiirinde "sûk" sözcüğünü bir beyitte "Çırçır" için kullanmıştır:

Söğerler sûk-ı Çırçırardan geçenler
Akarçeşmeyle Horhordan içenler

Çırçır, 1655-1807 tarihli *Vakıf Su Defterleri*'ne göre mahalle, *İstanbul İhsaiyat Mecmuası* ve *İstanbul Ansiklopedisi*'ne göre semt, *Kadı Sicilleri*'ne göre sùktur. Beyitteki diğer yer ismi olan Akarçeşme de *İstanbul Ansiklopedisi*'ne göre bir semttir. Horhor ise 1682 tarihli *Esnaf Defterleri* ve 1655-1807 tarihli *Vakıf Su Defterleri*'ne göre mahalle ismidir; *İstanbul İhsaiyat Mecmuası*'na göre ise bir semttir. *Kadı Sicilleri*'ne göre İstanbul'da Horhor isminde birer mahalle, sokak ve çeşme bulunmaktadır.

Kâmî'nin şiirde zikrettiği bazı yerler 1682 tarihli *Esnaf Tahriri Defteri*'nde yer almaktadır. Bu deftere göre İstanbul o dönemde vergi bölgesi anlamına gelen 15 kola ayrılmıştır. Bu kollar Tahtakale, Eksük, Taraklı, Ayasofya, Tavukbazarı, Kadıasker, Langa, Yedikule, Karaman, Edirnekapusu, Balat, Unkapanı, Râh-ı Cedîd, Aksaray, Cebe Ali'dir. Aşağıdaki beyitte zikredilen Kabasakal söz konusu tahrir defterinde mahalle olarak zikredilirken aynı beyitte yer alan Seyrek, defterde "Seyrek Sûku" olarak kaydedilmiştir (Demirtaş, 2023, s. 36). Akbıyık ise defterde yer almamaktadır. Akbıyık, Fatih devrinde bir mahalle olup 1600 tarihli *Vakıflar Tahrir Defterleri, Vakıf Su Defterleri ve Şerhiye Sicilleri*'nde de mahalle olarak kayıtlıdır. On sekizinci yüzyılın ilk yarısındaki *Kadı Sicilleri*'ne göre Akbıyık, Suriçi'nde Kabasakal gibi bir mahalledir (Kara, 2016, s. 124).

Kabasakal güzeldir Akbıyıkdan

Yolun âsân olur Seyreki sıklan

Aşağıdaki beyitte Kesegendede, Gelincik ve Sıçanlı isimleri zikredilmiştir. 1682 tarihli *Esnaf Defterleri*'nde üç isim de yer almaktadır:

Kesegen Dede erdir adlı sanlı

Gelincikden ba'îd oldu Sıçanlı

"Kesegendede", İstanbul vergi bölgelerinden Edirnekapusu kolunun sınırlarından söz edilirken vurgulanır. Şiirde zikredilen "Gelincik" Langa kolu içinde yer alan bir çarşıdır. Bu çarşıdan defterde "Sük-ı Gelincik" olarak zikredilmiştir (Demirtaş, 2023, s. 35-36). Burada hoşafçı, kürkçü, kasap ve turşucu esnafı vardır. *Kadı Sicilleri*'nde de Gelincik için çarşı tabiri kullanılmıştır. Gelincik, *İstanbul İhsaiyat Mecmuası*'na göre de bir sùktur. Sıçanlı ise defterde Râh-ı Cedîd kolu içinde ismen bir kez zikredilmiş, buranın mahalle veya pazar olduğuna dair bir vurguda bulunulmamıştır (Demirtaş, 2023, s. 21).

Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u fethettikten sonra iskân politikası izlemiş, Karaman Türklerinin bir kısmını İstanbul'un Fatih ve Aksaray semtlerine yerleştirirken (Başkan, 2012, s. 128), gayrimüslim Karamanlılar ise Yedikule yakınında büyük bir mahallede oturmuşlar; kuyumculuk, işlemecilik, ticaret gibi işlerle meşgul olmuşlardır (Başkan, 2012, s. 123). Fatih Camii ile Saraçhane arasında "Karaman Çarşısı" kuran Karamanlılar bu bölgenin tarihte Karaman diye anılmasını da sağlamışlardır. Bugün dahi bu bölge "Büyük Karaman Caddesi" olarak adlandırılmaktadır (Başkan, 2012, s. 126). Kâmî aşağıdaki beytinde bu Karaman Çarşısı'ndan ve Küçükpazar'dan söz etmiştir. Küçükpazar *Kadı Sicilleri* ve *İstanbul İhsaiyat Mecmuası*'na göre bir sùktur.

Küçük büyük olur her şey firâvân

Küçükpazar ile Büyük Karaman

Kâmî'nin şiirinde bazı beyitlerde "semt" vurgusu da dikkati çekmektedir. Şair "Nevbahar, Çınar, Şahıhuban, Vefa"yı semt olarak nitelemiştir:

Karîb olsaydı semt-i Nevbahâra

Yenibağçe dönerdi Lâlezâra

Uzaktır Sarmaşık semt-i Çenâra

Bulamaz Sakız ağacına çâre

Değildir gerçi semti Şâh-ı Hübân
Kemeraltındadır maksûd-ı yârân

‘Âşıkpaşa arar semt-i Vefâyı
Bulamaz terk ider dâr-ı Fenâyı

Bu dört beyitte “semt” sözcüğünün zikredilen yer adları için tanımlayıcı olarak kullanıldığı görülmektedir. Klasik Osmanlıca sözlüklerin birçoğunda “taraf, cihet, yön, canib vb.” anlamlar verilen semte *Lehçe-i Osmânî*’de “mahal, mahalle” anlamları da verilmiştir⁶. Bu isimlerden Vefa ve Nevbahar’ın daha Fatih dönemi İstanbul’unda iki mahalle adı olduğu dikkate alındığında şairin semt kullanımıyla bugünkü anlamda bir semti kastetmediği, bir bölgeyi anlatmak istediği söylenebilir.

Kâmî şiirinde yalnızca Çırcır için “sûk” ifadesini kullanmıştır. Söz konusu şiirde yer alan Gelincik’ten 1682 tarihli *Esnaf Defterleri*’nde “Sûk-ı Gelincik” ve Seyrek’ten “Seyrek Sûku” olarak söz edilmiş, Küçükpazar’da ve Büyük Karaman çarşısında her şeyin çokça olduğu vurgulanmıştır. Tüm bunlar dikkate alınarak yapılacak bir ön değerlendirmede şiirde çarşılardan ve bu çarşıların bulunduğu mahallelerden söz edildiği söylenebilir. Bugün dahi birçok çarşı/pazar, kurulduğu semt veya mahalle ismi ile anılmaktadır. İstanbul *Kadı Sicilleri* ve *Esnaf Defterleri*’nde Aksaray, Altımermer, Hacıkadın, Mercan, Nahılbend, Tahtakale ve Yayla gibi bazı yerlerden hem mahalle hem de sûk olarak söz edilmesi bu hususu doğrulamaktadır. Bu sebeple söz konusu şiir ve bu şiire yazılan iki zeyil bir yönüyle “sûkiyye” iken diğer yönüyle “mahalle-nâme” olarak isimlendirilebilir. Şiirin HK’de “bilâd” olarak nitelenmesi ise şiirdeki çarşı, semt ve mahalle adlarının tevriyeli kullanılması yönüyle bilâdiye geleneğinin bir devamı olmasındandır. Bilâdiyelerin Osmanlı Devleti’nin sınırlarını aşacak şekilde onlarca yer adı bilhassa şehir adı içerdiği dikkate alındığında şiirin bilâdiye olamayacağı açıktır. İstanbul’a dair tutulan tarihî defterlerde yer adlarının izini sürmek, yaptığımız ön değerlendirmeyi nihai bir hükme vardırmanıza yardımcı olabilir. Aşağıdaki tablo, şiirde bahsi geçen yerlerin Fatih devrinden Cumhuriyet dönemine kadar farklı kaynaklarda nasıl nitelendiğini göstermektedir.

Şiirdeki Yer Adları	Fatih Devrinde İstanbul Mahalleleri	Vakıflar Tahrir Defterlerine Göre Mahalleler 1600	Esnaf Defterlerine Göre Yer Adları 1682	Kadı Sicilleri Göre İstanbul Mahalleleri	Vakıf Su Defterlerine Göre Mahalleler 1655-1807	İstanbul İhsaiyat Mecmuasına Göre Mahalleler 1912	Reşad Ekrem Koçu’nun İstanbul Ansiklopedisi’ne Göre

⁶ <https://www.osmanlicasozlukler.com/> (Erişim tarihi: 27.07.2024)

Ağaçayırı ⁷			√ ⁸	√			sokak
Ağaçkakan ⁹				√			sokak
Akarçeşme ¹⁰			√				semt
Akbıyık	√	√		√	√	√	cadde
Aksaray			√	√ sük	√		semt
Akseki	√	√		√	√	√	√
Akveli							
Ali Fakih	√			√		√	√
Altımermer	√		√	sük	√	semt	semt
Altıpoğaça	√	√		√	√	√	sokak
Arabodaları							
Âşıkpaşa		√		√	√	√	semt
Avcılar	√			√	√		
Avratpazarı ¹¹			sük	sük	√		sük
Ayvansaray			√		√		semt
Balcı (Yokuşu) ¹²				√	√		√
Büyük Karaman			√	sük	√	cadde	
Cüнді ¹³				meydan			
Çapadilsiz			√				semt
Çatladıkapı			√				semt
Çınar			√			sük	
Çırçır				sük	√	semt	semt
Çorbacı				√			

⁷ İstanbul'da Silivrikapı ve Kocamustafapaşa semtleri arasında bu isimde mesire yeri bulunmaktadır. Kocamustafapaşa'da bu isimde bir mescit de bulunmaktadır. Fatih'te Ali Fakih ve Hacıhamza Mahalleleri arasında, Kocamustafapaşa Caddesi ile Alayımamı Sokağı arasında Ağaçayırı Sokağı yer almaktadır. Ağaçayırı Mescidi de bu sokaktadır (Koçu, 1958, s. 235-236).

⁸ İşaret yer adının o defterde bulunduğunu göstermektedir. Şayet ilgili defterde yer adı için mahalle dışında tanımlayıcı bir ifade kullanılmışsa işarete yer verilmemiş, ifade yazılmıştır.

⁹ Kocamustafapaşa'da kendi adını taşıyan sokakta bu isimde bir cami ve bu camiye bitişik tekke bulunmaktadır. Fatih'te bir kısmı Ali Fakih, bir kısmı da Hacıhamza Mahalleleri arasında Ağaçayırı Sokağı ile Koçdibek Sokağı arasında yer almaktadır (Koçu, 1958, s. 238).

¹⁰ Mahmudpaşa Çarşısı'nın alt başına verilmiş eski bir semt ismidir. Bu isim unutulmuş, bölge Sultan Hamamı semtinin sınırı içine girmiştir (Koçu, 1958, s. 500).

¹¹ 18. yüzyılda pazar günü Samatya civarında kurulmaktadır (Kara, 2016, s. 144).

¹² Eyüp sokaklarından. Düğmeciler, İslambey ve Cezerikasım Mahalleleri arasında bir sınır olarak uzanır (Koçu, 1960, s. 1978).

¹³ Asker ve usta süvari gibi anlamlara gelen cüнді, Osmanlıda eğitim ve gösteri meydanlarına da isim olmuştur. Bunlardan biri Kadırga Meydanı'nın hemen yanındaki, denize daha yakın ama daha küçük olan Cüнді Meydanı'dır (Bayvas, 2020). Topkapı Sarayı'nın Marmara yönündeki dış bahçeleri arasında bulunan ve Gülhane Meydanı adıyla anılan düzlük cirit, tomak, atıcılık gibi çeşitli spor gösterileri düzenlendiği için Cirit Meydanı veya Cüнді Meydanı olarak da adlandırılmıştır (Tanman, 1996, s. 239).

TÜRÜNÜN FARKLI BİR ÖRNEĞİ: KÂMÎ'NİN İSTANBUL MAHALLELERİNE DAİR ŞİİRİ VE BU ŞİİRE YAZILAN ZEYİLLER

Çukurbostan				✓		sûk	✓
Derviş Ali				✓	✓	✓	✓
Dört Yol Ağzı			✓	sûk			
Eğrikapı	✓					semt	semt
Etyemez	✓			✓			semt
Fenayi	✓			✓			
Gelincik			sûk	çarşı		sûk	
Gülbahar							
Hacıkadın	✓		✓	✓ sük			
Hisar							
Hocapaşa			✓	✓	✓	semt	
Horhor			✓	✓	✓	semt	
Hubyar	✓	✓		✓	✓	✓	
Kabakulak	✓			✓			
Kabasakal			✓	✓		✓	
Kabataş	✓					cadde	
Kadırga			liman	liman		semt	
Kalenderhane	✓	✓		✓	✓	✓	
Kanlıfırın							
Karababa ¹⁴				✓			
Karabaş				✓	✓	✓	
Karatut						semt	
Kemankeş				✓		✓	
Kemeraltı			✓	mahal		cadde	
Kesegenede	✓		✓				
Kesmekaya			✓	✓		semt	
Kestel	✓	✓		✓	✓	✓	
Kızılmaslak			✓			semt	
Kızlarağası				✓			
Kıztaşı	✓	✓		✓		semt	
Kirişhane				mahal			
Kirmasti	✓			✓		✓	
Koçdibek							
Kurtağa ¹⁵							
Küçükpazar			✓	sûk		sûk	
Lalezar				✓			
Langa	✓		✓		✓	semt	
Mercan	✓	✓	sûk	✓ sük	sük	sük	
Meydancık			✓	✓	✓	sük	
Mimar				sük	✓	sük	
Molla Hüsrev	✓	✓				✓	

¹⁴ Beyazıt'ta bu isimde bir sokak ve bu sokakta Karababa Tekkesi bulunmaktadır (Samsakçı & Karavelioğlu, 2016, s. 620).

¹⁵ Fatih, Derviş Ali Mahallesi'nde kitabesi olmayan Kurt Ağa Çeşmesi yer almaktadır. H. 1086-1087/M. 1675-1676 tarihli bir kadı sicilinde Kurt Ağa Çeşmesi Mahallesi geçmektedir.

HASAN KAPLAN

Nahılbend	✓	✓	sûk	✓	✓	✓	
Narlıkapı			✓				
Nevbahar	✓		✓	✓	✓	✓	
Nişancı	✓		✓	✓		✓	
Odabaşı			✓	sûk			
Öküzpaşa							
Sakızağacı				✓		sûk	
Salmatomruk			✓	mahal	✓	semt	
Samanveren	✓	✓		✓	✓	✓	
Sarıgürz (Sarıgez)	✓		✓	sûk	✓		
Sarıyar				karye		✓	
Sarmaşık			✓	✓			
Seyrek			sûk				
Sıçanlı ¹⁶			✓				
Sivrikoz		✓		✓	✓		
Sofular	✓	✓	✓	✓	✓	✓	
Soğukkuyu ¹⁷				✓			
Sormagir				✓		✓	
Şahıhuban				sûk		✓	
Tahtakale	✓		✓	sûk	✓	sûk	
Tavşantaşı				✓	✓	semt	
Tevekkül Çeşmesi ¹⁸							
Topkapı			✓		✓	semt	
Tozkoparan				✓		✓	
Vefa	✓		meydan		✓	meydan	
Yahnıkapın ¹⁹				✓	✓		
Yatağan	✓			✓	✓		

¹⁶ Bu isimde İstanbul'da bir hamam ve Küçükçekmece'de bir han yer almaktadır.

¹⁷ Zeyrek yakınlarında Sadrazam Piri Mehmed Paşa'nın yaptırdığı caminin mahallesidir. Caminin altındaki sarnıçtan su çekildiği için cami bu adla bilinmiştir (Tanışık, 2023, s. 298).

¹⁸ Evliya Çelebi, İstanbul'un çarşı eminleri esnafından söz ederken sırmakeş esnafının iş yerlerinin Parmakkapı yakınında Tevekkül Çeşmesi dibinde olduğunu söyler (Kahraman & Dağlı, 2008b, s. 543). Bu bilgiden burasının bir çarşı olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁹ Mahalle ismini Yahnıkapın Camisinden almaktadır. Beyazıt semtinin bugün mevcut olmayan mahallelerinden biridir. Yahnıkapın Camisi mahalle ortadan kaldırılmadan önce 1935 yılında çıkarılan 3163 sayılı ve 2845 sayılı kanun hükmü gereğince kadro dışı bırakılarak ibadete kapatılmıştır. Bu tarihten 1940 yılında yıktırılmasına kadar da İstanbul Elektrik idaresi tarafından depo olarak kullanılmıştır. Hâlen İstanbul Üniversitesi ile kamuya ait bazı binalar bu eski mahallenin üzerinde yer almaktadır. Yahnıkapın Mahallesi Beyazıt Meydanı'nın batısında, Edebiyat Fakültesinin doğusu ile bugünkü Beyazıt Meydanı arasında kalmakta idi. Bu mahalle, Beyazıt Meydanı'nın yeniden düzenlenmesi çalışmaları sırasında tamamen ortadan kaldırılmıştır. Caminin bugünkü yerinde 1985 yılında hizmete açılan İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi binası bulunmaktadır (Göncüoğlu, 2016, s. 150-153).

TÜRÜNÜN FARKLI BİR ÖRNEĞİ: KÂMÎ'NİN İSTANBUL MAHALLELERİNE DAİR ŞİİRİ VE BU ŞİİRE YAZILAN ZEYİLLER

Yayla			✓	sûk	✓		
Yedikule	✓		✓		✓	semt	
Yenibahçe			✓	semt	✓	semt	
Zincirlikuyu					✓	semt	
Zorpilav							

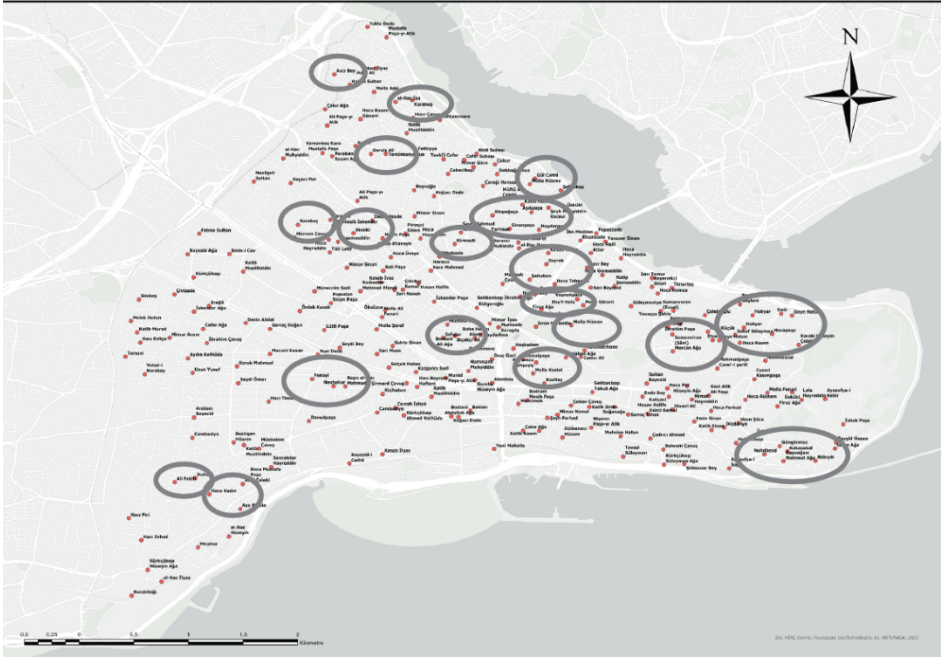
Tablo 1. Şiirlerdeki Yer Adlarının Kaynaklara ve Vesikalara Göre Durumu

Kâmî'nin şiirinde ve ona yazılan zeyillerde bir kısmı birden çok tekrarlanan toplam 96 farklı yer adı kullanılmıştır. Bunlardan 31'i Ayverdi'nin (1958) çalışmasında *Fatih Devrinde İstanbul Mahalleleri* başlığı altında yer almaktadır. 1600 tarihli *Vakıflar Tahrir Defterleri*'nde şiirlerdeki 14 yer mahalle adıdır. 1682 tarihli *Esnaf Defterleri*'nde şiirlerdeki 42 yer adının 1'i meydan, 1'i liman, 6'sı sük, 4'ü mahalle olarak kayıtlıdır. Diğer yer adları için tanımlayıcı bir ifade kullanılmamıştır. 1655-1807 tarihli *Vakıf Su Defterleri*'ne göre 39 yer adı mahalledir. Şiirin 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başında yaşayan şairlerce yazıldığı dikkate alındığında tablo bize türüne dair bir veri sunmaktadır.

Şiir yalnızca 1682 tarihli *Esnaf Defterleri*'ne ve İstanbul *Kadı Sicilleri*'ne göre "sükiyye" olabilir. Şiire "semtiyye" demek ise ancak Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'ne göre yapılacak bir değerlendirme ile mümkündür. 1912 tarihli *İstanbul İhsaiyat Mecmuası*'na göre ise şiir düşük bir ihtimalle hem "semtiyye" hem de "sükiyye" olabilir. Bu mecmuaya göre şiirlerdeki 48 yerden 1'i meydan, 3'ü cadde, 9'u sük, 17'si semt, 23'ü mahalledir. İstanbul *Kadı Sicilleri* bu konuda en net verileri sunmaktadır. *Kadı Sicilleri*'nde yapılan dijital taramada²⁰ 96 yer adının 1'i semt, 1'i karye, 1'i liman, 1'i çarşı, 2'si meydan, 3'ü mahal ifadesiyle karşılanmıştır. Yer adlarından 3'ü için hem mahalle hem de sük tabiri kullanılmıştır. Geriye kalan yer adlarından 12'si sük, 44'ü mahalledir. Bu mahallerden 36'sı 1708-1732 yıllarını kapsayan *Kadı Sicilleri*'nde geçmektedir. Bu durumda şiirlerdeki 96 yer adının 31'inin Fatih devrinde mahalle adı olması, *Kadı Sicilleri*'nde 44'ünün ve *Vakıf Su Defterleri*'nde 39'unun mahalle adı olarak geçmesi, şiirdeki yer adlarının çoğunun dönem kaynaklarında mahalle adını karşılaması şiire "mahalle-nâme" denilebileceğini ortaya koymaktadır.

Aktepe (1957), 17. yüzyılın ilk yarısına ait *Defter-i Hânehâ-yi Mahallât-ı İstanbul* başlıklı bir avarız defterinde yer alan mahalle isimlerini aktarmıştır. Şiirlerdeki 96 yer adının 15'i bu defterde de mahalle ismi olarak kayıtlıdır: Akbıyık, Nahılbend, Kalenderhane, Avcı Bey, Sofular, Molla Hüsrev, Derviş Ali, Samanveren, Karabaş, Hubyar, Akseki, Mercan Ağa, Altıpoğaç, Sivrikoz, Âşıkpaşa. Bu defterde yer alan 15 mahallenin tamamı Bekman'ın (2023) *Şerhiyye Sicilleri* odağında 1730-1787 yılları arasında İstanbul Suriçi mahallelerine havi hazırladığı envanterde de mahalle olarak kayıtlıdır. Kâmî ve onun şiirine yazılan zeyillerdeki 96 yer adının 27'si bu envantere göre mahalledir: Akbıyık, Akseki, Ali Fakih, Altıpoğaç, Âşıkpaşa, Avcı Bey, Derviş Ali, Vefa, Keskin Dede (Kesegendede), Fenayi, Hacı Kadın (Hacıkadın), Hubyar, Hocapaşa, Kabasakal, Kalenderhane, Karabaş, Kemankeş, Kirmasti, Mercan Ağa, Molla Hüsrev, Molla Kestel, Nahılbend, Nevbahar, Samanveren, Sivrikoz (Seferikoz), Sofular, Şahuban (Şahıhuban). Şiirlerin yazıldığı dönemi de içerdiğini düşündüğümüz 1730-1787 tarihli envanter hem şiirlerdeki yer adlarının geniş bir bölgeye dağıldığını göstermekte hem de şiirlerin mahalle-nâme olabileceğini ortaya koymaktadır.

²⁰ <https://www.kadısicilleri.org/> (Erişim tarihi: 30.07.2024)



Tablo 2. 18. Yüzyıl Suriçi Mahallelerinin İsimleri²¹ (Bekman, 2023, s. 101)

5. Şiirde Dil ve Anlatım

Bilâdiye, sâhil-nâme ve mesâir-nâme gibi türlerde, şairler yer adlarını bir çağrışım ögesi olarak kullanmışlardır. Yer adları şiirlerde gerçek, mecaz, yakın, uzak anlamlarıyla tevriye ve iham gibi söz sanatları yapılarak farklı okuma ve anlamlandırmaya uygun düşecek şekilde yer almıştır. Kâmî'nin şiirinde ve buna yazılan zeyillerde aynı anlatım özelliğinin devam ettiği görülmektedir. Kâmî, sözcükler arasındaki anlamsal bağı farklı yönlerden ve çok yönlü kurmayı başarmıştır. Aşağıdaki beyitte bu kullanımı görmek mümkündür:

Kabasakal güzeldir Akbıykdan

Yolun âsân olur Seyreki sıklardan

Kâmî'nin beyitte zikrettiği iki yer adı -Kabasakal ve Akbıyk- bugün İstanbul, Fatih'te Sultan Ahmet Mahallesi içinde yer almaktadır. Kabasakal ve Akbıyk, isimlerini aynı adla anılan mescitlerden almışlardır. Her iki yer, Divanyolu'ndaki iki eski mahalledir. Şair, beyitte ilk olarak sesletim olarak bu kelimelerin çağrışımına dayalı bir ilişki kurmuştur. İki yer adındaki “sakal” ve “bıyk” sözcükleri ikinci mısradaki “yol-, seyrek, sık” sözcükleriyle ilişkilidir. “Yolun” sözcüğü hem “yol-” fiilini hem de “yol”

²¹ Harita çizimi Bekman'a (2023) aittir. Haritanın orijinalinde daire içine alınarak vurgulanan yer adları yoktur. Vurgu tarafımızca şiirlerdeki yer adlarının dağılımını somut kılmak amacıyla yapılmıştır. Haritada vurgulanan bazı yer adları şunlardır: Akbıyk, Akseki, Ali Fakih, Altıpoğaça, Aşıkpaşa, Avcı Bey, Derviş Ali, Fenayi, Hacıkadın, Hocapaşa, Hubyar, Kabasakal, Kalenderhane, Karabaş, Kirmasti, Mercan Ağa, Molla Hüsrev, Molla Kestel, Nahılbend, Nevbahar, Samanveren, Seyrek, Sofular, Şahıhuban, Vefa.

ismini çağrıştırmaktadır. Çoklu okumalar dikkate alındığında şairin Kabasakal'ı Akbıyık'tan güzel bulduğu anlaşılmakta, yolun sık olanından ise seyrek olanının kolay olduğunu vurguladığı görülmektedir. Şair, "Seyrek" in de yer adı olmasından yararlanmıştı. Bugün Zeyrek olarak bilinen yer Osmanlı *Esnaf Defterleri*'nde "Seyrek Sûku" olarak kayıtlıdır (Demirtaş, 2023, s. 36).

Aşağıdaki beyitte Kâmî üç yer adına yer vermiştir: Kesegendede, Gelincik, Sıçanlı.

Kesegen Dede erdür adlı sanlı

Gelincikden ba'îd oldu Sıçanlı

Evlıya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Kesegen Dede, İlahî aşka dalmış, ulu bir sultandır. Türbesi hâlâ ziyaret yeridir. Mezarlığında hâl ehli olanların anlattığına göre sahabeden, şühedadan ve başka ileri gelenlerden kırk-elli bin kişi yatmaktadır (Kahraman-Dağlı, 2008a, s. 340). On beşinci yüzyılda İstanbul Fatih'te ismiyle anılan mescit bugün bulunmamaktadır. Şair, beyitte ilk olarak bu kişiyi ismen zikretmiş, onun ünlü bir er olduğunu söylemiştir. İkinci mısradaki Gelincik ve Sıçanlı yer adlarına yer vermiş, Sıçanlı'nın Gelincik'ten uzak olduğunu belirtmiştir. Gelincik, Langa kolu içinde yer alan bir süktür. Sıçanlı ise Cedid kolu içinde yer almaktadır. Sıçanlı'da bir pazarcı esnafı yer almaktadır (Demirtaş, 2023, s. 123). Beyitte yer adları "Kesegen Dede" isminin ilk sözcüğünün anlamına dayalı olarak şekillenmiştir. *Tarama Sözlüğü*'nde "kesegen" fare, *Derleme Sözlüğü*'nde ise fare, danaburnu gibi anlamlara gelmektedir.²² Sözcüğün "fare" anlamı hem "gelincik" hem de "sıçan" sözcükleriyle ilişkilidir.

Kâmî aşağıdaki beyitte yer adını oluşturan birleşik sözcüklerin renk ifadelerinin çağrışımından faydalanmıştır. Beyitte dört yer adı vardır: Karatut, Aksaray, Sarıgürz ve Kızılaslak. Dört adın da bünyesinde "kara, ak, sarı, kızıl" renk isimleri yer almaktadır.

Karatut Aksaray ile musâhib

Sarıgürzle Kızılaslak münâsib

6. Şiire Yazılan Zeyiller

Mecmualara göre bu şiire iki şair zeyil yazmıştır. Bunlardan biri Lebîb'tir. HK'de Lebîb'in zeyli *Zeyl-i Lebîb Efendi*, İÜ'de *Tezvil-i Lebîb* başlığıyla verilmiştir. Lebîb'in zeylinden sonra Âsım'ın zeyli başlamaktadır. HK'de *Zeyl-i Âsım* başlığı altında 20 beyte yer verilirken İÜ'de herhangi bir başlık kullanılmamıştır.

Lebîb, zeylinde mahlasını kullanmamış, Kâmî'yi de zikretmemiştir. Türk edebiyatında Edirneli Kâmî'nin çağdaşı ve onunla ilişkili Lebîb mahlaslı bir şair bulunmaktadır. Bu şair, Kâmî Efendi'nin kardeşi ve Emîniyye Medresesi müderrisi Hacı Mustafa Efendi'nin oğlu olmalıdır. Lebîb'in dedesi Şeyh İbrahim Efendi'dir. Amcası Kâmî Efendi'nin yanına İstanbul'a gelip (1710-11) medrese öğrenimi görmüştür. Amcasının teşviki ile Şeyhülislam Ebezâde Abdullah Efendi'den mülazım olmuştur. Çeşitli medreselerde müderrislik yapan Lebîb'in vefat tarihi bilinmemektedir. Şairin eserlerine dair bir bilgi yoktur (Kesik, 2015).

Âsım, zeylinde hem kendini hem de Kâmî'nin adını/mahlasını zikretmiştir.

Cenâb-ı Hazret-i Kâmî-i merhûm

Bu nazmı eylemiş bu resme mahtûm

²² <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim tarihi: 28.07.2024)

Anın dâ'îsi ya'nî 'Âsımâyım
Velîkin şâ'ir-i şîrîn-edâyım

Anın-çün sonrası bu 'abd-i nâ-kâm
Bu güftârı tamâma kıldım ikdâm

Beyitlerde Âsım'ın Kâmî'den merhum diye söz ettiği, kendisini onun ardından duacı olarak nitelediği ve mahlasını zikrettiği görülmektedir. Âsım kendisini “şâ'ir-i şîrîn-edâ” ve “abd-i nâ-kâm” olarak vasfetmiş; amacının bu sözü tamamlamak olduğunu bildirmiştir. Âsım'ın kimliğine dair beyitlerde bir ipucu bulunmaktadır. Şair, Kâmî'den merhum diye söz ederek şiirini Kâmî'nin vefatından sonra yani 1724'ten sonra yazdığını ortaya koymuştur. Kâmî'nin çağdaşı dört Âsım bulunmaktadır: Mustafa Âsım, Çelebi-zâde Âsım, Bosnalı Âsım, Ârif-zâde Âsım. Bunlardan Bosnalı Âsım'ın vefat tarihinin 1710 olduğu dikkate alındığında zeyil yazarın Bosnalı Âsım olamayacağı kesin olarak söylenebilir. Diğer üç ismin kaynaklarda Kâmî ile münasebetine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Şiir, bu isimlerden *Divan*'ı yayımlanmış olan Çelebi-zâde Âsım ve Ârif-zâde Âsım'ın şiirleri arasında yer almamaktadır. *Kâmî Divanı*'nda Âsım ismi iki beyitte geçmektedir. Söz konusu beyitlerin ilkinde şair, Âsım'ı kabiliyetli bir şair, onun şiirini ise övgüye değer olarak niteler. Kâmî, ikinci beyitte ise cevabı Âsım olan bir muamma sorar.

Nice şâyân-ı tahsîn olmaya nev-güfte-i 'Âsım
Ki dest-i tab'ı Kâmî rişte-i nazma güher çekdi (Erişen Yazıcı, 2017: 276)

Ruhundan büsesin almış nevâziş dem be-dem görmüş

O şûha ser viren 'âşık nihâyetsüz kerem görmüş (Erişen Yazıcı, 2017: 288)

Şairin bu beyitleri Türk edebiyat tarihindeki hangi Âsım için söylediği belli değildir. Ancak beyitlerin varlığı Kâmî'nin Âsım adlı bir şairle münasebetinin olduğunu göstermektedir. Kâmî'nin söz ettiği bu şairin, yazdığı tarih kitabında Kâmî'den övgüyle söz eden Çelebi-zâde Âsım yahut şairin şiirine zeyil yazarın Âsım olabileceği değerlendirilmektedir.

7. Şiirdeki Yer Adları

Kâmî'nin şiirinde ve ona yazılan zeyillerde bir kısmı birden çok tekrarlanan toplam 96 farklı yer adı bulunmaktadır.

	KÂMÎ	LEBÎB	ÂSİM
1	Akarçeşme	Ağaçayırı	Ağaçkakan
2	Akbıyık	Ağaçkakan	Akseki
3	Aksaray	Arabodaları	Akveli
4	Altımermer	Avcılar	Ali Fakih
5	Âşıkpaşa	Avratbazarı	Altıpoğça
6	Büyük Karaman	Çatladıkapı	Avratbazarı
7	Çınar	Etyemez	Ayvansaray
8	Çırçır	Hacıkadın	Balcı
9	Dörtüol Ağzı	Hocapaşa	Cümdi
10	Eğrikapı	Hubyar	Çapadilsiz
11	Fenayi	Karababa	Çatladı(kapı)

TÜRÜNÜN FARKLI BİR ÖRNEĞİ: KÂMÎ'NİN İSTANBUL MAHALLELERİNE DAİR ŞİİRİ VE BU ŞİİRE YAZILAN ZEYİLLER

12	Gelincik	Kestel	Çorbacı
13	Horhor	Kızlarağası	Çukurbostan
14	Kabasakal	Molla Hüsrev	Derviş Ali
15	Kanlıfırın	Nahlıbend	Gülbahar
16	Karatut	Nişancı	Hisar
17	Kemeraltı	Sofular	Hocapaşa
18	Kesegendede	Tozkoparan	Kabakulak
19	Kesmekaya	Yahnıkapan	Kabataş
20	Kızılaslak	Yayla	Kadırga
21	Kıztaşı	Zorpilav	Kalenderhane
22	Kurtağa		Karabaş
23	Küçükpazar		Kemankeş
24	Lalezar		Kirişhane
25	Mercan		Kirmasti
26	Nevbahar		Koçdibek
27	Sakızağacı		Langa
28	Salmatomruk		Meydancık
29	Sarıgürz		Mimar
30	Sarmaşık		Narlıkapı
31	Seyrek		Nişancı
32	Sıçanlı		Odabaşı
33	Soğukkuyu		Öküzpaşa
34	Şahıhuban		Samanveren
35	Tavşantaşı		Sarıyar
36	Vefa		Sivrikoz
37	Yedikule		Sofular
38	Yenibahçe		Sormagir
39	Zincirlikuyu		Tahtakale
40			Tevekkül Çeşmesi
41			Topkapı
42			Yahnıkapan
43			Yatağan
44			Zorpilav

Tablo 3. Yer Adlarının Şairlere Göre Dağılımı

Kâmî'nin şiiri İstanbul'da bulunan 39 yer adını içermektedir. Bunlardan 19'u mahalle, 5'i çarşı, 3'ü semt, 1'i cadde, 1'i meydandır. Belgelerde Aksaray, Çırçır, Dört yol Ağzı, Sakızağacı, Şahıhuban, Mercan için hem mahalle hem çarşı; Yenibahçe ve Zincirlikuyu için mahalle ve semt kayıtları vardır. Kanlıfırın ve Sıçanlı'nın durumu ise belirsizdir.

Lebîb, zeylinde İstanbul'dan 21 yer adına yer vermiştir. Bu yer adları mecmualarda kırmızı ile çizilerek vurgulanmıştır. Kâmî'nin şiiri ile Lebîb'in zeyli arasında ortak bir yer adı bulunmamaktadır. Lebîb'in zikrettiği yer adlarının 15'i mahalle, 1'i çarşıdır. Belgelerde Hacıkadın ve Yayla için hem mahalle hem çarşı kaydı düşülmüştür. Arabodaları, Çatladıkapı ve Zorpilav'ın ise durumu belli değildir.

Âsım, zeylinde 44 yer adı kullanmıştır. Âsım'ın Kâmî ile ortak kullandığı bir yer adı yok iken Lebîb ile ortak 8 yer adı (Ağaçkakan, Avratbazarı, Çatladıkapı, Hocapaşa,

Nişancı, Sofular, Yahnikapan, Zorpilav) vardır. Âsım'ın şiirindeki yer adlarının da çoğu mahalledir. Şiirdeki 44 yer adından 25'i mahalle, 4'ü çarşı, 1'i meydan, 1'i liman, 1'i karye ismidir. Çukurbostan ve Tahtakale hem mahalle hem çarşı olarak kayıtlıdır. Âsım'ın zikrettiği Akveli, Çapadilsiz, Çatladıkapı, Gülbahar, Hisar, Kirişhane, Koçdibek, Narlıkapı, Öküzpaşa ve Zorpilav'ın durumu tam olarak belli değildir.

Sonuç

Osmanlı şiiri, yer adları bakımından zengin bir edebî birikime sahiptir. Şehrengiz, bilâdiye/belde-nâme, sâhil-nâme/iskele-nâme, mahalle-nâme, mesâr-nâme, miyâhiyye, menzil-nâme, dergâh-nâme/hânkâh-nâme, sergüzeşt-nâme, kudümiyye gibi türlerde; şehir methiyeleri, hicviyeleri ve mersiyelerinde, manzum mektuplarda doğrudan veya dolaylı olarak yer adlarının zikredildiği görülür. Osmanlı edebiyatında bilhassa İstanbul'daki yer adlarına dayalı şiirlerin sayısı oldukça fazladır. İstanbul, sadece burada yaşayan Osmanlı şairinin değil, devletin herhangi bir coğrafyasına mensup şairin de mahallî coğrafyası konumundadır. Hakkında yazılan şehir methiyeleri bir yana İstanbul; sahilleri, mesire yerleri, suları, dergâhları, semt, çarşı ve mahalleleriyle de müstakil şiirlere konu olmuştur. Kâmî'nin şiiri ve ona yazılan zeyiller de bu kategoride olup yer adları edebiyatının ilginç bir örneği olarak durmaktadır. Zira bu şiirler şairlerin yaşadıkları dönemde bir kısmı mahalle ve çarşı/pazar olan; bir kısmı hâlâ İstanbul'da sokak, semt veya mahalle olarak maruf yer adlarını içermektedir. Bu şiirlerin sadece edebiyat tarihçisi için değil, İstanbul şehir tarihi üzerine çalışanlar için de bir kaynak olabileceği değerlendirilmektedir.

Mahalle-nâme'nin ilk örneği, Kâmî'nin mesnevi nazım şekliyle ve aruzun “mefâ'ülün mefâ'ülün fe'ülün” kalıbıyla yazdığı şiirdir. Bu şiire iki şair zeyil yazmıştır. Şiirin 15-21. beyitleri Lebîb'e, 22-41. beyitleri Âsım'a aittir. Lebîb, Kâmî'nin yeğeni olmalıdır. Âsım'ın ise yazdığı tarihinde Kâmî'den övgüyle söz eden Çelebi-zâde Âsım olduğu düşünülmektedir. Kâmî'nin İstanbul'dan 39, Lebîb'in 21 ve Âsım'ın 44 yer adı kullandığı görülmüştür. Toplam 96 farklı (Lebîb ve Âsım arasında 8 ortak) yer adının bulunduğu şiirlerde bazı sözcüklerin yer adı olup olmadığı belli değildir. Mecmualarda vurgulanmasa da şiirlerde yer adları arasında kurulan çok yönlü anlam ilişkilerinden hareketle Lebîb'in zikrettiği “Delikız”ın ve Âsım'ın yer verdiği “Andelib, Kaşıkıran, Paşalı”nın da yer adı olabileceği düşünülmektedir.

Vakıflar Tahrir Defterleri, Esnaf Defterleri, Kadı Sicilleri, Şeriyye Sicilleri ve Vakıf Su Defterleri dikkate alınarak şiirlerdeki yer adları değerlendirilmiş; şiirlerin bazı çalışmalarda belirtildiği gibi “lügaz”, “semtiyye” veya “sûkiyye” olamayacağı anlaşılmıştır. Kâmî, Lebîb ve Âsım'ın şiirde zikrettikleri tüm isimler mahalle değildir. Şairler zikrettikleri mahalle adı ile çok yönlü anlam ilişkisi oluşturabilecek cadde, çarşı, çeşme, karye, liman, mahal, meydan, sokak isimlerine de yer vererek yeni bir türde şiir söylemişlerdir. Şiirlerdeki 96 yer adının 31'inin Fatih devrinde mahalle adı olması, *Kadı Sicilleri*'nde 44'ünün ve *Vakıf Su Defterleri*'nde 39'unun mahalle adı olarak geçmesi, yer adlarının çoğunun şiirlerin yazıldığı 18. yüzyılda mahalle olması nedeniyle şiirleri “mahalle-nâme” olarak nitelemek en doğru hüküm olacaktır. Nitekim İstanbul Üniversite Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 3004 numaralı şiir mecmuasında şiir *Esmâ-i Ba'z-ı Mahallehâ-yı İstanbul Ez-ân Kâmî Efendi* başlığıyla verilmiştir. Dolayısıyla Kâmî'nin şiiri ve ona yazılan zeyiller bir mahalle-nâmedir; dil ve anlatım olarak da yer adlarına dayalı söz ve anlam oyunları içerdiği için bilâdiye türünün bir devamı olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Aksoyak, İ. H. (2007). Feyzullah Efendi'nin mesâiri ile Lutfi'nin Ferdî'nin bilâdiyesine zeyli. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Özel Sayı*, 37-51.
- Aktepe, Münir (1957). XVII. Asra ait İstanbul kazası avarız defteri. *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, III, 109-139.
- Ayverdi, E. H. (1958). *Fatih devri sonlarında İstanbul mahalleleri şehrin iskânı ve nüfusu*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı.
- Başkan, Y. (2012). Fatih Sultan Mehmed döneminde Karaman bölgesinden İstanbul'a nakledilen nüfus. *Tarih Dergisi*, 55, 107-134.
- Bayvas, A. (2020). *Cüdi Meydanı* [Blog yazısı]. Erişim adresi: <https://www.aysebayvas.com.tr/post/c%C3%BCnd%C3%AE-meydan%C4%B1>
- Bekman, B. (2023). Mahalle çalışmalarına bir katkı: 18. yüzyıl Suriçi mahallelerinin tespiti ve haritalanması (1730-1787). *Kadim*, 5, 69-112.
- Bilmez, B., Çağatay, İ., Çelik, İ. U. & Bozkurt, S. (2023). *İstanbul beldesi İhsaiyat Mecmuası [1328/1912]*. İstanbul: İBB Kütüphaneler ve Müzeler Müdürlüğü, Erişim adresi: <https://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/tr/Kitaplik/Yayinlar/Istanbul-Beldesi-Ihsaiyat-Mecmuasi-13281912/105>
- Çakır, M. (2010). Bilinmeyen bir bilâdiye metni: Esmâ-yı Bilâd-ı Mecdî. *Journal of Turkish Studies (Walter G. Andrews Armağanı I)*. 34(I), 173-182.
- Demirkazık, H. İ. (2023). Bir divan şairinin gözünden İstanbul Halkalı suları: Ebubekir Celâlî'nin "âb-ı Halkalı" redifli gazeli. F. M. Emecen & A. Akyıldız (Ed.), *Osmanlı İstanbul'u VIII, VIII. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri 20-22 Mayıs 2022 İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi* içinde (s. 153-168). İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- Demirtaş, M. (2023). *İstanbul esnaf defterleri (1093/1682)*. İstanbul: İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, Erişim adresi: <https://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/tr/Kitaplik/Yayinlar/Istanbul-Esnaf-Defterleri/125>
- Dilçin, C. (2011). Divan şiirinde çağrışım ögesi olarak yer adları. *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler* içinde (s. 248-284). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ercan, Ö. (2007). Arayıcızâde Ferdî ve eserleri Hikâye-i Erdeşir ü Şâpûr ve Esmâ-yı Büldân. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, 71-93.
- Erişen Yazıcı, G. (2017). *Edirneli Kâmi Dîvânı*. Kültür Bakanlığı E-Kitap. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0>
- Ersoy, E. (2011). Bilâdiye türünün yayımlanmamış bir örneği: İştîbî Ahmed Efendi'nin bilâdnâmesi. *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 21, 61-72.
- Göncüoğlu, S. F. (2016). İstanbul'daki defterdar camileri ve mahalleleri. *Osmanlı Devlet Teşkilatı'nın Kadim Bir Kurumu; Defterdarlık* içinde (s. 150-171). İstanbul: İstanbul Defterdarlığı, s.s. 150-171.
- İstanbul Mahalleleri. (2024). *İstanbul kadı sicilleri* online. Erişim adresi: <https://www.kadisicilleri.org/>

- Kahraman, S. A. & Dağlı, Y. (2008a). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul 1. cilt – 1. kitap* (5. bs.). İstanbul: YKY.
- Kahraman, S. A. & Dağlı, Y. (2008b). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul 1. cilt – 2. kitap* (5. bs.). İstanbul: YKY.
- Kalpaklı, M. (1995). 16-17. yüzyılda mahalle ve semt adları, Kâmi'nin lügazı. *İstanbul Dergisi*, 14, 42-45.
- Kaplan, H. (2016a). Mahallî şairin mahallî coğrafyası: Kütahyalı Rahîmî'nin şüirlerinde yer adları. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 17, 121-172.
- Kaplan, H. (2016b). Divan şiiirinde Karaman. *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası Ölümünün 50. Yılında M. Fuad Köprülü Özel Sayısı*, 26(2), 205-239.
- Kaplan, H. (2020). Bir İstanbul methiyesi: İzzet'in bilâdiyesi. *ÇÜTAD Çukurova Üniversitesi Türköoloji Araştırmaları Dergisi*. 5(2), 442-487.
- Kaplan, Y. (2015). Klasik Türk edebiyatında sahil-nâmeler ve Derviş Hilmî Dede'nin sahil-nâmesi. *Route Educational and Social Science Journal*. 2(2), 148-159.
- Kaplan, Y. (2016). Klasik Türk edebiyatında bilâdiyyeler ve Zihnî Efendi ile İştîbî Ahmed Efendi'nin bilâdiyyeleri. *Modern Türkölük Araştırmaları Dergisi*. 13(1), 102-124.
- Kaplan, Y. (2017). Lale Devri İstanbul'unda padişah bahçelerini anlatan manzum bir eser: Hıfzî ve Mesâir'i. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 15(1), 308-330.
- Kaplan, Y. (2019). Priştineli Vâsık ve bilâdiyesi. *Studies Of The Ottoman Domain*. 9(17), 43-67.
- Kaplan, Y. (2023). Bursalı Mü'minzâde Ahmed Hasîb ve Dergâhnâme'si. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*. 7(2), 1656-1739.
- Kara, T. (2016). III. Ahmed devrinde Sur İçi İstanbul: yerleşim alanları ve diğer alanların dağılımı. *Studies of The Ottoman Domain*. 6(11), 119-148.
- Karacasu, B. (2008). Esmâ-yı Bilâd-ı Ferdî: Kurnaz yayımına katkı. *Journal of Turkish Studies (Şinasi Tekin Hatıra Sayısı III)*. 32(I), 257-271.
- Kesegen. (2024). *TDK Tarama Sözlüğü ve Derleme Sözlüğü* online. Erişim adresi: <https://sozluk.gov.tr/>
- Kesik, B. (2015). Lebîb, Ahmed Lebîb Efendi. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Erişim adresi: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/lebib-ahmed-lebib-efendi>
- Koçu, R. E. (1958). *İstanbul Ansiklopedisi birinci cilt*. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi.
- Koçu, R. E. (1960). *İstanbul Ansiklopedisi üçüncü cilt*. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi.
- Koçu, R. E. (1960). *İstanbul Ansiklopedisi dördüncü cilt*. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi.
- Kurnaz, C. (1997). Arayıcızâde Hüseyin Ferdî ve Derviş Ömer Efendi'nin bilâdiyyeleri. *Divan Edebiyatı Yazıları* içinde (s. 230-252). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kurt Ağa Çeşmesi. (2024). *İstanbul kadı sicilleri* online. Erişim adresi: <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=27469&MetinTmz=Kurt%20A%C4%9Fa%20%C3%87e%C5%9Fmesi>

- Kutlar, F. S. (2011). Klasik Türk şiirinde şehir hicivleri ve Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî'nin Edirne kasidesi. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 6(2), 1-16.
- Öztoprak, N. (2004). Fennî ve İzzet Efendinin sahilnameleri ve bu sahilnamelerde Üsküdar. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. 11, 111-148.
- Rashid, A. N. (2008). *Sivash İzzet Osman Divanı*. (Yüksek Lisans tezi). Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- Samsakçı, M. & Karavelioğlu, M. A. (2016). *Kitabelerin Kitabı Fatih, Fatih İlçesi Türk-İslam Devri Kitabeler Envanteri*. Erişim adresi: <https://www.fatih.bel.tr/webfiles/userfiles/files/icerikler/c7626fff7e9d4f44bc6a8e1cdd0d767a.pdf>
- Sarıkaya, E. (2008). *Ebubekir Celalî Divanı: karşılaştırmalı metin-inceleme*. (Yüksek Lisans tezi). İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Semt. (2024). *Osmanlıca Sözlükler* online. Erişim adresi: <https://www.osmanlicasozlukler.com/>
- Tabakoğlu, A., Kala, A., Kal'a E. S. & Şeker, C. (2003). *Vakıf Su Defterleri Su Tahrirleri (1655-1807)*. İstanbul: İSKİ.
- Tanışık, İ. H. (2023). *İstanbul camileri - I*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Kültür Yayınları.
- Tanman, M. B. (1996). Gülhane Kasrı. *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 14* içinde (s. 239-240). İstanbul: TDV Yayınları.
- Turan, L. (2011). İstanbul dergâhları hakkında bilinmeyen bir eser: Lutfi'nin Hânkâh-nâmesi. *Türkbilig*. 21, 22-48.
- Yıldız, E. & Doğan, H. (2023). *Şehirler divanı divan edebiyatında şehir şiirleri*. İstanbul: DBY Yayınları.

Kısaltmalar

HK: *Mecmû'a-i Eş'âr*, Hasan Kaplan'ın şahsi kütüphanesi

İÜ: *Mecmû'a-i Eş'âr*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 3004

KD1: *Kâmî Divanı*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler T 2888

KD2: *Kâmî Divanı*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler T 2892

Ekler

Ek 1. Kâmî'nin Şiiri ve Ona Yazılan Zeyiller

- . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _
- 1 Olurmuş Dörtvol Ağzı²³ sağ u şolla
Memerr-i Altımermer Yedikulle
- 2 Sögerler sûk-ı Cırcırdan geçenler
Akarcesmeyle Horhordan içenler

²³ Yalnızca HK'de kelime çizilmiştir.

- 3 Qarîb olsaydı semt-i Nevbahâra
Yeñibağçe²⁴ dönerdi Lâlezâra²⁵
- 4 Tarîk-i ‘âmmı kolla sağ u şoldan
Şapadır Egrikapu toğrı²⁶ yoldan²⁷
- 5 Degildir gerçi semti²⁸ Sâh-ı Hûbân
Kemeraltındadır mağsûd-ı yârân²⁹
- 6 Eger Kanlıfirun tutmazsa buyruk
Ya Zencîrlikuyı³⁰ ya Salmatomruk³¹
- 7 Küçük büyük olur³² her şey firâvân
Küçükpazar³³ ile Büyük Karaman³⁴
- 8 Kesegen Dede erdir adlı şanlı
Gelincikden ba‘îd oldu Sıcanlı³⁵
- 9 Kabasakal güzeldir Akbıyıkdan
Yolun âsân olur Seyreki³⁶ sıçdan³⁷
- 10 Uzaqdır Sarmasık semt-i Cenâra
Bulamaz Sakız ağacına çâre³⁸
- 11 Çakıl Mercâna dönseydi boyadan

²⁴ Yeñibağçe : Yeñibağçe KD1, KD2

²⁵ HK’de 4. beyit. İÜ’de müstensih hatası yapılmış; yer adı “Lâle-râza” şeklinde yazılmıştır.

²⁶ toğrı : doğru İÜ

²⁷ HK’de 8. beyit.

²⁸ semti : semt KD1, KD2

²⁹ HK’de 9. beyit.

³⁰ Zencîrlikuyı : Zencîrlikuyı KD1 ve KD2, Zencîrlikuyuyı İÜ

³¹ HK’de 3. beyit.

³² olur : alur HK

³³ Küçükpazar : Küçükbâzâr KD2

³⁴ HK’de 12. beyit.

³⁵ HK’de 5. beyit.

³⁶ HK ve İÜ’de kelime çizilmemiştir.

³⁷ HK’de 7. beyit.

³⁸ Bu beyit İÜ’de 10. beyittir. HK’de yoktur.

Olurdu Kızıtası Kesme kavadan³⁹

12 Soğukkuvu alır şuyı⁴⁰ başından
Şakınsun Kurd ağa⁴¹ Tavsantasından⁴²

13 'Âsıkpaşa arar semt-i Vefâyı
Bulamaz⁴³ terk ider dâr-ı Fenâyı⁴⁴

14 Karatut⁴⁵ Aksarây ile müşâhib⁴⁶
Sarıgürzle⁴⁷ Kızıılmaslak münâsib⁴⁸

Zeyl-i Lebîb Efendi⁴⁹

15 Karababa ile Kızlarağası
'Arabotalarının akrabâsı

16 Ta'âmda Etyemez⁵⁰ itmez 'ilâve
İden Yahnikapandır Zorpilaya

17 Delikiz⁵¹ Hacıkadın olsa farzâ
Olur Bâzâr-ı 'Avrat belli ma'nâ

18 Nisâncı Avcılardan gerse sîne
Yetişmez Tozkoparan menziline

19 Okuyup H'âcepaşa olsa Kestel⁵²
Olamaz⁵³ Molla⁵⁴ Hüsrey gibi ekmel

³⁹ Bu beyit İÜ'de 11. beyittir. HK'de yoktur.

⁴⁰ şuyı : şuyu HK

⁴¹ Kurd ağa : Kurt ağa HK

⁴² Bu beyit HK'de 6. beyittir. KD1 ve KD2'de yoktur.

⁴³ bulamaz : bulmaz HK

⁴⁴ Bu beyit HK'de 10. beyittir. KD1 ve KD2'de yoktur.

⁴⁵ Karatut : Karadud KD1, KD2

⁴⁶ müşâhib : münâsib HK

⁴⁷ Sarıgürzle : Sarıgürz İÜ, Sarıgürze KD1 ve KD2

⁴⁸ HK'de 11. beyit, KD1'de 12. beyit.

⁴⁹ İÜ'de başlık şöyledir: Tezyîl-i Lebîb

⁵⁰ Etyemez : Etyimez İÜ

⁵¹ HK ve İÜ'de kelime çizilmemiştir.

⁵² Yalnızca İÜ'de kelime çizilmiştir.

⁵³ olamaz : olımaz HK

⁵⁴ Molla : Monla HK

- 20 Ağacavırı Yavladır⁵⁵ söz⁵⁶ olmaz
Ağackakanı⁵⁷ Sûfîler de⁵⁸ sevmez
- 21 Nah(ı)lbend ile hem-dem oldu Hûbvâr
Gamından Catladı kapuda⁵⁹ ağıâr
- Zeyl-i ‘Âsım**⁶⁰
- 22 Cenâb-ı Hâzret-i Kâmi-i merhûm
Bu nazmı eylemiş bu resme mahtûm
- 23 Anın dâ‘îsi ya‘nî ‘Âşımâyım
Velîkin şâ‘ir-i şîrîn-edâyım
- 24 Anıñ-çün soñrası bu ‘abd-i nâ-kâm
Bu güftârı tamâma kıldım ikdâm
- 25 Kemânkes dilberi gâyet Nisâncı
Ağackakan başıma oldu şancı
- 26 Sûfîler Zorpilavı ekl iderler
Tevekkül Cesmesi diyüp giderler
- 27 Münâsibdir Karabaş Akvelîye
Kalenderhânede Dervîs ‘Alîye
- 28 Gider Sivrikoz ile yâr Hisâra
Kabatas ile gâhî Sarıvara
- 29 ‘Alî Fâkıyı gördüm Koçdibekde
Henüz Altı Boğaçayı yemekde

⁵⁵ Yalnızca HK’de kelime çizilmiştir.

⁵⁶ Söz, metinde “sûz” okunacak/anlaşılacak şekilde tevriyeli kullanılmıştır.

⁵⁷ Ağaçkakanı : Ağaçkağan HK

⁵⁸ de : dahi HK

⁵⁹ Yalnızca HK’de kelime çizilmiştir.

⁶⁰ - İÜ. Bu bölümde yer adlarının yalnızca HK’de üstü kırmızı çizilmiştir.

- 30 O şûhî çekdi semt-i Gülbahâra
Mağarr-ı 'Andelîbe⁶¹ vara vara
- 31 Gelür Balcı saña tatlı zinâdan
Girerseñ Sormagire ihtifâdan
- 32 Odabaşı⁶² da Meydâncıkda kaldı
Yine Aksekiye Kirmastî şaldı
- 33 Belî her Pasalı⁶³ Yahnikapandır
Netîce Corbacı Kasıkkırandır⁶⁴
- 34 Kirishâneyi zenspâre dolaşsun
Varup 'Avratbâzârına ulaşsun
- 35 Gönül Ayvansarâyı oldı berbâd
Ne var Mi'mâr-ı luţfuñ itse âbâd
- 36 Cukurbostândadır Langâ⁶⁵ hıyarı
Oturdaydık⁶⁶ o serv-i nâzı bârî
- 37 O tıfl-ı mektebim râm olmaz aña
Oğutsun kendisini H'âcepasa
- 38 Münâsibdir hele Cündîye meydân
Kadırgaya Yatağan dañi çespân⁶⁷
- 39 Capadilsiz Kabakulağa akreb
Samanviren Öküzpaşaya⁶⁸ enseb
- 40 Bigâne Tahtakal'ada pilav çok
Baban cânına degsün kırnımız tok

⁶¹ HK'de kelime çizilmemiştir.

⁶² Odabaşı : Oğabaşı HK

⁶³ HK'de kelime çizilmemiştir.

⁶⁴ HK'de kelime çizilmemiştir.

⁶⁵ Langâ : Lanğa HK

⁶⁶ oturdaydık : otudaydık

⁶⁷ çespân : çespândır İÜ

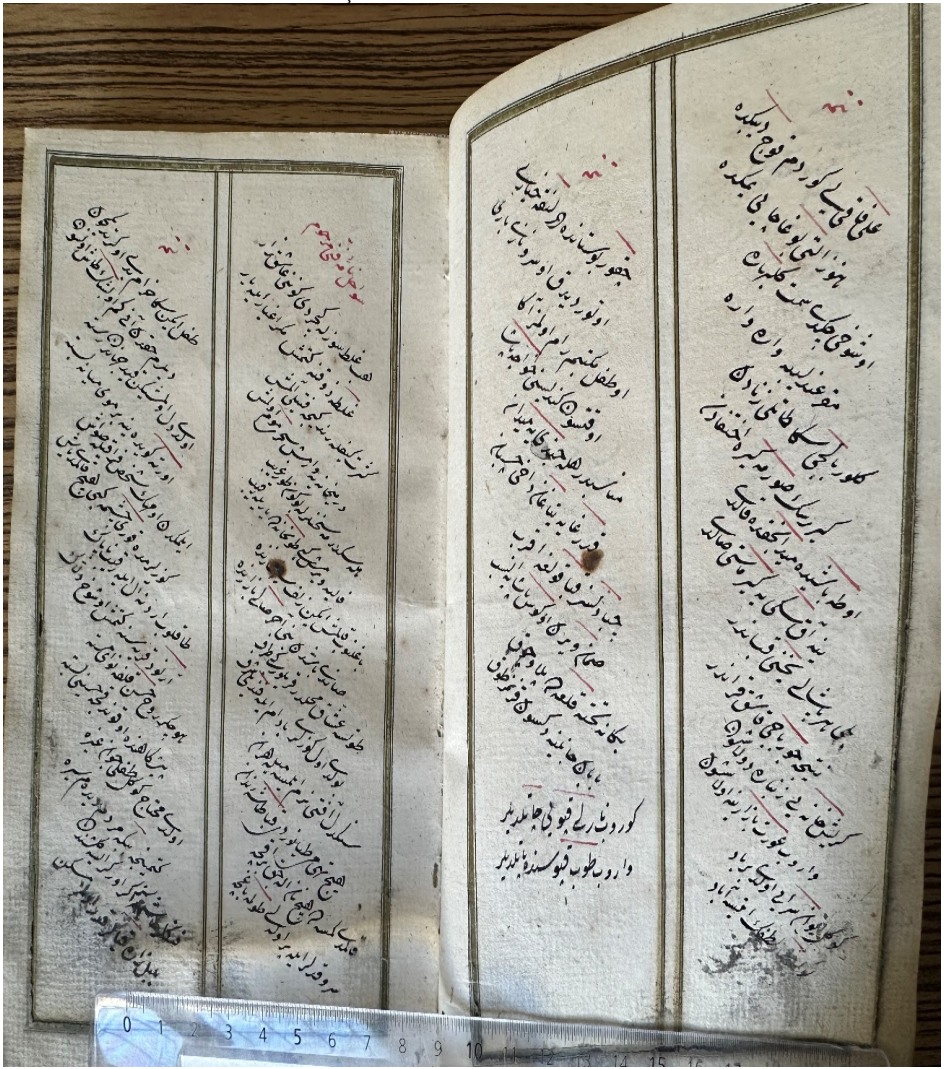
⁶⁸ Öküzpaşa : Öküspaşa HK

41 Görüp Narlı kapıyı Çatladılar
 Varup Topkapusına⁶⁹ patladılar

Ek 2. HK Nüshasında Şiirin Orijinali



⁶⁹ Topkapusına : Topkapusunda HK



SÜLEYMÂN-NÂME-İ KEBİR'DE FANTASTİK İZLEKLER: SÂM-SÜVÂR HİKAYESİ¹

Necmiye ÖZBEK ARSLAN**

Öz: Fantastik; içerisinde tılsımlar, büyüler, efsaneler, lanetler ya da uğurlar gibi kimi olağanüstülükler barındıran, metafiziği, gotik ve karanlığı, görünmeyen ve bilinmeyen varlıkları kullanarak merakı ve heyecanı diri tutan anlatı türü olarak tanımlanabilir. Okuru hakiki dünyanın sınırlarından çıkarıp bilinmez ve hatta kabul edilmesi de pek mümkün olmayan bir dünyanın içine sokarak hayal dünyasının sınırlarını zorlar. Korku ve belirsizlik duygusu ile metnin sonuna kadar okurun dikkatini çekmeyi başarır. Hayal dünyasının sınırlarını belli ölçülerde zorlayan klasik Türk edebiyatının kaynakları arasında metafizik öğelerin, bilinmez, tasavvufun, ruhsal âlemlerin yanında efsane, destan, masal gibi türlerin de yer aldığı göz önüne alındığında fantastik öğelerin kullanımının kaçınılmaz olduğu gerçektir. Bu tür ve izleklerden yararlanan müelliflerden birisi 15. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şair ve nasirlerinden Firdevsî-i Rûmî'dir. 81 ciltten müteşekkil Süleymân-nâme-i Kebîr isimli manzum-mensur karışık olan eserinde fantastik unsurları sıklıkla kullanmıştır. Bu çalışmanın konusu olan 11, 12 ve 13. ciltlerinde yer alan Sâm-süvâr isimli kahramanın çıktığı yolculuk tamamen fantastik öğelerden oluşmuştur. Makalede öncelikle fantastik anlatı türü hakkında kısa bir bilgi verilecektir. Ardından Süleymân-nâme-i Kebîr'in bahse söz konusu ciltlerindeki olay örgüsünün kısa bir özeti verilip Sâm-süvâr hikâyesindeki fantastik izlekler hakkında tespit yapılacaktır. Metinden alınan örneklerde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 1525' te kayıtlı bulunan nüshanın varak numaraları esas alınacak ve transkripsiyonda sadece ayın harfinin kullanımı ve uzunluk işaretleri verilecektir. Metin harekeli olarak yazıldığı için imla hususunda metnin orijinal yazımına bağlı kalınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Süleymân-nâme, Firdevsî, Sâm-süvâr, fantastik, anlatı

Fantastic Themes in Süleymân-nâme-i Kebîr: The Story of Sâm-süvâr

Abstract: Fantastic; It can be defined as a narrative genre that contains some extraordinary things such as talismans, spells, legends, curses or good luck, and keeps curiosity and excitement alive by using metaphysics, gothic and darkness, unseen and unknown beings. It pushes the boundaries of the imagination by taking the reader out of the boundaries of the real world and into a world that is unknown and even unlikely to be accepted. It manages to attract the reader's attention until the end of the text with its sense of fear and uncertainty. Considering that the sources of classical Turkish literature, which pushes the boundaries of the imagination to a certain extent, include metaphysical elements, the unknown, mysticism, spiritual worlds, as well as genres such as legends,

¹ Bu makale yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yozgat/ TÜRKİYE, E-Posta: arslanecmiye@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6262-6493

epics and fairy tales, it is a fact that the use of fantastic elements is inevitable. One of the authors who benefited from these genres and themes is Firdevsî-i Rûmî, one of the 15th century classical Turkish literature poets and poets. He frequently used fantastic elements in his mixed verse and prose work called Süleymân-nâme-i Kebîr, consisting of 81 volumes. The journey of the hero named Sam-süvâr in the 11th, 12th and 13th volumes, which is the subject of this study, consists entirely of fantastic elements. In the article, first of all, brief information will be given about the fantasy narrative genre. Then, a brief summary of the plot in the mentioned volumes of Süleymân-nâme-i Kebîr will be given and a determination will be made about the fantastic themes in the story of Sam-süvâr. In the examples taken from the text, the folio numbers of the copy registered in the Topkapı Palace Museum Library, Treasury 1525 will be taken as basis and only the use of the letter of the month and length markings will be given in the transcription. Since the text is written in alphabets, the original spelling of the text will be adhered to in terms of spelling.

Keywords: *Süleymân-nâme, Firdevsî, Sam-süvâr, fantasy, narrative*

Giriş

Necip Tosun; “Dünyada her şey hikâye üzerine bina edilmiştir.” (2023, s. 13) der. İnsanın varlık göstermesiyle başlayan olaylar örgüsü anlatmayı da beraberinde getirmiştir. Bu anlatım kimi zaman gerçekliği daha da etkin kılmak, anlatımı derinleştirebilmek ve dikkat çekici hâle getirebilmek için olağanüstülüklerle süslenmiş, hayal unsurları, doğaüstülükler, metafiziksel söylemler eklenmiştir. Bazen sürükleyici bazen de durağan bir kurgu eşliğinde gerçeklikte kırılma yaratan, bunun sonucunda okuru zaman zaman yüksek hazlara ulaştıran zaman zamansa rahatsız ve tedirgin edici duygulara sürükleyen, her durumda alışkinliklerini kırarak onu sarsan (Aslan Ayar, 2021, s. 269) bir anlatı türünü ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda fantastik adı verilen bir anlatım türü ortaya çıkmıştır denilebilir.

Peki nedir fantastik? Todorov’a göre tekinsiz bir olay karşısında okuyucuda uyanan kararsızlık duygusudur ve bu kararsızlık iki yoldan çözülebilir: Ya olayın gerçekliğe ait olduğu kabul edilir ya da hayal ürünü veya yanılsamadan kaynaklandığı sonucuna varılır (2023, s. 153). Guin’e göre halk hikâyeleri, peri masalları ve efsanenin modernleştirilmiş hâlidir (2006, s. 72). Steinmetz ise fantastiği gerçek yaşam çerçevesine gizemin zorla dâhil edildiği bir anlatı olarak yorumlar (2006, s. 16). Özlük’e göre fantastik, hayata dair metafizik bilmeceleri ve sosyal kuralları kulsuz biçimde çözmeye çalışır. Fantastik diğeri/öteki ile ilgilenir (2011, s. 21). Fantastiğin ne olduğu üzerine daha pek çok tanım yapılabilir. Bahsi geçen tanımların dışında konuyla ilgilenmiş pek çok araştırmacının fantastik üzerinde birleştiği nokta fantastiğin mantık ve hayal arasında bir bağ kurduğu gerçeklik içerisine yerleştirilen gotik anlatılarla okuru derin hayal dünyasının içine çeken özgür anlatılar olduğu yönündedir.

Metafizik söylemler, gotik unsurlar, doğaüstülükler, ruhani varlıklar, bilinmezlik, şaşırtıcı söylemler, hayret veren hikâyeler, sırlı eşyalar, tılsımlı varlıklar, mucizevi eşyalar/olaylar/kişiler, peri masalları, cinler, ejderhalar, akıl ve mantıkla açıklanamayan durumlar, ürpertici ve korku verici söylemler, bilinmeyen âlemler vs. fantastik anlatının içerisinde yer alır.

Her ne kadar fantastik türün doğuşu 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başları arasında konumlandırılrsa da (Ertekin, 2022, s. 76) daha eski metinlerde hatta sözlü kültürün var olduğu dönemlerde de fantastik unsurların varlığından bahsetmek gerekir. Klasik Türk edebiyatı özelinde fantastik anlatı türü değerlendirildiğinde fabllar, masal

unsurları, mitik söylemler, destanlar, menkıbeler, metafizik ifadeler gibi pek çok doğüstü unsuru kullanan bu edebiyatın da fantastik anlatıdan bağımsız olmadığı görülür. Sembolik bir dille gerçeküstü yaklaşımların izlekleri klasik Türk edebiyatı metinleri içerisinde kullanılmış ve bu konuda oldukça başarılı eserler oluşturulmuştur. Mazmun/sembol ya da imgelerin çok katmanlı yapıları edebî sanatların da yardımıyla okura bambaşka bir dünya sunmuştur.

Klasik Türk edebiyatı hakikati, tasavvufu ve gerçeküstüyü kullanır. Kullanılan argümanlar metin içerisinde birbiriyle iç içe geçmiş şekilde verilir. Hem gerçek hem de hayalî unsurların bir arada verilmesiyle okura düşsel bir şölen yaşatılır.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan *Süleymân-nâme-i Kebîr* tam olarak bu doğrultuda kaleme alınmış eserlerdendir. Uzun Firdevsî (d. 857/1453 - ö. 922/1517'den sonra)'ye ait olan eserin muhtevası konusunda Canım şunları söyler; semâvî kitaplarda ne kadar kıssa, haber; âlemde ne kadar tarih masal ve eser varsa bunları felsefe, geometri, astroloji, tabiat ilimleri, yaradılış ve kıyafet ilmi ile birleştirmiş ve özellikle efsaneleri seçmiştir (2000, s. 425).

1. *Süleymân-nâme-i Kebîr*'in Olay Örgüsü

Süleymân-nâme isimli eserin on bir, on iki ve on üçüncü ciltlerini kapsayan inceleme kısmında vaka örgüsü; Dâvûd, Süleymân ve Sâm-süvâr isimli şahsiyetlerin etrafında şekillenir. Temelde Süleymân'ın peygamber ve kral olma serüveninde karşılaştığı zorluklar ve edindiği yardımlar anlatılırken gelecekte ona vezir olacağı söylenen Sâm-süvâr isimli karakter de paralel periyotta anlatılmıştır. Sâm-süvâr hikâyesi başlı başına bağımsız seyreden bir hikâye olmakla birlikte anlatı sonunda Süleymân'a kavuşup onun veziri olacağı için yazar tarafından asıl hikâyenin durdurularak anlattığı bir bölüm şeklinde verilmiştir.

Eserde ana hikâye dışında yazar tarafından okuyucunun merak duygusunu artıracak pek çok olay anlatılmış ve düz bir çizgide zincir halka şeklinde devam eden olaylar nedensellik bağıyla birbirini devam ettirmiştir.

Olay örgüsü Dâvûd'un Süleymân'a hilafetini devredeceğini öğrenen Süleymân'ın ağabeyi Adonya'nın ona karşı harekete geçmesiyle başlayıp pek çok savaş, mağlubiyet, esir düşme ya da galibiyetle birlikte Allah'ın melekleri ve peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği yardımlarla devam eder ve Dâvûd Peygamber'in ölümüyle son bulur. Bu süreçte Hızır'la birlikte, Dâvûd Peygamber'in güvendiği kişiler Âsâf bin Berhîya, Kaz; Peygamber Süleymân'a yol gösteren kişiler olmuştur. Sührâb Şah, Kartûs-ı Âdî, Evsâlüm, Sâdık Kaçan, Yu'â bin Çerûpa ise Süleymân'ın ağabeyi olan Adonya'nın yanında yer alıp Süleymân'a düşmanlık eden kişiler olmuşlardır. Sâm-süvâr ise incelediğimiz üç cilt boyunca felek tarafından atıldığı on iki burcu türlü cefalar çekerek geçmiştir. Bütün bu anlatıların ışığı doğrultusunda olay örgüsünü şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Dâvûd Peygamber'in yaşlanması nedeniyle yerine geçecek birini düşünmeye başlaması,

2. Adonya'nın babasının yaşlılığını fırsat bilip halifeliğini ilan etmesi,

3. Süleymân'ın annesi Betşebâ Hatun vasıtasıyla ve hocası Lokmân Hakîm'in yardımıyla babasından hilafeti istemesi ve Dâvûd Peygamber'in Süleymân'ı kendisinden sonra halife ilan etmesi,

4. Adonya ve Süleymân arasında hilafet mücadelesinin başlaması büyük savaşların yapılması,

5. Süleymân'ın savaşı kazanamayacağını anlayınca kaçıp çoban kılığında uzun süre dolaşması ve Bağdat'ta hapse girmesi,

6. Süleymân'ın Dâvûd neslinden olduğunu öğrenen Bağdat Halifesinin kızını Süleymân'la evlendirmesi,

7. Süleymân'dan haber alamayan Dâvûd Peygamber'in üzülp ağlaması ve Lokmân Hakîm önderliğinde bir grup kişiyi Süleymân'ı bulmak için görevlendirmesi,

8. Eşiyle arası bozulan Süleymân'ın kendisini hapisten kurtaran genci babasına yardım etmesi için elçi olarak göndermesi ve bu arada Lokmân Hakîm'in onu kurtarmak için gelmesi,

9. Sağlığı iyice bozulan Dâvûd Peygamber'in ölüm vaktinin yaklaşması ve Azrâîl'in gelmesi. Azrâîl'le kendisine biraz daha vakit vermesi için pazarlık etmesi,

10. Lokmân Hakîm ve Süleymân'ın Bağdat Halifesinden izin alarak yola çıkmaları yolda Adonya ile savaşmaları ve galibiyetle Dâvûd Peygamber'e ulaşmaları,

11. Dâvûd Peygamber'in ölümü, cenazesi ve Süleymân'ın hilafeti sonucunda ona biat edenlerin ve etmeyenlerin anlatılmasıdır.

Bu ana olay örgüsü dışında bütün hikâyeye boyunca geriye dönülerek anlatılan Sâm-süvâr, sevdiği kızıdan ayrılarak bir cin tarafından feleğe atılmış felek de onu on iki burca atmıştır. On iki burcun sonunda Hızır'ın yardımıyla dünyaya inmiş, iki dev ve bir cadıyla savaşmış onları mağlup etmiştir.

Sâm-süvâr hikâyesi *Süleymân-nâme*'nin fantastik boyutunu oluşturan kısımdır. Determinist olarak adlandırabilecek asıl hikâyeye bir ucu bağlı olmakla birlikte kendi başına değerlendirildiğinde mekanik bir anlatı içinde devam ettirildiği söylenebilir (Çetin, 2015, s. 200). Eserde olay örgüsüne hareketlilik kazandırmak için Firdevsî savaş sahnelerini ve Sâm-süvâr'ın gezdirdiği burçları detaylı olarak tasvir etmiştir.

Firdevsî anlattığı hikâyeleri bazen nazımla destekleyerek olay örgüsünü canlandırmıştır. Her cilde kaside nazım şekliyle yazdığı bir şiirle başlamış ve olayları anlattıktan sonra bazen iki beyitlik bazen daha fazla beyitten oluşan manzumelerle o hikâyeyi manzum olarak yeniden anlatmıştır. Bazen de diyalogları manzume şeklinde vermiştir. Örneğin Dâvûd Peygamber'in ecelinin yaklaştığını haber vermeye gelen Azrâîl, Dâvûd Peygamber'in eşi Betşebâ ile karşılaşınca ona kendisini 14 beyitlik mesnevi nazım şekliyle söylenmiş bir manzume ile tanıtmıştır. Olay örgüsünün bitimi on üçüncü ciltte Dâvûd Peygamber neslinin uzun uzadıya sıralanmasıyla olmuştur. Firdevsî-i Rûmî bu kaynağı eserine gerçeklik katmak ve *Süleymân-nâme*'ye tarihi bir eser olarak yaklaşılmasını istediği için yapmıştır denebilir.

2. *Süleymân-nâme-i Kebîr*'in Fantastik İzlekleri

Todorov'a göre fantastik anlatıda, üç koşulun yerine getirilmesi gerekir (2023, s. 39):

Bunlardan ilki, anlatıdaki kişilerin hakiki dünyada yaşıyor mu hissinin okuyucuya verilebilmiş olması ve olağanüstülükler doğal olan arasında okurun kararsızlık yaşamamasıdır.

İkincisi, yaşanan kararsızlığın anlatı kahramanı tarafından hissedilmiş olması gerekir. Böylece okurun görevi bir kişiye verilmiş olur ve bu kararsızlık anlatının tamamında izlek hâline gelmiş olur. Bu okumada gerçek okur ile öykü kişisi özdeşleşir.

Sonuncusu ise okurun anlatı karşısında bir tavır takınması gerekir. Hem alegorik hem de şiirsel türden yorumları reddedip kendince bir yorum yapması beklenir.

Bu üç koşul doğrultusunda *Süleymân-nâme*'ye bakıldığında vaka örgüsünde gerçekleştirilen gerçeklikle verilen fantastik durumların okurda gerçeklik algısının değişmesine neden olduğu açıkça görülmektedir. Olay örgüsünün sonunda tarihî gerçekliği söz konusu olan Süleymân Peygamber'in veziri olmak için feleğin katmanları arasında dolaştırılan, burçların acaibü'l-mahlukât görünümlü tekvinleri ile söyleşen Sâm-süvâr isimli kahramanın yaşadıkları ile alışılmamış görüntüler sunmuş beklenmeyen olaylar ve gerçek hayat arasında bağlantı kurmayı başarmıştır.

2.1. Tekinsiz ve Olağanüstülük

Olağanüstü, bilinmeyen, hiç görülmemiş, gelecek bir olayın karşılığıdır. Tekinsiz ise açıklanamaz olan, bilinen olaylarla öncesi olan bir deneyimle ilişkilidir (Todorov, 2023, s. 48). Todorov'un bu açıklamasına uygun olarak *Süleymân-nâme*'de Sâm-süvâr isimli kahraman bilinmeyen, açıklanamayan pek çok mekânda yolculuk yapar. Bu yolculukların hiçbirisi kendi isteği ile olmaz. Götürüldüğü her yer bir burcu ya da anasır-ı erbaadan bir unsuru temsil eder. Bu mekanlara yolculuğunda fantastik, mitolojik ya da efsanevi bir kahraman olarak edebi metinlerde sıklıkla karşılaşılan Hızır da vücut göstermektedir. Gargar isimli devle savaşan Sâm-süvâr feleğin dördüncü katına geldiğinde Hızır'la karşılaşır. Hızır Sâm'ı atının arkasına atıp onu Kûh-ı Elbruz isimli dağın tepesine getirir. Burada Sâm'ı yalnız bırakır Sâm-süvâr'ın bir nişanlısı vardır. Mühelhil kâfir cinlerin başıdır ve Sâm-süvâr'ın sevdiği olan Hitâ melikinin kızını kaçırmış onu Siccin isimli kuyuya hapsedmiştir. Üç gün üç gece savaştıktan sonra dördüncü gün periler sultanı, Allah'ın yardımıyla savaşı kazanıp Hitâ melikinin kızını kurtarır ve cinlerin sultanı Mühelhil'i hapseder. Bu arada Sâm'ın Kûh-ı Elbruz'un tepesinde olduğunu gören İblis gelip bunu Gargar-ı Div isimli deve haber verir. Onu öldürmeye kastetmiş olan Gargar buna hayli şaşırır ve İblis'in nasihatıyla onu öldüremediği için sonsuza kadar hapsedmek üzere feleğe atmaya karar verir. Sâm-süvâr uykudayken Gargar-ı Div gelir ve onu yattığı yerden uyandırmadan alıp feleğe atar. Sâm'ın gözünü açtığı anda kendini bulduğu ilk yer ateş küresidir. Bir dağın başında her yeri bürümüş olan ateşi izler. Bu ateşin içinde sayısız mahluk vardır. Sâm buranın Kürre-i Nâr olduğunu anlar ve oradan kurtulmak için Allah'a dua eder. Allah Sâm'ın duasını kabul eder ve Kürre-i Nâr'ın semender kuşuna benzeyen müvekkel meleğini Sâm'a yardım için gönderir. Melek onu sağ kanadının üzerine alır ve Sâm'ı bir sahraya bırakır.

Tekinsizlik fantastik anlatı türünde karanlığın, bilinmezliğin, tehlikenin ifadesidir. Sâm-süvâr'ın başladığı yolculukta anlatımdan anlaşıldığı üzere devler, cinler ortaya çıkmıştır. Bu durumda Sâm-süvâr çeşitli belalarla uğraşacaktır. Felek tarafından atıldığı tüm mekanlarda bir bilinmezlik önüne çıkar. Karanlık, ateşli, büyük bir sahra gibi betimlemeler fantastik anlatının şiddetini artırmak için kullanılmıştır. İçten içe korku, endişe ve merak duyguları dehşet ögesi içinde anlatılmış ve okur bu duygu durumunun içine sokulmuştur. Diğer taraftan yazar gerçek hikâyesiyle de okur arasındaki bağı koparmamış ve Süleymân ile Dâvûd hikâyesine devam etmiştir. Bu durum fantastik anlatıda gerçekle hayal unsuru arasında arada/arafta kalışı oluşturmuş ve okuru heyecana, meraka sürüklemiştir. Yazarın iki hikâye arasında yarım bırakarak bir diğerine geçiş sağlaması okuru metnin sonuna kadar canlı tutmaktadır. Hikâyeleri en can alıcı noktada bırakması meydana gelen olağanüstü ve tuhaf olayların nasıl sonuçlanacağı konusunda okurun zihninde bir kaos görüntüsünü ortaya çıkarmaktadır. Özellikle Sâm-

süvâr hikâyesinin sürekli yarıda kesilmesi her bölümde okura “Acaba rüya mı?” hissiyatını da yaşatmaktadır.

2.2. Âlem İçinde Âlem / Gerçekliğin İçinde Fantastik Mekân

Bir anlatıyı fantastik yapan en önemli unsurlardan birisi mekândır. Mekânların distopik özelliklerinin yanında ulvi alemin özelliklerini taşımaları ya da göksel ve yersel bilinmezlikler evreni içerisinde bulunması da söz konusudur. Kimi zaman dünyalar, alemler, ülkeler şehirler gibi daha genel ifadeler tercih edilirken evler, kulübelere, saraylar, şatolar gibi gerçek mekânlar içerisine yerleştirilmiş olağanüstü tasvirler, söylemler mekânı fantastik yapar. *Süleymân-nâme-i Kebir*'de fantastik mekân olarak tanımlanacak yer Sâm-süvâr'ın gezdiği burçlar alemi, felekler ve anasır-ı erbaadır.

Allâh'un emrile çerh Sâm-süvârı götürübün bir makâma iletirdi. Çün Sâm-süvâr gözün açdı, kendüyi bir püştün üzerinde gördi. Aşağa nazar itdi. Bir ulu sahrâ gördi. Ol sahranın içi tolu gülistân. Dürlü dürlü çiçekler, otuz hezâr destânlar veli ol sahranın içinde bir altun sünü dikilmiş. Ol sününün başından bir şeffâf münevver. Ol sünü dibinde bir öküz. Öküzün altında bir hâturn oturur. Ol inegün emcegin dutmuş. Ol hatunun sağağından ol sahranın içi anber tolu. Şöyle kim âdemün dimağını bû kılar. Sâm-süvâr hâturnın katına geldi. Anun ruhlarına bakdı. Bir zamân bî-hûş oldu. Bir mâhudur ki hiç ömrünün gördüğü yok. Ol kadar dürlü mercân kendüye zînet itmiş vasfa gelmez. Çün Sâm-süvâr gördi ki legenci toldurdu. İlerü vardı ki ol hâturnun elinden ala, dökmedin südin içe, yiye... Zîrâ sağduğı südi ol hâturn yazıya saçardı. Sâm-süvâr karvayınca ol hâturn yirinden turugeldi. Ol südi sahraya saçdı. Gül, nesrîn, reyhân, sünbül, lâle, za'ferân bitdi. Ol sahrâ içi kokuyıla toldi... Nâgehân bir şahus çıkageldi kim başı öküz başına benzer, gövdesi âdem. Âdem dilince Sâm-süvâr selâm virdi... Sâm-süvâr eytdi ki: Hak te'âlânun kudretinde buyıdı ki çarh-ı gerdişine düşeydüm ve başuma bu vâkı'alar geleydi... Sâm eyle deyicek ol şahs eytdi ki: Yâ Sâm! Ol senün gördüğün hâturn-ı cemîle Zühre yıldızdır kim Sevr burcında karâr itmişdür. Ben dahı Serv burcunun tekvîniyem... (1461a).

Eserde geçen bir başka fantastik mekân Zulumât ülkesidir. Felek tarafından büyük bir gürültüyle bütün burçlara atılan ve on iki burcu gezen Sâm-süvâr Hût burcundan sonra kendisine verilen olağanüstü özelliklere sahip bir at vasıtasıyla ulvîden süflîye yolculuk yapar ve atın indiği ilk durak Zulumât ülkesi olur. Burası Sâm'ın Hızır Peygamber'le karşılaştığı yer olur. Hızır Sâm'a Allah'ın kudretiyle bu ülkeye geldiğini söyler. Çünkü ona bir görev verilmiştir. Zulumât ülkesinde bulunan devi helak etmesi istenir. Hızır Allah'ın bu isteğini Sâm'a söyledikten sonra ortadan kaybolur. Mekân tasviri konusunda somut mekânlarda ayrıntıya girmeyen Firdevsî fantastik mekânlarda oldukça ayrıntılı bir tasvir yolunu tercih etmiştir. Bunun nedeni okuyucuyu böyle bir mekânın varlığına inandırmak ve okuyucunun gözünde canlandırmaya çalışmak çabası olmalıdır:

Hakîm kavlince yıldızı bile diyüp sözünü tamâm itdi, vidâ'laşdı. Andan emr eyledi Sâm atına süvâr oldu, gözün yumdı, at derhal kanadın açdı, uçdı. Ulvîden süzilüp süflîye irdi. Yire kim ayak kodı kişnedi... Sâm-süvâr dahı nazar kılup gördi kim bir 'âleme geldi kim zulumât kaplamış. Andan cevheri eline aldı, 'âleme şu'le virdi. Bir çeşmeye gelüp ol tâze sudan pâk abdest alup iki rek'at hâcet namazın kılup çerh gerdişinin mihtetinden halâs olduğına şükr eyledi... Ba'd-ez ta'âm gördi kim bu zulumât 'âlemi içinden bir nûr belürdi. Yakun gelüp zâhir oldu. (1540b).

Fantastik mekânlardan bir diğeri Sâm'ın öldürmek istediği ejderhalardan birinin mağarasıdır. Yattığı yerin taşı toprağı sararmış yedi kat boy uzunluğundaki ejderhayı öldürdükten sonra derisinden seksen dört arşın uzunluğunda kemer çıkarır ve mağaranın içine girer. Oldukça büyük olan mağaranın içinde büyük bir sahra vardır. Firdevsî gerçek

olması mümkün olmayan bu mağarayı ve sahrayı da oldukça ayrıntılı bir şekilde tasvir etmiştir. Mağarayı önemli kılan Süleymân'ın pehlivanlarından birisi olması düşünülen Sâm'ın büyük bir kahramanlık gösterdiği yer olmasındandır:

Bir gün bir gice gidüp 'ale's-sabâh olıcak bir mağâra kapusına geldi. Gâyet 'azîm mağâra kapısı içinden giricek nâgehân gördi kim bir ejderhâ bu gârûn içinde yatur, uyor. Agzından çıkan nefesden gök yüzünü karanuluk büretmiş. Yatduğu yirün taşı toprağı sararmış. Nebâtât kurumuş, çürümüştü... Magâradan içerü ejderhâ leşinün üzerinden geçüp gitti. Magâra içinde giderken mağâra içinde bir sahrâya irdi kim bâg u büstân lâle-zâr öter içinde Hakkı zikr idüp bülbül turrâc murg-ı zâr..

Nazm

San kim ol Me'vâyıdı cennet 'Aden
Suyı Kevser sebzesi sünbül semen

Servi üzre tûti öter kumrı da
Dir ki vakti hoş geçürün 'ömrü de

Bir müşerref cây-gâhdı ol makâm
Kim göricek kıldı hayrân ana Sâm (1540b-1541a).

2.2. Acâibü'l Mahlukat / Fantastik Kahramanlar

Kılık değiştirebilen iblis, devler, cinler, periler, ejderhalar gibi bilinen ve pek çok fantastik anlatıda karşılaşılabilecek türden varlıklar dışında hikâyedeki asıl fantastik kahramanı Sâm-süvâr'ın karşılaşmış sohbetinde bulunduğu burçların tekvini olan garip yaratılışlı varlıklar teşkil etmektedir. Oldukça zengin bir kahraman ağına sahip olan *Süleymân-nâme*'de özellikle retorik figürlerle gerçek kişiler arasında bağ kurulmuş ve doğüstü varlıklar sayesinde Süleymân'a ulaşması sağlanan Sâm-süvâr'a bu şekilde manevi güç kazandırılmıştır. Bu mahlukların Sâm-süvâr'a yardım etmesinin art alanında Süleymân'ın ağabeyi Adonya ile olan mücadelesinde ona destek olduklarının gösterilmesi bulunmaktadır.

Eserde Dâvûd ve Süleymân ile konuşan Cebrâîl, Mikâîl, İsrâfîl ve Azrâîl dışında burçlarla ilgilenen her burcun başında olan bir melekten bahsedilir. Sâm-süvâr ile olan sohbetlerinden onların fiziksel özellikleri hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Yukarıda bahsi geçtiği üzere Sâm-süvâr'ın felek tarafından atıldığı anası-ı erbaanın ilki olan kürre-i nâr'ın müvekkili olan melek metin içinde verilen fantastik kahramanlardandır. Hayvan ve insan uzuvları karışık olarak tasvir edilmiştir:

Sâm nazarı kıldı gördi kim bir melek-i a'zamdur kim şekl-i şemâyili hemân semender kuşına benzer. Ammâ kim iki eli var âdem eli bigi. Bir elinde oddan sâlık dutardı bir elinde levh dutardı. Andan Sâm didi kim: Yâ melek-i a'zam! Ne kimesnesin kim bana gelüp görindün? Sen sıfatlu kimesne gördüğüm yogıdı, didi. Ol Melek-i Müvekkel didi kim: Yâ Sâm, ben Kürre-i Nârun müvekkeliyim. Allâh te'âlânun emriyle geldüm ki seni Kürre-i Nârdan geçürem. (1438b).

Bir başka fantastik karakter Müvekkel-i Bâd da yine insan ve melek fiziki özelliklerini bir arada bulunduran garip yaratılışlı bir varlıktır.

Nite yüzü gözi âdem şeklinde velâkin a'zâsı ferîşte şeklinde. Âdem eli bigi iki eli var. Bir elinde oddan kamçısı var bir elinde bir kitâb var. Andan ol Melek-i a'zamı gelüp Sâma selâm vürüp didi kim: Merhabâ zülâle-i nerîmân ve pehlevân-ı Süleymân... (1439a)

Bunların dışında kürre-i âb ve kürre-i bâda uğrayan Sâm-süvâr buralarda da olağanüstü varlıklarla tanışır ve daha sonra felekten feleğe, burçtan burca yolculuğu başlar. Merrîh, Müşterî, Utarid, Zuhâl yıldızları ile konuşur burc-ı kamere ve şemse gider. Buradan burçlara seyahati başlar. Hamel/koç, sevr/boğa, cevzâ/ikizler, esed/aslan,

sünbüle/başak, mîzân/terâzi, akreb/akrep, kavs/yay, cedi/oğlak, delv/kova, hût/balık burçlarının tamamını ziyaret eder. Metinde hem gezegenler hem de burçlar kişileştirilmiştir. Her birinin fiziki özelliği insan ve hayvan karışımı olarak verilmiş fantastik kahramanlar olarak resmedilmiştir. Müşteri yıldızı yay burcunun arkasında kıbleden tarafa altın bir taht üzerinde oturan kızıl renkli olağanüstü bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Bir elinde tesbih bir elinde ibrik vardır. Bir eliyle de altında duran atı tutmaktadır.

Sâm-süvar bunun acâyibliğinde hayrân kalup nazar ederken nâgehân kıbleden yanadan bakup gördi kim bir taht-ı zerrîn üzerinde bir kızıl şekil âdem görünür. Dört eli var. Bir elinde ibrik (1514b) dutar bir elinde tesbîh okur bir elinde âsâ dutar ve bu tahtun altında bir at turur. (1515a).

Bir başka fantastik kahraman olan Kamer'in kafası insan başına benzer ve üstünde taç vardır. Her iki omzunda iki kafa daha vardır. Bir elinde yarısı altından yarısı çelikten bir top vardır ve bir elinde de mushaf vardır. Bir deryanın ortasında bulunan bir yengecin başında oturmaktadır ve yüzünün nurundan âlem aydınlanır:

Deryâ ortasında bir yengeç turur kim başı dördüncü kat felekte, üzerinde bir âdem-şekil kimesne oturur kim başı âdem velâkin yüzi nûrından cihân münevver. Başında bir tâc var, iki omuzunda iki kafaları var. Bir elinde top tutar nisfı altundan, nisfı bûlâddan hareket itdürür. Bir elinde dahı Mushaf dutar anı okur. (1490a).

Metinde Şems, bir dağın tepesinden beliren melek yüzlü, Cemşid sıfatlı oldukça nurlu olarak tasvir edilir. Dört eli vardır, iki başlı, sekiz ayaklı bir arslana binmiştir. Bir elinde altından bir taç, bir elinde şamdan, bir elinde sūrahi, bir elinde de bir mektup vardır. Ancak yüzünün nurundan gözler onu göremez, kamaşır:

Âlem içi nûrlı münevver oldu. Anı gördi kim yiryüzi nûrlı melek-sûret, Cimşid-tal'at bir kimesne, âdem-şekil, dört eli var âdem gibi. İki başlu sekiz ayaklu bir arslana sūvâr olmuş gelür. Bir elinde tâc-zerrîn dutar bir elinde dahı altun şem'idân dutar. Mumı yanar turur. Bir elinde sūrâhî tutar bir elinde dahı nâme tutar ve ammâ kim yüzi nûrından gözler yüzine bakamaz, kamaşur. (1490b).

Gezegenler nasıl ki fantastik özellikler taşıyan kişileştirilmiş mahluklar olarak tasvir edilmişse burçlar da fantastik özelliklere sahiptir. Koç burcu deniz kenarında oturan teninin tamamı rengarenk yünlerden oluşmuş parmakları çengel gibi ve dört yüzlü bir kişidir (1447b). Boğa burcunun başı öküz başına benzer gövdesi ise insan vücudu gibidir (1461a). Aslan burcu bir Sîmurg'un kanadı gibi iki kanadı olan, altın bir taht üzerinde oturan ve etrafında sayısız aslan bulunan oldukça heybetli bir varlık olarak tasvir edilir (1490b). İkizler burcu, yemişleri bir insan büyüklüğünde olan oldukça büyük bir ağaç olarak resmedilmiştir ve onu yöneten meleğin başı insan, gövdesi pulu olan balık ve ayakları arslan ayağı gibi tarif edilmiştir (1489b). Terazî burcu metinde melek yüzlü bir şahıs olarak anlatılır. Bir elinde terazî vardır. Terazinin bir kefesinde âlemi aydınlatan bir mücevher vardır ve diğerinde bir avuç toprak vardır (1503a). Metinde akrep burcu oldukça karanlık bir tabloyla tasvir edilmiştir. Sâm, terazî burcundan sonra felek tarafından Akrep burcuna atılır. Öyle bir yerle karşılaşır ki toprak siyah, ağaç siyah, taşlar siyah ve hatta yeni biten otlar bile siyahtır. Dağın üstünde bir sahra vardır ve dağdan sahraya kadar o kadar çok akrep vardır ki akrepten yer görünmez olmuştur (1513b-1514a).

Yay burcunun ise başı insan, gövdesi at ve kuyruğu ejderha kuyruğuna benzeyen bir yaratık olarak anlatılmıştır. Bir elinde yay tutar bir elinde ok vardır. Oku yay çekip ejderha şeklindeki kuyruğunun başıyla birlikte kükreyerek atar ve ejderha ağzından zehir

saçıp zehirli oku tekrar kendi yüzüne atar. Zehir yay burcuna etki etmez ancak döküldüğü yeri yakar. Bu süreç aynı şekilde sürekli tekrar ederek devam eder (1514b).

Metinde kova burcu bir başında bir külâh ve önünde yedi camız derisinden yapılmış gibi görünen büyük bir kovası bulunan bir kuyunun önünde duran oldukça azametli bir kişi olarak tasvir edilmiştir. Bu kişi o kuyudan su çıkarıp etrafa döker ve döktüğü su tufanla birlikte buza dönüşür. Her döktüğü su buz olup üst üste buzlar birikir, en alttaki buz bir yandan erir ve eriyen su yeniden kuyuya dökülür (1530b).

Balık burcu bir dağın ortasında, sınırı belli olmayan bir deniz gibi büyük bir göl ortasında bulunan büyük bir balık olarak tasvir edilmiştir. Oldukça büyüktür. Gölden ağzına su alıp gökyüzüne püskürür. Hava su damlacıklarıyla dolar ve bu damlalar yağmur gibi yağar. Göldeki küçük balıklar yağın damlaları ağızlarına alıp yeniden suya dalarlar (1539b).

Sâm-süvâr burçlardaki bu garip yaratılışlı fantastik mahluklar dışında periler, devler, cinler ve cadılar gibi fantastik kahramanlarla da çeşitli vesilelerle karşılaşır. Gargar isimli dev, şeytan ile konuşarak Sâm'ı helak ettiğini ona anlatır. Şeytan ise Sâm'ın yaşadığını Simurg tarafından bir yere taşındığını söyler. Şeytan oradan almış ve ölmesi için ejderha ağzına bıraktığından ancak yine ölmediğinden bahseder. Devlerle, perilerle savaştırmış, yer altına kapatmış ancak Sâm'ı bir türlü öldürememiştir:

Gargar div didi kim: Bu ne sözdür kim dirsin. Ben Sâmı rahşıla yarağla felek yüzinden bahre atdum, helâk itdüm. Kanı Sâm dünyadan gideli, didi. İblis eytdi kim: Yâ Gargar, Sâm diridigin. İnanmazsın ol vakt simurg kuşu hevâ yüzinden Sâmı kapdı kurya iletdi. Bu kerre ben Sâmı ejdehâ agzına iletdüm ki helâk ola. Anda dahı helâk olmadı. Dıvlerle, perilerle ceng itdürdüm olmadı. Yir altına iletdüm, ölmege mümkün olmadı. (1435a).

Sâm'ın bir nişanlısı vardır ve nişanlısı cinler padişahı Mühelhil tarafından kaçırılmış ve Sâm da Siccin isimli kuyuya atılmıştır: "Mühelhil didi kim: Yâ periler sultânı! Sâmı tutup Sicin kuyusına bırakdum. Altıncı kat yirün üzerinde bilürem." (1434b).

Sâm'ın feleklerden kurtulduktan sonra indiği süfli âlemde onu Hızır karşılar. Feleğin sıkıntılarında kurtulduğunu yolculuğunun tamamlanmak üzere bildirir. Yeryüzüne inmesinin sebebinin de Zulumat ülkesinde bulunan devi öldürmek olduğunu söyler. Bu dev öyle bir devdir ki Zulumat ülkesinde bulunan bir mağaranın içinde bulunan başka bir mağarada yaşamaktadır. Başu hamam kubbesine, gözleri külhane, boyu minareye benzer. Ağzı kara taşlı, iri dişli mağara gibidir. Gövdesi kaplana, başu arslana, ellerinin tırnakları ejderha pençesine, ayakları gergedana ve ayak tırnakları da ejderha tırnağına benzer. Bu ejderhanın bir de uzun kuyruğu vardır ki ucunda ayrı bir baş vardır. Bu da ejderha yüzü gibidir. Gözleri de ejderha gözüne benzer (1541a).

Sâm'ın karşılaştığı fantastik yaratıklar arasında ejderha ve ejderha kuyruklu kaplanlar da bulunmaktadır. Hem mekânın hem de oradaki garip yaratıkların oldukça tafsilatlı anlatıldığı bu bölüm okurun heyecanını ve merak duygusunu artırdığı gibi Sâm-süvâr'ın kahraman fantezisi doğrultusunda erginleştirilme yolunda evrildiği bölümlerden olmuştur. Müvekkel-i Bâd tarafından bir umman kenarına atılmış olan Sâm-süvâr burada olağanüstü niteliklere sahip bir kavim görür. Bazısının başu fil bazısının başu deve şekli gibi ve gövdeleri insana benzeyen bu kavim deniz kenarında söylerler. Bir ağacın üzerinde ses çıkarmadan bekleyen Sâm sabah olunca ağaçtan iner ve içinde gergedan boynuzlarının ve fil kemiklerinin bol olduğu bir bu olağanüstü yerde üzerinde tütün olan bir yer görür. Burada on bin insan uzunluğunda, ağzı cehenneme ve gövdesi İskender seddine benzeyen bir ejderha görür. Kırk gün bu yerde kalan Sâm nasıl kurtulacağını

bilemez. Bir gün dua edip ejderhanın mağaradan çıkmasını bekleyip mağaraya girmeye karar verir. Ertesi gün olduğunda ejderhanın mağaradan çıktığını görüp onun üzerine arkasına atlar ve akşama kadar onun sırtında gezip mağaranın arka tarafına geçtiğinde üstünden iner. Karşısında büyük bir deniz görür ve dört gün dört gece denizin kenarında yürür ve bir sahraya varır. Burada kuyrukları ejderha gibi olan fil büyüklüğünde pek çok kaplan görür ve Allah'a tevekkül kılıp kaplanları öldürür (1447b).

2.3. Büyülü/Sihirli Fantastik Nesnelere

Fantastik anlatılarda dünyalar arasında geçiş için kapılar, tüneller, geçitler gibi fiziki boyutlu olağanüstü işleve sahip mekânlar söz konusu olduğu gibi bazen bu durum kolye, yüzük, altından bir taç, kadeh ya da bir yazılı metin gibi nesnelere de sağlanabilir. Bu nesnelere tek amacı geçişi sağlamak olmayabilir. Kahramanın değişimi/ dönüşümü/ erginleşmesi için yardımcı görevi görebildiği gibi onun olağanüstü varlıklarla savaşmasında ya da bir bilmeceyi çözmesinde de yardımcı olduğu görülür.

Sâm-süvâr kahramanlık ve yiğitliğini bu fantastik yolculuk esnasında pek çok kere kanıtlamış olan Sâm'a, Süleymân Peygamber'e götürmesi ve kendisine korunması için bazı sihirli nesnelere verilmiştir. Metinde erkek olarak nitelendirilen Zuhâl yıldızı kara taht üzerinde oturan yağız, yaşlı bir kimsedir. Altı eli vardır. Bir elinde hançer, bir elinde altından bir taç, bir elinde kerpeten, bir elinde zembil, bir elinde kediye benzer canavar vardır. Zuhâl yıldızı Sâm'a feleklerden kurtulacağına müjdesini verdikten sonra elinde tuttuğu altın tacı verip Süleymân'a hediye etmesini ister. Sâm onun elini öpüp tacı alır. Ayrıca Sâm'a içinde yemek eksik olmayan bir zembil ve Sâm'a kılıç işlememesi, ins ü cin, dev, peri gibi varlıkların zararını görmemesi için üç tel sakal kılı verir ve dua eder.

Yâ Sâm! Sen bu gerdişden halâs olursın. Gam yemeyesin sen. Süleymân bin Dâvûda 'a.s. pehlevân-ı sahîb olacaksın. Yâ Sâm! Ol zamân kim Süleymâna varasın bu tâcı ana tuhfe idesin, benden selâm kılasın, diyüp elinde tuttuğu tâcı getirüp Sâmâ virdi. Sâm dahî edebile tâcı alup Zuhâlün elin öpüp dahî gönünden bunı geçürdi kim bana dahî bir in'âm gerekdi deycecek Zuhâl eydür: Yâ Sâm sana dahî iki teberrük vireyim. Birisi bu elümdeki zembildür ki hiç içinden ni'met eksük degildir. Tâ ki dilersen Hak te'âlâ izniyle ol istediğün ni'met bu zembil içinde bulına. İkinci sakalından üç dâne kıl çıkardı. Sâmâ sundı, didi kim: Yâ Sâm! Bu üç dâne kılı götürgil kim sana kılıç kâr itmeye, ins ü cin, dîv, peri sana kat'â zafer bulmaya ve ammâ çün Süleymân hazretine varasın. Benüm tâcum ana viresin. (1530b-1530a).

Sâm'a olağanüstü özelliklere sahip nesne verenlerden bir başkası Kova burcunun tekvididir. O da Zuhâl yıldızı onun felekten kurtulacağına müjdesini verdikten sonra Süleymân Peygamber'e götürmesi için bir altın bardak verir. Bu bardağın içi âb-ı zülâl ile doludur. Bu su boşalsa da kimse tarafından başka bir su doldurulmamalıdır. Çünkü bu bardak Allah'ın kudretiyle her gün havadan iki cadı tarafından şerbet-i zülâl doldurulur. Ne kadar içilse de tükenmez, artmaz. Allah'ın kudreti içen kişinin yanında olur.

Sâmıla tekvin varup selâm virüp karşı turıcak ol kişi 'aleyk alup eydür: 'Yâ Sâm, merhabâ. Hoş geldün. Gam yemegil kim çerh gerdişinden halâs olursın. Süleymân hazretine irişürsin, dergesine girüşürsin.' diyüp elinde bir altın bardak vardı. Ol bardağı yirinden getirüp Sâmün eline sunup eydür: 'Yâ Sâm! Bu bardak benden sana emânetdür. Süleymâna irişecek viresin. Bir dürlü dahî itmeyesin kim bu bardaktan her gün âb-ı zülâl içe. Velâkin sakınasun kim içine su koymaya kim Hakkun emrile kudretiyle bu bardak her gün hevâdan iki râkıyye şerbet-i zülâl cezbi der. Ne kadar kim içilürse dükenmez, artmaz ve dahî Süleymâna varıcak bardağı ana benden selâm virüp diyesin kim...' (1531a).

2.4. Fantastik Hayvanlar

Sâm-süvâr'ın Süleymân'a varıp onun veziri olması için felekler, burçlar, gezegenler arasındaki mihnet dolu yolculuğunu tamamlayabilmesi ve bu yolculukta kahramanlık hikâyeleri anlatılması gerekmektedir. Yolculuğun başarıyla tamamlanabilmesi için birtakım olağanüstü nesnelere, semboller kullandığı gibi olağanüstü niteliklere sahip hayvanlar da yardımcı öğe olarak sunulmuştur. Bu hayvanlardan ilki Sîmurg'dur. Anka ismi ile de bilinen bu kuşun yüzü insana benzer. Boynu uzun, tüyleri rengarenktir. Kaf Dağı'nda yaşamaktadır (Onay, 2013, s. 58). Uçtuğu zaman büyüklüğünden gök kararır, gök gürültüsüne benzer ses çıkar. En yüksekte uçar, çok parlaktır ve bakanın gözlerini kamaştırır (Şentürk, 2016, s. 26). Sâm Gargar isimli dev tarafından felekten denize atıldığında Sîmurg onu kanatlarının üzerine alıp yeniden kuru bir yere taşır ve oraya bırakır: "İblis eytdi kim: Yâ Gargar! Sam diridigin. İnanmazsın ol vakt sîmurg kuşu hevâ yüzinden Sâmı kapdı kırıya ilettdi. Bu kerre ben Sâmı ejdehâ agzına ilettdüm ki helâk ola." (1435a).

Sâm-süvâr hikâyesinde en çok kullanılan fantastik hayvan uçan atlardır. Sâm fantastik yolculuğunda balık burcuna geçtiğinde balık burcunun tekvini ona Süleymân'a götürmesi için kırmızı renkli bir kadeh verir. Sâm'ın felekteki yolculuğunun bitmesi ve artık yeryüzüne inmesi için de ona uçan siyah bir at verir. Sâm'ın yapması gereken bu atın üzerindeyken asla gözünü açmaması ve sıkı tutunmasıdır. At kişnediği zaman yeryüzüne indiğini anlayacaktır.

...tahtın altında bir at turur 'inânla. Velâkin dört kanadı var kuş kanadı gibi. Sâm ta'accüb eyleyüp turdı kim ana varup haber sora...Yâ Sâm! Bu atun üzerine süvâr olgıl, gözünü yumgıl, zinhâr açmagıl ve at üzerinde muhkem oturgıl kim düşmeyesin. Bu at gökyüzünden seni yiryüzüne indürür. Kûh-ı billûrına iledür. Çünkim at tura kişneye. Kişneyecek bilesin kim yire indi. Andan inesin. (1540a).

Sâm yeryüzüne indikten sonra onu Hızır karşılamıştır. Hızır'la konuştuğundan sonra yeniden ata biner ve at onu ulvi alemde süfli aleme getirir, bırakır. Tekrar dört kanadını açıp gökyüzüne uçar ve gözden kaybolur.

Andan emr eyledi Sâm varup atına süvâr oldı, gözün yumdı, at derhâl kanadın açdı, uçdı. 'Ulvîden süzilüp süfliye irdi. Yire kim ayak kodı kişnedi. Sâm gözün açup gördi kim at yiryüzüne inmiş. Def'i atdan indi. 'Inânın atun başına saldı. At hemân-dem dört kanadın açup süfliden kalkup 'ulvîye geçdi. Gözden gâyib olup hakkun kudretile makâmına geldi. (1540b).

Sonuç

Fantastik bir dünyanın anlatıldığı metinlerde genellikle anlatının ana kahramanı bir yolculuğa çıkarılır. Bu yolculuk ya birilerinin elinden sevdiğini/ herhangi bir şeyi kurtarmak içindir ya da kahramanın erginleşmesi/ dönüşmesi/ kendini bulması içindir. Kahraman güvenli olan gerçek dünyadan bir şekilde uzaklaştırılır ve hiç bilmediği, karanlık, merak uyandıran, olağanüstü varlıklarla, nesnelere, bitkilerle ya da yaratıklarla karşılaşılacak bir dünya doğru yönlendirilir. Bu yolculukta başından pek çok macera geçirilir. Tekamülünü gerçekleştirebilmesi için de bu maceralarda düşmanlarını alt edebilmesi genellikle yardımcı/yol gösterici/rehber niteliği taşıyan kişiler/nesnelere/varlıklar karşısına çıkar. Kahramanın hiç bilmediği tam olarak yabancı olduğu bu dünya oranın işleyişi, zamanı hakkında bilgisi yoktur ve genellikle öğrenmenin yollarını arar. Bütün bunların sonucunda kahraman bu korku dolu, maceralı dünyadan orayı keşfederek, çeşitli deneyimler yaşayıp bunları hayatına entegre ederek en önemlisi de kendisini gerçekleştirerek ayrılır.

Bu çalışmanın konusu olan *Süleymân-nâme-i Kebîr'in* 11, 12 ve 13. ciltlerinin içerisinde yer alan Sâm-süvâr hikâyesi bu bahsi geçen özelliklerin anlatıldığı bir hikâye olarak sunulmuştur. Eser incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Fantastik öykülerin yol ve yolcu hikâyesi ile birebir örtüşmektedir. Sâm-süvâr hakiki âlemden çıkmış hiç bilmediği bir âleme atılmıştır. Felekler, burçlar, gezegenler arasında gezmiştir.

2. Fantastik yaratıkların özellikleri felekler ve burçlardaki varlıklarda kendisini göstermiş, metin içinde insan-hayvan, hayvan-hayvan karşımı pek çok varlık tasvir edilmiştir.

3. Fantastik nesnelere hem hikâyenin ana karakteri olan Sâm-süvâr için yolculuğunda yardım görevini görmüş hem de yolculuk sonunda veziri olma görevi nedeniyle Süleymân Peygamber'e yoldan izler taşımıştır.

4. Fantastik hayvanlar hem yardımcı hem de düşman olarak kullanılmış öğeler olmuşlardır. Ejderhalar, aslanlar, ejderha kuyruklu kaplanlar Sâm-süvâr'ı helak etmek için metin içinde yer alırken uçan atlar, Sîmurg onun güvenle görevini tamamlamasında yardımcı olan öğeler olarak kullanılmışlardır.

5. Hikâye boyunca büyülü nesnelere, karanlık ve bilinmeyen mekânlar, bilinmeyen ve ne kadar geçtiği belli olmayan zaman dilimi, periler, cinler, devler gibi varlıklar merak, endişe, korku, heyecan gibi duyguları sonuna kadar ayakta tutmayı başarmıştır.

6. Hikâye yazar tarafından belirlenmiş ütöpik, gotik, ruhsal ve manevi özellikleri bir arada barındıran büyülü, fantastik bir dünya içinde anlatılmıştır.

Kaynakça

- Aslan Ayar, P. (2021). Fantastik anlatılar ne işe yarar. B. Bayer (Ed.), *Üç elma: mitoloji, folklor, fantastik* içinde (s. 267-289). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Canım, R. (2000). *Latîfî, Tezkiretü's-Şuarâ ve Tabsiratü'n Nuzamâ (İnceleme-metin)*. Ankara: AKM Yayınları.
- Çetin, N. (2015). *Roman çözümleme yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ertekin, A. (2022). *Fantazyta edebiyatı*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Guin, U. (2006). Bilimkurgu ve Bayan Brown. D. Erksan, B. Somay & M. Gürsoy Sökmen (Yay. haz.), *Kadınlar, rüyalar ve ejderhalar* içinde (s. 67-83). İstanbul: Metis Yayınları.
- Onay, A. T. (2013). *Açıklamalı divan şiiri sözlüğü*. C. Kurnaz (Yay. haz.). Ankara: Berikan Yayıncılık.
- Özbek Arslan, N. (2022). *Firdevsî-i Rûmî, Süleymân-nâme-i Kebîr (11,12,13. ciltler)*. Ankara: Gece Kitablığı.
- Özlük, N. (2011). *Türk edebiyatında fantastik roman*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Steinmetz, J. L. (2006). *Fantastik edebiyat*. H. F. Nemli (Çev.). İstanbul: Dost Yayınları.
- Şentürk, A. (2016). *Osmanlı şiiri kılavuzu C.1*. İstanbul: OSEDAM.
- Todorov, T. (2023). *Fantastik edebi türe yapısal bir yaklaşım*. N. T. Öztokat (Çev.). İstanbul: Metis Eleştiri Yayınları.
- Tosun, N. (2023). *Öykü terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

FORMALİSTLERİN 20. YÜZYILDA GÖRDÜKLERİ RÜYA “DİVAN ŞİİRİ”: ŞEYH GÂLİB’İN “YÂKÛT” REDİFLİ GAZELİNİN BİÇİMCİLİK AÇISINDAN İNCELENMESİ

Ayşegül EKİCİ*

Öz: 20. yüzyılda Avrupa’da dil bilimle ilgili olarak Rus Biçimciliği, yapısalcılık ve gösterge bilim gibi pek çok yeni dilsel, biçimsel ve yazınsal kuram ortaya konmuştur. Bu kuramlar, sadece edebiyatla ilgili olmayıp mimariden resme kadar birçok farklı ve benzer disiplinleri ortak paydada birleştirerek uygulanabilirlik alanları kazanmıştır. 1915-1930 yıllarında Moskova Şiir Dilini İnceleme Derneğinde bir araya gelen sanatçıların savunduğu eser merkezli bir eleştiri kuramı olan Rus Biçimciliği (formalizm); kural ve kalıplar ortaya koymayı hedefleyen ve yıllarca kendi çizgisinden ödün vermeyip modern çağlarda dahi klasik imajını koruyup değer bulan divan şiirinin birtakım vazgeçilmez biçimsel öğeleriyle benzerlik göstermektedir. Rus Biçimcileri 20. yüzyılda âdeta divan şiirini rüyalarında görmüş ve bu büyüü rüyanın mihenk taşlarını kendi şiirlerine yorumlamışlardır. Kuram, temelde şiir dilini düz yazı dilinden farklılaştıran teknikleri esas almaktadır. Şairin ne yazdığından ziyade nasıl yazdığı konusunda duran Biçimcilerin en çok üzerinde durduğu konu “alışkanlıkları kırma” anlamına gelen “ostranenie”dir. Bu sebeple ilk önce “ostranenie” kavramı ve ona uygun seçilen gazele yansımaları üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada divan şiiri geleneğinin vazgeçilmez kalıplarıyla Biçimciliğin ilkeleri arasındaki bazı ortaklıklardan faydalanıp kuram, Şeyh Gâlib’in “yâkût” redifli gazeline uygulanmaya çalışılacaktır. Bu şekilde bir şiiri en iyi şekilde anlayabilmek ve anlatabilmek için divan şiiri disiplinine, özü korumak esasıyla, modern bir kuramla yaklaşılabileceği gösterilecektir.

Anahtar Sözcükler: Divan şiiri, şiir eleştirisi, Biçimcilik, Şeyh Gâlib

The Dream of the Formalists in the 20th Century “Divan Poetry”: Analysis of Şeyh Gâlib’s Ghazal with “Yâkût” Radif in Terms of Formalism

Abstract: In the 20th Century, several new theories related to linguistics were put forth in Europe, including Russian formalism, structuralism, new criticism, and semiotics. These theories have gained applicability not only in literature but also in various disciplines, ranging from architecture to visual arts, by bringing together different and similar disciplines on a common ground. Russian formalism, a work-centred critical theory of artists who came together at the Moscow Society for the Study of Poetic Language between 1915-1930, is similar to some indispensable formal elements of divan poetry, which adheres to precise rules and patterns, maintaining its classical image even in modern times, and retains its value without deviating from its course for years. In the

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, E-posta: aysegulaytekinckici@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7661-0994

20th Century, Russian formalists almost dreamt of divan poetry and interpreted the cornerstone elements of this magical dream into their own poems. The theory fundamentally focuses on the techniques that differentiate poetic language from prose. Formalists, emphasizing not what the poet writes but how they write, place particular importance on the concept of “ostranenie” (defamiliarization). For this reason, firstly, the concept of “ostranenie” and its reflections on the ghazal chosen accordingly have been emphasized. In this study, an attempt will be made to apply the formalist theory to Şeyh Gâlib’s ghazal “yâkût” with radif by benefiting from some commonalities between indispensable patterns of the divan poetry tradition and the principles of formalism. Thus, it will be demonstrated that, in order to understand and interpret a poem in the best way possible, one can approach classical poetry with a modern theory while preserving its essence.

Keywords: Divan poetry, poetry criticism, formalism, Şeyh Gâlib

Giriş

İnsanın doğaya eklenmesi anlamına gelen sanat (Van Gogh, 2012, s. 148), bu tanımıyla üreticisinin vazgeçilmez bir unsur olduğu gerekçesini ortaya koymaktadır. Mimari, heykeltıraş, sinema, resim ve edebiyat; hangisi olursa olsun işitsel, görsel veya plastik manada kavramlaştırıp terimlerle ifade ettiğimiz ve farklı göstergelere sahip bu sanat kuramlarının kullandıkları malzeme farklılıklar gösterirken en önemli ortak unsurlarından bir tanesi, gerçekliğin gösterilmesi değil onun üreticisi tarafından farklı şekillerde nasıl algılatıldığıdır. Dolayısıyla her sanat eseri onun üreticisinin kullandığı biçimsel tekniğe göre farklılık kazanıp değer ve anlam kazanacaktır; çünkü doğa zaten bütün sanatlarda ortak bir malzeme ve temadır. Önemli olan bu temanın nasıl işlendiği ve nasıl başkalaştırılarak ayrıcalıklar oluşturulduğudur. Mimaride kullanılan ortak malzeme kum, çakıl; resimde boya ve tuval iken edebiyatta dildir. Sanat eseri kullanılan bu ortak malzemelerle değil sanatçısının bu malzemeleri kullanma biçimleriyle alışkanlıkları kırıp çarpıcı bir şekilde sunumuyla başkalık kazanacaktır. Bu durumda bir sanat eserini anlamak için o yapıt üzerinde yoğunlaşp onu farklı ve ayrıcalıklı kılan, sıradanlıktan ve normal olgulardan kurtaran öğeler üzerinde durmak daha doğru olacaktır.

1. Biçimcilik Kuramı ve İlkeleri

Biçimcilik (*formalizm*), Rusya’da 1915 ile 1930 yılları arasında ortaya çıkmış yazınsal bir eleştiri akımıdır. Biçimci öğretisi, yapısal dil biliminin veya Prag dil bilim çevresinin temsil ettiği akımın kaynağında yer almaktadır (Todorov, 1995, s. 17). Bu akımın en ünlü temsilcileri arasında Boris Tomaşevski, Viktor Şklovski, Boris Eishenbaum ve Yuri Tınyanov bulunmaktadır. Bu edebiyat tarihçisi eleştirmen ve dil bilimciler, edebiyat eleştirisinin eser merkezli olmasına inanmışlar ve yazınsallığın ne olduğu sorusuna cevap aramışlardır (Moran, 2014, s. 177).

Kuramın oluşmasında Biçimçilerin savundukları birtakım ilkeler vardır. Bu temel ilkeler ve edebiliği sağlayan unsurlar şu başlıklar altında sıralanmaktadır:

1.1. Alışkanlıkları Kırma (Ostranenie)

Alışkanlıkları kırma Biçimçilerin en başta gelen ilkelerindedir. Onlara göre yazınsallık “alışkanlıkları kırma” anlamına gelir ve bu da *ostranenie* kavramıyla açıklanır. “Alışkanlık nesnelere görmemizi, hissetmemizi, engeller; gözümüzün bunlara takılması için biçimlerin bozulmuş olması gerekir. Sanatsal uzlaşmaların amacı da işte burada yatar. Sanat alanında ortaya çıkan biçem değişiklikleri de aynı süreçle açıklanır”

(Eyhenbaum, 1995, s. 18). Aynı düzende olan nesnelere varlığın algılanmasını zorlaştırmakta ve değer kaybetmesine neden olmaktadır.

Eyhenbaum'un (1995, s. 18) ifadesinden anlaşıldığı üzere biçimlerin bozulması nesnelere görmemizi sağlayacaktır, bu da sanat eserinin oluşmasında başkalaştırmanın önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Bu durumda başkalaştırma kavramı nedir ve nasıl bir yoldur? Jameson'a (2002) göre başkalaştırma (*defamiliarization*) "yazınsal dizgeyi bütün öteki sözel tarzlardan ayırt etmenin bir yoludur" (s. 54). Bir şekilde yazınsal dizgenin veya şiirin günlük konuşma dilinden ayrılması gerekmektedir. Özünlünün (2001) belirttiği üzere "yazar ham malzemeyi alır, farklılaştırmak için onu ezer, bürer, sözcüklerin yerini değiştirir, biçimden biçime koyar, soyutları somutlaştırır ve onu yabancılaştırarak bir kalıbın içine döker" (s. 142). Bunlar başkalaştırmanın yollarıdır. Anlaşıldığı üzere alışkanlıkları kırmadan kasıt günlük olanın dışına çıkılması ve her zamankinden farklı bir uygulama esası geliştirilerek malzemenin farklılaştırılmasıdır.

1.2. Yapıtı Merkeze Alma

Biçimciler, yapıtı merkeze alırlar. Onlara göre "yapıt, ne yazarın yaşam öyküsünden ne de dönemin toplumsal yaşamının çözümlenmesinden yola çıkılarak açıklanabilir" (Eyhenbaum, 1995, s. 18). Bir nevi eseri çevresinden soyutlamak gerekmektedir. Eyhenbaum (1994) onların felsefi şartlara, psikolojik ve estetik kabullere sırt çevirdiklerini ifade etmiştir (s. 11). Anlaşıldığı üzere yapıtı merkeze almada asıl gaye tamamıyla eser üzerine yoğunlaşmaktır. Şairin hayatı veya eserin yazıldığı dönemdeki sosyal hayat ön planda yer almaz.

1.3. İşlev

Jakobson'un dil işlevleri öğretisi iletişim alanında "iletişim şeması" ismiyle bilinmektedir. Jakobson'a göre "dil bilim ile dilin pratik uygulaması olan iletişim birbirini tamamlayan ve karşılıklı olarak tanımlayan alanlardır" (aktaran Nesterova Coşkun, 2023, s. 327). Jakobson'un modeli sadece iletişim için geliştirilmemiştir ve ona göre dil işlevlerinin tüm çeşitliliği araştırılmalıdır. Fakat "dili anlamak için bilgi alışverişi gibi dilin yaygın kullanımından değil, ilk bakışta önemsiz ve marjinal görünen poetik işlevinin incelenmesinden yola çıkılmalıdır. Böylece dilin işlevlerini belirlemeye yönelik araştırma, dilin yaratıcı sanatsal yönünün belirlenmesi kapsamında gerçekleşir" (aktaran Nesterova Coşkun, 2023, s. 328). Jakobson'un iletişim modeli ve dilin işlevleri konusundaki teorileri Rus Biçimcileri tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir.

İşlev, kendi yerini alabilecek benzeri öbür işlevlere veya birleşip ilgi kurduğu komşu işlevlere göre tanımlanabilir. Birçok düzeyde kendini gösterir. "Her aşamalı sınıfın içinde biçimler ve işlevler yan yana konuşmuş basit bütünler olmayıp dizgeleri oluşturur. Her dizge gerçekliğin Y. Tınyanov tarafından 'dizi' olarak adlandırılan türdeş bir özelliğini yansıtır" (Todorov, 1995, s. 18). Şiirdeki işlev şiirin diğer işlevlerine göre tanımlanmaktadır. Dizgeleri oluşturan unsurlar sıradan bütünler olmayıp her unsurun kendi içinde ve dizge içinde bir görevi söz konusudur.

1.4. Özgüleştirme

Özgüleştirme ve somutlaştırma biçimsel yöntemin düzenleyici ilkesidir. Bütün çabalar, yazın "kimsenin malı olmayan şey olarak kaldığı önceki duruma son vermek için yoğunlaştırılmıştır" (A. Veselovski'den aktaran Eyhenbaum, 1995, s. 35). Jakobson'a göre "Yazın biliminin konusu yazın değil, yazınsallıktır (literaturnost), yani belli bir yapıtı yazınsal yapıt kılan şeydir." Yazınla uğraşanlar kültür tarihine, sosyolojiye, ruh bilimine yönelmişken Biçimciler onları dil bilimine yönlendirerek önceki alışkanlıklarını törpülemişlerdir. Dil bilim inceleme konusu bakımından

yazınbilimle örtüşen bir bilim olmuştur (Jakobson’dan aktaran Eyhenbaum, 1995, s. 37). Şiir tahlilinde dil bilim; kültür tarihi, sosyoloji ve psikolojiden çok daha yakın görülmüştür.

1.5. İmge

Biçimciler imgeye fazla önem vermezler. İmge, normal sıradan şiir tekniklerinden sayılmıştır. Önemli olan bunları farklılaştırabilmek ve algılama gücünü süresini artırabilmektir.

Sanatta algılama tekniği kendi başına bir erektiler ve uzatılması gerekir. Sanat algılama otomatizmini yıkma aracı olarak anlaşılır; imge de anlamını kavramamızı kolaylaştırmaya değil de nesnenin özel bir biçimde algılanmasını yaratmaya, tanınmasını değil de görüntüsünü yaratmaya çalışır. İmgenin farklılaştırmayla olan alışılmış ilişkisi de buradan kaynaklanır. (V. Şklovski’den aktaran Eyhenbaum, 1995, s. 41, 42).

Aslında aynı temalar gündeme gelirken ortaya konan her sanat eserinde onun yeni bir şekil içinde varlık gösterdiği esas söz konusudur. Sanat yapıtı “yalnızca pastiş¹ değil herhangi bir modele koştur ve karşıt olarak yaratılır. Yeni biçim, yeni bir içeriği dile getirmek için değil estetik özelliğini yitirmiş eski biçimin yerine geçmek için ortaya çıkar” (V. Şklovski’den aktaran Eyhenbaum, 1995, s. 46). Aslında imgeler tarih boyunca aynıdır ve evrenseldir. Önemli olan şairin imgeyi nasıl ele aldığı ve onu nasıl başkalaştırdığıdır.

1.6. Dizge

Dizge, yazınsal yapıtı oluşturan en önemli unsurlardandır. Tınyanov, *Yazınsal Evrim*’de (1995) her şeyden önce yazınsal eserin bir dizge olduğunu ve “yazın”ın da bir dizge oluşturduğunu, yalnızca böyle bir uzlaşmaya dayanılarak yazın bilimi oluşturulacağını ifade eder. “Yazınsal dizinin dizgesi her şeyden önce yazınsal dizideki işlevlerin bir dizgesidir; bu yazınsal dizi de öteki dizilerle sürekli olarak karşılıklı bağıntı hâlinindedir” (s. 112). Dizgeyle işlev arasında yakından bağ vardır. İşlev doğrultusunda dizge oluşmakta aynı zamanda oluşan her dizge bir işlev görmektedir.

1.7. Şiir Dilini Gündelik Dilden Ayırma

Biçimciler, özellikle şiir dilinin gündelik dilden ayrılması gerektiğini savunurlar. Bunun ses, ses tekrarları, uyaklar ve kural dışı söyleyişlerle gerçekleştiğini savunurlar. Şiir dili ile gündelik dilin karşılaştırılmasında Yakubinski, *Şiir Dilinin Kuramı Üstüne Denemeler* adlı eserinde dilsel olguların, kişinin amacına göre sınıflandırılması gerektiğini belirtmiştir. Eğer konuşan kişi olguları sadece iletişim kurma amacıyla kullanıyorsa günlük dilin dizgesi söz konusudur; fakat pratik amacın tamamıyla yok olmamasıyla birlikte arka plana itildiği, dolayısıyla “dilsel oluşturucuların da özerk bir değer kazandığı başka dilsel dizgeler vardır” (Yakubinski’den aktaran Eyhenbaum, 1995, s. 37). Şiir dili gündelik dilden kural dışı söyleyişlerle ayrılmalıdır. Dilin iletişim kurma amacı bu işlevde arka plana alınmış ve başka dilsel dizgeler ön plana geçmiştir.

Şiir dili sadece bir imgeler dilinden ibaret değildir; bunun gibi dizinin sesleri de yalnızca bir dış uyumun unsurları olamaz. Bunlar yalnızca anlama eşlik etmez, bağımsız olarak da anlamları vardır. Puşkin’in dizelerinde şişeden kadehe dökülen şampanya imgesinin “seslerle betimlenmesi” görülmüştür. Bu örnek sesin dizede imgeyle her türlü ilişki dışında oluştuğunu ve bağımsız bir dilsel işlev taşıdığını somut

¹ “Biçimcilerin yazılarında kullandıkları bir metinlerarası yöntem olan *parodi* ya da aynı anlamda kullandıkları *pastiş* dir. Pastiş’i hem biçimsel bir teknik (parodiye dayalı biçimselleştirme) hem de yazın okulları arasında gerçekleşen ve yazın tarihi açısından son derece önemli olan diyalektik değişimin bir belirtisi.” Bu konuda bk. Aktulum, 1999, s. 22.

bir çözümlemeyle açıklar (Eyhenbaum, 1995, s. 38-39). Burada önemli olan şairin gerçeklik karşısındaki tutumu değil dil karşısındaki tutumudur. Dil alışılmamış düzeniyle dikkat çeker; araç işlevi görmekten çok kendisi ön plana geçerek kendi düzenlenişini sergiler.

1.7.a. Ses Tekrarları

Şiir dilini gündelik dilden ayıran en önemli unsurlardan bir tanesi de ses tekrarlarıdır. Osip Brik *Şiir Kuramı Üstüne Derlemeler*'de "Seslerin Yinelenmesi" yazısında "İmge ile ses arasındaki bağlantıların ele alınış biçimi ne olursa olsun, sesler ve ses uyumları yalnızca ses akışmasını sağlayan bir eklenti değil, aynı zamanda özerk bir şiirsel amacın sonucudur." Uyak, "ses yinelenmesi gibi temel ses akışması yasalarının görünürdeki bir belirtisi, bu yasaların özel bir durumundan başka bir şey değildir." Yinelemeler, başlı başına estetik bir değer üstlenir. Yalın birleşme ilkesi farklı biçimlerde gerçekleşir. Bu ilkeye göre, birleşim gereci olarak sözcüklerin sesleri veya anlamları ya da her ikisi beraber kullanılabilir (O. Brik'ten aktaran Eyhenbaum, 1995, s. 39). Ses tekrarları, şiir dilini gündelik dilden ayırmaktadır. Kafiye, redif ve ses akışması gibi özellikler bir kural olarak kendini gösterir. Ses ve anlamın birleşmesi ise farklı şekillerde ortaya çıkar.

1.7.b. Ritim

Osip Brik (1995) *Ritim ve Sözdizim* adlı yazısında düzenli her almaşmayı ritim olarak kabul eder ve almaşan şeyin niteliğiyle ilgilenmez. Müzikteki ritim, seslerin; şiirdeki ritim, heceler; kareografideki ritim ise hareketlerin zaman içinde almaşmasıdır. Şiirde, dizeden önce ritmik hareket gelmektedir. Ritmi dizelerden yola çıkarak anlamak olanaksızdır; ancak dizeyi ritmik hareketten yola çıkarak anlamak mümkündür (s. 125). Brik (1995) ritmik ve söz dizimsel bütünü, birinin diğerine boyun eğen iki unsurdan meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu iki öge normalde birbirinden ayrı olarak var olamazlar fakat aynı anda kendilerine özgü ritmik ve anlamsal bir yapı oluşturarak belirirler; bu yapı da hem konuşma dilinden hem de seslerin akıl ötesi dizilişinden farklıdır. Şiir dilini, konuşma diline bağlayan ve bundan ayıran özelliklerle algılayıp gerçek anlamda onun dilsel öz niteliğini anlamak gerekmektedir (s. 125). Şiirde ritim, heceler ritmi sağlayacak şekilde gerektiği gibi sıralanmasıdır. Dizede önce ritim gelir, dizeyi ritmik hareketten anlamak mümkündür.

1.7.c. Vezin

Boris Tomaşevski (1995) *Dize Üstüne* adlı yazısında "dize" ve "vezin" kavramları üzerinde durarak bunların yazın tarihinde birbirine sıkı sıkıya bağlı olduklarını ifade eder. Belli bir şiir okulu çerçevesinde vezin, şiirsel dilin uyduğu normu simgelemektedir. Vezin, dizeleri düz yazıdan ayıran en önemli unsur olarak gösterilmektedir. "Sesleri açısından benzer dizilerin oluşturduğu düzenli bir yinelenme izlenimi, söyleyişe ilişkin 'ritimli' ya da 'şiirsel' bir izlenim bırakırlar. Vezin, ister duraklarına ayırarak sessiz okuma biçiminde isterse de devinimsel canlandırmalar biçiminde gerçekleşsin, her zaman dizelerin okunmasına ve algılanmasına eşlik eder." Vezin, seçilen sözcüklerin dize içerisine alınıp alınmayacağına dair önemli bir ölçüt oluşturmaktadır (s. 134). Vezin şiirsel dilin uyduğu kuraldır ve şiiri düz yazıdan ayıran en önemli unsurdur. Her zaman şiirde bir devinim oluşturur.

1.7.d. Uyak

Uyak, ses akışının kurallara uygun, ölçülü biçimdir. Genellikle dizinin bir ses süsü olmayıp ölçünün düzenleyici bir etkenidir. Uyak sesler arasında yalnızca benzerlik izlenimi oluşturmakla yetinmez, aynı zamanda söylemi dizelere bölüp dizelerin de sonunu çağırır. "Uyak, veznin ayrıştırılmasının algılanmasına yardımcı olduğunda ses akışmasıyla ilgili olgular, bütünüyle dizeye yani ritme bağlıdır; çünkü bu olgular,

dizenin ayrışması izlenimini ve bu bölümleri arasındaki uygunluk izlenimini doğrularlar” (Tomaşevski, 1995, s. 139). Uyak ölçünün düzenleyici bir unsurudur ve dizelerin sonunu çağrıştırır.

Biçimciliğin aşamaları Eyhenbaum (1995) tarafından şu şekilde belirtilmiştir:

1. Şiir dili ile gündelik dil arasında ilk ve basit karşıtlıktan yola çıkarak, gündelik dil kavramının değişik işlevlerine göre ayrımlaştırılmasına (L. Yakubunski) ve şiirsel dil ile coşkusal dile ilişkin yöntemlerin sınıflandırılmasına ulaştık (R. Jakobson). Bu gelişmeyle bağlantılı olarak hitabet söyleminin incelenmesiyle ilgilendik; bu söylem bize, gündelik dil içinde yazına en yakın söylem olarak görüldü ama yine de farklı işlevleri vardı. Bunun üzerine de yazınbilimin yeniden doğacak olan bir söz bilimin (retorik) gerekliliğinden söz etmeye başladık.
2. Genel biçim kavramının yeni anlamından yola çıkarak teknik kavramına oradan da işlev kavramına ulaştık.
3. Ölçünün (veznin) karşıtı olarak şiirsel ritimden ve bütün şiirin kurucu etkeni olarak ritim kavramından hareket edip kendine özgü dilsel nitelikleri (sözdizimsel, sözcüksel ve anlamsal nitelikler) bulunan özel bir söylem biçimi olarak şiir kavramına ulaştık.
4. Kuruluş olarak konu kavramından yola çıkıp gerekçelendirme olarak gerekçelendirme kavramına ulaştık ve böylece kurucu egemen ögeye bağlı kalarak kuruluşa katılan bir öge biçiminde tasarladık.
5. Teknikte birliğin değişik gerekçelerde saptanmasından ve tekniğin, işlevlerine göre ayrımlaşmasından yola çıkarak, biçimlerin evrimi sorununa, yani yazınsal tarihin incelenmesi sorunlarına ulaştık. (s. 63-64).

Biçimsel yöntemin temsilcileri; estetik, ruhbilim ve toplumbilimin sorunlarına ilgisiz kalmalarından ve birtakım sebeplerden dolayı suçlanmışlardır. Jameson (2002) Biçimcilik üzerindeki eleştirileri; a) Felsefi bildiri ya da felsefi içerik taşıyıcı olarak yazın fikri üzerine olanlar, b) Yazını genetik olarak ya da bugün diyebileceğimiz gibi artsüremli olarak çözümlenmeye çalışınlar, c) Yazın yapısını bir tek tekniğe ya da bir tek ruhbilimsel tepiyeye (impulse) ayırma eğiliminde olanlar, olmak üzere gruplandırmıştır (s. 48).

20. yüzyılda Batı’da dil bilim ağırlıklı olarak ortaya çıkan eleştiri kuramlarının her ne kadar tartışılan yönleri olsa da bunlardan yararlanmak gerekmektedir. Tanzimat Dönemi’ndeki bakış açılarıyla şiiri tahlil etmeye devam etmek ve modern manada ortaya çıkan yeni estetiksel yaklaşımlara ilgisiz kalmak önemli bir kayıp olabilir. Tökel (2007) edebî metin okunduğunda hemen anlaşılacak bir eser olsaydı, bu kadar farklı disiplinlerin ortaya çıkmayacağını ve çok sayıda nitelikli insanlar tarafından bu edebî metinlerin anlaşılması için çaba sarfedilmeyeceğini belirtmiştir. Anlaşıyor ki edebî metinlerin yapısında bir anlaşılma yöntemi söz konusudur ve aynı sorun divan şiiri metinleri için de geçerlidir (s. 536). Fakat Klasik Türk Edebiyatı’nın temel kaynaklarını göz önünde bulundurmayıp sadece terminolojiyle metin incelemeleri yapmaya kalkmak uygun değildir. Divan şiirinin kaynaklarını bilip “kutsal tarafını” da göz ardı etmeyerek yeni terminolojiyi bu şiire uygulamak dilin doğasına karşı çıkmamaktır (Tökel, 2007, s. 542). Tökel (2005) ayrıca uygulamaları olmayan kuramların süs bitkilerinden farkının olmayacağını ve Batı’da geliştirilen kuramların sadece çağdaş metinlere uygulanmadığını aksine kadim milletlerin, yerli halkların binlerce yıllık edebî kültürel miraslarına da uygulandığını belirtmiştir. “Şiir şiirdir onu şiir yapan unsurlar bütün yüzyıllar boyunca hep aynı kalmıştır: değişen sadece dil, şairin kullandığı malzeme çağların hâkim zihniyet yansımalarıdır” (s. 10).

Bütün bu açıklamalardan 20. yüzyılda ortaya çıkan ve şiir dilini günlük konuşma dilinden ayıran esasları merkez edinen biçimciliğin divan şiirine uygulanabileceği düşünülebilir. Bu uygulamada divan edebiyatının son büyük temsilcisi kabul edilen ve Sebki Hindî üslubuna sahip olan Şeyh Gâlib'den bir gazel seçilmiştir. Ekici (2016) Gâlib'in büyük divan şairlerinin hemen hemen bütün özelliklerini taşıdığını belirtmiştir (s. 10). Şeyh Gâlib'de anlam çok girift ve zor anlaşılabilir türdendir. Kelimeler âdeta bir örgü gibidir. Her kelimenin diğer kelimelerle bir ilişkisi vardır. Hayal gücü oldukça güçlüdür. Gâlib, soyut kavramları, somut kavramlarla birleştirmektedir (Ekici, 2016, s. 11). Biçimcilikte imge, normal sıradan şiir tekniklerinden sayılmıştır. Önemli olan bunları farklılaştırabilmek ve algılama güçlüğü süresini artırabilmektir. Her şair şahsına münhasır olsa da Şeyh Gâlib'in diğer büyük divan şairlerinin özelliklerini temsil etmesi ve onun sanatının Biçimciğin bazı ilkeleriyle örtüşmesinden dolayı, özellikle de algılama güçlüğü süresinin uzun olması nedeniyle, onun bir gazeli tercih edilmiştir. Gazel, zengin bir ahenge sahip olması yanında arkasındaki anlam derinliği bakımından önem taşımaktadır:

2. Gazel Metni

- 1 Revgân-ı gülle değil nûr-ı çerâğ-ı yâkut
Bâde-i reng-i hınâ tutmaz ayağ-ı yâkût
- 2 Mey değil âteş-i ruhsârdadır gözlerimiz
Ceys-i pervâneye cây olmaz ocağ-ı yâkût
- 3 Olamaz sünbül-i bağ-ı ruhunun kandili
Yansa da âb-ı zümürüdüle çerâğ-ı yâkût
- 4 Hatt-ı la'lindeki esrâr-ı şerîfe eremez
Rûh-ı Hızır olsa eger dûd-ı çerâğ-ı yâkût
- 5 Büy-ı ma'nîden eser olmadığından dâim
Görünür su gibi çağında dimâğ-ı yâkut
- 6 Hüşk mağzâna verir şu'le-i elfâz safâ
Varamaz ma'nî-i rengîne dimâğ-ı yâkût
- 7 Şeb-i zülfünde arar mühre-i pâ-zehr-i dili
Çeşm-i ejderden alıp nûru çerâğ-ı yâkût²
- 8 Nev-bahâr eyledi gül büseleri pertev-i mey
Açdı yol cennet-i firdevse sürâğ-ı yâkût
- 9 Dil ki sengîn ola işler mi gam-ı mûy-ı sefid
Ne kadar bî-hüdedir penbe-i dâğ-ı yâkût³
- 10 Nazm-ı bî-süzîşe murgân-ı ma'ânî konmaz
Gülşen olsun mu semenderlere bâğ-ı yâkût
- 11 Şemsdür çeşme-i hurşîd-i tecellî Gâlib
Nazar-ı feyzi eder dûzahı bâğ-ı yâkût (Okcu, 2011, s. 30-31)

2.1. Gazelin Günümüz Türkçesine Çevirisi

1. Yakut kandilin parlaklığı gülyacağı ile değildir; kırmızı renkli şarap yakut kadehini (onun ayağını) tutmaz.

² nûru çerâğ-ı yâkût: nûr-ı çerâğ-ı yâkût D.

³ Dâğ-ı yâkût: dimâğ-ı yâkût D.

2. Gözlerimiz yanağın ateşindedir, (yakut renkli) şarapta değil; yakut ocağı pervane askerine yer olamaz.

3. Yakut kandili, zümrüt suyu ile yansa da yanağının bağının sümbülüne kandil olamaz.

4. Yakut kandilinin dumanı Hızır’ın ruhu olsa dahi senin dudağındaki ayva tüylerinin şerefli sırlarına eremez.

5. Yakutun dimağında mana kokusundan eser olmadığı için her zaman devrinde su gibi görünür.

6. Sözlerin parlaklığı, kuru beyinlere zevk verir. Yakutun beyni renkli anlamlara ulaşamaz.

7. Yakut kandili, nuru ejderhanın gözünden alıp gönül panzehrinin mühresini⁴ (senin) siyah zülfünde arar.

8. Gül öpücükleri, şarabın parlaklığı ilkbaharı getirdi. Şarabın; yakutun izi firdevs cennetine yol açtı.

9. Taş olan/taşlı gönle beyaz (ağarmış) saçın gamı işler mi, yakut renkli yaranın pamuğu ne kadar boşunadır.

10. Anlam kuşları, yakıcı olmayan nazma konmaz; yakut bağı semenderlere gül bahçesi olsun mu?

11. Gâlib! Tecellî güneşinin çeşmesi Şems’dir. Onun feyz bakışı cehennemî yakut bağına (cennete) dönüştürür.

2.2. Gazelin Biçimcilik Kuramına Göre İncelenmesi

2.2.1. Alışkanlıkları Kıрма (Ostranenie)

Ostranenie, biçimciliğin en başta gelen özelliklerindedir. Bu da metinde alışkanlıkları kırmakla olur, normal seyirinde giden bir durumu kırmak ve deforme etmektir. İnsan dimağında sürekli olumlu olanları anlamaya yönelik bir eğilim vardır; ancak gazelin daha ilk beyitlerinde olumsuz ifadelerle karşılaşılması okuyucuyu düşündürmektedir. Şarap ve renk konusundaki düşünceler tersine çevrilmiştir. Bu durum hem içerik düzleminde hem de biçimsel düzlemde ortaya çıkmaktadır. Sürekli olumluyu anlamaya koşullanmış insan zihninin olumsuz ifadelerle karşılaşması normal seyri ve alışkanlığı kırar, dikkat çeker. Üstelik bu ifadeler gelişi güzel değil, şiire sistemli olarak yerleştirilmiş, bunlarla simetrik olarak yineleme sağlanmıştır:

- 1 Revgân-ı gülle **değil** nûr-ı çerâğ-ı yâkut
Bâde-i reng-i hınâ **tutmaz** ayağ-ı yâkût
- 2 Mey **değil** âteş-i ruhsârdadır gözlerimiz
Ceyş-i pervâneye cây **olmaz** ocağ-ı yâkût
- 3 **Olamaz** sünbül-i bağ-ı ruhunun kandîli
Yansa da âb-ı zümürüdle çerâğ-ı yâkût
- 4 Hatt-ı la‘lindeki esrâr-ı şerîfe **eremez**
Rûh-ı Hızır olsa eger dûd-ı çerâğ-ı yâkût
- 5 Bûy-ı ma‘niden eser olmadığından dâim
Görünür su gibi çağında dimâğ-ı yâkut
- 6 Hüşk mağzâna verir şu‘le-i elfâz safâ

⁴ Mühre, “mühre-i mâr” a verilen ve çok uzun yaşayan yılanların başında bulunan ve panzehir özelliği taşıyan bir taştır. Bu konuda bk. Kutlar, 2003, s. 125.

Varamaz ma‘nî-i rengîne dimâğ-ı yâkût

Gazelde “değil” edatı 1. beytin ilk mısrası ile 2. beytin ilk mısrasına paralel olarak yerleştirilmiştir. İki “değil” edatı da mısraların ikinci kelimesi olarak işlev yapmaktadır. Bunu dil bilimsel manada koşut yineleme olarak vasıflandırmak mümkündür. “Bir bölümde belli bir dize sonlarındaki sözcüklerin başka bir bölümde aynı yerlerde yinelenmesiyle” oluşmuştur (Özünü, 2001, s. 138). Diğer taraftan “tut-maz, ola-maz, ere-mez, vara-maz” olumsuzluk eklerinin beyitte kıvrımlı olarak yinlendiği görülmektedir. Özünü (2001) bu tür yinelemelerin bir tümcenin son sözcüğünden sonra gelen tümcenin ilk sözcüğü olarak kullanılması biçiminde yapıldığını belirtir (s. 137). Bu yinelenen ifadelerin günlük konuşma dilinde yüklem olarak daha çok cümle sonlarında olması gerekirken yapının bozulup şiir diline uyarıldığı bu şekilde de mısra başlarında veya ortalarında kullanıldığı görülmektedir.

Bir şiirde alışkanlıkları kırmanın en belirgin yöntemi “sapmalar”dır. Sapmalar, “şiirde olumlu ve şuurlu bir deformasyonu imler.” Bunu biçimsel ve anlamsal olarak nitelendirmek mümkündür. Fonemlerde ve sözcüklerdeki alışılmışın dışındaki yapılar “biçimsel sapma”yı oluşturur. Divan şiirinde, dize yazımında düzene ait görsel değişikliklerin öncelenmesiyle de biçimsel sapmaların⁵ meydana getirildiği şiir örnekleri vardır (Öztekin, 2012, s. 2145). Anlam düzeyinde ise alışılmamış bağdaştırmalar “anlam sapmaları”nı oluşturmaktadır. Normalde divan şiirinde başvuru istiareler, teşbîh-i belîğler vb. şiir dilinin farklılığını oluşturmaktadır (Aksan, 2013, s. 175). Şiir dili ile günlük dili birbirinden ayıran en önemli özellik “farklı ve kural dışı” dil kullanımlarıdır. Sapma⁶ konuşulan dilin yapısının kurallarına karşı çıkmakla oluşmaktadır (Karabey, 2007, s. 16).

Derin duyguların ve geniş hayallerin ifade edilmesinde günlük konuşma dilinin sınırları yetersiz kalır. Sınırsız olanın sınırlı olanla tarifi kargaşa ve karışıklıktan başka bir şey değildir. Sanatçının böyle bir duygu hâlinde kafasından kelimeler türetmesi beklemez. İşte böyle bir durumda şair herkesin kullandığı kelimeleri tercih edip kendi hayal dünyasına göre sözcüklere yeni anlamlar yükleyecektir. İşte bu durumda “imge” kavramıyla yüz yüze gelmektedir. Ancak Biçimciler imgeye önem vermezler, daha doğrusu vezin gibi, redif gibi sıradan görürler. Çünkü tarih boyunca hep aynı imgeler kullanılmıştır. Sevgilinin boyu, servi; kirpiği, ok; saçı ise sümbüldür, yasemindir. Bunlar hiçbir zaman değişmez. “Bu aşamada geriye itilen şiir dili orta malı olmuştur artık... Dildeki alışkanlık sözle gerçekliğin algılanışındaki algı sürecini uzatmakla geleneğin alışkanlığı da edebî araçlara yeni işlevler verilerek kırılır” (Aksoy, 1996, s. 29).

Biçimciler her şairin kullandığı imgelerle değil, daha çok alışkanlıkların kırılmasıyla ilgilenirler. Hem artsüremlî hem de eşsüremlî süreçte kendi içinde ortaya çıkan deformasyon ve farklılıklar üzerinde dururlar. Bunun için de alışılmış bağdaştırmalardan ziyade alışılmamış olanları işaret etmek daha isabetli bir tercih olarak görünmektedir. Divan şiirinde de alışılmamış bağdaştırma örneklerine rastlanmaktadır. Özellikle de “Sebk-i Hindî” üslubunun tesiriyle bu örneklerin daha çok dikkat çektiği bilinmektedir. Divan şiirinin son büyük üstadlarından olan ve Sebk-i Hindî temsilcisi kabul edilen Şeyh Gâlib’in “yâkût” redifli şiirinde de devrinden farklı dil kullanımlarına rastlanmaktadır. Zaten Biçimcilerin anlayışına göre, önemli olan şairin gerçekler karşısındaki tutumu değil, dili nasıl kullandığıdır.

⁵ Bk. Öztekin, 2012.

⁶ Bk. Karabey, 2007.

Şeyh Gâlib’in gazelinin kodu “yâkût” tur. Şiir bu kod etrafında dizge oluşturmuş ve hemen hemen bütün göstergeler ona odaklı işlev kazanmıştır. Bu kodun görme duyusuna ilişkin kırmızı rengin yansımaları olan “ateş, kandil, kadeh, gül, yanak, dudak” kelimeleri deformasyona uğrayarak farklı şekillerde bir araya getirilerek ontolojik boyutta verilmek istenen iletiler anlam kazanmıştır.

Şiir ilk boyutta “yâkût” kelimesinin redif olarak seçilmesiyle çarpıcılık kazanmıştır. Yakut kelimesi âdeta şiirin miğferi durumundadır. Aslında divan şiirinde “yâkût” kullanılmayan bir mazmun değildir. Yakut, la’l ile genellikle aynı özelliكتedir. Sevgilinin dudağı, âşığın ağlamaktan kızarmış gözleri hatta kanlı gözyaşları yakuta benzetilebilir. Şarabın rengi de yakut gibi kırmızıdır (Pala, 2004, s. 479).

Dehen-i yâre didüm hokka-i la’l-i yâkût

Agzının ölçüsünü aldı hemân itdi sükût (Kutlar, 2004, s. 403)

La’ lûñ hayâli hokka-i hâtırda var iken

Yâkût-ı nâba olmamış idi mekân kân (Küçük, 1994, s. 4)

Birinci beyitte, Sâmî’nin gazelinde dudak yakuta benzetilirken ikinci beyitte de Bâkî tarafından şarap yakuta benzetilmiştir. Bu tür mazmunlar tarih boyunca kullanılmıştır. Önemli olan Gâlib’in sözü nasıl söylediği ve söz piramidini nasıl yükselttiği konusunda anlam kazanmaktadır. Genel olarak bakıldığında dîvânlarda “yâkût” redifli şiire nadir rastlanılmaktadır. Keçeci-zâde İzzet Molla’nın da Gâlib’den çok etkilenecek ona nazire⁷ yazdığı “yâkût” redifli bir gazeli bulunmaktadır (Arslan, 2012, s. 257):

Revğân-ı gülle degil nûr-ı çerâğ-ı yâkût

Bâde-i reng-i hınâ tutmaz ayâğ-ı yâkût (Gâlib)

Gam-ı la’ lûñ ile mecrûh dimâğ-ı yâkût

Görünür hem-çü sadef penbe-i dâğ-ı yâkût (İzzet)

Her beyitin sonunda tekrarlanan bu tok sesler, daha sonraki bölümlerde de değinileceği üzere, ahengi sağlamakla birlikte beyitlerin tek bir tema etrafında birleşmesini sağlamıştır. Biçim tözünde yapıyı oluştururken anlam tözünde de biçime destek olmuştur. “Yakut kandili, yakut kadehi, yakut ocağı, yakut kandilinin dumanı, yakut dimağı, yakut kandilinin ışığı, yakut yaranın pamuğu, yakutun işareti, yakut bahçesi, yakut bağı” gazelde yakutla oluşturulan tamlamalardır. Yakut somut bir varlıktır. Genelde somut ve soyut varlıkların birbirine benzetilip tamlama oluşturulması birçok şairde ve şiirlerinde görülen olağan dışı olmayan durumlardır. Ancak Gâlib, bunu iç içe katmanlar hâlinde yapmıştır. 5. ve 6. beyitlerde somut bir varlıkla (yakut) soyut bir varlığı (dimağ) birleştirerek sistemde kırılmalar oluşturmuştur. Yukarıdan aşağı somutla devam eden çizelge 5. beyitte kırılmaya uğrayıp “dimâğ” kelimesiyle soyut ifadeye geçmiş, 6. beyitte yine soyutla devam etmiştir. Sıralamanın bundan sonra da soyutla devam edeceği düşünüldürken somuta geçilmiş; somuta geçtikten sonra dizgenin aynı şekilde devam edeceği beklenirken dizgenin sonunda tekrar soyut kavrama geçilmiştir. Bu şekilde şaşırtmaca sağlanarak dikkat şiir üzerine yoğunlaştırılmıştır. Diğer taraftan bu tamlama kendi içinde değerlendirildiği zaman “yâkût” öncelenmiş kendisine benzetilen insan unsuru kapalı tutulmuştur. Bu şekilde “dimâğ-ı yâkût” tamlaması hem kendi içinde hem de bütünü içinde farklılıklar oluşturmuştur. Dizge sonundaki kırılmalar şu şekilde gösterilebilir:

	Dizge sonlarındaki tamlamalar	Yardımcı göstergeler	Somutluk-soyutluk	Görsel duyu
--	-------------------------------	----------------------	-------------------	-------------

⁷ Bk. Arslan, 2012.

1	Çerâğ-ı yâkût	Kandil	Somut	Kırmızı
	Ayağ-ı yâkût	Kadeh	Somut	Kırmızı
2	Ocağ-ı yâkût	Kışla	Somut	Kırmızı
3	Çerâğ-ı yâkût	Kandil	Somut	Kırmızı
4	Dûd-ı çerâğ-ı yâkût	Kandil dumanı	Somut	Kırmızı
5	Dimâğ-ı yâkût	Akıl (hafıza)	Soyut	Kırmızı
6	Dimâğ-ı yâkût	Akıl (hafıza)	Soyut	Kırmızı
7	Nûr-ı çerâğ-ı yâkût	Kandil ışığı	Somut	Kırmızı
8	Sürâğ-ı yâkût	Nişan, iz	Somut	Kırmızı
9	Penbe-i dâğ-ı yâkût	Yara pamuğu	Somut	Kırmızı
10	Bağ-ı yâkût	Bahçe	Somut	Kırmızı
11	Bağ-ı yâkût	Bahçe (Cennet)	Soyut	Kırmızı

Tabo 1. Dizge Sonundaki Kırılmalar

Yardımcı göstergelerin hepsi bu renk algılamasına katılmaz, yakut kırmızı rengi kendi üzerinde taşımaktadır. Kelime renk çağrışımını beraberinde yansıtır. Yakut da her dizgede geçtiği için her beyitin rengi soyut kavramlarda dahi kırmızıdır.

Yakut kelimesinin dikkat çekiciliğinin yanında “yakut kandili” de başlı başına farklılık oluşturan bir ögedir. Genelde la’l, kadeh, nâb ve gül ile beraber kullanılan bu sözcüğün gazelde bu ögelerin yanında, esas olarak kandille birleştirildiği görülmektedir. Gâlib, kandili insan gönlü için kullanmıştır; kandil nasıl yanarsa insan gönlü de aynı şekilde yanmaktadır. “Yanmak” benzetmelik olarak kullanılmıştır, ancak bu gönül yakuttan yapılmıştır. Bu nedenle sadece dış güzelliği olan ancak ontolojik manada gerçekleri algılayamayan soyut bir varlıktır. Yakut; parlaktır, kırmızıdır, göze çok güzel görünür ancak ne olursa olsun sadece bir taşır ve maddeyi temsil etmektedir. Şair yakutu gönülle birleştirerek hayatı sadece dış görünüşüyle algılayıp masivadan kurtulamayan ve kalbinde ışık olmayan insanları anlatmıştır. Bu kandil gül yağıyla yanmadığı için de iyi ışık verememektedir. Gül, diğer taraftan Hz. Peygamber’i temsil ettiği için gönlün onun aşkıyla yanması beklenir. Ancak taştan yapılmış bir gönül veya görüntü düzleminde taştan bir kandilin ışık vermesi beklenemez. Şair burada istiare, hüsn-i ta’lil gibi sanatlarla beyit içerisinde anlamsal sapmalar oluşturarak farklılık oluşturmuştur. Asıl başlık 18. yüzyılda bir aydınlanma aracı olan ve belki, bugün ancak müzelerde görebileceğimiz bu kandillerin yakuttan yapılmış olmalarından ziyade şiire çok rahatlıkla girmiş olmasıdır. Bu durumu Cafer Mum (2006) şu şekilde açıklamaktadır:

Sebk-i Hindî şairleri, mısra-ı makûl için mısra-ı mahsûs söylemeye büyük önem vermişlerdir. Şiirde, özellikle de gazelde hikmete önem veren şairler, mısra-ı makûlde dile getirdikleri düşünceyi diğer mısradaki somut bilgi ile örneklendirerek okuyucuyu ikna etmeye çalışmışlardır. Bunun için duyularla elde edilmiş her türlü gözlem ve deneyimden yararlanabilmektedir. Bu bağlamda tabiat âlemi, sosyal hayat ve çeşitli iş kollarındaki her türlü gözlem ve deneyim, şair için şiirde kullanılmaya elverişli birer malzemeye dönüşmektedir. Daha önce şairler tarafından pek kullanılmamış yeni birtakım konuların, mazmunların, teşbih ve istiarelerin, şiire girmesini sağlayan bu anlatım tekniği, aynı zamanda halkın günlük konuşma diline ve çeşitli iş kollarına ait çok sayıda yeni kelime ve terimin de şiir diline girmesini beraberinde getirmektedir. Sebk-î Hindî şairlerinin örneklendirmeye fazla ilgi göstermelerinin en önemli sebebi, bu anlatım tekniğinin yeni mazmun yaratmaya çok elverişli bir teknik olmasıdır. Bu yolla şairler eski mazmunları kullanmak mecburiyetinden kurtularak hayatta

karşılaştıkları ve kendi çevrelerinde gördükleri hemen her şeyi yeni mazmun yapmada kullanma imkânına kavuşmuşlardır. (s. 122, 123).

Gâlib de yaşadığı dönemde aydınlanma aracı olup yaşamın önemli bir parçası hâline gelen günlük kullanımdaki bir eşyayı şiirine mazmun yapmıştır. Gözünün önünde olan bir nesneyi, yakut kandilini, gazel içinde sıralayarak bir söz koleksiyonu oluşturur. Yoksa 15. yüzyılda Şehzâde Cem Sultan da “kandil” redifli bir gazel yazmıştır.⁸ Burada Biçimcilik açısından önemli olan daha önce kullanılmayan kavramlara yer verilerek diğer şairlerden farkındalık oluşturulması ve alışkanlıkların kırılmasıdır.

Gazelin yine ilk beyitinin 2. mısrasında “şarap”la “kına” renklerinden dolayı birbirine benzetilmiştir ve bu kullanım az görülen bir özelliktir. Bu semantik düzlemde alışılmamış bir bağdaştırmadır ve gelenek içerisinde algıyı kıran bir özelliktir. Şair, soyut bir kavramı anlatmak için somut ibarelerden yararlanmıştır. Görüntü düzleminde kına renkli şarabın yakut kadehini tutamayacağı belirtilmiş, çünkü kına her zaman tam tutmaz bazen de açık renkte olur, yakut kadehi ise her zaman kırmızıdır. Ontolojik boyutta ise yakut kadehi ilahi aşk şarabıyla dolu bir kadehtir, açık renkli bir şarap her zaman ilahi aşka ulaşamayacaktır. Ancak Biçimcilik açısından şairin bunları bir araya nasıl getirdiği önemlidir. Şair; kelimeleri ezmiş, büzmüş ve deformasyona uğratmıştır. Belki de önce nesir hâlinde yazmış, daha sonra nazım ipliğine inci gibi dizmiştir. İşte bu diziş şairden şaire farklılık göstermektedir ve diğerlerinden farklı söyleyen şair sanatsal bir güç kazanmaktadır. Yıllarca aynı şeyler hep söylenmiştir. Şiire değer kazandıran bu temaların hangi biçimde söylendiği ve şairin bulunduğu farklı hayallerdir.

2. beyitte “ceys-i pervâne” (pervane ordusu) ve “ocâğ-ı yâkût” (yakut ocağı) terkipleri yine divânlarda az rastlanılan tamlamalardandır. “Pervâne” teşbih sanatıyla askere benzetilmiş, “yâkût” da bir kışlaya ve ateş ocağına teşbih edilmiştir. Yine soyut kavramlar somut sözcüklerle ifade edilerek alışılmamış bağdaştırmalar oluşturulmuştur. Tasavvufi manada seçilen “yanak, şarap” göstergeleri devir içinde ve öncesinde görülen sıradan sembollerdir. Yine 3. beyitte sevgilinin saçının sümbüle, yanağının bir bağa teşbih edilmesi şiire sanatsal olarak bir üstünlük kazandırmaz. Çünkü pek çok şair bu benzetmeleri zaten yapmaktadır; ancak 4. beyitteki mübalağa dikkat çekmektedir. Yakut kandilinin dumanı Hızır olsa dahi sevgilinin dudağındaki hattın sırrına ulaşamamaktadır. Mübalağa ve geniş hayaller Sebki Hindî şiirinde görülen bir özelliktir. Ancak Gâlib tarafından yakutla, kendini masivadan soyutlayamayan ve gerçekleri idrak edemeyen bir insan modeli çizildiği için böyle bir insanın gerçek “sevgili” olan “Allah”ın sırrına ve “vahdet”i temsil eden “la’l”in sırrına ulaşamayacağı normal görünebilir.

5. beyitteki “büy-ı ma’nî” tamlaması yine farklılaşmayı gösteren bir anlayışın yansımasıdır; “mana” soyut bir kavramdır ve şair bunu somut bir kavram olan “koku” kelimesiyle birleştirmiştir. Görme ve hissetme duyusuna ait manayı koklama biçiminde algılamamızı sağlamıştır. Bir nevi “sinestezî”, yani çoklu duyulama şeklinde de düşünülebilir. Hemen akabinde 6. beyitte ise “ma’nî-i rengîn” tamlaması kullanılmıştır. Aynı şekilde soyut kavram olağanüstü bir hayalle somutlaştırılmıştır; ancak ilkinden farklı olarak görme duyusundan yararlanılır. Bu kelimeler gazel içerisinde simetrik olarak aynı hizada yerleştirilmiştir. 10. beyitte ise “murgân-ı ma’ânî” de (mana kuşları)

⁸ Cem Sultan’ın “kandil” redifli gazeli, günlük hayatın ve maddî kültürün bir parçası olan kandilin ne zaman, nasıl kullanıldığını ve eski kültürdeki önemini göstermesi bakımından önemlidir. Kandil, bir nesne olarak onun şiirinde yer almıştır. Bk. Batislam, 2023.

yine aynı durumun söz konusu olduğu düşünülmektedir. Soyut kavramların somut kavramlarla ifade edilmesi alışılmamış bağdaştırmaları oluşturur. Bu da şairin neyi söylediğinden ziyade nasıl söylediğiyle alakalıdır. Bu durum 17. yüzyılda yaşayan ve bir Sebki Hindî şairi olan Nâillî’de de görülmektedir:

Râcih görürüz mevti firâk-ı gam-ı yâre

Murg-ı gama cân rîştesini dâm ideriz biz (İpekten, 1990, s. 226)

Dânesin tiz dükedir **murg-ı harîs** ehl-i fenâ

Telef-i nakd-i hayât etmede imsâk edemez (İpekten, 1990, s. 227)

Per ü bâli şikâf-ı zahm-ı tenden penbe-veş rîzân

Meger tıfl-ı nigâhın nice **murg-ı câna** el sunmuş (İpekten, 1990, s. 232)

Bu tür alışılmamış bağdaştırmalar şiir dilini konuşma dilinden ayıran en önemli özelliklerdendir. Biçimcilerin anlatmaya çalıştığı da budur: Dili kullanma biçimi. Onlara göre “şiiri anlamak bir erektir, bu erek ne kadar uzun olursa şiirin sanatsal değeri o ölçüde artar” (Eyhenbaum, 1995, s. 41). Bu anlayışla neredeyse Sebki Hindî şairlerinin poetikaları bire bir örtüşmektedir. Sebki Hindî şairleri de anlaşılacak ve farklılıklar oluşturmak için ellerinden geleni yapmışlar; uzun tamlamalar kurup akıllarına gelen her kelimeyi şiire yerleştirmişlerdir. 6. beyitteki “şu‘le-i elfâz” terkibi (sözlerin şulesi) Sebki Hindî şairlerinin çokça başvurduğu “sinestezi” çoklu duyulamaya örnek olabilir. Çünkü söz işitme duyusuyla alakalıdır ancak dokunma duyusuna ait yakıcılık söze aktarılmıştır. Bir nevi dil bilimdeki “duyular arası aktarma” kavramıyla alakalıdır. Aslında “bir nöroloji terimi olan “sinestezi” şiirde “iki duyunun birbirine karışmasını veya birbirinin yerini almasını anlatan ifadeler” şeklinde açıklanmaktadır (Mum, 2006, s. 136). Duyuların kaynaşmasıyla ilgili örnekler *Çelebizâde Âsım Dîvânı*’nda da rastlanmaktadır.

Bu bir ferhunde-demdür kim seçilmez taraf-ı gülşende

Sadâ-yı hande-i gülden hezârün itdüğü feryâd (Öztekin, 2010, s. 96)

Gûş-ı hûşında hatâ bile iden kesb-i şeref

Bahr-ı ilmün bir dizi lü‘lû-i galtânın bulur (Öztekin, 2010, s. 96)

Nigâh-ı hâtırından gâfil olma dermdendânun

Bulunmazsa dahı kenz-i mutalsam her harâb içre (Öztekin, 2010, s. 96)

Âsım Dîvânı’nda görülen çoklu duyulama örnekleri “aynı zamanda semantik yönden de anlamsal birer sapma yaratmaktadır. Üstelik sadece iki duyu arasında değil, duylara yakın soyut kavramlarla duyular arasında da tamlama yoluyla köprüler kurulmuştur. “Sadâ-yı hande-i gül” (gülün gülmesinin sesi) görme ve işitme duyularını, “nigâh-ı hâtır” (gönül bakışı) kalpteki yoğun duygu kaynağı ile görme duyusunu kaynaştırmıştır” (Öztekin, 2010, s. 96).

Alışılmamış bağdaştırmaların meydana gelmesinde zıtlıkların da payı büyüktür. Gâlib’in bu gazelinde beyitler içinde karşıtlara rastlamak mümkündür. Daha doğrusu bu zıtlık, Mum’un (2006) ifadesine göre Sebki Hindî şairlerinin başvurduğu “*paradoksal bir imaj*”dır. Kudemâ tarzında da görülmekle birlikte bu dönemdeki kadar fazla olmamıştır (s. 130). Felsefede her şey zıddını kendi içinde barındırır anlayışıyla beyitler içinde de zıt kavramlara rastlanmaktadır. “Paradoks kavramı, genellikle kabul görmüş bir fikre zıt olan önermeyi göstermektedir. Sebki Hindî’nin söz konusu edilen bu ‘paradoksal imajları’ da, anlamsal açıdan ‘karşıtların birliği’ne giden farklı birtakım alışılmamış bağdaştırma örnekleri sergilemiştir” (Öztekin, 2009, s. 522). Gazelin 2. beyitinde “gözlerin meyde değil yanağın ateşinde” olduğu ifade edilerek tezatlarla uyum sağlanmıştır.

Mey değil **âteş-i ruhsârdadır** gözlerimiz

Ceyş-i pervâneye cây olamaz ocağ-ı yâkût

“Mey”in hammaddesi üzüm olsa da büyük bir oranı sudan oluşmaktadır. Şair su ile ateşi aynı beyitte kullanarak anlatmak istediği duyguyu bu karşıtlamdan yararlanarak ifade etmiştir. Benzer bir karşıtlamı 3. beyitte de görebiliyoruz:

Olamaz sünbül-i bâğ-ı ruhunun kandili

Yansa da âb-ı zümürüdle çerâğ-ı yâkût

“Yanmak” ve “su” kelimeleri aynı mısra da kullanılarak bir bütünlük oluşturulmaya çalışılmıştır. “Yakut kandili zümrüt suyuyla yansa da sevgilinin yanağının bahçesi olamaz.” Bir nesnenin suyla yanması, suyun yangın çıkarması mümkün olmayan bir durumdur. Şair tarafından soyut imajları anlatabilmek için somut kavramların zıtlığından yararlanılarak paradoks oluşturulmuştur. Diğer taraftan eskiden kandillere su ve yağ konulduğu bilinmektedir. Şair bu şekilde kandilin kullanımına ilişkin bir gönderme de yapmaktadır.

“Seng” ve “penbe” kelimelerinin tezat oluşturduğu görülmektedir. “Nasıl ki, yakut renkli (sert) bir yaraya pamuk basmak boşunaysa beyaz saçın gamı da taştan olan kalbe işlemeyecektir.” Burada taştan bir kalp ve yakuttan bir yara ile beyaz saç ve pamuk eşleştirilmiştir. Bu şekilde benzerlikler içinde tezat oluşturulur:

Dil ki sengîn ola işler mi gam-ı müy-ı sefid

Ne kadar bî-hüdedir penbe-i dâğ-ı yâkût

“Hurşîd” (güneş) ve “çeşme” (kaynak, su) aynı tamlama içinde kullanılarak bir uyum sağlanmıştır. Şair, kabiliyetini gösterip kendi kendine seslenerek “Tecellî güneşinin çeşmesi Şems’dir; onun feyz bakışı cehennemî yakut bahçesine dönüştürür.” demek istemiştir. Şems, burada ister Mevlana hazretlerinin hocası olsun isterse de güneş olsun sonuçta Allah’ın bir tecellîsidir. Bu tecellînin büyüklüğünü anlatmak için de Gâlib tarafından “hurşîd” (güneş) benzetmelik olarak tercih edilmiştir. Muhtemelen “çeşme” kaynak anlamını bu terkip içinde ihtiva etse de kaynakla beraber “su” anlamını da çağrıştırmaktadır. Bir tarafta koskoca yakıcı bir güneş, bir tarafta ise şırl şırl akan, gürleyen bir çeşme söz konusudur. İki zıt kavram bir terkipte kullanılarak soyut imaj beyit yüzeyinde paradoksal imaj oluşturularak anlatılmıştır.

Şemsdür **çeşme-i hurşîd-i tecellî** Gâlib

Nazar-ı feyzi eder **dûzahı bâğ-ı yâkût**

Aynı beyitin ikinci mısrasında ise “dûzah” cehennem ve “bâğ-ı yâkût” (cennet bahçesi) göstergeleri aynı dizge içerisinde Hz. İbrahim’in ateşe atılmasını ilham yoluyla hatırlatmaktadır. Gâlib, az sözle çok şey ifade etme gayreti gösterdiği için somut kelimelerin tezatlıklarından yararlanmıştır. Bu paradokslar, Biçimcilerin, “Sanat eserini anlama süreci bir ekrandır. Bu ekrân ne kadar uzun olursa sanat eseri değer kazanır.” anlayışıyla örtüşmektedir (Eyhenbaum, 1995, s. 41).

2.2.2. İşlev

Biçimciliğe göre “İşlev, göstergeleri bir yapıta katma olanağıdır. Bu ‘dilsel işlev’ sayesinde gerçekleşir. Biçimler ve işlevler yan yana konmuş basit bütünlükler değil dizgeler oluşturur” (Todorov, 1995, s.18). Divan şiirinde de işlevi kuran biçimdir. Şair, şiirini yazmadan önce biçime karar verir, ondan sonra söylemek istediklerini bu kalıbın içine döker. Göstergeler bu biçim dâhilinde şiire katılabilir. Şeyh Gâlib de anlatmak istediklerini ve duygularını ifade edebilmek için gazel nazım şeklini tercih etmiştir.

Gâlib’in şiiri 11 beyitten oluşan bir gazeldir. Genelde divan şiiri geleneğinde şairler beyit sayılarını tek rakamdan oluştururlar, 5, 7, 11,... gibi. Gâlib de bu geleneğe uyarak 11 beyitli bir gazel yazmıştır. “Yâkût” redifi beyitleri aynı tema etrafında birleştirmiştir. Bu da Biçimcilerin “biçimin sadece bir kabuktan ibaret olmadığı ve muhtevayı da şekillendirdiği” görüşleriyle örtüşmektedir. “Yâkût” şiirde hakikatlerin sırrına

eremeyen, hayatı sadece dış görünüşüyle algılayan bir insan modelini yansıtmıştır. 1. beyitte; yakut kandilinin ışığının, gülyâğıyla olmadığı, kına renkli şarabın yakut kadehinin yerini tutmayacağı, 2. beyitte; âşıklar ordusuna (sâliklere) yakut ocağının yer olamayacağı, 3. beyitte; yakut kandili, zümrüt suyu ile yansa da sevgilinin yanağının sümbülü olamayacağı, 4. beyitte; yakut kandilinin dumanı Hızır olsa da sevgilinin la'linin hattının sırrına eremeyeceği, 5. beyitte; yakutun dimağında mana kokusu olmadığı için su gibi görüldüğü 6. beyitte; yakutun dimağının yakıcı sözlere inanıp renkli manalara ulaşmadığı, 7. beyitte; yakut kandilinin ışığını ejderin gözünden aldığı, 8. beyitte; yakutun nişanesinin ancak firdevs cenneti olduğu 9. beyitte yakut yarasına pamuk basmanın kâr etmeyeceği, 10. beyitte yakut bahçesinin semendlere⁹ gülbahçesi olamayacağı, 11. beyitte ise; Şems'in bakışının feziyle cehennemden cennet bahçesine dönüştüğü belirtilmiştir. Bütün beyitlerde yakut; yetersiz, gerçekleri idrak edemeyen, sırta erememiş, hayatı dış görünüşüyle algılayan bir insanı temsil etmektedir. Yakut da görüntü olarak güzel, ihtişamlı, parlak ve ışıltılıdır; ancak bir taştır. Taş olduğu için de gerçek sevgi onun gönlüne nüfuz etmeyecektir. Bütün bu hayaller Gâlib'in, sözü söyleyiş biçiminde anlam kazanmaktadır. Bununla beraber Gâlib kullandığı bu yeni mazmunlarla hem kendinden önce hem de devrinde başkalık oluşturmuştur. Bu yönüyle Gâlib'in gazeli Biçimcilerin "Önemli olan şairin gerçekler karşısında tutumu değil, dil karşısındaki tutumudur." (Eyhenbaum, 1995, s. 38, 39) prensibiyle örtüşmektedir. Gazel aynı tema etrafında bütünleşse de her beyitte ayrı bir hayal işlenmiştir, bu da Biçimcilerin "yabancılaştırma, başkalaştırma" terimine uygun düşer.

Şiirdeki bütün göstergeler, gazel nazım biçiminin çerçevesi ve ölçü dâhilinde katılım sağlamıştır. Hiçbiri bu kuralın ve sınırın dışına çıkamaz. Biçimcilerin işleviyle divan şiiri geleneğindeki kalıplar ve bu kalıpların dışına çıkılamayışı ve göstergelerin birbirine otomatik bir sistemle bağlanması ve belli bir işlev dâhilinde bir araya gelmesi Biçimcilerin işlev poetikasıyla örtüşmektedir.

2.2.3. Şiir Dilini Gündelik Dilden Ayırma

Biçimciler, şiir dilini gündelik dilden ayıran en önemli özelliklerin; ses, ses tekrarları, uyaklar ve kural dışı söyleyişler olduğunu belirtmektedirler. Dil alışılmamış düzeniyle dikkat çeker ve günlük olandan kurtulur. Divan şiirinde de kafiye-redif, vezin ve ses tekrarları şiiri günlük dilden ayıran en önemli özelliklerdendir.

2.2.3.a. Kafiye-Redif

Kafiye ve redif bir şiirde ahengi sağlayan en önemli unsurlardandır. Tekrar eden kafiye sesleri, fonemler şiirde ahengi sağlar. Bununla beraber tekrarlanan redif kelimeleri ise şiire ahenk kazandırmakla kalmaz beyitlerin aynı tema etrafında bütünleşmesini de sağlar. "Redif, şiirde ses ve anlamın odak noktasıdır. Böyle bir odak noktası şiirin kendi içinde varlık bütünlüğünü sağlar" (Macit, 2015, s. 235). Kafiye ve redif gazel nazım şeklinde her beyitin ikinci mısralarının sonunda tekrarlandığı için şiirde simetrik olarak yer almaktadır.

Gazelde "-âğ" zengin kafiye "-ı yâkût" redif olarak seçilmiştir. Kafiyelerin tok sesli olması şiirde bir seslenme olduğunu hissettirmektedir. Seslenme yanında bir duyurma ve bildirme olduğunu göstermekte ve bunu yüksek sesle yapmaktadır. Biçimcilere göre kafiye, kendisini oluşturan sesler arasında yalnızca benzerlik izlenimi yaratmakla kalmaz aynı zamanda söylemi dizelere bölerek, dizelerin de sonunu belirtir

⁹ "Su kertenkelesi denilen bir nev'i hayvandır. Cisminin iki tarafında su ifrâz eden kesesi bulunan bu hayvan kıvılcımlı kül üstünde yürüyeceği tarafları sulayarak geçtiğinden yanmazmış" (Onay, 2013, s. 366).

(Tomaşevski, 1995, s. 139). Simetrik olarak bu tok seslerden sonra her beyitte tekrarlanan “yâkût” redifi şairin vermek istediği anlamı pekiştirmiştir. “Yâkût” kelimesinin tekrarı beyitleri aynı temaya yönlendirerek *yek-âhenk gazel* oluşmasını sağlamıştır. Bu anlamda Biçimcilerin “Biçim sadece bir kabuktan ibaret değildir.” hükmü anlam kazanmaktadır.

Kafiye ve redifle beraber şiirde bunları destekleyen ses unsurlarının da tekrarı gözlenmektedir. Mısralardaki harfler ve hecelerin birbirine uymasına ve uyumlu bir şekilde kulağa gelmesine *armoni* denmektedir (Aksan, 2013, s. 203). Bu ünsüz harflerin tekrarı olan *aliterasyon* ve ünlü seslerin tekrarı *asonansla* sağlanır. Bazen de kafiye ve redifle uygun hecelerin kullanıldığı görülür. Ses düzenlemeleri şiiri günlük dilden ayırır ve sanatsal değerini artırır. Bu sadece vezinle sağlanacak bir durum değildir. Gâlib’in şiirinde de kafiye ve redifle beraber bazı sözcüklerin, eklerin ve seslerin tekrarı gözlenmektedir:

- 1 Revgân-ı gülle **değil** nûr-ı *çer--âğ-ı yâkût*
Bâde-i reng-i hınâ tut-**maz** ay--*âğ-ı yâkût*
- 2 Mey **değil** âteş-i ruhsârdadır gözlerimiz
Ceş-i pervâneye cây **ola-maz** oc--*âğ-ı yâkût*
- 3 **Ola-maz** sünbül-i bağ-ı ruhunun kandili
Yansa da âb-ı zümürüdle *çer--âğ-ı yâkût*
- 4 Hatt-ı la‘indeki esrâr-ı şerife **ere-mez**
Rûh-ı Hızır olsa eger dûd-ı *çer--âğ-ı yâkût*
- 5 Büy-ı ma‘niden eser olmadığından dâim
Görünür su gibi çağında **dim--âğ-ı yâkût**
- 6 Hüşk mağzâna verir şu‘le-i elfâz safâ
Varamaz ma‘nî-i rengîne **dim--âğ-ı yâkût**
- 7 Şeb-i zülfünde arar mühre-i pâ-zehr-i dili
Çeşm-i ejderden alıp nûru *çer--âğ-ı yâkût*
- 8 Nev-bahâr eyledi gül bûseleri pertev-i mey
Açdı yol cennet-i firdevse *sür--âğ-ı yâkût*
- 9 Dil ki sengîn ola işler mi gam-ı mûy-ı sefid
Ne kadar bî-hüdedir penbe-i d--**âğ-ı yâkût**
- 10 Nazm-ı bî-sûzîşe murgân-ı ma‘ânî konmaz
Gülşen olsun mu semenderlere **b--âğ-ı yâkût**
- 11 Şemsdür çeşme-i hurşîd-i tecellî Gâlib
Nazar-ı feyzi eder düzahı **b--âğ-ı yâkût**

Kafiye, ses akışmasına uğrayarak sistemli bir şekilde yukarıdan aşağı doğru bir dizge ve her beyitin sonunda tekrarı ahenk oluşturmuştur. Redif kelimesini destekleyen sözcüklerde tekrarlar simetrik olarak yerleştirilmiştir. “Çerâğ-ı yâkût” 3, “dimâğ-ı yâkût” 2, “bâğ-ı yâkût” 2 kez söylenerek hem âhenk hem de vurgu sağlanmıştır. “Tutmaz, olamaz, olamaz, eremez” sözcüklerindeki “-maz, -mez” ler iç kafiye oluştururken ahenge katkı sağlamış, diğer taraftan “olamaz” sözcükleri aynen tekrar etmiştir. Aynı durum “değil” edatı için de geçerlidir. İkisi de ilk iki beyitin ilk mısralarında aynı yerlerde bulunmaktadır. Şiire paralel olarak yerleştirilmiştir. Alışkanlıkları kırma bahsinde de anlatıldığı üzere bu sözcüklerin tekrarı ve diziliş biçimiyle “kıvrımlı” ve “simetrik yinelemeler” oluşturulmuştur (Özünlü, 2001, s. 137,

138). Diğer taraftan şiirde “d” fonemi 36, “b” 16, “g” 14 kez yinelenmiştir. Yumuşak ünsüzlerin fazlalığı şiire daha ezgili bir hava kazandırmıştır. Biçimcilere göre şiiri günlük dilden ayıran en büyük özelliklerden bir tanesi de ses tekrarlarıdır. Gâlib de bunu şiirinde fazlasıyla gerçekleştirmiştir.

2.2.3.b. Vezin

Şeyh Gâlib’in gazeli, remel bahrinden olan *fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Remel, “koşma, hızlı yürüme” anlamına gelmektedir. İlk yüzyıllardan itibaren bütün nazım şekillerinde tercih edilen bir kalıp olmuştur. İlk tef‘ilenin fâ‘ilâtün ve son tef‘ilenin fa‘lün şeklinde değiştirilerek kullanılması kalıba hareket ve kolaylık getirmiştir (İpekten, 2012, s. 170). Gazelde 3 yerde med, 2 yerde zihaf, 8 yerde vasl yapılmıştır; vasl kısa hece gerektiği için uygulanmıştır. Bu da aruz hatası olarak kabul edilemez, vasl (ulama) sözün doğasında olan bir ses olayıdır. Ünsüz harfle biten sözcüğü ünlüyle başlayan sözcüğe bitiştirerek okuma olayıdır ki ilk sözcüğün son harfi ikinci sözcüğe kayar ve ilk sözcüğün sonunda açık hece elde edilir. 23 yerde görülen imâlenin 11 tanesi ise aslında bir aruz hatası değil, şiire özellikle yerleştirilmiş unsurlardır ve beyitlere simetrik olarak uygulanmış, bu şekilde ahenk oluşturulmuştur. Bunlar özellikle izâfet kesresine yerleştirilmiştir. İmâle, Arapçada “çekme, uzatma, bir tarafa eğme” anlamlarına gelmektedir. Vezin gereği kısa heceyi uzun okuma demektir. Aruzda iki türlü imâle vardır. *İmâle-i maksûr* ve *imâle-i memdûd*. *İmâle-i maksûr* aslında bir aruz hatası olmakla birlikte buna her zaman göz yumulmuş ve şairler tarafından çok yapılmıştır. Ancak bunu şiirdeki anlamı kuvvetlendirmek ve ahenği artırmak için kullanan şairler de çıkmıştır (İpekten, 2012, s. 150). Gâlib de bunlardan bir tanesidir, çünkü anlamı vurgulamak ve ahenk için imâlelere başvurmuştur. Şiir incelendiği zaman imâlelerin önemli bir kısmının tamlama “-i” lerinde olduğu görülmektedir.

- 1 Revgân-ı gülle değil nûr-ı çerâğ-ı yâkut
Bâde-i reng-i hınâ tutmaz ayağ-ı yâkût
- 2 Mey değil âteş-i ruhsârdadır gözlerimiz
Ceyş-i pervâneye cây olmaz ocağ-ı yâkût
- 3 Olamaz sünbül-i bağ-ı ruhunun kandili
Yansa da âb-ı zümürüdle çerâğ-ı yâkût
- 4 Hatt-ı la‘lindeki esrâr-ı şerîfe eremez
Rûh-ı Hızr olsa eger dûd-ı çerâğ-ı yâkût
- 5 Büy-ı ma‘niden eser olmadığından dâim
Görünür su gibi çağında dimâğ-ı yâkut
- 6 Hüşk mağzâna verir şu‘le-i elfâz safâ
Varamaz ma‘nî-i rengîne dimâğ-ı yâkût
- 7 Şeb-i zülfünde arar mûhre-i pâ zehr-i dili
Çeşm-i ejderden alıp nûr-ı çerâğ-ı yâkût
- 8 Nev-bahâr eyledi gül büseleri pertev-i mey
Açdı yol cennet-i fîrdevse sürâğ-ı yâkût
- 9 Dil ki sengîn ola işler mi gam-ı mûy-ı sefid
Ne kadar bî-hüdedir penbe-i dâğ-ı yâkût
- 10 Nazm-ı bî-sûzîşe murgân-ı ma‘ânî konmaz
Gülşen olsun mu semenderlere bâğ-ı yâkût

11 Şemsdür çeşme-i hurşîd-i tecellî Gâlib

Nazar-ı feyzi eder dūzah-ı bâğ-ı yâkût

Simetrik olarak aynı yerlerde aynı seslerin uzun okunması âhengi artırmaktadır. Gâlib, bunu bilinçli olarak uygulamıştır, anlama önem vermekle beraber biçimi fedâ etmemiştir. Çünkü biçim sayesinde söz etkili hâle gelmiş ve değer kazanmıştır. Biçimcilere göre de vezin, şiirsel dilin uyduğu normu simgelemektedir ve şiiri düz yazıdan ayıran en önemli özelliktir, seçilen sözcüklerin dizge içinde kabul edilip edilmeyeceğine dair bir ölçüttür (Tomaşevski, 1995, s.134). Vezinle Gâlib’in şiiri âhenkli bir yapıya ulaşmıştır.

2.2.3.c. Ses Özellikleri

Şiirdeki her sesin hem fonetik olarak hem de semantik olarak mutlaka bir görevi vardır. “Ses düzenlemelerinin şiir sanatı açısından değeri onları anlamla bağlarına göre yükselir” (Kortantamer, 1993, s. 326). Şiir içinde kafiye-redif tekrarları; med ve imâlelerin tekrarı şiirin ses özelliklerini oluştururken en alt yapıdaki fonemlerin de özelliklerinin belirlenmesi gerekir. Kalın ve ince ünlülerin sıralanışı ve sayısı aynı zamanda sert ve yumuşak ünsüzlerin sayısı; şiirin ses, söz ve anlam özellikleri üzerinde belirleyici rol oynamaktadır. Bir şiirde kalın ünlülerin fazlalığı anlamda katılığı, sertliği ve tokluğu ifade ederken ince ünlüler duygusallığı ve uyumluluğu ifade edebilir. Yine ünsüz harfler için sert ünsüzler kızmayı ve çılgılığı ifade ederken yumuşak ünsüzler ise memnuniyeti, mutluluğu ve sessizliği tanıttacaktır.

Biçimciler, Yapısalcılar gibi anlamla biçimi birleştirmezler, ayrıldıkları en önemli yön budur. Ancak onlara göre biçim, kof bir kabuktan ibaret de değildir, bu nedenle ses oranlarının da şiirde değerlendirilmesi gerekebilir.

Beyit Numarası	Kalın Ünlüler	İnce Ünlüler	Sert Ünsüzler	Yumuşak Ünsüzler
1	18	10	8	24
2	15	14	7	32
3	18	9	6	28
4	15	13	15	19
5	17	8	5	28
6	14	9	8	24
7	10	17	9	26
8	9	17	9	27
9	12	16	8	27
10	16	9	8	29
11	11	15	11	25
Toplam	155	137	94	290

Tablo 2. Ses Dağılımları

Ünsüzlerin fazla olduğu şiirler daha devinimli, ünlüler ise durağandır (Güz, 1987, s 89). Ancak bu şiirde ünlülerin sayısı ünsüz harflere çok uzak değildir. Diğer taraftan bu oranlar beyitlere göre değişkenlik gösterebilmektedir. Kalın ünlülerin ve yumuşak ünsüzlerin fazla olması şiire ezgili bir hava katmaktadır. Şeyh Gâlib anlam yoğunluğuna rağmen gizli âhengi yakalamış, hem anlam hem de biçim yönünden güçlü bir şiir oluşturmuştur. Biçimden asla taviz vermemiş, anlamı o kalıbın içine dökmüştür. Ancak bunu sanatsal gücüne göre uygulamıştır. Biçimcilerin sanat poetikaları divan

şii disiplinini benzerlik göstermektedir. Biçimin kof olmadığını ifade etmek için şiirde sert ünsüzlerin fazla olmasının Gâlib'in hayatı dış görünüşüyle algılayanlara kızdığı şeklinde yorumlanabilir. Gazelde kalın ünlülerin ince ünlülerden fazla olduğu görülmektedir. Bu da Gâlib'in ontolojik anlamda belki de katı ve sert düşündüğü şeklinde açıklanabilir. Ancak tekrar vurgulamak gerekirse Biçimciler ses ve anlam birleştirmesi üzerinde durmazlar, bu yapısalcıların işidir. Onlara göre bazı insanların düşünmeden konuşmaları gibi ses ritmik ve çağrışımlı yansımalarıdır. Belli bir dizgede işlev neticesinde bir araya gelirler. Ancak şiirde devinimi, akıcılığı, âhengi sağlama açısından çok önemlidir. Bu da şiir dilini günlük dilden ve yazı dilinden ayırır, onu başkalaştırır.

2.2.4. Sözcük Türlerinin ve Cümle Yapısının Değerlendirilmesi

Şiirde kullanılan sözcük türlerinin sayısı şiiri vasıflandırmada önemli bir etken olabilmektedir. Bir gazelde isimlerin fazla olması şiirin "tavsifi değil tarifi bir üslupla kaleme alındığını gösterir" (Horata, 2015, s. 465). Gazeldeki sözcük türlerinin dağılımları şu şekilde gözlenmektedir.

Beyit Numarası	İsim	Sıfat	Fiil	İsim Tamlaması	Sıfat Tamlaması
1	8	2	1	2	1
2	9	-	1	3	-
3	8	-	2	3	-
4	9	-	2	4	-
5	7	-	1	2	1
6	8	1	2	3	-
7	11	-	1	5	-
8	9	1	2	3	-
9	6	4	2	2	2
10	10	1	2	2	1
11	11	-	1	3	-
Toplam	78	9	71	32	6

Tablo 3. Sözcük Türlerinin Dağılımları

Gazelde isim türündeki sözcüklerin sıfatlardan oldukça fazla olması dikkat çekici bir durumdur. Bu da şiirin "tarifi" bir özellik taşıdığını göstermektedir. Çünkü şiir sürekli olarak ontolojik boyutta, dış görünüşe ve gösterişe önem verenlerin karşılaşacağı durumları ve bu insanların hakikatin sırrına hiçbir zaman ulaşamayacaklarını anlatmaktadır. Gâlib bu konuda oldukça katı davranmaktadır. Daha önce de bahsedildiği üzere kalın ünlülerin fazlalığı onun katılığını göstermiştir. Tamlama türleri de doğru orantılı olarak sözcük türleriyle uyumludur.

Bu sözcükler, belli bir dizge dâhilinde sıralanmıştır. Dizgeye uyumlu olanlar şair tarafından tercih edilmiş, belki de eş anlamlı olanlardan birçoğu sisteme dâhil edilememiştir. Bu şairin sanat gücü oranında değer kazanır. Biçimcilere göre önemli olan şairin ne söylediği değil nasıl söylediğidir.

Gazelde bütün beyitlerde fiil cümleleri kullanılmıştır. Bu durum Gâlib'in kesin bir tutum içerisinde olduğunun göstergesidir. Fiillerin geniş zaman kipinde olması Gâlib'in düşüncesinin değişmeyeceğini ifade etmektedir. Fiillerin olumsuzluk eki alması ise Gâlib'in ciddiyet ve disiplinini göstermektedir. Cümlelerde birleşik cümle yapısı çoğunluktadır. Şartlı ve bağlı birleşik cümle yapıları tercih edilmiştir. Divan şiirinde

beyit hâkimiyeti düşünüldüğü zaman birinci mısradaki anlamın ikinci mısradan tamamlanması birleşik cümle yapısını kaçınılmaz yapmıştır.

Şeyh Gâlib, şiirini katı kuralları olan ve asla o kurallardan taviz vermeyen bir sistemin şekilleri içinde kaleme almıştır. Anlatmak istediklerini, biçim kalıplarının dışına çıkmadan gelenek çerçevesinde ortaya koymuştur. Ancak kafiye, redif, aruz kalıbı, söz dizimi kendisinin seçimine göredir. Bunları kullanma tercihiyle hem kendi devri hem de kendinden önceki devirlerde diğer şairlerden başkalık göstermiş ve güçlü bir şair olmuştur. Bütün bunların yanında Gâlib’i başarılı yapan asıl faktör geleneğin içinde başkalık oluşturmalarıdır. Bunu da Sebki Hindî ve kendi şairlik tabiatının etkisiyle gerçekleştirebilir. Gelenek içerisinde pek çok şair gelmiş geçmiş ancak benzer şeyler söylemişlerdir. Gâlib, Sebki Hindî tesiriyle yeni söyleyişler, yeni terkipler, sinesteziler ve paradoksal imajlar ile alışkanlığı kırmış ve dikkat çekmiştir. Biçimcilerin deyişiyle insanlar aynı şeyleri göre göre onları görmemeye başlarlar. Deniz kenarındaki insanlar dalga sesini duymaz olurlar. Gâlib görülmeyen ve duyulmayan şeylerin tekrar görülmesini sağlamıştır. Gâlib için anlam önemsiz değildir ancak Biçimcilerin anlayışına göre onu başkalaştırarak vermiş, bu anlamda güçlü bir şair olmuştur. Yoksa ontolojik manada anlatmaya çalıştıkları birçok şair tarafından defalarca dile getirilmiştir. O, biçimden asla taviz vermemiş sözü biçim kalıbının imkânları dâhilinde düzenlemeyi başarabilmiştir.

Sonuç

Biçimcilik, 20. yüzyılda Şiir Dilinin Araştırılması Derneğinde (OPAJAZ) bir araya gelen Viktor Şklovski, Boris Eichenbaum, Yuri Tinyanov, Boris Tomaşevski, Osip Brik, Roman Jakobson gibi genç yazar ve şairlerin oluşturduğu; eseri merkeze alıp onu sosyoloji, felsefe, psikoloji gibi bilimlerin etkisinden uzaklaştırıp özgüllendirmeye çalışan bir kuramdır. Şiir yanında roman, hikâye ve masal gibi edebî türlere de uygulanmıştır.

Biçimcilik ile yapısalılık kuramlarının kesinlikle birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Biçimcilik, biçimi anlamdan ön planda tutar. O sadece bir kabuk değildir, hatta daha önemlidir. Yapısalılık ise biçimle anlamı birleştirir. Biçimciler, biçime anlamdan daha çok önem verip imgeyi sıradan kabul etmişlerdir. Yıllarca hep aynı imgeler işlenmiştir, önemli olan sanatçının gerçekler karşısındaki tutumu değil dil karşısındaki tutumudur.

Kuram, gazele uygulanırken Biçimcilerin disiplininde olan şiir dilini günlük dilden ayıran özellikler üzerinde durulmuştur. Alışılmamış bağdaştırmalar (sapmalar), yinelenmeler, vezin, kafiye-redif gibi unsurlar ön plana çıkarılmıştır. Bunlar divan şiirinde de vazgeçilemeyen unsurlardır. Bu nedenle kuramda ve gazelde birbirine ters düşen bir olguyla karşılaşılmasıdır. Biçimcilerin şekle önem vermesiyle divan şiirindeki biçim kusursuzluğu anlayışı benzerlik göstermektedir. Söz belli kalıplar içerisinde en güzel ve çarpıcı şekliyle söylenir, şair ne söylediği ile değil söyleyiş biçimiyle öne çıkar. Şeyh Gâlib de vezni, kafiye-redifi ve sözü kullanma kabiliyetiyle öne çıkmış âdeta retorikle Biçimcilik kuramının ilkelerine örnek teşkil etmiştir.

Divan şiiri geleneğinin son büyük şairi olarak kabul edilen ve Sebki Hindî akımının temsilcilerinden olan Şeyh Gâlib, ontolojik boyutta anlatmak istediklerini döneminde ve öncesinde pek rastlanmayan terkip düzenlemeleriyle ifade etmiş ve bu şekilde, Biçimcilerin tabiriyle, alışkanlığı kırarak başkalaştırma sağlamıştır. Şeyh Gâlib’in gazelinde Sebki Hindî’nin tesiriyle “yâkût” göstergesi arkasında çok derin bir anlam yoğunluğu sezilse de şair biçimden asla taviz vermemiş anlatmak istediklerini belirli bir kalıp içerisinde bunun dışına çıkmadan ifade etmiştir. Anlam biçimin önüne geçmemiştir. Çünkü, divan şiirinde biçim önemlidir. Gâlib, seçtiği “yâkût” redifiyle

daha ilk başta dikkat çekmiş ve başkalaşmayı sağlamıştır. Somut ifadelerin arkasına soyut kavramlar saklamış ve bunları “yâkût” redifi etrafında birleştirerek şiirde her yönden farklı bir gizem oluşturmuştur. Muhtevanın bir şekil unsuru olan redife hizmet etmesi ve onun etrafında anlam kazanması, Biçimcilerin ifadesiyle şeklin bir kabuk olmadığını hatta anlamdan da önemli olduğunu göstermiştir.

Şiir eleştirilerinde yeni kuramlardan da yararlanmak faydalı olabilir. Divan şiirinin yapısını bozmadan bu kuramlar denenmeli ve “Bir şiir nasıl daha iyi anlaşılabilir?” gayesi taşınmalıdır.

Kaynakça

- Aksan, D. (2013). *Şiir dili ve Türk şiir dili, dilbilim açısından bakış*. Ankara: Bilgi Yayınları.
- Aksoy, N. (1996). *Batı ve başkaları*. İstanbul: Düzlem Yayınları.
- Aktulum, K. (1999). *Metinlerarası ilişkiler*. Ankara: Öteki Yayınları.
- Arslan, M. (2012). Şeyh Gâlib ile Keçeci-Zâde İzzet Molla'nın gazelleri arasında nazire ilişkisi. *Turkish Studies-Language and Literature*, 7(1), 251-282. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3080>
- Batıslam, D. (2023). Cem Sultan'ın kandil redifli gazeli. *Turkish Studies-Language and Literature*, 18, 339-350. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.72042>
- Brik, O. (1995). Ritim ve sözdizim. T. Todorov (Ed.), *Yazın kuramı, Rus Biçimcilerinin metinleri içinde* (s. 125-137), (M. Rifat & S. Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ekici, M. M. (2016). *Şeyh Galip Divanı'nda benzetmeye dayalı sanatlar*, (Yüksek Lisans Tezi). Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırklareli.
- Eyhenbaum, B. (1994). *Edebiyat kuramı Rus Biçimciliği* (S. Umran, Çev.). Ankara: Yaba Yayınları.
- Eyhenbaum, B. (1994). (1995). Biçimsel yöntemin kuramı. T. Todorov, (Ed.), *Yazın kuramı, Rus Biçimcilerinin metinleri içinde* (s. 11-65), (M. Rifat & S. Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güz, N. (1987). *Şiirsel işlev ve yapısal çözümleme: Verlaine' in fetes galantes'i*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Horata, O. (2011). Necâti Bey'den Bâkî'ye döne döne. M. İsen (Ed.), *Eski Türk Edebiyatı el kitabı içinde* (s. 445-474). Ankara: Grafiker Yayınları.
- İpekten, H. (1990). *Nailî divânı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İpekten, H. (1996). *Şeyh Gâlib, Hayatı-sanatı-eserleri*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İpekten, H. (2012). *Eski Türk edebiyatı nazım şekilleri ve aruz*. Ankara: Dergâh Yayınları.
- Jameson, F. (2002). *Dil hapishanesi yapısalcılığı ve Rus Biçimciliğinin eleştirel öyküsü* (M. H. Doğan Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jakobson, R. (1971). Language in relation to other communication systems. *In Word and Language*, 2, 697-708. <https://doi.org/10.1515/9783110873269.697> .
- Jakobson, R. (1987). Linguistics and poetics. K. Pomorska & S. Rudy (Ed.), *in language in literature* (62-94). Cambridge-London: Belknap Press of Harvard University Press. <https://commons.princeton.edu/shakespeares-language/wp-content/uploads/sites/41/2017/09/Jakobson-Linguistics-and-Poetics.pdf>
- Karabey, T. (2007). Dîvân şiirinde “sapmalar”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 32, 15-38.

- Kortantamer, T. (1993). *Eski Türk edebiyatı makaleler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kutlar, F. S. (2003). İki Türkçe cevâhîr-nâme ve cevherlerin etkilerine dair. *Millî Folklor*, 58, 121-128.
- Kutlar, F. S. (2004). *Arpaemini-zâde Mustafa Sâmî Dîvânı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10592>
- Macit, M. (2015). Ses yapısı. M. İsen (Ed.), *Eski Türk edebiyatı el kitabı* içinde (s. 211-233). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Moran, B. (2014). *Edebiyat kuramları ve eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mum C. (2006). Sebki-Hindî’de beyit yapısı, paradoksal imajlar ve çoklu duyulama. Aynur, H., Çakır, M., & Koncu, H. (Haz.). *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları I*. bildiriler içinde (s. 108-141). İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Nesterova Coşkun, S. (2023). Roman Jakobson’da dilin işlevleri ve işleyiş mekanizması. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (36), 326-339. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1372353>.
- Okcu, N. (2011). *Şeyh Gâlib dîvânı (hayatı, edebî kişiliği, eserleri, şiirlerinin umûmî tahlili)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Onay, A. T. (2013). *Açıklamalı divan şiiri sözlüğü, eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı*. C. Kurnaz (Haz.). Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Öztekin, Ö. (2009). Eski şiirde diyalektik gönderme: Sebki-Hindî’nin alıılmamış bağdaştırmalarında metaforik bir yansıma olarak karşıtların birliği. *Turkish Studies-Language and Literature*, 4(1), 519-528. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.557>
- Öztekin, Ö. (2010). *Değişimsel çözümleme ışığında Çelebizâde Âsım dîvânı’nı okumak*. Çelebizâde Âsım dîvânı. Ankara: Ürün Yayınları.
- Öztekin, Ö. (2012). Ontolojik boyutta ‘döngüsel süreklilik’ & ‘değişim ve dönüşüm’ü imleyen görsel sembollerle şiirin biçim düzeyinde bilinçli deformasyonu: Divan şiirinde deyişimsel bir önceleme alanı olarak biçimsel sapmalar. *Turkish Studies-Language and Literature*, 7(3), 2139-2155. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3530>
- Özünlü, Ü. (2001). *Edebiyatta dil kullanımları*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Pala, İ. (2012). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Şklovski, V. (1995). Teknik olarak sanat. T. Todorov (Ed.), *Yazın kuramı Rus Biçimcilerinin metinleri* içinde (s. 46-58), (M. Rifat & S. Rifat, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Todorov, T. (1995). *Yazın kuramı Rus Biçimcilerinin metinleri* (M. Rifat & S. Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tomaşevski, B. (1995). Dize Üstüne. T. Todorov (Ed.), *Yazın kuramı Rus Biçimcilerinin metinleri* içinde (s. 134-158), (M. Rifat & S. Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tökel, D. A. (2005). Bir gazeli Rus Biçimciliğiyle nasıl çözümleyelim. *Dergâh Dergisi*, 173, 9-15. <https://www.academia.edu/19401021>
- Tökel, D. A. (2007). Divan şiirine modern metin çözümleme yöntemlerinden bakmak. *Turkish Studies*, 2(3), 535-555. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.148>
- Van Gogh, V. (2012). *Theo’ya mektuplar* (P. Kür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

AYAŞLI ŞÂBÂN-I ŞİFÂÎ'NİN KISAS-I YÛSUFÎ'Sİ

Ömer GÖK*

Öz: Türk edebiyatında dinî muhtevalı eserler arasında sayılan kısas-ı enbiyâların (peygamber kıssaları) kütüphanelerde telif ve tercüme çok sayıda örneği bulunmaktadır. Bu makalede ilk kez tanıtımı yapılacak olan Ayaşlı Şâbân-ı Şifâî Efendi'nin Kısas-ı Yûsufî adını taşıyan Farsçadan tercüme kısas-ı enbiyâsı da bu örneklerden biridir. IV. Mehmed devrinin (salt. 1648-1687) önemli devlet adamlarından Dârüssaaade Ağası Yusuf Ağa'nın tavassutuyla yapılan tercüme, tamamlandıktan sonra padişaha sunulmuştur. Kaynaklarda ismi geçmekle birlikte daha önce üzerine yapılmış herhangi bir çalışma bulunmayan bu eserin üç farklı nüshasına ulaşılmıştır. Bunlar arasında Edirne Selimiye Kütüphanesi Yazmalar Bölümünde bulunan nüsha Şâbân-ı Şifâî'nin yaşadığı döneme oldukça yakın bir tarihte istinsah edilmiş olması münasebetiyle daha muteberdir. Eser bu nüsha merkeze alınarak incelemeye tabi tutulmuş, eserin muhtevası başlık başlık ortaya konulmuştur. Yazma nüshalardaki kayıtlardan Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî'nin Farsça Kısas-ı Enbiyâ'sının tercümesi olduğu anlaşılan bu eserin tanıtımıyla hem kısas-ı enbiyâ literatürüne hem de Şâbân-ı Şifâî külliyyatına katkı sunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Klasik Türk edebiyatı, Ayaşlı Şâbân-ı Şifâî, Kısas-ı Yûsufî, Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî, Kısas-ı Enbiyâ.

Ayaşlı Şâbân-ı Şifâî's Kısas-ı Yûsufî

Abstract: There are many examples of kısas-ı enbiyâ (the stories of the prophets), considered to be religious works in Turkish literature, both original and translated, found in libraries. One of these examples is the Kısas-ı Yûsufî of Ayaşlı Şâbân-ı Şifâî, a translation of a kısas-ı enbiyâ from Persian, introduced for the first time in this article. It is highly likely that this translation, carried out with the mediation of Yusuf Ağa, the Chief Eunuch of the Ottoman Harem during the reign of Sultan Mehmed IV (salt. 1648-1687), was presented to the Sultan. Although this work is included in various sources, no previous studies have been conducted on it. Three different copies of this work have been found. Among these, the manuscript located in the Edirne Selimiye Library is more reliable, as it was copied relatively close to the time when Şâbân-ı Şifâî lived. This study examines the work based on this manuscript, and its content is presented section by section. It has been determined from the records in the manuscripts that this work is a translation of the Persian Kısas-ı Enbiyâ by Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî. The purpose of introducing this work is to contribute both to the literature on kısas-ı enbiyâ and to the collection of works by Şâbân-ı Şifâî.

Keywords: Classical Turkish literature, Ayaşlı Şâbân-ı Şifâî, Kısas-ı Yûsufî, Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî, Kısas-ı Enbiyâ.

* Dr., Atatürk Kültür Merkezi, Ankara/TÜRKİYE, E-posta: omer.gok@akmb.gov.tr, ORCID: 0000-0003-0474-2928

Giriş

Kıyas-ı enbiyâlar, peygamber kıssalarını muhtevî dinî nitelikli eserlerdir. Bu eserlerde başta *Kur'ân-ı Kerîm* olmak üzere diğer kutsal kitaplarda geçen peygamberlerin kıssaları, hayatları, mucizeleri ve mücadeleleri tahkiyevî bir üslupla okuyucuya aktarılır. Bunun yanı sıra verilen bilgilerin ayet ve hadislerle desteklendiği görülür. *Kur'ân-ı Kerîm'de* verilmek istenen mesaja göre farklı farklı bölümlerde kısaca ve kronolojik olmayan bir biçimde yer alan “kıssalar daha sonra Kur'ân dışı kaynaklarla genişletilmiş, bu noktada İsrâiliyat denilen Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinleriyle Yahudi dinî literatüründen istifade edilmiş, önceleri tefsirlerde yer alan bu açıklamalar özel bir tür olan kıyas-ı enbiyâ eserlerini meydana getirmiştir” (Şahin, 2002, s. 494-495). Nihayetinde *Kur'ân-ı Kerîm* ve *Kitâb-ı Mukaddes'ten* beslenen bu eserler asırlarca halkın dinî menkıbe, hikâye ve destan ihtiyacını karşılamıştır (Cemiloğlu, 1988, s. 235; Tümer, 1978, s. 398). Öyle ki sadece Anadolu kütüphanelerinde, kıyas-ı enbiyâ metinlerinin telif ve tercüme yüzlerce nüshası bulunmaktadır.

Türk edebiyatında -diğer birçok türde olduğu gibi- kıyas-ı enbiyâların da öncelikle tercüme yoluyla kaleme alındığı görülmektedir. Bu tercümelere kaynaklık eden eserlerin başında Arapça yazılmış Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbüri eş-Şâfiî'nin *Kitâbu Arâisü'l-Mecâlis fi Kısasi'l-Enbiyâ'sı* ve Muhammed b. Abdillâh el-Kisâî'nin *Kitâbu Bed'i'd-dünyâ ve Kısasü'l-Enbiyâ'sı* ile Farsça yazılmış Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefi'l-Müzekkir en-Nisâbüri'nin *Kıyas-ı Enbiyâ'sı* gelmektedir (Karataş, 2013, s. 119; Şahin, 2002, s. 495). Mariana Budu; Sa'lebî, Kisâî ve Ebû İshâk İbrâhîm'ten yapılan tercümelemin yazma nüshalarını “Türkçe Kıyasü'l-Enbiyâ Tercümelemin ve Ebû İshâk İbrâhîm b. El-Mansûr b. Halefi'l-Müzekkir En-Nisâbüri'nin Kıyasü'l-Enbiyâ'sının Türkçe Tercümesi” başlıklı makalesinde tafsilatlı olarak ele almış; ancak Ayaşlı Şâbân-ı Şifâî'nin tercümesine yer vermemiştir (2020, s. 76-81). Türkçe telif edilen kıyas-ı enbiyâlar arasında en eski tarihli olması hasebiyle Rabgûzî'nin Harezmi Türkçesiyle kaleme aldığı *Kıyasü'l-Enbiyâ'sı* ve Ahmet Cevdet Paşa'nın *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ'sını* da burada anmak gerekir (Rabgûzî, 2019; Ahmet Cevdet Paşa, 2020).

Müellif ve mütercimler, kıyas-ı enbiyâ yazımında daha ziyade mensur tarzı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte 16. yüzyıl şairlerinden Hindî Mahmûd başta olmak üzere Manastırlı Mehmed Rif'at ve Dânişzâde Şevket Gavsî gibi birkaç şair, bu türün manzum örneklerini vermişlerdir (Karataş, 2013, s. 121). Bu makalede tanıtımı yapılacak olan Ayaşlı Şâbân-ı Şifâî'nin *Kıyas-ı Yûsufî'si* mensur yazılmış kıyas-ı enbiyâ tercümelemin arasında yer almaktadır. Eserin ismi sadece Hz. Yûsuf kıssasını muhtevî bir eser izlenimi uyandırsa da Şâbân-ı Şifâî'nin kendisini himaye eden Dârüssaâde Ağası Yusuf Ağa'dan ötürü bu ismi verdiğini belirtmek gerekir.

1. Ayaşlı Şâbân-ı Şifâî'nin Hayatı ve Eserleri

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Ankara'nın Ayaş ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Ahmed'dir. Bağdatlı İsmail Paşa künyesini “Şa'bân bin Ahmed el-Ayâşî er-Rûmî el-Kâdî et-Tabîb el-Hanefî eş-şehîr bi-Şifâî” olarak bildirmektedir (1951, s. 417). Şâbân-ı Şifâî'nin hayatına dair en ayrıntılı bilgiler çağdaş Şeyhî Mehmed Efendi'nin *Vekâyi'u'l-Fuzalâ'sı* (2018, s. 2366-2367) ile 18. yüzyıl tezkirecilerinden Mîrzâzâde Mehmed Sâlim Efendi'nin *Tezkiretü's-su'arâ'sında* (2018, s. 269-270) bulunmaktadır. Daha sonraki kaynaklarda bu bilgilerin tekrar edildiği görülmektedir.

Erken yaşlarda İstanbul'a gelip medrese tahsili gören Şâbân-ı Şifâî, Osmanlı saray hekimliği, müderrislik, kadılık gibi önemli görevlerde bulunmuştur. Arapça ve Farsçayı tercüme yapabilecek derecede iyi öğrenmiştir. Bugünkü tabirle esas uzmanlık alanı ise tıp ilmidir. Tıp eğitimini Süleymaniye Medresesi'nde Hayâtîzâde Mustafa Feyzî Efendi'den almıştır. Daha sonra bu alanda, Dârüssaâde Ağası Yusuf Ağa'nın himayesiyle saray hekimliğine kadar yükselmiştir. Nitekim telif ettiği eserler, daha ziyade tababet ilmine dairdir. Şâbân-ı Şifâî, H. 1095 (M. 1683-84) yılında Minkârî-zâde Abdullah Efendi'den müderrislik ruusu aldıktan sonra muhtelif medreselerde ders okutmuştur. Galatasaray Medresesi, Müftü Hüseyin Efendi Medresesi, Etmekçioğlu Medresesi, Koca Mustafa Paşa Medresesi, Sahn-ı Seman ve Sinan Paşa Medresesi görev yaptığı medreseler arasında yer almaktadır (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018, s. 2366-2367; Mehmed Sâlim, 2018, s. 269-270; Mehmed Sirâceddin, 2018, s. 37).

Kaynaklarda çalışkan, hoşsohbet, güler yüzlü ve ehl-i muhabbet olarak tanımlanan Şâbân-ı Şifâî, devlet adamlarınca da himaye edilmiştir (Kurdoğlu, 1967, s. 181). Şâbân-ı Şifâî, H. 1115 (M. 1703) yılında Diyarbakır kadılığına tayin edilmiş; ancak bir sene sonra bu görevden azledilmiştir. Diyarbakır'dan dönüşü sırasında doğduğu şehir Ankara'da rahatsızlanarak H. 1116 (M. 1704) yılında vefat etmiştir. Kabri, Ankara'dadır.

Şâbân-ı Şifâî'nin *Kısas-ı Yûsufî*'sinin yanı sıra *Tedbirü'l-mevlûd¹*, *Şifâ'iyye fi't-tubb²* ve *Terceme-i Kalâ'id'il-İkyân fi Fezâili Âli Osmân³* başlıklı eserleri bulunmaktadır. Bunlardan başka şuara tezkirelerinde Şifâî mahlasıyla şiirlerinin bulunması ve şairliğinin övülmesi, akla bir divan tertip etmiş olabileceğini getirirse de bugüne kadar böyle bir esere tesadüf edilmemiştir. Her ne kadar Kâhya ve Erdemir, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hüsrev Paşa numara 444'te kayıtlı bir şiir kitabı olduğunu haber verse de (2021, s. 218) yapılan incelemede bu yazma nüshanın -mütercimi belli olmamakla birlikte- Muhammed b. Abdillâh el-Kisâî'nin *Kitâbu Bed'i'd-dünyâ ve Kısaî'l-enbiyâ*'sının bir tercümesi olduğu anlaşılmıştır.

2. *Kısas-ı Yûsufî*

Şâbân-ı Şifâî'nin kısas-ı enbiyâ tercümesi *Kısas-ı Yûsufî* ile ilgili bugüne kadar yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanılmamaktadır. TDV *İslâm Ansiklopedisi* "Şâbân-ı Şifâî" maddesi altında *Kısas-ı Enbiyâ Tercümesi*'nin bir nüshasının Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, numara 3419'da bulunduğu ifade edilmişse de ilgili eserin farklı bir müellife ait olduğu anlaşılmıştır (Okumuş, 2010, s. 208). Nitekim dijital katalog kaydındaki "Eser, tespit fişinde Şifâ'î, Şa'bân b. Ahmed el-Ayâşî er-Rûmî'ye nispet edilmekle beraber, yapılan araştırmada bu nispetin bir delili bulunamadığından müellif kısmının boş bırakılması tercih edilmiştir." ifadesi de bu tespiti desteklemektedir (Yazma eserler veri tabanı). Söz konusu nüshanın temmet kaydında, tamamlanma tarihi H. 1257 olarak zikredilmektedir. Yapılan inceleme neticesinde Yazma Bağışlar numara

¹ Doğum ve çocuk hastalıkları üzerine yazılmış bir eserdir. Eserin tamamlanma tarihi H. 1112'dir (M. 1701). Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Aciduman, 2019.

² Kıymetli taşlara ve panzehirlere dair bilgi veren bir eserdir. Silahdâr İbrahim Ağa adına yazılan eser H. 1111'de (M. 1700) tamamlanmıştır. Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Sofuoğlu, 2017.

³ Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin Arapça kaleme aldığı *Kalâidü'l-İkyân fi Fezâ'il-i Âli Osmân* adlı eserinin tercümesidir. H. 1115'te (M. 1704) tamamlanarak Sultan III. Ahmed'e (salt. 1703-1730) takdim edilen bu tercümede Osmanlı padişahlarının faziletleri anlatılmaktadır. Eserin müellif hattı olduğu düşünülen nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi numara 3404'te bulunmaktadır. Bilgi için bk. Okumuş, 2010, s. 208.

3419'da kayıtlı nüshanın peygamber kıssalarını muhtevi bir eser olduğu anlaşılmakla birlikte Şâbân-ı Şifâî'ye ait olmadığı tespit edilmiştir. Bu eseri, müellifi/mütercimi meçhul kısas-ı enbiyâ telif/tercümelerinden biri olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'nde "Ahmed Şaban Şifâî Efendi" maddesini kaleme alan İsmail Hakkı Aksoyak da mütercimın kısas-ı enbiyâ tercümesi için "kaynaklarda söz edilmesine rağmen elde yoktur" demektedir (Aksoyak, 2020). Eserin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY2968 numarada bulunan nüshasını görerek ismi (*Kısas-ı Yûsufî*) ve sebep-i telifi hakkında en doğru bilgileri Sadık Yazar'ın verdiği anlaşılmaktadır. Yazar, ayrıca mütercimın ifadelerinden hareketle tercümenin muhtasar olduğunu haber vermektedir (2011, s. 954).

Şâbân-ı Şifâî, "Mukaddime"de eserini Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbüri'nin Farsça *Kısas-ı Enbiyâ*'sından tercüme ettiğini, kendisini himaye eden Yusuf Ağa'dan ötürü tercümesine *Kısas-ı Yûsufî* adını verdiğini, tercümenin tamamlanma yılının H. 1093'ün (M. 1682) sonları olduğunu ve eserini IV. Mehmed'e takdim ettiğini açıkça ifade etmektedir. (S, vr. 2a-3a). IV. Mehmed'in 1648-1678 tarihleri arasında tahtta kaldığı düşünüldüğünde, eserin kendisine sunulma ihtimali kuvvetlenmektedir.

2.1. Eserin Şekil ve Dil Özellikleri

Kısas-ı Yûsufî Farsçadan tercüme mensur bir eserdir. Mütercim eserini, kimden ve hangi dilden tercüme ettiğini açıkça belirtmemektedir:

İshâk bin İbrâhîm bin Manşûr bin Hâlef en-Nisâbüri'ye mensûb olmak üzere 'aleyhi rahmetullahu'l-melikü'l-gâfur lisân-ı Fârsîde bir kitâb-ı müsteşâb ki her şatır-ı mezâhir-i şafâda bir dizi le'âlî-i girân-behâ ve her hurûf-ı müşkîn-zurûfî ezhâr-ı büstân-ı 'ibret-nümâ edâsı müferrih ve mü'tâlâ' ası dil-güşâ mebbe'-i hilkat-ı 'âlemden ihtitâm-ı zamân-ı sa'âdet-iqtirân hazret-i hâtemü'l-enbiyâ 'aleyhi's-şalâtu ve's-selâm muntehâ olunca kışas-ı meşâhir-i enbiyâ-yı 'izâmı fi'l-cümle câmi' bir nüsha-i 'azîmü'l-menâfî' olmağın bu bende-i çalilü'l-bidâ'a Türkiye terceme eylemek için fermânları oldu tâ ki behcet-fezâ-yı havâtır-ı havâşş u 'avâm ola. (S, vr. 3a).

Şifâî tercümeğe başlarken aslında kaynak eseri aynıyla tercüme etmeye niyetlendiğini fakat gördüğü lüzum üzerine kimi yerleri özetleyip kimi yerleri düzelterek tashih ettiğini ifade etmektedir:

Ol mecmû' a-i laîfede vâkî' olan le'âlî-i rivâyât-ı muhtelife 'aynı ile terceme olup sınıt-ı tahîre nazm olunmağa bezl-i maqdûr olunmuş idi. Lâkin ba'zî maâlde meşhûra muhâlefet ve ba'zî kışsa şöhretine binâ'en ihtişâr üzere rivâyet olup ba'zî yerlerde dahı sehvi-i kalem-i nâsihden nâşî 'ibâretde muğayeret bulunup nüsha-i âhar taşşilinde dahı 'usret olmağla mehmâ-emken taşşih ü tafşil ü tevfiqa sa'yı belîğ olındı. (S, vr. 3b).

Eserin birkaç yerinde Arapça, Farsça veya Türkçe yazılmış manzum parçalara tesadüf edilmektedir. Mütercim, manzum kısımlara geçişleri "nazm" ibaresi koyarak belli etmiştir. Devrin padişahının övüldüğü (S, vr. 2a)'da yer alan beyitler bu geçişlere örnektir:

'Ale'l-huşuş selâtin-i şerî'at-âyinüñ kâmkârı ve havâkîn-i ma'lelet-çarînüñ nâmdârı nûr-ı dîde-i çehre-i dîn ü dünyâ çerâğ-ı nûr-paş-ı millet-i beyzâ taht-ı

nuşret-baht-ı İslâm'ıñ hâkân-ı gîti-sitâni serîr-i dîn ü devletüñ sulţân-ı cihân-bânı
pâdişâh-ı bülend-bârgâh şehinşâh-ı mekârim-destgâh

Nazm:

Sikender-şâd u Dârâ-râ Ferîdün-ferr ü Cem-fermân
Hızır-ilhâm u Mûsâ-kef Muḥammed-ḥulḳ u 'îsâ-dem

Cihân-dâr u felek-şâd u mübârek-rây u ferruḫ-ruḫ

Cihân-gîr ü cihân-baḫş [u] hümâyün-mevkib ü maḳdem (S, vr. 2a).

Eserin dili yazıldığı döneme göre oldukça anlaşılır ve sadedir. Nitekim bu tür dinî muhtevalı metinlerin okunup anlaşılması amaçlandığı için anlaşılır bir dille kaleme alınması olağan bir durumdur. Ancak ayet, hadis ve özellikle “Mukaddime”de yer alan methiye kısımlarındaki bazı övgü sıfatlarında Arapça ve Farsça unsurların yoğun olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Tercümenin bölüm başlıklarında kaynak esere uyularak büyük oranda Farsça söz diziminin tercih edildiği görülmektedir. “Kıssa-i der-âferîneş-i Ḥazret-i Âdem şâfi 'aleyhi's-selâm” (S, vr. 7a), “Kıssa-i der-şikesten Ḥazret-i büt-şiken 'aleyhi's-selâm bütân-râ” (S, vr. 27b) ve “Kıssa-i nişesten-i dîv be-cây-ı Süleymân 'aleyhi's-selâm” (S, vr. 130a) başlıkları örneğinde bu özellik görülmektedir. Fakat “İḥvân-ı gulle-cüyân 'atebe-i 'aliyye-i Şiddîk'a ilticâ eyledükleridür” (S, vr. 57a) ve “Ebrehe Şan'a'da kilise binâ itdügüdür” gibi bazı başlıklarda Farsça yerine Türkçe söz dizimine riayet edilmiştir (S, vr. 168b). Söz konusu örnekler mütercimim dil kullanımında tutarlı olmadığını göstermektedir.

2.2. Eserin Muhtevası ve Bölümleri

Kısa-ı Yûsufî, “Mukaddime” ile birlikte iki ana bölümden meydana gelmektedir. “Mukaddime” kısmı, gelenekteki diğer yazma eserlerde karşılaştığı gibi Allah'a hamd, Hz. Muhammed'e salat ve selam, devrin padişahına ve müellifin hamisine övgü ve eserin yazılma sebebi gibi konuları muhtevadır. Burada bilhassa Şâbân-ı Şifâî Efendi'yi himaye eden Dârüssaade Ağası Yusuf Ağa'nın oldukça süslü ifadelerle methinin yapıldığı görülmektedir.

Birinci bölümde Hz. Âdem'in yaratılışından başlayarak diğer peygamberler ve onların başına gelen önemli hadiseler anlatılmaktadır. İncelemede esas alınan S nüshasında birinci bölüm 7a'da başlayıp 174a'da sona ermektedir. Bu bölümde Hz. Âdem, Hz. Şît, Hz. İdrîs, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. İbrâhîm, Hz. İsmâîl, Hz. İshâk, Hz. Lût, Hz. Yâkub, Hz. Yûsuf, Hz. Eyyüb, Hz. Şuayb, Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn, Hz. Hızır, Hz. Yûşa, Hz. Kâlib, Hz. Hazkîl, Hz. İlyâs, Hz. Elyesa, Hz. İşmoil, Hz. Dâvûd, Hz. Süleymân, Hz. Lokmân, Hz. Şayâ, Hz. Ermiyâ, Hz. Üzeyr, Hz. Yûnus, Hz. Zülkarneyn, Hz. Zekeriyya, Hz. İsâ'nın kıssalarına yer verilmiş; kıssalar kronolojik olarak sıralanmıştır. Bu kıssalar arasında kıssaların en güzeli olarak nitelenen Hz. Yûsuf kıssası ile birlikte *Kur'an-ı Kerîm*'den hareketle Hz. Âdem, Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ kıssaları daha tafsilatlı verilmiştir. Peygamber kıssaları anlatılırken peygamberlerin başlarına gelen önemli olaylar için bazen ayrı başlıklar açılmıştır.

Eserin ikinci bölümü bir nevi siyer ve megâzi niteliğini haizdir. Bu bölümde Hz. Peygamber'in özellikleri, doğumundan önce ve sonra zuhur eden mucizeler, başından geçen olaylar ve askerî mücadeleleri (gazve ve seriyyeler) ayrı başlıklar altında ele alınmıştır.

Eserin muhtevasına ilişkin aşağıdaki tabloda ayrıntılı bilgi sunulmuştur:

S	Bölüm Başlığı	S Nüshası Vr. No
---	---------------	---------------------

BİRİNCİ BÖLÜM		
	[Mukaddime]	1b
1	Kıssa-i der-âferîneş-i Hâzret-i Âdem şafi 'aleyhi's-selâm	7a
2	Kıssa-i münâzara-i iblis 'aleyhi'l-la'ne	9a
3	Kıssa-i der-âmeden-i Âdem 'aleyhi's-selâm be-bihîşt ve hilkat-i Hâzret-i Havvâ	10b
4	Birün âmeden-i Âdem 'aleyhi's-selâm ez-bihîşt	11b
5	Kıssa-i hübüt-ı Hâzret-i Âdem şafi 'aleyhi's-selâm	12b
6	Kıssa-i Küşten-i Kâbil Hâbil-râ	16a
7	Ahız-i Mişâk	17a
8	Kıssa-i Şit 'aleyhi's-selâm	17b
9	Kıssa-i İdris 'aleyhi's-selâm	18a
10	Kıssa-i Hâzret-i Nüh neciyyullah 'aleyhi's-selâm	19b
11	Kıssa-i Hüd 'aleyhi's-selâm	22b
12	Kıssa-i Hâzret-i Şâlih 'aleyhi's-selâm	24a
13	Kıssa-i Hâzret-i İbrâhîm 'aleyhi't-tahîyye ve't-teslîm	25a
14	Kıssa-i der-âmeden-i İbrâhîm 'aleyhi's-selâm be-şehr	26b
15	Kıssa-i der-şikesten Hâzret-i büt-şiken 'aleyhi's-selâm bütân-râ	27b
16	Kıssa-i mencenik	28b
17	Kıssa-i birun âverden-i Hâzret-i Halil, Hâcer ve İsmâ'îl-râ 'aleyhime's-selâm	32b
18	Kıssa-i zebh	34a
19	Kıssa-i beşâret-i velâdet-i İshâk nebî 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm	37b
20	Kıssa-i binâ kerdn-i Mekke-i Mükerrme şerrefehallâhu te'âlâ	38a
21	Kıssa-i zinde kerdn-i Hâzret-i İbrâhîm murğân-râ bâ-mu'cize-i bâhire	38b
22	Vefât-ı Hâzret-i Halil 'aleyhi's-selâm	39a
23	Kıssa-i Hâzret-i Lût nebî 'aleyhi's-selâm	39a
24	Kıssa-i Hâzret-i Ya'küb nebî 'aleyhi's-selâm	40b
25	Kıssa-i Hâzret-i Yûsuf nebî 'aleyhi's-selâm	41a
26	İhvân-ı gulle-cüyân 'atebe-i 'aliyye-i Şiddîk'a ilticâ eyledükleridür	57a
27	Kıssa-i resîden-i Züleyhâ bi-şoĥbet-i Yûsuf nebî	67b
28	Kıssa-i Hâzret-i Eyyüb 'aleyhi's-selâm	69a
29	Kıssa-i Hâzret-i Şu'ayb 'aleyhi's-selâm	72b
30	Kıssa-i Hâzret-i Mûsâ 'aleyhi's-selâm	74a
31	Reften-i Hâzret-i Mûsâ be-cânib-i Medyen	76a
32	Mürâca'at-i Hâzret-i Mûsâ be-şavb-ı Mışır	77b
33	Resîden-i Hâzret-i Mûsâ be-Mışır ve da'vet kerdn-i ü Fir'avn-râ	81b
34	Münâzara kerdn-i Fir'avn bâ-Mûsâ 'aleyhi's-selâm	83a
35	Kıssa-i siĥre-i Fir'avn-ı bî'avn	86b
36	Kıssa-i küşten-i Âsiye-i mazlûme	89a
37	Âmeden-i 'azâb bâ-Fir'avn u Fir'avniyân ve beyân-ı âyât-ı mufaşşâlât	90a
38	Güzeşten-i benî İsrâ'îl ez-rüd-ı Nil ve ğarĥ şüden-i Fir'avn u Fir'avniyân	92b

39	Reften-i benî İsrâ'îl be-câhib-i arz-ı muḳaddese	94b
40	Ḳıṣṣa-i reften-i Mūsâ 'aleyhi's-selâm be-küh-ı Tūr	95a
41	Ḳıṣṣa-i Sâmirî ve gümrâh kerden-i ü benî İsrâ'îl-râ	97a
42	İctinâb kerden-i benî İsrâ'îl ez-şerî'at-i Tevrât	99b
43	Mânden-i benî İsrâ'îl der-şahrâ-yı Tih	103b
44	Ḳıṣṣa-i Şoḫbet-i Ḥazret-i Mūsâ bâ-Ḥazret-i Ḥızır 'aleyhime's-selâm	105a
45	Ḳıṣṣa-i Ḥazret-i Ḥızır nebî 'aleyhi's-selâm	107b
46	Ḳıṣṣa-i zebḫ-i baḳara	108a
47	Helâk şüden-i Ḳârûn bâ-ḫasef	109a
48	Vefât-ı Ḥazret-i Mūsâ ve Hârûn 'aleyhime's-selâm	111a
49	Ḳıṣṣa-i Ḥazret-i Yûşâ' 'aleyhi's-selâm	111a
50	Kâlib ibn Yûkenâ [ve] Ḥazret-i Ḥazḳîl	112a
51	Ḳıṣṣa-i İlyâs 'aleyhi's-selâm	112a
52	Ḳıṣṣa-i el-Yesa' bin Aḫṫûb	114a
53	Ḳıṣṣa-i tâbût-ı sekîne	114b
54	Ḳıṣṣa-i Ḥazret-i İşmoîl 'aleyhi's-selâm	115a
55	Ḳıṣṣa-i Ḥazret-i Dâvûd 'aleyhi's-selâm	118a
56	Ḳıṣṣa-i Ḥazret-i Süleymân 'aleyhi's-selâm	121b
57	Ḳıṣṣa-i nemi	123b
58	Ḳıṣṣa-i hüdhüd bâ-Ḥazret-i Süleymân	124b
59	Ḳıṣṣa-i nişesten-i div be-cây-ı Süleymân 'aleyhi's-selâm	130a
60	Ḳıṣṣa-i itmâm-ı binâ-yı Beytü'l-Muḳaddes ve vefât-ı Ḥazret-i Süleymân	131b
61	Ḳıṣṣa-i şâfinâtü'l-ciyâd ki muşannif ne-kerde bûd	132b
62	Ḳıṣṣa-i Loḳmân	132b
63	Nesh-i Aşḫâbü's-sebt	134b
64	Ḳıṣṣa-i Şa' yâ ve Ermiyâ 'aleyhime's-selâm	134b
65	Ḳıṣṣa-i Ḥazret-i 'Uzeyr	136a
66	Ḳıṣṣa-i Yûnus nebî 'aleyhi's-selâm	136b
67	Ḳıṣṣa-i İskender-i Zülkarneyn	138b
68	Ḳıṣṣa-i Aşḫâb-ı Kehf	142b
69	Ḳıṣṣa-i Bi'r-i Mu'atṫıla	144b
70	Ḳıṣṣa-i Ḥazret-i Zekeriyâ 'aleyhi's-selâm	145a
71	Ḳıṣṣa-i Ḥazret-i 'İsâ bin Meryem 'aleyhi's-selâm	148a
72	Ḳıṣṣa-i bâr giriften-i Meryem	149a
73	Hicret-i Ḥazret-i Meryem bâ-'İsâ 'aleyhi's-selâm	151b
74	Ḳıṣṣa-i Mâ'ide	155a
75	Ḳıṣṣa-i reften-i 'İsâ be-âsmân	155b
76	Vefât-ı Ḥazret-i Meryem	157b
77	Ḳıṣṣa-i aşḫâb-ı Ḳarye	158a
78	İslâm-ı mülk-i Ḥabeş	159b
79	Hikâyet-i âğâz-ı zuhûr-ı Tersâyî	160a
80	Büt-perestî	161a
81	Ḳıṣṣa-i seyl-i 'arim	161b
82	Ḳıṣṣa-i şarem	162a
83	Ḳıṣṣa-i ḳavm-i mülk-i Tübbâ'	162b

84	Zuhûr-ı dîn-i 'îsâ der-vilâyet-i Buhrân	165b
85	Kıssa-i aşhâb-ı uhûd	166b
86	Nâdire-i Circis	167b
87	Kıssa-i aşhâb-ı fil	167b
88	Ebrehe Şan' a'da kilise binâ itdügidür	168b
89	Ebrehe Mekke-i Mükerreme kurbına geldükde ğazab-ı zi'l-Celâl'e mazhar olduğıdur	170a
90	Kıssa-i Seyf Ziyezen	172a
İKİNCİ BÖLÜM		
91	Bu maqâle-i hâtır-güşâ ol 'illet-i zuhûr-ı kâ'inât 'aleyhi efdalü's-şalavât ve ekmelü't-tahıyyât hazretlerinüñ silsile-i neseb-i vâlâ-hasebleri beyânındadır	174b
92	Nür-ı zulmet-süz-ı Muhammedî sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem Hazret-i Âmine'ye intikâl eylediği leyle-i mübarekede vâkı' olan hârika beyânındadır	177b
93	Şeb-i velâdetde zuhûr iden hârika beyânındadır	178a
94	<i>Veldetü fi zemni'l-meliki'l-'âdi'</i> kelâminüñ 'adem-i şihhati beyânındadır	182a
95	Esâmî vü elkâb ü künyeleri beyânındadır	182a
96	Ol kurrete'l-'ayn-ı 'âlemiyân 'aleyhi's-şalâtu ve's-selâmuñ ırzâ' ları beyânındadır	183b
97	Kıssa-i şakq-ı şadr	184a
98	Vâlîde-i mükerrmelerinüñ intikâli ba' dehu zamân-ı sa' âdet-iiktirân bi' şete gelince zuhûr iden ahvâl-i sa' âdet-me'âlleri 'ale'l-icmâl beyân olunur	185a
99	Hiçta-i Şâm'a def' a-i evvelide 'azîmet-i hümâyün vâkı' olduğıdur	185b
100	Ba' z-ı rivâyet üzere cânib-i Yemen'e dağı 'azîmet-i hümâyün vâkı' olduğıdur	187a
101	Nazar-ı enver-i hayru'l-beşerde melâ'ike-i kirâmuñ müşahhâş olmağa başladuğıdur	187b
102	Ol kâ'id-i râhile-i enbiyâ 'aleyhi's-selâmuñ def' a-i şâniyede hiçta-i Şâm'a 'azîmet buyurup ba' de'l-mürâca' at Hadîce-i Kübrâ hazretlerini 'ağd-i nikâh itdükleridür	187b
103	Evlâd-ı emcâd-ı hazret-i hayru'l-beşer 'aleyhi's-şalâtu ve's-selâm	190b
104	Tecdîd-i binâ-yı Mekke-i Mükerreme şerrefhallâhu te'âlâ	191a
105	Nüzül-i vahy-i mübîn	191a
106	İbtidâ şeref-i İslâm'la müşerref olup <i>ulâ'ike'l-muğarrabün</i> ⁵ rütbesine nâ'il olan sa' dânuñ tertîb-i İslâmları beyânındadır	192b
107	Ba' de'l-bi'şet hicret vuğū'ına degin e'âzım-ı veķâyî'-i nebeviye beyânındadır	193a
108	Halâş şüden-i Bilâl ez-işkence-i Ümeyye bin Halef	195b
109	Eziyyet-i küffârdan aşhâb-ı güzîn Habeş'e hicret itmek için def' a-i ülâda murahhâş olduklarıdur	196a

⁴ "Ben âdil bir hükümdar zamanında doğdum" hadis-i şerifinin sahihliği tartışmalıdır.

⁵ "[İşte bunlar] Allah'a en yakın olanlardır" (*Kur'ân-ı Kerîm*, Vâkıa, 56/11).

110	Hıttā-i Hābeş'de āsūde olan aşhāb-ı güzini cebren Hicāz'a getürmek için Kureyş eşkıyası Melik Neccāşî'ye hedāyā gönderdikleridir	196a
111	Şir-i 'anter-gir-i ' Arab Hāzret-i Hāmza-i sūtūde-neseb rađiyallāhu te'ālā ' anh hāzretlerinūñ şeref-i İslām'la ser-efrāz olduklarıdır	197a
112	Hāzret-i Fārūk refi'ü'l-cenāb emirü'l-mü'minīn ' Ömer ibnü'l-Hattāb rađiyallāhu te'ālā ' anh tād-ı İslām'la ser-bülend oldukları beyānındadır	197b
113	Gülāz-ı müşrikīn cem'iyet ile Ebū Tālib'e varup himāyetinden ferāgat istid'ā itdikleridir	200a
114	Eşkıyā-yı küffār benū Hāşim ve benū ' Abdulmuṭṭalib'den kaç'-ı mu'āmelāt itdikleridir	200b
115	İnşikāk-ı kamer	201b
116	Vefāt-ı Ebī Tālib	202a
117	Vefāt-ı Hāzret-i Hādīce-i Kübrā rađiyallāhu te'ālā ' anhā	202a
118	Seyyide'l-mürselīn şallallāhu te'ālā ' aleyhi ve sellem Tā'if'e ' azīmet-i hümāyūn buyurup hīn-i mürāca'atde tā'ife-i cinniyān şeref-i İslām'la müşerref olduklarıdır	202a
119	Cinniyānuñ kabūl-i İslām itdikleridir	202b
120	Seyyide'l-enbiyā Hāzret-i ' Āişe-i sıddīka ile Sevde bint Zem'a hāzretlerine ' aqd-i nikāh olındığıdır	202b
121	İbtidā-yı İslām-ı enşār rıdvānullāhi te'ālā ' aleyhim ecma'īn	202b
122	Mu'cize-i kübrā-yı Mī'rāc-ı bāhirü'l-ibtihāc	202b
123	Bī'at-ı ' Akābe-i ūlā	206a
124	Bī'at-ı ' Akābe-i sāniye	206a
125	Kıssa-i hicret-i ' aliyye	206b
126	Kıssa-i Büreyde bin el-Huşayb	211a
127	Nūr-ı nübüvvet Yeşrib-zemīne pertev-endāz olup maḡdem-i Sulṭānū'l-enbiyā ile maḡalle-i Kuba reşk-efzā-yı bihişt-berīn olduğudur	211b
128	Ba'de'l-hicret zuhūra gelen e'āzım-ı veḡāyi'-i nebeviyye beyānındadır	212b
129	' Aqd-i muvāḡāt	213a
130	İslām-ı Selmān-ı Fārsī ve ' Abdullāh bin Selām ve sūnnet şūden-i ezān-ı şerīf	213b
131	Ruḡsat-ı kıtāl ve ser-āğāz-ı serāyā vü berāyā	213b
132	Beyān-ı seriyye ve ḡazve	213b
133	Seriyye-i Hāzret-i Hāmza bin ' Abdulmuṭṭalib rađiyallāhu te'ālā ' anh	214a
134	Seriyye-i ' Ubeyde bin el-Hāriş rađiyallāhu te'ālā ' anh	214a
135	Seriyye-i Sa'd ibn Ebī Vakḡāş rađiyallāhu te'ālā ' anh	214b
136	ḡazvetü'l-ebvā veddān ile daḡı müsem mādur	214b
137	ḡazvetü'l-buvāt	215a
138	ḡazvetü'l-üşeyre	215a
139	Hāzret-i ' Aliyy-i ' āli-cenāb Ebū Turāb ile mülākḡab olduğudur	215b
140	Seriyye-i ' Abdullāh ibn Caḡş rađiyallāhu te'ālā ' anh	215b

141	Taḥvîl-i kıble ve farziyyet-i şiyâm	215b
142	Ġazve-i Bedr-i ũlā	216a
143	Maḳtel-i Ebū Cehl-i küştenī	224b
144	Maḳtel-i Ebū Leheb	228a
145	Ġazve-i benī Ḳaynuḳā'	228b
146	Ġazve-i Seviḳ	229a
147	'Arũsī-i Ḥazret-i Fāṭimatũ'z-zehrā raḳiyallāhu te'ālā 'anhā	229b
148	Ġazve-i Ḳarḳaratũ'l-kũdr	229b
149	Ġazve-i Enmār	229b
150	Ḳatl-i Ka' b-ı la' in	229b
151	Seriyye-i Ḳarede	229b
152	Velādet-i Ḥazret-i Ḥasan	230a
153	Ġazve-i muvaḥḫiše-i Uḫud	230a
154	Şehīd şũden-i Ḥazret-i Ḥamza raḳiyallāhu te'ālā 'anh	234a
155	Ġazve-i Ḥamrā' ũ'l-esed	236a
156	Seriyye-i Ebū Seleme	236b
157	Seriyye-i bi'r-i ma' ũne	236b
158	Ġazve-i benī Naḳīr	236b
159	Taḥrīm-i ḥamr	238a
160	Velādet-i Ḥazret-i Ḥũseyn raḳiyallāhu te'ālā 'anh	238a
161	Ġazve-i Bedr-i mev' ũd	238a
162	Ġazve-i zātũ'r-riḳā'	238a
163	Şalāt-ı ḫavf	238b
164	Ġazve-i dũmetũ'l-cendel	238b
165	Şalāt-ı ḫusũf	239a
166	Ġazve-i mureysi'	239a
167	Ḳıũſsa-i ifk bā-ḫaḳḳ-ı Şiddiḳa-i Kũbrā raḳiyallāhu te'ālā 'anhā	239b
168	Ruḫşat-ı āyet-i teyemmũm	240a
169	Ġazve-i Ḥandaḳ	240a
170	Ġazve-i benī Ḳurayza	242b
171	Seriyye-i Muḫammed bin Mesleme	243a
172	Ġazve-i benī Liḫyān	243a
173	Farziyyet-i ḥacc-ı şerīf	243b
174	Seriyye-i 'Ukl u 'Ureyne	243b
175	Seriyye-i Ḥazret-i Murtażā raḳiyallāhu te'ālā 'anh	244a
176	Şulḫ-ı Ḥudeybiye	244a
177	Baḫr-i zehḫār yed-i kerīmlerinden çeşme-sār cereyān eyledũgidũr	247b
178	Aḫvāl-i meḳātib ilā mũlũku'l-etṛāf	247b
179	İslām-ı Ebū Ḥũreyre raḳiyallāhu te'ālā 'anh	250a
180	Ġazve-i Ḥayber	250a
181	Ḳıũſsa-i redd-i şems	252a
182	Ḳıũſsa-i ta' rīs	252a
183	'Umretũ'l-ḳazā	252b
184	Seriyye-i Mũte	252b
185	Seriyye-i zātũ's-selāsil	253b
186	Feth-i mũbīn-i Mekke-i Mũkerreme şerrefehallāhu te'ālā	253b
187	Mektũb-ı Ḥāṭib	254b

188	Ġazve-i Ĥuneyn	259a
189	Ġazve-i Ṭā'if	260a
190	Velādet-i Ĥazret-i İbrāhīm	260a
191	Ġazve-i Tebūk	260b
192	Seriyye-i Ĥālid bin Velid rađiyallāhu te'ālā 'anh	260b
193	Eṭrāf u cevānibden vüfud-ı nā-ma' dūd geldügidür	261a
194	Emīr-i hac Şiddik-ı Ekber	261b
195	Aĥvāl-i sene-i 'āşire	261b
196	Ĥüccetü'l-vedā'	262a
197	Ehl-i Bakī' için istiġfār buyurulduġudur	262b
198	Erbāb-ı dālaletden ba'z-ı kezzāb iftirā'-i 'alellāh da'vā-yı nübüvvet itdükleridür	262b
199	Seyyidü'l-kevneyn şallallāhu te'ālā 'aleyhi ve sellem ĥazretlerinüñ ĥaṭire-i quds ve civār-ı ünse da'vet olunup bu dār-ı fenādan intikalleri beyānındadır	263a

Tablo 1. Kısas-ı Yūsufi'nin Bölüm Başlıkları

2.3. Eserin Nüsha Tavsifleri

Kısas-ı Yūsufi'nin tespit edebildiğimiz kadarıyla Edirne Selimiye Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi ve Ankara Millî Kütüphane, Yazmalar Bölümünde olmak üzere toplam üç nüshası mevcuttur. Bunlar arasında Millî Kütüphane nüshası diğer nüshalarla karşılaştırıldığında neredeyse yüzde seksen oranında eksiktir. Nüshanın “Kıssa-ı Yūsuf” başlığının yarısına kadar olan bölümü korunabilmiştir. Diğer iki nüsha ise tamdır. Bunlardan istinsah tarihi belli olan Selimiye nüshasının daha muteber olduğu müşahede edilmektedir. Nitekim karşılaştırmalı okumamız sırasında müstensihden kaynaklı olduğunu düşündüğümüz bazı hataların İstanbul Üniversitesi nüshasında daha fazla olması bizde bu kanaati uyandırmaktadır. Bununla birlikte inceleme yaparken de Selimiye nüshası esas alınmıştır.

Nüsha tavsifleri aşağıdaki tablolarda ayrıntılı olarak ele alınmıştır:

Edirne Selimiye Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, 4689	
Cilt Özellikleri	Sırtı meşin siyah deri kaplı, zencerekli, şemseli ve mikleplidir.
Ölçüler	285x130-247x124 mm
Yaprak Sayısı	263
Satır Sayısı	31
Sütun Sayısı	1
Cetvel	Metnin dört kenarında kalın ve tek, altın yaldızlı.
Yazı	Nesih.
İstinsah Tarihi	H 1155 (M. 1743)
Müstensih	Ebû Bekir.
Baş	Sipās-ı bī-ĥad u sitaiş-i lā-yu' ad cenāb-ı Perverdgār-ı 'āleme ki te'ālā şānuhu ve 'amme ālā'uhu zevāt-ı şeref-āyāt enbiyā ve rusuli 'aleyhimü's-şalātü ve's-selām mu'cizāt-ı bāhirātı sebebi ile ... (1b)
Son	Allāhümme yā fā'ize'l-cūdi veyā ġāyete külli maşşūdin evşil ileyhi selāmenā bi-şerā'ifi's-şalavāti ve kerā'imü't-taĥiyyāt (263a)

Açıklamalar: Ser-levhası bitki bezemeli nefis tezhiplidir. Fasil başları kırmızı olmakla birlikte siyah mürekkep kullanılmıştır. Arapça ayet, hadis ve ibarelerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir.

Tablo 2. S Nüshasının Özellikleri

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY02968	
Cilt Özellikleri	Siyah deri kaplı, şemseli, salbekli, zencerekli ve mikleplidir.
Ölçüler	240x157 mm-bbxbb mm
Yaprak Sayısı	505
Satır Sayısı	23
Sütun Sayısı	1
Cetvel	Metnin dört kenarında kalın ve tek, altın yaldızlı.
Yazı	Nesih.
İstinsah Tarihi	-
Müstensih	-
Baş	Sipās-ı bî-ḥad u sitayiş-i lâ-yu' ad cenāb-ı Perverdgār-ı 'āleme ki te' ālā şānuhu ve 'amme ālā'uhu zevāt-ı şeref-āyāt enbiyā ve rusuli 'aleyhimü'ş-şalātü ve 's-selām mu' cizāt-ı bāhirātları sebebi ile ... (b)
Son	Allāhümme yā fā'ize'l-cüdi veyā gāyete külli maşşüdün evşil ileyhi selāmenā bi-şerā'ifi'ş-şalavāti ve kerā'imü't-taḥiyyāt. (505b)
Açıklamalar: Ser-levhası nefis tezhiplidir. Fasil başları kırmızı olmakla birlikte siyah mürekkep kullanılmıştır. Arapça ayet, hadis ve ibarelerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir.	

Tablo 3. İÜ Nüshasının Özellikleri

Ankara Millî Kütüphane, Yazmalar Bölümü, 06 Mil Yz B 267	
Cilt Özellikleri	Karton kapak içerisindedir.
Ölçüler	290x190-230x115 mm.
Yaprak Sayısı	53
Satır Sayısı	29
Sütun Sayısı	1
Cetvel	-
Yazı	Nestalik.
İstinsah Tarihi	-
Müstensih	-
Baş	Sipās-ı bî-ḥad u sitayiş-i lâ-yu' ad cenāb-ı Perverdgār-ı 'āleme ki te' ālā şānuhu ve 'amme ālā'uhu zevāt-ı şeref-āyāt enbiyā ve rusuli 'aleyhimü'ş-şalātü ve 's-selām mu' cizāt-ı bāhirātları sebebi ile ... (1b)
Son	... Mışır ile cenge mübāşeret eylediler. Mervīdir ki Rübīl ḥuzūr-ı hümāyūn-ı Şıddīk'a girüp eyyühe'l-'aziz eyilik ... (6a)
Açıklamalar: "Kıssa-i Yûsuf" bölümünde kalmış, oldukça eksik bir nüshadır. Bu nüshada sadece baştan 53 varaklık kısım mevcuttur. Ser-levha ve mihrabiye kısmı boş bırakılmıştır. Fasil başları kırmızı olmakla birlikte siyah mürekkep kullanılmıştır. Arapça ayet, hadis ve ibarelerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir.	

Tablo 4. MK Nüshasının Özellikleri

3. Eserden Örnek Metinler

3.1. "Mukaddime"den

Perverdgar-ı ‘alem celle şānehu vücūd-ı bihbūd ‘ākıbet-i maḥmūdların sāye-i ḥazret-i zıllullah-ı [S3a] ekremde āsīb ü dehr-i dūndan maşūn u maḥfūz eyleyüp eyyām-ı ‘izz ü sa‘ādetlerin ilā kıyāmü’s-sā‘ate ve sa‘āte’l-kıyām mü‘eyyed ü müstedām eyleye. *Āmīn yā Rabbe’l-‘ālemīn*. Cümleden bu kitāb-ı şeref-intisābuñ tercemesi ol cenāb-ı ma‘ālī-nişābuñ pūr-himmet-i [İÜ3b] ‘aliyyeleridür ki sāl-i ferḥunde-fāl hicret-i ‘aliyye-i sultānu’l-enbiyādan şallallāhu ‘aleyhi ve sellem **biñ toḫsan üç** senesi⁶ evāḥirinde sefer-i Hümāyūn ‘azmī ile maḥmiyye-i Edirne taḥtgāhında ārām olunduğı hengāmda ol zāt-ı sūtūde-evzā‘ u eṭvāruñ ḥātır-ı ferruḥ-fezāları kışaş-ı enbiyā ‘aleyhimü’s-şalātü ve’s-selām ve aḥvāl-i ‘ālem ve veḳāyi’-i benī Ādem’e raġbet-nümā olmağla kibār-ı erbāb-ı kışaşdan kıdvetü’l-muḥaḳḳıḳın ‘umdetü’l-muverriḥin zeynü’l-millete ve’d-dinü’l-ḳavīm **İşḥaḳ bin İbrāhīm bin Mansūr bin Ḥalef en-Nisābūrī**’ye mensüb olmaḳ üzere ‘aleyhi raḥmetullahu’l-melikü’l-ġafūr **lisān-ı Fārsīde** bir kitāb-ı müsteṭāb ki her şatır-ı mezāhir-i şafāda bir dizi le’ālī-i girān-beḥā ve her ḥurūf-ı müşḳin-zurūfı ezhār-ı büstān-ı ‘ibret-nümā edāsı müferriḥ ve mütāla‘as-ı dil-güşā mebde’-i ḥilkat-ı ‘ālemden iḥtitām-ı zamān-ı sa‘ādet-iḳtirān ḥazret-i ḥātemü’l-enbiyā ‘aleyhi’s-şalātu ve’s-selām müntehī olınca kışaş-ı meşāhir-i enbiyā-yı ‘izāmī fi’l-cümle cāmī’ bir nüşḥa-i ‘azīmü’l-menāfi’ olmağın bu bende-i ḳalilü’l-bidā‘a **Türkiye terceme** eylemek için fermānları oldı tā ki behcet-fezā-yı ḥavātır-ı ḥavāşş u ‘avām ola. Faḳīr-i şikeste-zamīr ve ḥaḳīr-i keşirü’t-taḳşiru’l-muḥtāc ilā raḥmetihi rabbihi’s-şamed **Şa‘bān ibn Aḥveyn Ahmed** ‘āmelehümallāhü bilutfiḥi’l-‘amīm ve feyzihī’s-sermed daḥı bezl-i ḳudret nāçiz-ı ‘ācizāne idüp müsta‘inen bi-‘avni’l-lāhi’l-meliki’l-ḳadīr taḥrīr ü taḳrīre şürü‘ u ihtimām eyledüm. *İnnallāhe veliyyü’t-tevfīḳ ve müyessirü’l-iḥtitām*. Ol mecmū‘a-i laṭīfede vāḳi‘ olan le’ālī-i rivāyāt-ı muḥtelife ‘aynı ile **terceme** olunup simṭ-ı taḥrīre nazm [İÜ4a] olunmağla bezl-i maḳdūr olunmuş idi. Lākin ba‘zı maḥalde meşhūra muḥālefet ve ba‘zı kışşa şöhretine binā‘en iḥtişār üzere rivāyet olunup ba‘zı yirlerde daḥı sehv-i ḳalem-i nāsiḥden nāsi‘ ibāretde muġāyeret bulunup nüşḥa-i āḥar taḥşilinde daḥı ‘usret olmağla mehmā-emken taşḫiḥ ü tafşil ü tevfiḳa sa‘y-ı belīġ olındı. ‘Ale’l-ḥuşuş Seyyidü’l-Kevneyn şallallāhu te‘ālā ‘aleyhi ve sellem ḥazretlerinüñ aḥbār u āşārları egerçi güncāyiş-i kütüb-i mebsūṭa ḳılınmaḳ meretebe-i imkānda degüldür ve lākin ol ḥātem-i yemīn-risālet ve ḥātime-i şerefnāme-i nübüvvet şallallāhu te‘ālā ‘aleyhi ve sellem cenābımuñ menāḳıb u sīretleri ġayet iḥtişār üzere bulunmağın kibār-ı erbāb-ı kışaş u siyer şānduḳa-i te‘lif ü taşniflerine ta‘biye ḳılduḳları cevāhir-i rivāyāt u ḥaberdan bu faḳīr için cem‘ ü taḥşili mümkün olan niçe nefise-girān-beḥā zamm u imlā ḳılınmağla şarf-ı maḳdūr olındı. Ma‘a-zālik bu nev‘ şuġle iḳdām ve bu ṭavr-ı mühimme ihtimām işbu mecrūḥ-ı meḳā‘id-ḥustād ve āzürde-i ta‘n-ı a‘dā-yı bed-nihād olan faḳīr-i maḥzūnü’l-fu‘āduñ ḥūze-i istiṭā‘atinden bīrūn ve endāze-i iḳtidārından efzūn idi ve lākin bi-‘ināyeti Allāhu Te‘ālā ol Yūsuf-‘ālem ve ‘aliyyü’l-himem āġa-yı ‘ālī-şān u muḥterem ḥazretlerinüñ yümni-himmet-i ‘aliyyeleri berekātında vücūd-pezir olmağın nām-ı sāmīlerine mensüb ḳılınup **Ḳışşā-ı Yūsufi** tesmiye olındı. Naẓar-ı enverleriyle şeref-yāb olan aşḫāb-ı faẓl u ‘irfāndan me‘mūl ü mütemennādur ki [S3b] sehv ü nisyān sebebiyle noḳşān vāḳi‘ olan yirlerde ber-feḥvā-yı el-me‘mūru ma‘zūr ‘uyübına nigerān olmayup ‘afv u iġmāz ile mu‘āmele eyleyeler.

3.2. Hz. Yakub Kıssası

[S40b] **Ḳışşā-i Ḥazret-i Ya‘ḳūb nebī ‘aleyhi’s-selām**

⁶ Hicri 1093 senesi Miladi 1682’ye tekabül eder. Bu tarihlerde Osmanlı tahtında IV. Mehmed oturmaktadır.

Hzret-i Ya'kûb 'aleyhi's-selâm ferzend-i nübüvvet peyvend-i Hzret-i İshâk 'aleyhi's-selâmdur. Duğter-i pākīze-ağter-i Lût nebiden vücûda geldükleri rivâyet olunmuş ve dağı birâderi 'Ays ile mânenî-i farkadân tev'emân toğdukları mervîdür. Ya'kûb 'aleyhi's-selâm mebalîğ-i ricâle bâliğ olduklarında peder-i büzürgvârları Hzret-i İshâk 'Ays'a taşşîs idecekleri du'â anlaruñ hakkında şudûr idüp şeref-i nübüvvet ile kâmyâb oldılar. 'Ays muktezâ-yı beşeriyet cenâb-ı Ya'kûb'a gayz u gâzab izhâr itmegin Ya'kûb nebî kendi mâder-i mihr-bânları işâretiyile Harrân diyârına rihlet ve anda tayıları Eyyân nâm kimesne yanında ikâmet buyurdılar. Hîn-i rihletde gice ile 'azimetleri *el-İsrâ' es-seyrü bi'l-leyli* mażmûnî üzere İsrâ'îl ile mülakkağ olduklarına sebbedür dimişler. Ba'zılar dağı niçe vücûh-ı ba'ide beyân eyleyüp ammâ kibâr-ı müfessirîn 'aleyhimü'r-raħme lafz-ı İsrâ'îl luğat-ı 'İberiyeye olmağ üzere bi-hasebi'l-'Arabiyye 'Abdullâh yâhûd Şafvetullâh ma'nâsına bir lağab-ı müsteħabdur diyü taşriħ buyurmuşlar. *El-'ilmü 'indellâhu te'âlâ*. Hzret-i Ya'kûb 'aleyhi's-selâm diyâr-ı Harrân'a şeref-bağş olduklarında tayıları Eyyân'uñ Leyyâ nâm duğter-i sa'd-ağterini dâhil-i ħarem-serây-ı izdivâc buyurmağla Yehûdâ ve Rûpel ve Şem'un ve Lâvi ve bunlar emşâli altı 'aded evlâd-ı emcâd ile kar'iru'l-'ayn oldılar. Leyyâ bi-ħükmi-Ĥudâ erike-nişin-i ravza-i rızvân olduğdan şoñra yâhûd dağı ħayâtda iken şer'at-i vağt üzere iki kız karındaş cem'î câ'iz olmağla Leyyâ'nuñ hemşiresi Râhîl nâm duğter-i pākīze-ağtere dağı 'ağd-i nikâh-ı şer'î buyurup ol ravza-i lefâfetden nihâl-i dil-keş Hzret-i Yûsuf-ı Şiddîk 'aleyhi's-selâm ile birâderleri Bünyâmîn ħazretleri sebzezâr-ı vücûdî tezyîn eylediler. Bunlardan mâ'adâ Zülfe ve Bülhe nâm iki perestârdan dört 'aded serv-i âzâde dağı zinet-efzâ-yı bâğ-ı vücûd oldılar. Ebu'l-müfessirîn 'Allâme Zemağşerî *Keşşâf*'da taħrîr ü beyân itdükleri üzere ibnâ'-i kirâmuñ esâmîleri bu vech üzere nağl olunur: Yehûdâ, Rûpel, Şem'un, Lâvi, Reyylün, Dîne, Yûsuf, Bünyâmîn, Dân, Yeğsâli, Cād⁷. Ba'z-ı nüşhada Asir nâm bir ism dağı taħrîr olunmuş lâkin 'aded-i Esbâğ on iki olduğı an'ane-i şeğâğ ħaberleri ile şâbitdür. Pes rivâyet-i şağîħa üzere **[S41a]** Hzret-i Yûsuf-ı ferħunde-dîdâr henüz şir-ħ'vâre iken mâder-i mihr-bânları Râhîl dâr-ı beğâyâ rihlet eyleyüp ol dürr-i yetîmi kefâlet-i gayra teslîm eyledi. Ol eşnâda Hzret-i Ya'kûb nebî 'aleyhi's-selâm Ken'âniyân'a telkîn-i âyin-i imân içün me'mûr olup mâl u 'iyâl birle tekrâr arz-ı Filistîn'e irtihâl buyurdılar. 'Ays egerçi birâder-i 'âlî-güherleri ħudûmından mağzûz olup tevkîr ü ikrâmda ihtimâm gösterdiler velâkin iki şemşîr bir ħilâfda olmağ cidd-i imkândan ba'îd olmağın Ya'kûb 'aleyhi's-selâma vedâ' idüp diyâr-ı behcet-rüsûm-ı Rûm'a irtihâl eyledi. Kışşası kütüb-i tevâriħde meşûrdur. Hzret-i Ya'kûb ehl-i Ken'ân'ı da'vete meşğûl olup evlâd-ı emcâdları arasında dağı Hzret-i Yûsuf 'aleyhi's-selâmuñ nâsiye-i mübâreklerinde pertev-i rüşd ü sedâd tebâşîr-i şubħ-ı şânî gibi lâmi' olmağın hemvâre nağar-ı enverlerinden dûr buyurmayup 'atûfet-i pederiyeye ile 'alâka-i muħabbet-i zarûriyye cümleden ziyâde anlar tarafına maşrûf idi. Ĥattâ rivâyet olunur ki evlâd-ı emcâdlarından her birinüñ adına biñ koyun ifrâz eyleyüp nâm-ı Yûsuf nebî 'aleyhi's-selâma altı biñ ta'yîn buyurmuşlar idi. Birâderlere ibtidâ mâdde-i ħased ü kîn budur dirler ve dağı nağl olunur ki birâderleri deşt ü şahrâyâ ve bâğ u bâğçeye ve sâ'ir kâr u kesbe ta'yîn olunup Yûsuf nebî ħuzûr-ı fâyižu'n-nûr-ı peder-i 'âlî-güherde taşşîl-i 'ilm ü kemâle meşğûller idi. Egerçi her şabâğ cümlesi ħuzûr-ı Ya'kûb nebî 'aleyhi's-selâma gelüp naşîhat ağz iderler ba'dehu ħizmetlerine gidüp Hzret-i Yûsuf 'aleyhi's-selâm meclis-i sa'âdet-enîslerinden münfek olmazlar idi. Ol mağdûm-ı güzînüñ bu gûne şunûf-ı nübâziş ü iltifât-ı vâlid-i mâcîd ile kâm-bîn olduklarından nâşî iğvânuñ kânûn-ı derûnlarında nâr-ı

⁷ Hz. Yakub'un eşleri ve çocuklarının isimlerinin yazımında bazı kaynaklarda farklılıklar görülebilmekle birlikte burada el yazması nüshalara riayet edilmiştir.

hased ‘alev-gîr olup ol nâzenîn ü nâz-perverde zarar u gezend irişdürmek zamîrlerinde cây-gîr oldı. ‘Ale’l-ħuş ol mâh-ı evc-i risâlet on iki yaşına bâlîğ olduĝda gördüĝi vâkı‘a-i şadıķayı güş idicek ‘adâvetleri kemâl bulmaĝın ol nihâl-i bâĝ-ı şadâķatüñ ħâl’ u ħam’ına iķdâm u ihtimâm eylediler.

Sonuç

Biyografik ve bibliyografik kaynaklarda adı zikredilmesine rağmen varlığı ortaya konamamış pek çok eserden bahsedilebilir. Ayaşlı Şâbân-ı Şifâî Efendi’nin bugüne kadar bilinen; ancak bulunamayan *Kısas-ı Yûsufî*’si de bu kabîl eserlerdendir. Şeyhî Mehmed Efendi’nin *Vekâyi ‘u’l-Fuzalâ*’sı ile Mirzâzâde Mehmed Sâlim Efendi’nin *Tezkiretü’ş-şu‘arâ*’sı başta olmak üzere kendi çağdaşlarından başlayarak en güncel kaynaklara varıncaya değin Şâbân-ı Şifâî biyografisinin yer aldığı hemen her yerde adı geçen bu eser, ilk defa gün yüzüne çıkarılmıştır.

Eserin ismi, bu çalışma ile ortaya konan önemli tespitlerden bir diğeri olmuştur. Şâbân-ı Şifâî, tercümesine *Kısas-ı Yûsufî* adını verdiğini “Mukaddime”de doğrudan zikretse de kendisine atıf yapılan kaynakların hemen hepsinde eserin ismi *Kısas-ı Enbiyâ Tercemesi* olarak anılmaktadır. Eserin bugüne kadar ortaya çıkarılmama sebeplerinin başında isimlendirme meselesinin geldiği kanaati hâsıl olmuştur. Öte yandan kütüphanelerde mütercimi malum ya da meçhul pek çok kısas-ı enbiyâ tercümesinin mevcut olması da Şifâî’nin tercümesini gözden kaçırma sebepleri arasında sayılabilir.

Sonuç olarak eserin tarafımızca üç farklı nüshası tespit edilmiş, bunlar tavsif edilmiştir. Ayrıca aralarından en muteberi Selimiye nüshası üzerinden şekil ve muhteva incelemesi yapılarak eserin dönemi içerisindeki yeri değerlendirilmiştir. *Kısas-ı Yûsufî* ile Şifâî’nin yeni bir eseri daha ortaya çıkarılmış olmakla kalmamış Farsçadan tercüme edilmiş kısas-ı enbiyâ tercümeleri külliyatına bir yenisi daha eklenmiştir. Böylelikle Türk ve Fars edebiyatları arasındaki karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarına katkı sağlandığı belirtilebilir.

Kısaltmalar

S:	Edirne Selimiye Kütüphanesi Yazmalar Bölümü
İÜ:	İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi
MK:	Ankara Millî Kütüphane, Yazmalar Bölümü

Kaynakça

- Acıduman, A. (2019). Ayaşlı Şa‘bân Şifâ’î ve ünlü eseri Tedbirü’l-mevlûd-I: Kitabın yazılma nedeni ve önsöz. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 62(1-2), 31-48.
- Ahmet Cevdet Paşa. (2020). *Kısas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*. (Y. Kanar, Haz.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aksoyak, İ. H. (2020). ŞİFÂÎ, Ahmed Şaban Şifâî Efendi. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* içinde. Erişim adresi: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sifai-ahmed-saban-sifai-efendi>
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1951). *Hediyyetü’l-ârifin, esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-musannifin, I*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Budu, M. (2020). Türkçe Kısasü’l-Enbiyâ tercümeleri ve Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî’l-Müzekkir en-Nisâbüri’nin Kısasü’l-Enbiyâ’sının Türkçe tercümesi. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 60(1), 71-95.

- Cemiloğlu, İ. (1988). Kısas-ı enbiya ve Türkiye kütüphanelerindeki kısas-ı enbiya nüshaları. *Türk Kültürü Araştırmaları*, 26(2), 235-242.
- Erarslan, K. (1970). Kisâ'î'nin Kitâbu Bed'i'd-Dünyâ ve Kısasi'l-Enbiyâ adlı eserinin İstanbul'daki tercümeleeri. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (18), 125-132.
- Kâhya, E., & Erdemir, A. D. (2021). *Bilimin ışığında başlangıçtan Cumhuriyete Türklerde tıp ve sağlık kurumları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karataş, A. (2013). Türk-İslam kültür ve edebiyatında kısas-ı enbiyâ türü. *Diyanet İlmî Dergi*, 49(3), 113-126.
- Kurdoğlu, V. B. (1967). *Şâir tabîbler*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Mehmed Sirâceddin. (2018). *Mecma '-i şu'arâ ve tezkire-i üdebâ*. (M. Arslan, Haz.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Mirza-zâde Mehmed Sâlim Efendi. (2018). *Tezkiretü'ş-şuarâ*. (A. İnce, Haz.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Okumuş, N. (2010). Şâbân-ı Şifâî. *İslâm Ansiklopedisi*. C.38. İstanbul: TDV Yay. 207-208.
- Rabgûzi. (2019). *Kısasü'l-enbiyâ (Peygamber kıssaları)*. (A. Ata, Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sofuoğlu, S. (2017). *Şâbân-ı Şifâî Şifâ'iyye fi't-Tıb (Giriş-inceleme [Ses ve şekil bilgisi]-Metin-Dizin)*. (Yüksek Lisans Tezi). Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.
- Şâbân-ı Şifâî. *Kısas-ı Yusûfi*. Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Bölümü, Arşiv No. 06 Mil Yz B 267.
- Şâbân-ı Şifâî. *Kısas-ı Yusûfi*. Edirne Selimiye Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, Arşiv No. 4689.
- Şâbân-ı Şifâî. *Kısas-ı Yusûfi*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arşiv No. 2968.
- Şahin, M. S. (2002). Kısas-ı enbiyâ. *İslâm Ansiklopedisi*. C.25. Ankara: TDV Yay. 494-495.
- Şeyhî Mehmed Efendi. (2018). *Vekâyiü'l-Fuzalâ*. (R. Ekinci, Haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Terceme-i Kısasu'l-Enbiyâ*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hüsrev Paşa Bölümü, Arşiv No. 444.
- Tümer, G. (1978). Bir Türkçe Kasas-ı Enbiyâ. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(1-2), 397-404.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu sahası klasik Türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yazma eserler veri tabanı. (2024, 1 Eylül). Erişim adresi: <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/347334>

EARTHQUAKE AND THE BREAKDOWN OF SILENCE: THE TRAUMA-LAMENTATION INTERACTION

Meriç HARMANCI*
Sümeyya ARICAN**

Abstract: *The life cycle, which reflects chaos on one side and cosmos on the other, manifests itself in the structure of the human spirit and body. Within this cycle, individuals encounter both joys and traumas, which leave deep imprints in their memories. Accumulated experiences in memory find expression for various reasons; disasters such as death, loss, accidents, earthquakes, and floods are etched into memory and profoundly affect the psyche. The pain, deprivation, and struggle to cope with sudden changes experienced by individuals or collectives after trauma give rise to the lamentation, a ritual form of mourning. Lamentations are expressions of the pains embedded in memory and serve as methods of coping with the disruption of order. Unexpected and sorrowful changes prompt the mind to seek cooperation and explore physical and psychological outlets. Earthquakes, being sudden and devastating disasters, have been articulated through laments that express the profound suffering they cause. This study examines contemporary lamentations recorded on YouTube shortly after the two significant earthquakes that struck the Kahramanmaraş-Pazarcık region on February 6, 2023. It evaluates how these lamentations are related to traumatic experiences and their functions within collective memory. The trauma-lamentation-healing paradigm is critical for understanding the emergence of laments. The reasons for their performance by the public and their placement within collective memory form the central focus of the investigation. Additionally, the triangle of lamentation, trauma, and healing is discussed in the context of ancient human behavior, emphasizing how this triad is situated within memory.*

Keywords: *February 6 Kahramanmaraş earthquake, trauma, social trauma, lament, YouTube.*

Deprem ve Sessizliğin Bozuluşu: Trauma-Ağıt Etkileşimi

Öz: *Yaşam döngüsü, bir tarafıyla kaos, diğer tarafıyla kozmos olarak insanın ruh ve beden yapısına yansımaktadır. Bu döngü içinde insan, var olan çatışmalardan payına düşeni alarak, sevinçlere olduğu kadar travmalara da maruz kalır. Bu deneyimler, bireyin belleğinde derin izler bırakır. Bellekteki birikim, çeşitli sebeplerle dışavurum bulur; travmalara zemin hazırlayan ölüm, kayıp, kaza, deprem ve sel gibi felaketler hafızaya kazınır ve ruha işler. Bireyin ya da kolektifin trauma sonrası yaşadığı acı, yoksunluk ve ani değişimle başa çıkma mücadelesi, yasın ritüel biçimlerinden biri olan ağıtı doğurur. Ağıt,*

* Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E- posta: mericharmanci@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-1062-7926

** Arş. Gör., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-posta: sumeyyaarican@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0343-7350

hafızaya yerleşen acıların dışavurumu ve düzenin sarsıntısıyla başa çıkma yöntemidir. Beklenmedik ve keder verici değişimler, zihin ile iş birliği arayışına yönlendirir ve bedensel ile ruhsal çıkış yolları arar. Özellikle depremler, ani ve yıkıcı felaketler oldukları için doğurduğu derin acılar ağıt formunda dile getirilmiştir. Bu çalışmada, 6 Şubat 2023'te Kahramanmaraş-Pazarcık merkezli meydana gelen iki büyük depremin ardından YouTube'da kaydedilen güncel ağıtlar incelenmiştir. Ağıtların travmatik deneyimlerle nasıl ilişkilendiği ve toplumsal bellekteki işlevleri değerlendirilmektedir. Travma-ağıt-sağaltım paradigması, ağıtların ortaya çıkışını anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Ağıtların halk tarafından söylenme nedenleri ve kolektif bellek içindeki yerleri, incelemenin merkezine yerleştirilmiştir. Ağıt-travma-sağaltım üçgeni, kadim insan davranışları açısından ele alınmış ve bu üçlünün hafızada konumlandırılması üzerinde durulmuştur.
Anahtar Sözcükler: 6 Şubat Kahramanmaraş depremi, travma, toplumsal travma, ağıt, YouTube.

Introduction

The consequences of natural disasters are difficult to surmount. People have to contend with the physical and emotional devastation they face. Making sense of this catastrophe and the pain caused by the losses occur at the same time. In this regard, the persistent traces of the great sufferings of the past living on in narratives are remarkable. These records are not only testimonies of deep suffering that remain in memory, but also the sad narratives of people who mourn for many years and try to rid themselves of their trauma. As the natural reaction to nature and the pain caused by it is kept alive through narratives, the extent and social impact of the trauma are also recorded and transmitted.

Kızıldağ, in his book *“Laments of Earthquakes in the Language of Minstrels and Poets”*, compiles 81 laments composed in the aftermath of the twin earthquakes centered in Kahramanmaraş. He describes these laments as “expressions of the magnitude of the earthquake and the lives it destroyed, sung through the language of the heart” (Kızıldağ, 2023: III). Özdemir, in his article titled *“Earthquake Epics in Minstrel Poetry Tradition”*, examines poems by minstrels written about significant earthquakes such as the 1766 Istanbul Earthquake, the 1893 Erzurum Tortum Earthquake, the 1894 Istanbul Earthquake, the 1939 Erzincan Earthquake, the 1943 Tosya Ladik Earthquake, and the 1992 Erzincan Earthquake. He highlights how minstrels convey the traumas experienced by individuals and communities (Özdemir, 2023: 230, 253). Bakırcı, in his article *“Earthquake Centered in Kahramanmaraş in the Language of Minstrels”*, analyzes 31 poems composed by minstrels in response to the two major earthquakes on February 6, 2023. He categorizes the earthquake-related elements in these poems under seven thematic headings.¹ This study shows that “minstrels were not indifferent to the disaster of this century” (Bakırcı, 2023: 49). Özdal, in her article analyzing the functional aspects of laments and epics shared on YouTube regarding the Kahramanmaraş Earthquake, explores in detail how the consequences of this tragic disaster are conveyed through poetry (Özdal, 2023: 397-404). Similarly, Özmen provides an analysis of the poems written by minstrels about the Kahramanmaraş-centered earthquake, outlining the messages conveyed in these compositions (Özmen, 2023: 1951-1958). Türkan, focusing on Hatay, one of the regions most deeply affected by the earthquakes, examines 32

¹ For details of the classification by Nedim Bakırcı, refer to pages 35-48 of the article titled “Earthquakes Centered in Kahramanmaraş in the Language of Minstrels.”

earthquake-related poems composed by both minstrels and survivors. These poems are classified into eight thematic categories in his study (Türkan, 2023: 155-159).

Natural disasters entail individual and social struggles. People strive to escape from the physical and emotional effects of the disasters they face. Trauma ensues and the subject(s) on the other side of the chaos try to tackle the situation. Salvation is sought to adapt to the new situation after destruction. One reaction to these unforeseen changes is the desire to narrate. These retellings, which are repeated until they evolve into narratives, are natural reactions that stem from the functions of making sense, recovering from trauma, and reducing pain by sharing it. The words spoken after the shocking event disclose the devastation's existence and enormity. The chaotic structure of human beings and the cosmos is like that. Similar to the narration of metaphysical situations and supernatural events, the narration of a traumatic experience and chaotic event is a call. These calls or the narratives that emerge after these experiences have spawned myths, cosmogonic legends, epics, and dirges. Humans do not have an immutable, static life, always moving forward on a linear scale. Boundaries are transgressed occasionally; surprises happen; in short, chaos can strike at the center of life at any moment and upset the routine. This is why unanticipated losses, incurable wounds, and devastating natural disasters such as earthquakes are tied to trauma in this chaotic order. This unavoidable relationship between pain and trauma prioritizes the need for narration. Lamentations, a natural progeny of trauma narratives, start to serve a therapeutic function with the cries, wishes, complaints, and spiritual and heavenly communications they offer.

The lament is the testimony of great sorrows, especially death, a reality that human beings cannot prevent or resist in any way. With the lament, which is the peak of the magic of the word, facts, unspoken words, and cries are unveiled. In some cases where people are desperate during their lives, the pain they experience is voiced as a cry; the cry that is put into words becomes a scream and a heart-wrenching lament. Ş. Elçin defines a lament as “folk songs that voice one's sorrows, cries, wails, rebellions and misfortunes in the presence of death or any kind of loss, fear, anxiety and excitement with regular and irregular words and melodies” (1986, s. 290). The February 6, 2023 earthquake, which struck ten provinces centered in Pazarcık, Kahramanmaraş, and caused collective grief and social trauma, is one of the most tragic events in Turkish history. This earthquake, which shook the hearts and showed that the order/lives could not go on as before, was also expressed in laments, and the sorrows were shouted out.

1. Lamentations on the Line of History

In English, lament is referred to as “mourning song, elegy, dirge”, and in the Turkish language, it is associated with the act of weeping. It is defined as “mourning music” and follows grievous events such as death and various disasters (New Redhouse Dictionary, 1962). Lament is a sort of song that arises from the need to express one's pain regardless of its cause, a natural reflection of universal emotions, and perhaps the oldest common product of humankind. As J. Campbell argues, “human psyche is essentially the same in all corners of the world” which points to the communion of mourning, pain, and certain emotional states. Human beings share “the same motives, the same impulses, contradictions, fears, the same inner experience” (2013, s. 77). The inescapable reality and universality of lament also trace the origins of this genre far back in time. Indeed, A. Yakıcı states that laments are “among the oldest genres” of Turkish literature (2007, s. 214). The utter existence of death creates pain and lament. A. Koçak argues that death,

which is an “organic event,” is “endowed with activities that give it a very special meaning” and that one of these activities is lament (2013, s. 141). Lament can unfold at any moment with human grief through an unexpected tragic event. A. Duymaz ascribes the occasion for the emergence of laments to “various events that imprint themselves on society, such as wars, natural disasters, and diseases, or that affect individuals, such as sudden deaths” (1990, s. 40). Lamentations are diverse in terms of the context of creation; all kinds of wounds inflicted on society have prepared the ground for lamentations. Depending on this, we can argue that the therapeutic function of lamentation, which inevitably emerges after traumatic experiences, is also very old.” Even though it is reported that there were groups in the Sumerians who sang laments after the deceased, the texts of these laments have not survived to this day” (Uludağ, 1988, s. 470). T. Halman, in his work entitled *Eski Uygarlıkların Şiirleri* (Poems of Ancient Civilizations), includes laments from Mesopotamian, Sumerian, Egyptian, Hittite, Sanskrit, Persian, Mayan, Aztec and many other civilizations. An examination of the content of these laments reveals that there are laments with individual, social and religious content, as well as death-related laments (2010).

The earliest lament of the Turks was composed in 119 B.C. when the Huns forfeited their lands north of Ordos to the Chinese and came as far north as the great desert (Banarlı, 1971, s. 45). Interestingly, the subject of the first lament is not death, but the loss of land. Loss of land/homeland or related casualties cause collective wounds in society, which are still influential today. This issue not only involves traumatic experiences such as communal or individual suffering, pain, loss, but also requires a solution. Among the most well-known examples of laments that can be traced back to ancient times are the laments of the bards at the Yug ceremony organized upon the death of Attila (Köprülü, 2004, s. 154). The Yenisei and Orkhon Monuments, which are two of the most important sources of Turkish history and literature, also host data that can be regarded as laments. M. Köprülü noted that some fragments in the Orkhon Monuments resemble the lamentations in *Dîvânü Lûgâti't-Türk* regarding form and style (1999, s. 99). The people who sing laments are mentioned in the Orkhon Monuments under the name of “sığıtçı” (Thomsen, 1993, s. 120). The monuments serve as an important source for types and practices such as lament, mourning, Yug ceremony. Uighur texts also provide important sources of information on examples of laments, mourning traditions, and the functioning of funeral ceremonies. It is possible to track the traces of laments and folk knowledge in this field from literary texts and gravestones. One of the most explicit examples of this is the Hungry Panther Story (Gülcalı, s. 2013). Laments can also be found in the written sources of Turkish culture and literature in the ongoing process.

2. Lament and Trauma in Memory: The Verbalization of Trauma

Man and the cosmos are both born into chaos. Throughout the functioning of the cosmos and the life of human beings, this chaotic order persists in various ways. One of the jarring points of a dynamic and chaotic life is natural disasters. “The world has faced an increasing number of natural (i.e., earthquakes, tsunamis, and flood) and man-made disasters (i.e., wars, terrorism, and industrial crises). Such disasters cause community-level traumatic reactions and generate direct social and economic costs” (Lee et al. 2020, s. 99). Subjects of trauma or traumatized communities need to share their stories. The need to tell can arise out of nowhere and suddenly, or it can be attributed to a therapeutic

function. Regardless of the area of impact, traumatic experiences are spoken. Lamentations arise voluntarily or involuntarily after sadness, loss, or any disaster. Given the connection between disaster and trauma, lament can also be integrated into this connection. Lament breaks out in the last step. Lament, which we can read as a cry, represents a way out and communication. Trauma victims communicate with themselves, with their losses, with the Creator, with their victimized partners and with anyone who will listen. In other words, laments are a way of telling and transmitting trauma. R. Mollica argues that the trauma story is primarily a narrative of survival and healing and plays a key role in self-healing of the traumatized person (2012, s. 4). The motivation to tell can also be attributed to healing. Healing must occur in order to balance and normalize order.

Collective traumas and individual experiences that harbor painful experiences are unveiled in laments. The laments after the February 6 Kahramanmaraş earthquake are indicative of this situation. While the lamenter expresses his own pain and wailing, his trauma partners also vent their emotions through him. The earthquake directly struck a large number of people, disrupting their psychological balance and creating economic and social difficulties. V. Volkan calls traumas caused by natural phenomena such as tropical storms, floods, volcanic eruptions, or earthquakes “massive traumas” (2021, s. 17). The term “massive trauma” with its meaning of imposing and great refers to the magnitude of the physical and emotional destruction caused by the nature of the earthquake. The earthquake caused great sorrow not only for the people of the region but also for the whole country. Besides the sadness of the losses, the fear that “it could happen to us at any time” envelops society, which represents another aspect of the trauma.

The lost social fabric, the fear, anxiety, and psycho-trauma caused by the fact that humanity has faced a catastrophe and may face one again in the future, confront the masses with struggle. On the individual scale, lost youth, family members, loss of spatial and personal memories, etc. destroy the fabric of the soul. People seek a remedy for loss and pain. In the aftermath of the earthquake, a definition of time like “before and after the earthquake” has entrenched itself in the language of people living in Türkiye. The interrupted time and the disrupted balance need to be restructured in some way.

At first, the transition to this new order is gradual and challenging. It can take a long time to heal completely. Lamentation and other forms of spoken words sometimes trigger comforting stimuli, if only temporarily. The organism is trying to respond to all that has happened, and lamentation is a response in this context. It is also plausible to read lamentation as a sign of acceptance. In this respect, it is not surprising that laments are sung immediately after the earthquake and that they are listened to by thousands of people. It shows us the scope of the lament. The mediation of the disaster, i.e. the transformation of the traumatic experience into the form of a lament, indicates its social and psychological function. Moreover, the lament takes on the task of remembrance. It ensures the transmission to future generations. The lament touches on the destructive effects of the earthquake. We can also see laments as monuments. Laments describe the earthquake and translate people's feelings during and after the earthquake.

Trauma is regarded as a series of events that require individuals to struggle with the resources they have (Tedeschi & Calhoun, 2004). Traumatic events that occur after natural disasters are shattering and destructive events that endanger people's lives and affect their physical and mental states (American Psychiatric Association, 1994). Trauma

is the most essential and immutable fact in human nature. Trauma holds factors such as memory, identity, and social conjuncture. Although these phenomena are related to trauma and to each other, the focus of the study did not allow us to go beyond the primary meaning of trauma.

The laments sung after the February 6 earthquake reveal that two groups of people, those who experienced the disaster firsthand and the rest of the society, were confronted with a traumatic series of events; they were physically and psychologically injured and witnessed irreversible loss and destruction. This tragedy is still with us and there is a need for social repair. Lamentation, which perpetuates the pain, also has a function in the acceptance of the trauma and the grieving phase. The destruction expressed in the form of laments is, in a sense, a healer for today and tomorrow.

*I wish I hadn't seen my hometown like this
I wish I hadn't heard the wailing of mothers like this
Keferdiz, Nurdağı, Maraş, Hatay, Pazarcık
I wish I hadn't seen Malatya and Akçadağ like this
I wish I hadn't seen it this way.
I wish I hadn't wiped the tears of the cubs like this (Kara Hasan, 2023).²*

In this lament, the poet expresses a longing to have never experienced the pain of the disaster, using the word "I wish" to convey this sentiment. These words and verses emphasize the ongoing nature of the trauma, as the poet and the listener would have needed to escape the lingering effects of the catastrophe through death itself. From this lament, it becomes evident that "the state of the homeland," "the cries of mothers," and "the tears of children" are vividly witnessed, with the word "I wish" serving as a vehicle for articulating the profound grief and anguish.

Lament is an essential piece of the mourning process. The February 6, 2023 earthquake led to a seven-day national mourning period in Turkey. Following this event, which plunged the country into depression, society experienced mourning in several ways. Earthquake laments are tangible outputs of the mourning period.

*Mothers hugged their babies under the rubble
Turkish nation in black mourning
Tears in eyes and prayers on the tongue
Turkish nation in dark mourning
Tears in eyes and prayers on the tongue (Hilmi Şahballı, 2023).³*

² Memleketim bu halini böyle görmeseydim keşke
Anaların feryadını böyle duymasaydım keşke
Keferdiz, Nurdağı, Maraş, Hatay, Pazarcık
Malatya'yı, Akçadağ'ı böyle görmeseydim keşke
Böyle görmeseydim keşke
Yavruların gözyaşını böyle silmeseydim keşke (Kara Hasan).

³ Göçük altında analar sarılmış yavrularına
Kara yasta Türk milleti
Gözlerde yaş dilde dua
Kara yasta Türk milleti
Gözlerde yaş dilde dua (Hilmi Şahballı, 2023).

The lament emphasizes the mourning of the Turkish nation and the collective sense of helplessness within the community. It conveys that, in the face of such devastation, all that remains for the lamenter and those witnessing these laments is to pray. Considering the content and the repetition of the verses, the words "mourning," "tears," and "prayers" take center stage. Shedding tears and praying are integral aspects of the grieving process. Through the lament, the actions the community must undertake are highlighted, ultimately calling people to prayer.

V. Volkan and E. Zintl, points out that the mourning process is quite exhausting and refers to the two dimensions of the mourning process by saying that "grief consoles us in a strange way; on the other hand, the termination of grief can be felt as a betrayal" (2010, s. 41-42). A lament is also a form of consolation as an expression of grief. Y. Kemal claims that lament is one of the tools that "human beings create and take refuge against death" and he defines lament as "the thing that lightens the pain of death" (2001, s. 21). Just as lament is characterized as a tool in the healing of trauma within the scope of this study, Kemal also perceives lament as a place of "refuge". The main objective of lamentation is to remember miseries and cries and to tell the story of the event as a kind of discharge (Çelik, 1994, s. 19).

Osmaniye, Adıyaman, Adana

Everywhere has become a burial ground for thousands of lives

The ground shifted meters to one side

This was not an earthquake but an apocalypse

Realms were asleep, faults were broken

Survivors hug each other

Bridges collapsed and roads cracked

This was not an earthquake but an apocalypse (Âşık Erol Erğani, 2023).⁴

In the lament, the phrase "not an earthquake" rejects the notion of a natural disaster in the context of the February 6 earthquakes, emphasizing instead that what transpired was akin to an apocalypse. While the destructive impact of natural disasters is acknowledged, the lament conveys that the events exceeded the boundaries of a mere disaster. It highlights the profound perception of this unexpected devastation on individuals. Furthermore, by stating that all the remaining people embraced one another, the lament underscores the unifying force of the "apocalypse," illustrating how shared calamity fosters solidarity.

While this explains one function of the lament, it also points to another aspect of it. Lament can be person-centered, but it is also the voice of society. Although the mourning process is considered personal, society also participates in it at certain times and points.

⁴ Osmaniye, Adıyaman, Adana
Her yer mezar oldu binlerce cana
Zemin metrelerce kaydı bir yana
Bu bir deprem değil kıyamet idi
Alemler uykuda, faylar kırıldı
Sağ kalan birbirine sarıldı
Köprüler yıkıldı yollar yarıldı
Bu bir deprem değil kıyamet idi (Âşık Erol Erğani, 2023).

In this way, lament is as important in the healing of communal trauma as it is in the healing of individual trauma.

“The pain of the irreversibility of loss makes up the anthropological basis of mourning in all societies. Mourning is the expression of the pain and sorrow felt with the loss of people defined as important in the community’s perception and the loss of someone from the circle” (Çağlayan, 1997, s. 87). Lament is one of the most concretized forms of this. “Grief can be shared by a whole culture. (...) Mourning, on the other hand, demonstrates how to deal with grief or cultural trauma so that healing can be achieved” (Arbuckle, 2020, s. 47). This is where the “I” goes out of the picture and the discourse of “We” becomes dominant. So much so that the disaster of February 6 brought sorrow not only to Turkey but also to the world.

*Adıyaman Diyarbakır and Malatya
Elbistan collapsed and Antakya (Antioch) collapsed
There are people in the world who come to help
Hands reaching out for help are crying (Yüksel Nihal, 2023).⁵*

Examining the lament examples presented throughout the study, it is evident that they often include the names of provinces and locations affected by the earthquake. This aspect of laments underscores their role in contributing to the preservation and enrichment of collective memory. In this particular lament, the phrase "there are people in the world who come to help" highlights that the disaster's impact was not confined to the nation but resonated globally. Years later, individuals or researchers seeking to understand the effects and emotional responses to this catastrophe through the eyes of those who experienced it may use these laments as valuable sources.

In earthquake laments, even though the discourse of the “I” is mostly encountered, there is a situation of being united with the victims.

*The earthquake disaster crushed my back
Come and see what I've become
Fate has broken my wing and my arm
I've turned into a branch cut off from its trunk (Âşık Maksut Feryadi, 2023).⁶*

In earthquake laments, it is often observed that events are narrated from the perspective of those who experienced them, typically using the first-person plural. However, some laments convey the pain and experiences directly from the lamenter’s own voice, in the first-person singular. Laments expressed in this manner not only share the lamenter’s personal suffering but also position the listener or reader as a subject of the narrative. This approach transfers the emotional weight of the tragedy onto the audience, allowing them to internalize the sorrow. By revisiting these expressions of grief, readers may experience a sense of catharsis, finding solace through the act of remembering and empathizing with the pain.

⁵ Adıyaman Diyarbakır bir de Malatya
Elbistan yıkıldı bir de Antakya
Dünyada yardıma gelenler var ya
Yardıma uzanan eller ağlıyor (Yüksel Nihal, 2023).

⁶ Deprem felaketi kırdı belimi
Gelin görün ben ne hallara döndüm
Felek kırdı kanadımı kolumu
Gövdesinden kopmuş dallara döndüm (Âşık Maksut Feryadi, 2023).

Although Feryadi's lament seems to be an individual trauma and refers to the "I" firstly, the subject here moves out of the individual with the reality and expression of the "earthquake". In fact, in the second stanza of the lament, the discourse of "I" turns into the discourse of "We", and although the personal experience continues to be presented, the presence of a traumatized mass is obvious in the lament.

We have moments that cannot be transcended

Under the debris are lives that we have (Âşık Maksut Feryadi, 2023).⁷

In the continuation of this lament, a shift to the first-person plural perspective is observed. The phrase "moments that cannot be transcended" can be interpreted as referring to trauma. These lines, spoken in the immediate aftermath of events marked by both emotional and physical pain, not only reflect a striking reality but also embody the collective emotional state of Turkish society. The lament captures the profound impact of the disaster on the national psyche, offering a poignant expression of shared grief and resilience.

Just as individual memory gains validity and visibility through social memory, C. Caruth emphasizes the primacy of social trauma: Drawing on Freud's Moses and Monotheism, he argues that "like trauma, history is never simply one's own, history is precisely the way we are implicated in each other's traumas", underlining a universalist view of trauma as undermining the psyche (1996, s. 24). This perspective also points to the inherent transhistorical or intergenerational nature of trauma, which can be transmitted over time. In light of this subtext, the occurrence of the earthquake and the subsequent emergence of wails and cries are socially trauma-centered. The catastrophic impact of the earthquake leads to social trauma and spreads to the entire population and even the world.

The destruction of places, lives, and memories; the loss of lives, many losses, and feelings of helplessness are recorded in laments and give voice to the pain. The lament that comes to light with the current catastrophe remains up to date and is the recording reservoir of society. Looking at the laments analyzed within the scope of the study, it is seen that many information and traumatic moments have been recorded. Owing to its structure, "trauma's transhistorical potential means that a cultural group's traumatic experience in the historical past can be part of the psychic landscape of the contemporary individual who belongs to the same cultural group" (Mambrol, 2018). In this respect, laments serve the function of intergenerational transmission.

My heart is with you, write with a pencil on the page

My fate is mine too, my heart is shrouded in this grave

What happened to us will be sung and read for seventy years

Let them listen to our stories (Artı TV, 2023).⁸

The lines spoken in the first-person singular emphasize the "unforgetting" aspect of trauma. There is a clear desire for the pain experienced and the disaster that took place

⁷ Bizim aşılmayan anlarımız var

Enkazlar altında canlarımız var (Âşık Maksut Feryadi, 2023).

⁸ Kalbim benim de kalbim bu mezarda kefenle

Kaderim benim de kalbim bu mezarda kefenle

Başımıza gelen yetmiş yıl boyunca söylenecek ve okunacak

Yaşadıklarımızı dinlesinler (Artı TV, 2023).

to be remembered permanently. Through this lament, these lines speak to future generations, revealing the fear of being forgotten. The plea for remembrance is a central theme, highlighting the collective anxiety surrounding the erasure of such profound loss from both personal and societal memory.

We can say that through narrative, positive assimilation is realized on the scale of memory and trauma, because not forgetting entails mobility, action, and resistance. Beyond the intergenerational transmission of trauma, the embodiment of trauma in its current form as a lament can be seen as a step towards permanence in the memory of the next generations. In this way, collective trauma is recorded in social memory and transformed into social action. When the calamity is left behind, social memory can take precautionary measures against potential danger and trauma signals. The lament symbolizes the collective action that can result from this image; it is a basis for society. Given this function, the lament is much more than just a concrete social memory, a comforting element, a means of repaying debts, a means of expression, and so on.

A. Sarı, in his work titled *Edebiyatın İyileştirici Gücü* (The Healing Power of Literature), argues that people resort to writing wherever the soul finds a crevice in order to discharge the soul's pus that may turn into distress and that writing "comforts" (2022, s. 30). Drawing, singing, and even crying are healing in the same way as writing, that is to say, in the end, somehow transferring the inner distress outward. Although these acts do not offer relief with the same effect in every case, it is undeniable that they play a role in healing. "Crying is a language that conducts our deepest feelings of pain and joy" (Reynold, 2014, s. 10). Crying is a normal reaction in the soul's functioning and when the balance is disturbed. It helps to relieve the pain to some extent by providing a short-term discharge. Minstrel Erol Şahiner not only expressed his pain but also expressed that he cried with the following lines in his Lament for the Earthquake:

*Indescribably terrible pain
This pain has gripped the heavenly homeland
Hopes are exhausted; there is no cure
My tears turned into floods
My tears turned into floods
Crying for Adana and Malatya (Âşık Erol Şahiner, 2023).⁹*

The words, if considered as a tool for healing through expression and narration, suggest that these verses both convey the deep pain felt by the witness of the disaster and emphasize the indescribability of the suffering. The lament, by vocalizing this grief, creates a cathartic release through the verses, indicating that the act of lamenting allows for an emotional outpouring. These lines reflect how the articulation of pain, through words, becomes a means of coping with the overwhelming loss, providing a form of emotional release while acknowledging the enormity of the tragedy.

⁹ Tarifi imkânsız çok büyük acı
Cennet vatani sardı bu sancı
Umutlar tükendi yoktur ilacı
Gözyaşlarım sele döndü çağladı
Gözyaşlarım sele döndü çağladı
Adana'ya Malatya'ya ağladı (Âşık Erol Şahiner, 2023).

E. Leveton discusses the therapy path pursued through sociodrama and states that “crisis sociodrama is narrated after a catastrophic event (e.g., earthquakes, wars, terrorist attacks).” The traumatic event is re-enacted in this therapy method, and participants are given opportunities to share their experiences (2010, s. 67). The person who sings the lament creates his own therapeutic tool. The manifestation of reality, the revitalization of the experience, and the repeated suffering appear in the verses of the lament:

*Halfway through the night, as dawn breaks
While everyone eats and drinks in their sleep
So many lives have died too soon
Men weep for the dead ones
Two earthquakes came at close interval
Since seven point seven hit us
Thousands are dead, and many are wounded* (Yüksel Nihal, 2023).¹⁰

3. A tool in Breaking the Silence: Lament

J. Dickie views laments, which he exemplifies through the Bible, as vital parts of the healing process and suggests that the use of poetry in the form of laments can facilitate the healing of trauma survivors [both with respect to psychotherapy and lament studies] (2019, s. 145). Lamentation does not have the power to eliminate all trauma, but it helps to diminish it. Even the acceptance of the disaster, of the pain suffered, is a phase. By satisfying the need for confrontation through lamentation, people conveyed the state of mind they were in. Of course, this conveyance is not one-dimensional and serves multiple purposes. A lament is especially important in memorializing a mass disaster. Besides ensuring that the deceased is not forgotten and kept alive in an oral culture, laments are “a tool that carries the mortal person to the social psyche and makes him immortal” (Korkmaz, 2008, s. 80). The lament perpetuates the pain of the lost; thus, the pain belongs not only to the individual but to everyone:

*Black news in Maraş
Buildings destroyed to the ground
His home became Hasan's grave
His father digs a well with his hand
Hasan, your mother is calling
Cansu, Fatoş call Hasan
She can't bear your pain
She's wailing* (Doğan Doğan, 2023).¹¹

¹⁰ Geceleyn yarısı şafak sökerken
Herkes uykusunda yer içerken
Nice canlar öldü daha çok erken
Ölen canlar için kullar ağlıyor
İki deprem geldi yakın aralık
Yedi nokta yedi bizi vuralı
Binlerce ölü var çok yaralı (Yüksel Nihal, 2023).

¹¹ Maraş'ta kara haber var
Yerle bir olmuş binalar
Evi olmuş Hasan'a mezar
Babası eliyle kuyu kazar
Hasan anan çağırıyor
Cansu, Fatoş, Hasan diyor

The lines vividly depict a moment at the site of an earthquake. The cry of the mother within the lament is reflected in these lines. In this sense, it can be said that there is a lament within a lament. The cry, often described as a "wailing lament," here can be interpreted as an expression of resilience in the face of unbearable pain, a way of articulating what cannot be borne. The act of vocalizing this sorrow, despite the overwhelming anguish, becomes a means of surviving the emotional devastation.

Lamentations can occur in the aftermath of any unforeseen or unaccepted event, and this entails a process. D. Soelle identifies three phases in the process of suffering: (1975, s. 72 -73).

Phase1	Phase2	Phase3
Mute	Lament (moving towards change)	Change

Tablo 1. *Soelle's Lamentation Table* (Soelle, 1975, s. 75).

Soelle refers to a process of mute > lament > change. The diagram of these phases is as follows: "The first phase (the mute phase) results in a sense of impotence and isolation. In this first phase, it is very important to create a "safe space" for the victim. The second phase is lamentation to convey one's pain and place it in its social context. Lamentation allows the victim to pass to the third phase (1975, s. 73-75). Although the fear and confusion caused by the earthquake mute the lament creator for a while, this muteness does not last long, and the lament, which is the second phase, is sung. As Soelle states, with the lament, the victim passes to the third phase.

Has the world darkened, or has the sun set?

Has the sun gone down? Has the sun gone down

I thought the whole place collapsed on me

It collapsed on me; it collapsed on me

All hell broke loose on a black winter night (Mehmet Bakıray, 2023).¹²

The lament presents the weight of the emotion experienced through a literary expression. The question "Has the sun set?" refers not only to the weather conditions at the time of the event but also to the darkness of the situation. The phrase "it collapsed on me" spoken in the first person highlights both the physical and emotional devastation caused by the earthquake. In these lines, the speaker's direct experience of being overwhelmed by the tragedy is conveyed, underscoring the profound impact of the disaster on both the individual and the collective psyche.

Independently of these three phases, Hilbert states: The first step towards healing is to "find a discourse that releases one from the prison of the mute" (1999, s. 44). This discourse is the lament, in fact, after the earthquake, the ring of silence is interrupted by

Acınıza dayanmıyor
Feryad figan ediyor (Doğan Doğan,2023).

¹² Dünya mı karardı güneş mi battı
Güneş mi battı güneş mi battı
Ben sandım ki her yer üstüme çöktü
Üstüme çöktü üstüme çöktü
Kara kış gecesi kıyamet koptu (Mehmet Bakıray, 2023).

cries beginning with “Cry, my eyes cry” (Hilmi Şahballı, 2023). This is a manifestation of a need, of expressivity.

İ. Başgöz argues that social solidarity increases thanks to laments; people hug and end resentments, and laments reconcile the sulks (2008, s. 78). In earthquake laments, too, there is a common pain. Moreover, the pain covers the whole of Turkey. Therefore, the catastrophe increased the “unity, the power to act together, and social solidarity” of the masses survived. After the February 6 earthquake, financial and moral support indicates this. Moreover, the comments on the earthquake laments verify this cooperation. It is observed that both those who directly experienced the disaster and those who were secondarily affected thank and pray to the lamenter.

*Mothers hugged their babies under the rubble
Turkish nation in dark mourning
Tears in eyes and prayers in tongue
Turkish nation in dark mourning
Tears in eyes and prayers in the tongue* (Hilmi Şahballı, 2023).¹³

One of the comments to the lament that contains given verses is as follows: “Really, sir; we are crushed as a nation. Our condolences, you are in our prayers”. The comments on all the laments, both those included in the study and those not included, are consistent. The comments emphasize the shared nature of pain, the importance of lamentation, and the expressions of gratitude.

W. Brueggemann asserts that the purpose of lament is “to move God again by trusting that things can change” (2008, s. 232). Researchers such as Paul Wayne Ferris, Hermann Gunkel, and Craig C. Broyles also suggest that a lament seeks to access divine power.

May God be with the rest of us (Mehmet Karahan, 2023).¹⁴
*O Lord, give us consolation.
Look at the mess we're in.
O Allah, give us consolation* (Doğan Doğan, 2023).¹⁵
Help us, Lord, pity us (Yüksel Nihal, 2023).¹⁶
Does anyone other than “Hak” run to help (Rifat Ablay & Ahmet Tanyıldız, 2023).¹⁷

The laments provided above convey that death is a matter not of the one who has departed, but of those who remain. The lamenter contacts his creator and tells him about his hopes and what he is going through. The person begs the creator to help deal with the crisis to alleviate the pain.

¹³ Göçük altında analar sarılmış yavrularına

Kara yasta Türk milleti
Gözlerde yaş dilde dua
Kara yasta Türk milleti
Gözlerde yaş dilde dua (Hilmi Şahballı, 2023).

¹⁴ Kalanlar Allah’a emanet ola (Mehmet Karahan, 2023).

¹⁵ Ya Rab bize teselli ver

Şu halimiz bir gör
Allah’ım bize teselli ver (Doğan Doğan, 2023).

¹⁶ Yardım et yaradan sen bize acı (Yüksel Nihal, 2023).

¹⁷ Hak’dan gayrı imdada koşar mı kaldı (Rifat Ablay & Ahmet Tanyıldız, 2023).

Conclusion

This study concludes that unresolved emotions, when not processed in a healthy and constructive manner, constitute a fundamental source of psychological disorders. Among these, the inability to mourn appropriately holds particular significance. Laments, as a form of folklore, emerge as a response to the psychological needs of society and play a vital role in sustaining socio-cultural memory and promoting collective psychological well-being. This is particularly evident in the aftermath of disasters, where laments serve as a means of emotional processing and societal healing. The February 6 earthquakes provide a striking example of this dynamic, as explored in this study. This study covers the laments that followed the earthquakes that struck ten provinces on February 6, 2023, nine hours apart, with epicenters in the Pazarcık and Elbistan districts of Kahramanmaraş, respectively. The two earthquakes, with magnitudes of 7.8 Mw (± 0.1) and 7.5 Mw respectively, shook the whole of Turkey financially and psychologically. The earthquake caused trauma in individuals and therefore to Turkish society. The painful event created the need for narration. Accordingly, we studied earthquake laments. We ascertained that laments depict the agonizing scenes experienced during and after the earthquake. We also deduced that laments are sung to survive, remember, and relieve pain to some extent. The singing of laments with various media tools shortly after the earthquake and the listeners' thanks to the lamenter indicate that people need to verbalize their pain. Trauma, lamentation, and the urge to tell begin with the birth of a human being, and the human psyche and mind take action to get rid of the distressing aspect of the traumatic experience. The forty laments analyzed in the context of this study have, therefore, shown us that laments can have functions such as healing, remembrance, informing, memorializing, making grief partners feel not alone, unity, validating the acceptance of pain, comforting the survivor, communicating with the Creator and making oneself heard.

One of the reactions of the people to the earthquake disaster, the impact of which reverberated around the world and disrupted life in many perspectives, was the lament, and the lament form in Turkish culture dates back to ancient times, which we believe is related to the three effects of the lament: Lament, by its nature and content, provides a cathartic space for human beings. Lament allows the person left behind to pay his debt to himself and his loss. This function applies not only to the lamenter but also to the partners of the lament. The creation of a lament indicates that a step of healing is taken with the acceptance of the catastrophe. It is an effective means of stabilizing the individual/social order.

References

- American Psychiatric Association. (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4. ed.). Arlington, VA: Arthor.
- Arbuckle, G.A. (2020). The people of god: healing through mourning. *Health Progress*, 103 (2), 47-51.
- Bakırcı, N. (2023) Âşıkların dilinde Kahramanmaraş merkezli depremler. *Kamu Yönetimi Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 25-74.
- Banarlı, N.S. (1971). *Resimli Türk edebiyatı tarihi (V. 1)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Publications.

- Başgöz, İ. (2008). *Türkü*. İstanbul: Pan Publications.
- Brueggemann, W. (2008). Lament as wake-up call (class analysis and historical possibility). N.C. Lee and C. Mandolfo (Eds.), *Lamentations in ancient and contemporary cultural Contexts* (pp. 221-236). Atlanta: SBL.
- Çağlayan, H. (1997). Anadolu'nun bazı yörelerinde yas gelenekleri (pp. 87-108). *V. Milletlerarası Türk Halk Kongresi gelenek görenek inançlar seksiyon bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Publications.
- Campbell, J. (2013). *Mitolojinin gücü* (3. ed.) (Z. Yaman, Trans.). İstanbul: MediaCat Publications.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Çelik, A. (1994). Trabzon yöresi ağıtları. *Millî Folklor*, 6 (23), 18-23. Erişim adresi: <https://www.millifolklordergisi.com/Yayin/23>
- Dickie, J.F. (2019). Lament as a contributor to the healing of trauma: an application of poetry in the form of biblical lament. *Pastoral Psychology*. 68(1). 145- 156. doi: 10.1007/s11089-018-0851-z
- Duymaz, A. (1990). Gelibolu ağıtı. *Millî Folklor*, 2 (8), 40-42. Erişim adresi: <https://www.millifolklordergisi.com/Yayin/8>
- Elçin, Ş. (1986). *Halk edebiyatına giriş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Publications.
- Gülcalı, Z. (2013). *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan Aç Bars Hikâyesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Publications.
- Halman, T.S. (2010). *Eski uygarlıkların şiirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Publications.
- Hilkert, M.C. (1999). Preaching the folly of the cross. *Word and World*, 19(1), 39-48.
- Kemal, Y. (2001). *Ağıtlar*. İstanbul: Adam Publications.
- Kızıldağ, H. (2023). *Âşık ve Ozanların Dilinden Deprem Ağıtları*. Ankara: Nobel Bilimsel Yayıncılık.
- Koçak, A. (2013). Ölümünden de beter: ölüm olayının morfolojik olarak beddualara yansması. M. Ergun (Ed.), *Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri Saim Sakaoğlu Armağanı* içinde (pp.141-148). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Köprülü, M.F. (1999). *Edebiyat araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Press.
- Köprülü, M.F. (2004). V.-XVI. asırlarda Türk şâirleri. *Edebiyat araştırmaları*. Ankara: Akçağ Publications.
- Korkmaz, R. (2008). *Aytmatov anlatılarında ötekileşme sorunu ve dönüş izlekleri*. Ankara: Grafiker Publications.
- Lee, J.; Kim, S. & Kim J. (2020). The impact of community disaster trauma: A focus on emerging research of PTSD and other health outcomes. *Chonnam Medical Journal*, 56(2), 99-107. doi: 10.4068/cmj.2020.56.2.99
- Leveton, E. (2010). *Healing collective trauma using sociodrama and drama therapy*. Springer Publishing Company.
- Mollica, R. F. (2012). *Trauma story assessment and therapy: journal for field and clinic*. Morrisville, NC: Lulu Press.

- Özdal, A. (2023). 06 şubat 2023 Kahramanmaraş depremi ağıt-destanlarının işlevsel analizi. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11, 390-406.
- Özdemir, C. (2023). Âşık tarzı şiir geleneğinde deprem destanları. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 10, 230-255.
- Özmen, F. (2023). Depremlerin âşık tarzı Türk şiirindeki görünümü: Kahramanmaraş merkezli 11 ili etkileyen 2023 depremi örneği. *Turkish Studies*, 18(3), 1947-1960.
- Redhouse (1962). Yeni redhouse lûgati. Amerikan Bard.
- Sarı, A. (2022). Edebiyatın iyileştirici gücü. İstanbul: Ketebe Publications.
- Soelle, D. (1975). *Suffering*. (R. Kalin, Trans.). Philadelphia: Fortress Press.
- Tedeschi, R.G. & Calhoun, L.G. (2004). Posttraumatic growth: conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1-18.
- Thomsen, V. (1993). *Orhun ve Yenisey yazıtlarının çözümü*. (V. Köken, Trans.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Publications.
- Türkan, H. K. (2023). Ozanların dilinden Kahramanmaraş merkezli depremler: Hatay örneği. *Asya Studies*, Cilt: 7, Sayı: 24, 153-180.
- Uludağ, S. (1988). Ağıt. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (p. 471, 472). İstanbul: TDV Publications.
- Reynold, V.P. (2014). *Emotional healing through induced therapeutic crying: a mixed method approach*. (Unpublished doctoral dissertation). University of Adamson, Manila.
- Volkan, V.D. & Zintl, E. (2010). *Gidenin Ardından*. (I. Vahip- M. Kocadere, Trans.). İstanbul: OA Publications.
- Volkan, V.D. (2021). Chosen traumas and their impact on current political/societal conflicts. A. Hamburger, C. Hancheva and V. D. Volkan (Ed.), *Social trauma- An interdisciplinary textbook* (pp. 17-25). Springer Publishing Company.
- Yakıcı, A. (2007). *Halk şiirinde türkü tanım- tasnif- inceleme- metin*. Ankara: Akçağ Publications.

Electronic Sources

- Artı TV. (2023, February 26). Adıyaman'dan yükselen Kürtçe ağıt: kalbimi bu mezarda kefenle (Turkish Version) [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=OHfVG-0sv_M
- Âşık Erol Erğani. (2023, February 16). Âşık Erol Erğani- 2023 asrın felaketi [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ncuYGURXh7o>
- Âşık Erol Şahiner. (2023, February 12). Depreme ağıt Âşık Erol Şahiner [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=wOsJbu3tv98>
- Âşık Maksut Feryadi. (2023, March 5). Âşık Maksut Feryadi- deprem ağıdı [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=C2c_cFAGYk&ab
- Doğan Doğan Official. (2023, February 15). Depreme ağıt 2023 Maraş deprem şarkısı “viran olmuş Elbistan” Hatay depremi [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=IsozRBW197o>
- Hilmi Şahballı. (2023, February 9). Hilmi Şahballı- Ağlanacak gün bugün (ağıt) Kahramanmaraş depremine ağıt... [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=SaoFD3ctq6o>

- Kara Hasan. (2023, February 24). Böyle görmeseydim keşke... [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xN1yS-CtF4U>
- Mambrol, N. (2018, December 19). Trauma studies [Article]. <https://literariness.org/2018/12/19/trauma-studies/>
- Mehmet Bakıray Official. (2023, February 23). Deprem türküsü 2023 yeni duygu dolu türkü [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=sVuEg1Z3L3Y>
- Mehmet Karahan. (2023, February 16). Elbistan'a ağıt [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Wb9S7vjHrIo&t=112s>
- Rıfat Ablay & Ahmet Tanyıldız. (2023, February 25). Acıya ağıt (deprem türküsü) [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=F7IrVK7QbZ0>
- Yüksel Nihal. (2023, February 17). Yüksel Nihal depreme ağıd 2023 [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=tkhr-QTJ3L4>

YUKARI FIRAT HAVZASI FOLKLORUNDA DOĞAL AFETLERİN İZLERİ

Yılmaz KAVAL*

Öz: Doğal afetler, insanoğlunu en çok etkileyen hadiseler arasında yer almaktadır. Günümüzde bilim ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte doğal afetlerin izlenmesi mümkün olmakta, afetlerin sebepleri ve sonuçları hakkında gerçekçi bilgilere ulaşılmaktadır. Ancak bilim ve teknolojinin gelişmediği, insanların dünya hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığı dönemlerde doğal afetlerin sebepleri daha çok tanrısal bir ceza olarak algılanmış ve bu bağlamda inanışlar ve söylenceler geliştirilmiştir. Bu inanışlar, pratikler ve söylenceler eski dönem insanların doğal afetleri nasıl algıladıklarını, doğal afetler ile nasıl başa çıktıklarını bize açıklamaktadır. Ülkemizin Doğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan Yukarı Fırat Havzası da bu anlamda doğal afetler ile ilgili dikkate değer inanışların, uygulamaların yanında nazım ve nesir formatında halk edebiyatı ürününün olduğu bir bölgedir. Yüzyıllar boyunca doğal afetlere maruz kalan bölge insanı, doğal afetler etrafında zengin bir folklor meydana getirmiştir. Bu folklor içinde inanışlar ve çeşitli büyüsel nitelikte uygulamalar ile birlikte ağıt, efsane, destan gibi sözlü folklor ürünleri de yer almaktadır. Yukarı Fırat Havzası'nda oluşturulan bu doğal afet folkloru aracılığıyla bölge insanının yaşadığı sıkıntılar, acılar ve doğal afetlere yönelik bakış açısı nesilden nesle aktarılmıştır. Bu makalede Yukarı Fırat Havzası olarak bilinen bölgede yer alan Elâzığ, Erzincan, Malatya, Bingöl ve Tunceli illerinde en çok meydana gelen doğal afet türleri ve bu doğal afet türleri etrafında meydana getirilen folklor ele alınmıştır. Bu çalışma ile bölge insanının doğal afetlere yüklediği manalara ve yüzyıllar boyunca afetlerle başa çıkma yöntemlerinin kültürel boyutuna ulaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Doğal afet, kültür, inanış, folklor.

Traces of Natural Disasters in the Folklore of the Upper Euphrates Basin

Abstract: Natural disasters are among the events that affect human beings the most. Today, with the development of science and technology, natural disasters can be monitored and realistic information about the causes and consequences of disasters can be obtained. However, in the periods when science and technology were not developed and people did not have enough knowledge about the world,

* Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tunceli/Türkiye, e-posta: yilmazkaval@munzur.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5598-0670

the causes of natural disasters were perceived as a divine punishment and beliefs and myths were developed in this context. These beliefs, practices and myths explain how ancient people perceived natural disasters and how they coped with natural disasters. In this sense, the Upper Euphrates Basin, located in the Eastern Anatolia Region of our country, is a region where there are remarkable beliefs and practices related to natural disasters as well as folk literature products in verse and prose. The people of the region, who have been exposed to natural disasters for centuries, have created a rich folklore around natural disasters. This folklore includes beliefs and various magical practices as well as oral folklore products such as laments, legends and epics. Through this natural disaster folklore created in the Upper Euphrates Basin, the troubles, sufferings and the perspective of the people of the region towards natural disasters have been transmitted from generation to generation. In this article, the most common types of natural disasters in the provinces of Elâzığ, Erzincan, Malatya, Bingöl and Tunceli in the region known as the Upper Euphrates Basin and the folklore created around these natural disaster types are discussed. This study will try to reach the meanings attributed to natural disasters by the people of the region and the cultural dimension of the methods of coping with disasters for centuries.

Keywords: *Natural disaster, culture, belief, folklore.*

Giriş

Yaşadığımız dünya; var olduğu günden beri afetlerden çarpıcı bir şekilde etkilenmiş, hâlâ etkilenen ve gelecekte de etkilenecek bir yerdir. Afetlerin yıkıcı etkilerine en çok maruz kalanlar ise şüphesiz dünya sakinleridir. Genel kabule göre afet; “insanlar ve insan yerleşmeleri üzerinde fiziksel, ekonomik, sosyal ve çevresel kayıplara neden olan, normal yaşamı ve insan faaliyetlerini durdurarak veya kesintiye uğratarak toplulukları etkileyen doğal, teknolojik ve insan kökenli olayların sonuçları” (Ergünay, 2007, s. 1) şeklinde tanımlanır. Afetin bir türü olan doğal afet ise; “dünyada süre gelen doğa olayları, insanların yaşamını önemli ölçüde etkilediğinde doğal afet olarak nitelendirilebilir” (Kadioğlu, 2008, s. 5). İnsan ve insanın yaşadığı mekanları büyük oranda etkileyen afetler; insan (beşerî) kaynaklı, teknoloji kaynaklı ve doğal kaynaklı afetler olarak değerlendirilir (Kadioğlu, 2008, s. 5-6).

Doğanın kendi dinamiklerinden kaynaklanan doğal afetlerin, etki alanı oldukça geniştir. Türkiye’de özellikle yıkıcı etkileri nedeniyle genelde depremler doğal afet olarak algılanır. Ancak doğanın etkisi ile oluşan bütün afetleri doğal afet kabul etmek gerekir. Afet türleri arasında yer alan doğal afetler; yalnızca doğa ve çevre bilimleri için değil, insan ve kültürle olan doğrudan etkileşimi nedeniyle kültür bilimleri için de önemli anlamlar taşıyan bir konudur. Bu önemine bağlı olarak doğal afetler, pek çok disiplinde olduğu gibi (Ağırman, 2014; Aydın, 2014; Akyüz, 2018; Karabulut, 2018; Yalçın, 2019; Kınaş, 2019; Adayış, 2020; Yılmaz, 2021; Karatağ, 2021; Arslan, 2022; Akarsu, 2022; Kapusuzoğlu, 2022; Bulak, 2022; Sözcü, 2023; Çevik, 2023; Yeşilyurt, 2023; Kıyık, 2023; Avcı, 2023; Soykan, 2024; Sezer, 2024; Erdal, 2024), kültür bilimleri (folklor) bağlamında da hatırı sayılı çalışmada (Öztürk, 1998; Sherıdan, 2007; Jania, 2015; Oral, 2019; Yusufova, 2023; Kara, 1993; Güven, 2013; Bakırcı, 2023; Çevirme, 2020; Özmen, 2023; Özdal, 2023; Türkan, 2023; Kızıldağ, 2023; Gümüştepe, 2024)

çeşitli yönleri ile ele alınıp değerlendirilmiş. Doğal afetler, insan üzerinde bıraktığı etkiler ve yıkıcı tesirler nedeniyle her dönem güncel bir konu olmuştur. Bu yüzden olacak ki doğal afetler, folklorun da çeşitli tür ve alanlarına sirayet etmiştir. Ancak bu konunun tarihte pek çok afetin meydana geldiği Yukarı Fırat Havzası folkloru bağlamında yeterince incelenmediği dikkat çekmektedir.

Bu eksiklik dikkate alınarak hazırlanan bu çalışmada tarihteki pek çok afetin merkezi olan Yukarı Fırat Havzası'nın folkloruna doğal afetlerin nasıl yansıdığı ele alınmıştır. Çalışmada, doğal afetler ve bunun bölge kültür ve folkloruna yansımaları, Yukarı Fırat Havzası içinde yer alan (Elâzığ, Tunceli, Erzincan, Bingöl ve Malatya) iller örnekleminde ele alınmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak doğal afetlerin insan, toplum ve kültürle olan ilişki ve etkileşimleri dikkate alınarak doğal afet türleri üzerinde ana hatlarıyla durulmuştur. Çalışmanın devamında, doğal afetlerin sözlü kültürdeki görünüşleri ve yazılı kültür ürünlerine yansımaları, tarihi ve yazılı metinlerden hareketle sınıflandırılarak analiz edilmiştir. Böylece çalışma aracılığıyla, doğal afetlerin folklor ürünlerine nasıl yansıdığı belirlenmesi ve doğal afet folklorunun genel çerçevesinin netleştirilerek alanda yapılacak yeni çalışmalara katkı sunulması hedeflenmektedir.

1. Doğa, İnsan, Kültür, Afet

İnsan, üzerinde yaşadığı doğayı dönüştürebildiği gibi aynı zamanda doğanın çarpıcı etkilerine maruz kalarak dönüşebilen de bir canlıdır. İlkel devirlerden itibaren insan, içinde yaşadığı doğanın etkisiyle hem öznesi hem de ögesi olduğu kültürel ortamlar yaratmıştır. Bu anlamda insan, gelecek kuşaklara genlerini aktarırken aynı zamanda kültürel kodlarını da çeşitli şekillerde ulaştırır (Sönmez, Ö. & Günay, V. D. (2013, s. 30-31).

İnsanoğlu, dünya hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığı eski dönemlerde doğada meydana gelen hadiseler karşısında aciz bir hâlde yaşamıştır. Tabiatın sırrına yeterince vakıf olmayan eski devir insanları, çevrelerinde meydana gelen deprem, sel, kuraklık, kıtlık, tufan, sel gibi doğal afetleri tanrısal bir ceza olarak algılayıp hayatlarını buna göre şekillendirmiştir. Mitik ya da arkaik dönem olarak adlandırılan bu dönemlerin halk anlatılarında nedeni açıklanamayan tabiat olaylarının çok sık geçtiği görülür. İnsanlar, en eski devirlerden itibaren çok sık bir şekilde tecrübe ettiği bu doğa olaylarına karşı hep bir savunma hâlinde durarak onlardan korunmak için temenniler ve ritüeller geliştirmiştir (Şimşek, 2003, s. 78).

İnsanlığın ortak anlatısı olan ve en eski çağlardan itibaren pek çok kültürde tesadüf edilen “Nuh Tufanı” hadisesi bu anlamda en eski doğal afet örneği olarak kabul edilmektedir. Dünyanın her bölgesinde birbirine oldukça benzer bir içerik ve formda anlatılan Nuh Tufanı ile ilgili en eski kaynak ise Gılgamış Destanı olarak kabul edilir (Çığ, 2006). Gılgamış Destanı'nda olduğu gibi diğer kültürlerin dinî ve mitolojik anlatılarında da doğal bir felaket olarak aktarılan tufan, aynı zamanda tanrısal bir ceza olarak bilinir (Yiğit, 2016, s. 16-36).

Doğal afetler, meydana geldikleri coğrafyaya ve etkilerinin şiddetine bağlı olarak insanların kolektif bilincinde yer alır. Bazı bölgelerde doğal afetlere yönelik toplumsal hafıza daha güçlü iken bazı bölgelerde zayıftır. Yine bazı bölgelerde doğal afetler, insanların yazılı ve sözlü anlatılarında önemli oranda karşılık bulurken başka bölgelerde insanların hayatta kalma mücadelesi için yapılan kültürel uygulamalara tesir ettiği görülür. Bu yüzden sözlü ve yazılı folklor ürünleri ile çeşitli törensel uygulamalar önemli başvuru kaynakları olarak değerlendirilir (Çapcıoğlu & Çınar, 2023, s. 121).

2. Sözlü ve Yazılı Kültüre Yansımaları Bağlamında Doğal Afet Folkloru

Türk halk edebiyatı anlatılarına bakıldığında mitolojik devirlerden itibaren doğada meydana gelen hadiselerin Türk insanının dikkatini çektiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda Türk mitolojisi (Uraz, 1994, s. 19) ve Türk destan metinlerinin (Banarlı, 1971, s. 7; Ögel, 1971, s. 82) yansırı Türk halk inanışlarında da doğal afetlere yönelik veriler yer almaktadır (Keskin, 2020, s. 141-143; Bardakçı, 2020, s. 45; Kalafat & Güven, 2011, s. 64). Bu anlamda Türk kültüründe hatırı sayılı derecede karşılık bulan doğal afetlere Türk insanı, içinde olduğu kültür dairesine uygun anlamlar yüklemiştir. Türk kültüründe uzun bir geçmiş ve tecrübenin bakiyesi olan doğal afetler ile ilgili inanış ve anlatılar nesilden nesle aktarılarak günümüze kadar ulaştırılmıştır.

Afetin insan ve toplum için taşıdığı derin etkiler, folklor ürünlerine etkili bir şekilde yansımaları sağlamıştır. Bu zengin yansımalarının bütüncül ve sistematik bir şekilde değerlendirilebilmesi için öncelikle, afet türlerinin sınıflandırılması ve sınıflandırılan bu afet türlerinin folklor ürünlerine nasıl yansıdığına çeşitli başlıklar altında incelenmesi yerinde olacaktır.

3. Doğal Afet Folkloru: Yukarı Fırat Havzasındaki Yansımaları

Çalışmanın bu bölümünde Yukarı Fırat Havzası içinde yer alan Elâzığ, Tunceli, Erzincan, Bingöl ve Malatya illerinden hareketle doğal afet folkloru ele alınmıştır. Bölge ile ilgili yazılmış kaynaklardan alınan bulguların analiz edildiği bu bölümde Afat ve Acil Durum Yönetim Başkanlığı (<https://www.afad.gov.tr/afadem/dogal-afetler>); ve bu konuda çalışan uzmanların (Güler & Çobanoğlu, 1994, s. 11; Yavaş, 2004, s. 20) yaptıkları değerlendirmeler göz önünde bulundurularak doğal afet türleri; “Yavaş Yavaş Meydana Gelen Doğal Afetler” ve “Aniden Gelişen Doğal Afetler” şeklinde tasnif edilmiştir. Çalışmanın devamında, doğal afetlerin Yukarı Fırat Havzası folkloruna nasıl yansıdığı, ilgili alt başlıklar altında bütüncül bir şekilde değerlendirilmiştir.

3.1. Yavaş Yavaş Meydana Gelen Doğal Afetler

3.1.1. Kuraklık

Tarım toplumlarında en çok korkulan doğal afetlerden biri olan kuraklık, insanların hem halk inanışlarına hem de halk anlatılarına yansımıştır. Tarihte kuraklık probleminin görüldüğü coğrafyalardan biri olan Yukarı Fırat Havzası’nda da bu anlamda kuraklığa dair zengin bir folklor mevcuttur. Ekonomisi tarım ve hayvancılığa bağlı olan bölge insanının kuraklık karşısında hassas olduğu halk anlatılarından ve inanışlarından anlaşılmaktadır.

Ekonomileri tarıma dayalı olan toplumların maddi sıkıntılarında kuraklık çok belirleyici bir doğal afettir. Suya ihtiyaç duyan kurak araziler için yağmur, hayati bir önem taşır. Bu arazilerde toprağı sulayacak kadar yağmur yağdığına bolluk ve bereket olur. Bolluk ve bereket beraberinde çiftçiye mutluluk getirir. Kuraklık olduğunda ise meydana gelen yoksulluk toplumda pek çok olumsuz duygu ve davranışın ortaya çıkmasına sebep olur (Yakıcı, 2001, s. 95). Çünkü en eski devirlerden itibaren insanoğlu suyu, yaşamın devamı için en gerekli element olarak görmüş. Bu yüzden insanoğlunun neredeyse bütün inanış sistemlerinde ve anlatılarda su; yaşamı, hayatı simgeleyen bir element olarak kabul edilmiş. Bu inanışlar bir yerden sonra su etrafında kültlerin oluşmasını sağlamıştır.

Bu anlamda suyu tanrısal bir armağan olarak kabul eden Anadolu halkının inanışlarında yağmurun kesilmesi tanrısal rahmetin kesilmesi anlamına gelir. Bakıldığında Anadolu’da rahmet olarak algılanan yağmur, yağdığı zaman “rahmet yağıyor” denilir. Anadolu insanı yağmur yağışı başlayıp kuraklıklar sona erdiğinde Tanrı’nın kendilerine rahmet gösterdiğine inanır (Şenesen Okuşluk, 2011, s. 212). Bu yüzden ilk çağlardan beri insanların inanışlarında ve anlatılarında su, Tanrı’nın insanları

hem ödüllendirdiği hem de yokluğu ile cezalandırdığı bir element olarak kabul edilmiştir. Tufan hikayeleri veya Hz. Yusuf kıssaları bu anlamda verilebilecek çarpıcı örneklerdir.

Yukarı Fırat Havzası'nın en eski yerleşim yerlerinden biri olan eski Harput'ta kuraklıklar baş gösterip yağmurlar kesildiğinde halk arasında bir kişi yağmur yağsın diye kırk kelin ismini yüksek bir ses ile söylerdi. Pratiği uygulayan kişi, elinde tuttuğu ipe her isim için bir düğüm atarak dualar okuduktan sonra kırk düğüm atılan ipi evin kible yönüne bağlardı. Bu şekilde yapılan bir uygulama ile kuraklığın sona ereceği ve yağmurun yağacağına inanılırdı. Bu işlemden sonra ardı kesilmeyen yağmurlar yağıp sel taşkınları meydana geldiğinde ise yine bu ipteki kırk düğüm kırk kelin ismi tek tek söylenerek tekrar çözüldü. Bu şekilde yağmurun kesileceği ve sellerin olmayacağı kabul edilirdi. Eğer düğümler çözülemez hâle gelirse bu ipliğin üzerine bir miktar eritilmiş yağ eklenerek çözüldü (Araz, 1995, s. 151-152). İp büyüğü şeklinde gerçekleşen bu uygulama bölgede çok yaygındır. Özellikle bu uygulamanın ipe yapılması, bölge insanının ipin olumlu manada bir enerji taşıdığına kötülöklere, kötü güçlere ve doğal afetlere karşı koruduğuna inandığını göstermektedir.

Yukarı Fırat Havzası'nın neredeyse tamamında kuraklık karşısında yapılan diğer bir uygulama ise Anadolu'nun pek çok bölgesinde olduğu gibi yılan yakma ritüelidir. Elâzığ Harput'ta da eski devirlerde kuraklıklar etkili olup yağmurlar yağmadığında öldürülen bir yılan, ateşte yakılırdı. Ateşin içine atılan yılan ise "uzun" denilir ve yılan sözcüğü kullanılmazdı. Yörede bu yüzden "yılanı adı ile çağırma yoksa gelir" derler (Araz, 1995, s. 151).

Harput'ta yağmur yağdırmak için yapılan yukarıdaki her iki uygulamada İslamiyet öncesi inanış sistemlerinin devamı niteliğindedir. Çünkü bu uygulamalar daha çok büyüsel törenler olup İslam inancına uygun değildir. Ancak bu tarz uygulamaların olması yadigaracak bir durum değildir. Nitekim doğa karşısında çaresiz olan insanoğlu, doğa ile mücadele edebilmek için ilk çağlardan beri sürekli çözüm arayışında olmuştur. İnsanoğlunun çok uzun bir süre bu uygulamaları hayatlarında anlamlandırmış olmalarından dolayı bunları bir anda terk etmesi beklenemez. Harput'un kadim tarihini düşündüğümüzde çok eski dönemlerin ürünü olup nesilden nesle aktarılan inanışların hâlâ devam ediyor olması bu anlamda normal karşılanmalıdır.

Tarihte pek çok kültüre ve inanışa ev sahipliği yapan Harput'ta insanların kuraklıklar karşısında ürettikleri çareler çeşitlilik göstermektedir. Eski devirlerde Harput'ta yaşayan Ermeniler, kuraklık zamanında Tanrı'dan yağmur yağdırmasını isterken "Mama Çıttık" tekerlemesi söyleyerek bir ritüel gerçekleştirirdi. Bu tekerlemenin sözleri şu şekildedir:

Mama çıttık ne ister?
Allahtan yağmur ister,
Ver Allah'ım, ver!

Yağmur ile bir de sel... (<https://www.houshamadyan.org/tur.>)

Anadolu'da çok sık tesadüf edilen ve "Çömçe Gelin" olarak bilinen bu uygulama için Elâzığ'da daha çok "dodi dodi", "potik" ve "mulla" ifadeleri kullanılır (Kalafat, 2010, s. 349). Harput'un diğer Müslüman sakinleri bu ritüeli "Molla Potik" ismi ile gerçekleştirir. Eski Harput'un Müslüman sakinleri Molla Potik ritüelini şu şekilde uygulamıştır:

Mevsim itibarıyla kuraklığın baş gösterdiği günlerde, mahallenin çocukları bir araya gelerek Molla Potik adını verdikleri ağaç, ip ve paçavralardan hazırlanan insan suretini kapı kapı, mahalle mahalle dolaştırırlar. Bu sırada;
Molla Potik ne ister
Allah'tan yağmur ister

Tenekeden gavurma ister

Çiniden yağ ister.

Veya;

Molla Potik ne ister

Allah'dan yağmur ister

Gökten rahmet ister

Küpten bulgur ister

Tenekeden gavurma ister

Çiniden yağ ister

Tekerlemesini hep bir ağızdan söyleyerek, evlerden bulgur, kavurma ve yağ toplayarak bir akarsuyun kenarında veya bir havuz başında toplanırlar. Burada topladıkları gıda maddelerini hep birlikte pişirip yedikten sonra Molla Potik'lerini sulayarak akarsuya veya havuza atarlar. Bilahare birbirlerini sulayan bu çocuklar, yaptıkları hal, hareket ve davranışlarla yağmur bulutlarının geleceğine ve yağmurun yağacağına inanırlar. Bu inanç büyüklerde de vardır. Zira ev ev dolaşan çocukların istedikleri erzak verildiği zaman bazı kadınların Molla Potik denilen sureti su serpererek ıslattıkları da ifade edilmektedir (Araz, 1995, s. 146).

Harput'ta eski dönemlerde yaşamış ve farklı dinlere mensup insanların yağmur yağdırmak için yaptıkları bu uygulama dikkat edilirse neredeyse benzerdir. "Mama Çittik" ve "Molla Potik" gibi telaffuz farklılıkları dışında her ikisinde de Tanrı'ya teslimiyet ve ondan geldiğine inandıkları susuzluk cezası için yine sadece ondan yardım beklenmektedir. Bu uygulama da dikkat çeken bir başka unsur ise bu ritüelin uygulayıcıları genelde çocuklar olmasıdır.

Elâzığ'da çocukların bir oyun formatında icra ettiği "Molla Potik" ritüelinde çocuklar, evleri kapı kapı dolaşıp erzak isterken "verenin güzel kızı, vermeyenin kel oğlu olsun" şeklinde sözler ifade ederler (Çam, 2024, s. 47). Elâzığ'da ve Anadolu'nun pek çok bölgesinde icra edilen bu yağmur duası, çocuk folkloru oyunları şeklinde tanımlayabileceğimiz ayinsel etkinliklerdir. Bu ayinsel nitelikteki dualar, İslamiyet öncesi dönemlerin inanç sisteminin devamı niteliğindedir (Keskin, 2020, s. 161). Elâzığ'da uygulanan bu ritüelde de her ne kadar Allah telaffuz edilse de uygulanış şekli bakımından İslamiyet öncesine daha çok benzemektedir.

Büyüklerin yağmur yağdırma dualarında ise daha çok İslami nitelik taşıyan dualar karşımıza çıkar (Keskin, 2020, s. 161). Bu anlamda Harput ve Elâzığ'da eski dönemlerde kuraklıklardan dolayı susuz kalan halkın çıktığı yağmur duasına Harput'un hocaları ve müftüleri de katılırdı. Harput'ta yağmur yağmadığında ekinler yetişmez sular azalırdı. Ayrıca kuraklık sonucu başka bölgelerden sürü hâlinde çekirgeler ve böcekler gelip halka musallat olurdu. 1921 yılında Harput'ta yaşanan ve halkı çok etkileyen kuraklıktan sonra şairler, koşmalar yazmıştır (Memişoğlu, 1995b, s. 53). Memişoğlu'nun aktardığına göre Harput'ta şiddetli geçen kuraklık döneminde Osman Remzi (Tatlı Sert) tarafından yazılan koşmalardan biri şu şekildedir:

Yağmur Duası

Gül hazin, bülbül lâl, bahar ağlıyor

İlahi kerem et, celâlin yeter.

Gül'izar ağlıyor, gülzâr ağlıyor;

Gülmez mi Çehre-i melâlin yeter?

İlahi reyzan-ı kerem et bizi

Keremin feyzine mahrem et bizi;

Güldürüp yüzleri, hurrem et bizi,

Açılsın gonce-i meâlin yeter.

Bu âlem ederken hep sana secde,
Rahmetin boşanıp gelmez mi vecde?
Düşer mi bu cefa o büyük mecde?
Etmeyiz mi tecelli cemâlin yeter?

Susuzdur, bahçeler, bağlar korular;
Susuzdur kuzular, kurtlar, kumrular;
Susuzdur ağlayan körpe yavrular,
Çağlasın çeşme-i zülâlin yeter!

İnsanlar senindir, hayvanlar senin
Fidanlar senindir, civanlar senin
Bu canlar senin hep, cihanlar senin,
Doğmaz mı merhamet hilâlin yeter?

İlahî dertliyim dermân isterim.
Teşneyim Kevser-i gufrân isterim.
Bir şifâ verecek bârân isterim.
Rahmetsiz kalmasın kemâlin yeter.

Bir deli doluyum, dolup boşandım;
Bir yudum su için bir od'a yandım.
Merhamet et yârep! Lutfuna kandım;
Bana bir katre-i visâlin yeter (Memişoğlu, 1995a, s. 113-114).

Harput'ta bu anlamda yetişkinlerin katıldığı yağmur dualarına bakıldığında İslami geleneğe ve usullere uygun olduğu anlaşılmaktadır. Hem İslami geleneğe göre hem de eski inanış sistemlerine göre edilen dua ve yapılan ritüellerde ana düşünce olarak suyun tanrısal bir element olduğudur. Dolayısıyla suyun varlığı ve yokluğu Tanrı'nın iradesindedir.

Elâzığ Palu'da da eski dönemlerde kuraklıklar sonucu çeşitli törensel uygulamaların yapıldığı kaynaklarda geçmektedir. Buna göre:

Palu yöresinde kurak gecen dönemlerde yağmurun yağdırılması için birçok halk inanışı vardır. Bunlardan biride yörede "buka barane" olarak adlandırılan, yağmurun gelini anlamına gelen uygulamadır. Genç ve çocuklar tarafından yerine getirilen bir halk inanışıdır. Kurak geçen dönemlerde çocuklar tarafından bir süpürge veya iki odun parçası artı işareti biçiminde bağlanılarak kıyafetler giydirilerek süslenir, baş kısmına da kırmızı veya beyaz tülbent geçirilip gelin haline getirilir. Daha sonra kalabalık bir halde evler tek tek dolaşılır. Evlerden bulgur, yağ ve salça gibi gıdalar toplanılır. Dolaşma esnasında gidilen evlerdeki ev sahibi tarafından yapma gelinin ve çocukların üzerine yağmurun bolca yağması için kovalarla su dökülürdü. Toplanan kuru malzemeler köyün yaşlı kadınlardan birinin evine götürülür ve pilav yapılır ve çocuklar tarafından yenirdi. İnanışa göre pilav bitmeden yağmur yağardı (Aydın, 2024, s. 40).

Bu uygulamalar dışında Elâzığ'da yağmur yağdırmak için "henüz tomurcuk hâlindeki söğüt ağacından bir tomurcuklu dal kesilip, bu tomurcukların her birine bir duâ okunduktan sonra akarsuya bırakılır" (Şimşek, 2003, s. 79). Dikkat edilirse Elâzığ'da halk, doğa ile iç içe yaşamakta ve doğanın sırrına vakıf gözükmektedir. Doğada meydana gelen dengesizlik için çareler üreterek doğal dengenin devamı için çabalayan halk, bu yüzden kendi inanç ve kültür dünyaları içinde şekillendirdikleri pek çok uygulama ve dua geliştirmiştir.

Osmanlı dönemi Dersim Mutasarrıflarından Celal Bey'in 1905 yılında yazdığı rapora göre, Tunceli halkının çiftçilikle uğraşmaması batıl inanışlara bağlanmıştır. Celal Bey'in raporuna göre halk, bir dönem çiftçilikle uğraşır ancak bölge halkı bir anda kuraklık afetine maruz kalır. Yöre halkı bütün yıl boyunca çalışıp biriktirdiği ürünlerinin çekirge istilaları ve kuraklık ile birlikte bir anda yok olduğuna şahit olur. Tuncelililer bu doğal afeti Tanrı'nın bir cezası olarak kabul ederek çiftçiliği terk eder ve çobanlığa yönelir. 1929 yılında meydana gelen bir başka kuraklık felaketinden sonra yöre halkı çiftçilikten iyice uzaklaşır. Çiftçilerin sahip olması gereken sabrın Tuncelilerde olmadığı bu yüzden çiftçiliğin yörede gelişmediği söz konusu raporda aktarılmaktadır (Uluğ, 2007, s. 240). Söz konusu raporda her ne kadar Tuncelililerin bu konuda sabırsız olduğu söylene de aksine Tunceli'de halk, günümüzde kendi imkanları dahilinde çiftçilikle uğraşmakta ve zorlukların üstesinden gelmektedir. Nitekim yörede kuraklığa dair hassasiyetlerin fazlalığı Tunceli halkının çiftçiliğe değer verdiğini de kanıtlamaktadır.

Kuraklığa karşı hassas olan Tunceli insanı da doğal afetlerin Allah'ın gazabı olduğunu kabul eder. Yörede özellikle yağmurlar çok yağıp sellere neden olduğunda ailenin en büyük erkek çocuğu dışarıya tuz atar. Bu işlem ile aşırı bir şekilde yağın yağmurun duracağına inanılır. Kuraklık zamanında ise ailenin en büyük erkek çocuğu; yedi evden buğday, mercimek, nohut gibi malzemeler toplar. Toplanan bu malzemelerden yemek yapıp komşulara dağıtılır (Parlayan, 2012, s. 62).

Tunceli'nin Pertek ilçesinde ise kuraklık zamanlarında yağmurun yağması için yakalanan bir akrep ip ile bir yere asılır. Bu şekilde yapılan uygulama ile kuraklığa son verecek yağmurun yağacağına inanılır. Bu uygulamadan sonra yağmur yağarsa akrep mutlaka doğaya salınmalıdır aksi takdirde sel taşkınlarının olacağına dair bir inanç vardır (Kaval, 2023, s. 107). Pertek'te bazı köylerde ise yakalanan kaplumbağa ip ile bir yere bağlanır (Kaval, 2023, s. 87). Bunun yanında Anadolu'nun diğer yörelerine benzer şekilde Tunceli'de kuraklıklar karşısında siyah yılan yakma ritüeli de uygulanır. Örneğin kuraklıklar olduğu vakit Çemişgezek'te yılan, dikenli bir bitki üzerine konulduktan sonra yakılır (Kaval, 2023, s. 96).

Kuraklıklar karşısında yılan yakma ritüeli Anadolu'da olduğu gibi Yukarı Fırat Havzası'nın tamamında tesadüf edilen bir uygulamadır. Aslında insanoğlunun kültür dünyasında yılanın ve akrebin düşmanlığını sembolize eden anlamları olsa da bölgedeki bu uygulamalar, yılanı dair olumlu yakıştırmaların olduğunu gösterir. Bölgede çok bilinen yılan yakma uygulaması, yılanın meteorolojik etkisinin olduğuna da vurgu yapan sembolik hareketlerdir.

Malatya Arapgir'de ise kuraklık zamanlarında başvuru olan ilk uygulama yağmur duasıdır. Kuraklık zamanı halk, özellikle ilkbaharda yağmur duasına çıkar. Bu duaya neredeyse bütün halk iştirak eder. Yörede ilim ve irfanı ile halk tarafından kabul görmüş birinin önderliğinde yağmur duasına çıkılır. Arapgir'de yağmur duası genelde yüksek bir tepenin üzerinde yapılır. Tepeye çıkan halk, iki rekât namazı topluca kılar. Hoca eşliğinde bütün halk yağmur duası ettikten sonra ilçeden getirilen yemekler dağıtılır. Yağmur duasında bulunmayan fakir kişilerin evine yemek götürülür. Halk, yağmur duasını ettiği hâlde yağmur yağmazsa kendilerinde bir kusur olduğuna inanır (Köksal, 2018, s. 28-29). Malatya Doğanşehir'de de kuraklık zamanı yağmur yağdırma törenleri yapılır. Halk, imam eşliğinde dualar ettikten sonra yörede "köpürcek" olarak bilinen oyun çocuklar tarafından icra edilir (Kurt, 2012, s. 245). Oyun esnasında çocuklar şu sözleri söyler:

Köp köp köpürcek
Ana bana çekirdek
Çekirdeğin içi yok

Kara kızın suçu yok
Ver Allah'ım ver

Bir yağmur ile bir sel (Kurt, 2012, s. 245-246).

Bu sözlerden sonra “bilik” denilen bir çeşit çörek yapılıp halka dağıtılır. Arta kalan malzemeleri ise çocuklar bakkallara satar (Kurt, 2012, s. 246). Malatya’da yapılan bir başka uygulamada ise şu şekilde bir ritüel gerçekleştirilir:

Çocuklar toplanır, tahtadan, bezden bir gelin yaparlar, bu bebeği omuzlarına koyarak ev ev gezerler ve bulgur, un, yağ, tuz, vb. yiyecek toplarlar. Bunu yaparken:

Yağ yağ yağmur

Teknede çamur

Ver Allahım ver

Sicim gibi yağmur

Ver Allahım ver

Bir yağmurla bir sel.

Bu şekilde bütün köy gezildikten sonra yüksek bir yere çıkılır. Burada kazanlar kurulur, toplanan yiyeceklerle yemekler pişirilir ve hep birlikte yenir (Kurt, 2012, s. 246).

Dikkat edilirse Anadolu’nun genelinde olduğu gibi Malatya ve bölgenin diğer illerinde de yağmur yağdırma ritüellerinde uygulayıcılar çocuklardan seçilmektedir. Çocukların katıldığı bu ritüellerde her ne kadar büyüsel işlemler olsa da aslında Anadolu halk inancında çocuklara dair var olan inanışların yansıması görülmektedir.

Yağmur duası ritüeli, isminden de anlaşılabilir gibi bir dua etme eylemidir. İnsanlar, özellikle temiz kalpli, günahsız kimselerin ettiği duanın kabul olacağına inanır. Böylesi kimselerin ahını almaktan bilhassa çekinirler. Çocuklara yaptırılan yağmur duasının temelinde de yatan sebep bu inanca olan itibardır. Dualarının önemsendiğini bilen çocuklar, bu durumu oyunlarına da taşımış, istediklerini almakta bir araç olarak kullanmıştır. Tekerleme ve manilerin çoğunda evlerden istenen hediye ile ilgili alkış ve kargışlarda bulunulması bu duruma örnek teşkil eder (Oral, 2019, s. 395).

Malatya Arguvan’da eski dönemlerde yöre halkı, kuraklık zamanında mutlaka yağmur duasına çıkardı. Yağmur duası, genelde Şah Sultan Türbesi’nde gerçekleştirilirdi. Türbede edilen dualardan sonra yöreye has yiyeceklerden olan kömbeler yapılıp lokma dökülürdü (Gaspak, 2017, s. 171). Burada şu dua edilirdi:

Cici meme ne ister?

Kaşık kaşık yağ ister

Cici meme ne ister?

Allah’tan yağmur ister

Ver Allah’ım ver

Sicim gibi yağmur (Gaspak, 2017, s. 171).

İslamiyet öncesi inanışların devamı niteliğinde olan bu tarz törensel uygulamalar, bize insanoğlunun çok eski devirlerden itibaren doğada meydana gelen ve hayatlarını olumsuz manada etkileyen hadiselerle çözüm üretme arayışını göstermektedir. Nitekim bu tarz törensel etkinlikler pek çok coğrafyada olduğu gibi özellikle Anadolu ve Mezopotamya’da da çok yaygındı. Bölge folklor ve inancında da yağmur yağdırma ritüellerinde görülen törensel uygulamaların temelinde ilk çağlardan itibaren var olan bereket törenlerinin ilgisi kuvvetle muhtemeldir.

Malatya Battalgazi ilçesinde bulunan ve şehirde kutsal kabul edilen ziyaretlerden olan Hasan Basri Türbesi, kuraklık zamanlarında, yağmurlar kesildiğinde yöre halkının yağmur duası için gittiği mekânlardan biridir. Buraya gelen halk, şekil itibari ile ağzı

yılına benzeyen demir çöven (asa)'i Fırat suyundan getirilen suya batırır ve ardından bu su, hem orada bulunan insanların üzerine serpilir hem de türbenin etrafına dökülür. Bu şekilde yapılan bir uygulama ile yağmur yağacağına ve kuraklıkların sona ereceğine inanılır (Yıldırım, 2020, s. 86-87). Kale ilçesinde ise yağmur duasına üç gün ard arda olacak şekilde çıkılır. Yağmur duası yerleşim yeri dışında bir ziyarette gerçekleştirilir. Yörede yağmur duasına çıkmadan önce sadaka vermek çok önemli görülmektedir. Bunun dışında yağmur duasına katılacak kişiler arasında varsa dargınların barışması gerektiğine inanılır. Duaya gidileceği gün oruç tutmanın yağmur yağması için önemli olduğuna inanılır. Yağmur duasına burada da çocukların katılmasına özen gösterilir. Ziyarete gelen halk, önceden hazırladıkları lokmaları dağıtır ve yağmur duasını gerçekleştirir (Özbakır, 2010, s. 62).

Malatya ve ilçelerinde kuraklıklar karşısında yağmur yağdırmak için görüldüğü üzere en çok başvurulan yöntem duadır. Ancak duanın yanında Yukarı Fırat Havzası'nın diğer illerinde olduğu gibi çocukların oyun şeklinde icra ettiği ve İslami olmayan ancak İslami renge büründürülmüş ritüeller de mevcuttur. Nitekim İslamiyet ile uyumsuz uygulamalar bölgenin tamamında olduğu gibi Malatya halk inanışlarında da tesadüf edilmektedir.

Malatya'da tabiat kültlerine bağlı olarak gerçekleştirilen yağmur yağdırma geleneklerinden biri de kaplumbağanın canlı bir şekilde bağlanarak ağaca asılmasıdır. Kaplumbağanın bu eziyetten kurtulmak için Allah'a dua edeceğine böylece kaplumbağanın duasının Allah tarafından kabul edilip yağmurun yağacağına inanılır. Darende'de ise Anadolu ve Türk dünyasının pek çok yerinde olduğu gibi yağmur yağdırmak için yılın yakma töreni yapılır. Bununla beraber Doğanşehir'de dul bir kadının çalınan süpürgesinin yakılması ile de yağmur yağacağına dair inanışlar vardır (Kurt, 2016, s. 140).

Bingöl'de de Yukarı Fırat Havzası'nın diğer yörelerinde olduğu gibi kuraklıklar baş gösterip insanlar zor durumda kaldığında yağmur duaları edilir. Yağmur dualarından sonra Bingöl'de çocuklar şu sözleri dile getirirler:

Yağ yağmur yağ
Dağa bağa yağ
Leğende hamur
Bahçede çamur
Ver Allah'ım ver

Sicim gibi yağmur (Hamarat, 2017, s. 220).

Bölgenin neredeyse tamamında karşılaşılan bu tekerleme bize bölge illeri arasında önemli oranda bir kültür geçişkenliği olduğunu kanıtlamaktadır. Bölgenin tamamında bu uygulamada yağmur beklentisi ve beklentinin odak noktası aynıdır. Nitekim bu uygulamanın benzer söz ve uygulama formatında olması eski devirlerdeki insanların halk inanışlarına ve kabullerine ne kadar bağlı olduklarını da kanıtlar niteliktedir.

Erzincan'ın Tercan ilçesinde yaşayan halkın inanışlarına göre ise “çimler altın renginde kurursa o yılın bereketli olacağı söylenir fakat çimler beyazımsı olursa Allah muhafaza Hz. Yusuf dönemindeki kıtlık gibi olacağına inanılır” (Karahan, 2019, s. 31). Tabiattaki gelişmeleri bu şekilde takip edip çıkarımlar yapan yöre insanı, Allah'tan gelen bir ceza olduğuna inandıkları kuraklık karşısında toplu bir şekilde dua eder.

Yağmurlar yağmaması kuraklığın uzun sürmesiyle belde halkı camide ikinci namazından sonra toplanılır. Belde içerisindeki bayrak çadırı mevkiine doğru yürünür hafızlar, imamlar, köy büyükleri önde çocuklar ve gençler arkada alana gidilir. O gün herkes temiz elbiseler giymiş olur. Köy imamları ve hafızlar dua eder ahalî âmin diyerek eşlik eder özellikle çocukların duasının daha makbul olduğuna

inanıldığı için gür sesle âmin demeleri istenir. Dua alanında kurban kesilerek yakarıştta bulunulur ve herkes evlere dağılır (Karahana, 2019, s. 25).

Erzincan Kemaliye’de ise kuraklıklar baş gösterdiği zaman halk toplu bir şekilde yağmur duasına çıkar. Bu uygulama halk tarafından çok önemsenir ve genellikle herkes katılır.

Yağmur duasının peşi peşine üç gün ve yerleşim bölgesi dışında olması müstehaptır. Yağmur duasına gitmeden önce, sadaka verilmeli, günahlardan tövbe edilmeli, dargınlar barışmalı, haksız olarak alınan şeyler sahiplerine geri verilmelidir. Yağmur duasına çıkarken oruçlu olmak, mütevazi ve muhtaç bir tavır takınmak, ihtiyarları ve çocukları, yavruları ile beraber hayvanları da götürmek müstehaptır (Yıldırım, 2013, s. 72).

Yağmur duasından önce bu şekilde çeşitli hassasiyetlere dikkat eden halk, duaya başlarken “hayvanları yavrularından ayırarak bağırırlar, küçük çocukları ağlatırlar ve böylece yağmur duasına başlanırdı. Orada imam efendi duayı yapar, kurbanlar kesilir ve ikramlar dağıtıldıktan sonra ayrılırlar” (Yıldırım, 2013, s. 69).

Erzincan’da halkın büyük bir titizlik içinde gerçekleştirdiği yağmur duasına bakıldığında yağmur duasının hem İslami hem de halk inanışlarını barındıran motifler ile harmonize edildiği görülmektedir. Bu şekilde yapılan uygulama ile aklımıza şu soru gelmektedir: Neden hayvan yavruları ve çocuklar özellikle ağlatılır? Bölgede yapılan yağmur dualarında çocukların dua etmesinin çok önemsendiği yukarıda ifade edilmiştir. Ancak hayvan yavrularını bağirtmak ve çocukları ağlatmak üzerinde durulması gereken bir hadisedir. Bunun sebebini araştırdığımızda Türk kültüründe her zaman var olan “Allah’ın günahsız kul ve yaratıkların arzularını kırmayacağı inancıyla, istenenin alınmasını kolaylaştırıcı eylemler olarak” (Keskin, 2020, s.157) değerlendirilen anlayışın uzantısı olarak kabul edilebilir. Nitekim bölge insanının yağmur duasında söze yüklediği anlam kadar törensel hareketlere de aynı şekilde değer atfettiği görülmektedir.

Erzincan’ın Tercan ilçesinde yine yağmur yağdırmak için tabiat kültleri ekseninde ritüeller yapılmaktadır. Tercan’da bu doğrultuda yapılan ritüeller şu şekildedir:

Yağmur yağsın diye köy tandirlerinin üzerine koyulan demir hetircek bahçeye atılırdı. Evin en büyük kızı bu hetirceğin üstünden birkaç kez atırdı. Yağmur çok yağarsa hetircek tandırda kızdırılıp yağmurun önüne bahçeye atılırdı ki yağmur şiddetlenip felakete neden olmasın. Başkasının tandirinden ekmek pişirmeye yarayan rapata çalınarak yağmurun yağacağına inanılır. Aynı evde beraber yaşayan iki kuma rapata çalınınca birbirlerinin üzerine atar sen kaybettin ben kaybettim kavgasına tutuşurlardı. Bu kavga sırasında yağmur yağmaya başlardı. Belde de eskiden yağmurun yağması için taşlar okunurdu. Üç bin küçük taş köyde imamlar, hocalar tarafından sayısı tam olacak şekilde okunur, Karasu nehrine bir bez torba ile salınırdı. Yağmur hiç durmayacak şekilde yağar devam ederse yavaşlaması veya durması için nehirdeki torba sudan dışarı çıkarılır Yağmur duasına gidilirken elbiseler ters giyilir. Yılan öldürülüp yakılırsa yağmurun yağacağına inanılır. Kacak mevkiindeki yüksek taşlarda duman varsa çok şiddetli yağmur yağacağına inanılır fakat Kaçaktaki taş kararırsa havanın çok sıcak olacağına inanılır (Karahana, 2019, s. 25-26).

Yukarı Fırat Havzası’nın bu beş yerleşim yerinde kuraklıklar karşısında başvuru olan yöntem ve çareler bölge halkının uzun yıllar boyunca doğayı ve tabiatı anlama ve anlamlandırma çabalarının bir sonucudur. Bölge insanı bunu yaparken içinde bulduğu coğrafya, sosyolojik gerçekler, inanışlar ve psikolojik yansımalar çok etkili olmuştur. Bu anlamda eski inanışlarını da unutmayan halk, bu inanışları İslami bir şekle büründürerek uygulamaya devam etmiştir. Bu da kültürün ve kültürün bir şubesi olan folklorun sürekli gelişen ve genişleyen yapısını göstermektedir.

3.1.2. Kıtık

İnsanoğlunun çağlar boyunca en çok maruz kaldığı doğal afetlerden biri de kıtlık olmuştur. Çoğunlukla iklim koşullarına bağlı olarak yavaş yavaş etkili olan ve ölümcül sonuçlara sebebiyet veren kıtlık, insanoğlunun kültür ve inanç dünyasında her daim yer almıştır. Eski çağlardan günümüze gelinceye kadar bütün kültürlerde diğer afetlerde olduğu gibi kıtlık da tanrısal bir ceza olarak kabul edilmiş, bu doğrultuda anlatılar ve inanışlar geliştirilmiştir.

Yukarı Fırat Havzası'nda da daha çok meteorolojik sebepler, kısmen haşere, bazen de eşkıyalıklar sonucu kıtlığın bölge insanını etkilediği anlaşılmaktadır. Bölgede yaşanan bu kıtlıkların bazen bölge insanını derinden etkilediği bazıları ise kısa sürdüğü anlaşılmaktadır. Doğal afetlerden biri olan kıtlık, Elâzığ folklorunda önemli oranda karşılık bulmuştur. Yörede özellikle Harput'ta kıtlık ile ilgili çok fazla referans vardır. Harput civarlarında kıtlık sonucu insanların aç kalmasına dair geçen bir şiirin sözleri şu şekildedir:

Açlık Destanından

Duamız olursa kabul
Gelin hakka yalvaralım
Açlığa edilmez sabır
Gelin hakka yalvaralım

Çetin oldu bu yılbaşı
Çocuk evde döker yaşı
Bir gecelik yoktur aş
Gelin Hakka yalvaralım

Seher vakti öter kumru
Sen tok, ben aç kimin umru
Bu işler Huda'nın emri
Gelin hakka yalvaralım

İşe korlar parlak genci
İhtiyar tutar sancı
Yol kesiyor canbaz hancı
Gelin Hakka yalvaralım

Merhamet et, yok mu şefkat
Günde yağım erir beş kat
Kimsede kalmadı takat
Gelin hakka yalvaralım (Memişoğlu, 1995b, s. 244).

Harput ve bölge folklorunda bu tarz şiirlerin olması yerel hafızada doğal afetlere dair anlatı ve inanış koleksiyonunun zenginliğini göstermektedir. Nitekim bu hafızanın olması için önemli yaşanmışlıklar gerekmektedir. O zaman bütün bunlar bize bölgede halkın doğal afetleri bizzat yaşayıp tecrübe ettiğini ve bu afetlere alışıktığını göstermektedir.

Tunceli'de doğal afetler karşısında Hızır, baş koruyucu olarak kabul edilir. "Özellikle de kar ve tipinin ortalığı kapladığı soğuk kış günlerinde, sel baskınlarında, deprem ve öteki felaketlerde, baş koruyucu olarak gece gündüz işbaşındadır" (Çem, 2010, s. 42). Tunceli'de halk arasında var olan Hızır inancı bu anlamda dikkat çekicidir. Yörenin halk

inancılarında Anadolu'nun tamamında olduğu gibi Hızır'a zor durumlarda kurtarıcı rolü yakıştırılmıştır. Dolayısıyla hayatın her aşamasında Hızır'dan yardım bekleyen yöre insanı, doğal afetler karşısında da koruyucu olarak Hızır'dan yardım bekler.

Tunceli Çemişgezek'te de kıtlık, zaman zaman görülen bir doğal afettir. Çemişgezek halk inanışında kıtlık bittikten sonra ilkbaharda nisan ayında yağın ilk yağmur suyu ile yoğurt mayalanır (Koçoğlu, 2016, s. 112). Yörede özellikle nisan yağmuru bolluk, bereket sembolü olarak bilinir ve nisanda yağın ilk su ile çeşitli ritüeller gerçekleştirilir (Kaval, 2023, s. 106). Tunceli'de kıtlık sonrası gelen dönemde özellikle nisan ayında bu tarz uygulamaların yapılması boşuna değildir. Nitekim en eski devirlerden beri bahar mevsimi yeniden doğuşu, dirilmeyi ve yeni bir hayatı sembolize eder. Bu anlamda Anadolu'da baharın gelişi çeşitli törenler ile kutlanır. Bölgenin kültür hafızasında nisan yağmuruna bu şekilde yakıştırmaların yapılması Anadolu'da her zaman bahar mevsimine yüklenen simgesel anlamların tezahürüdür diyebiliriz.

Yukarı Fırat Havzası'nda zaman zaman meydana gelen kıtlık afetleri, bölgenin mutfağına da etki etmiştir. Erzincan ve çevresinde kıtlık zamanlarında ziraatı yapılmayan ve doğada kendiliğinden yetişen bitkiler halk mutfağında en çok tüketilen ürünler olmuştur. Bu bitkiler kıtlık zamanlarından sonra da alışkanlıklar sonucu mutfak kültüründe olmaya devam etmiştir (Coşkun, 2023, s. 53).

Bingöl'de yine eski dönemlerde kıtlık zamanlarında evde daha önceden biriktirilen unu idareli kullanmak için yulafın bir başka çeşidi olan "gılgır" denilen bakliyat, taş değirmende öğütülerek un hâline getirilirdi. Eski devirlerde bu yulaftan elde edilen undan yapılan ekmekler lezzet açısından iyi olmamasına rağmen kıtlık zamanı insanlar bundan mecburen yararlanırdı (Hamarat, 2017, s. 123).

Erzincan ve Bingöl'de şekillenen bu geleneksel halk mutfağı ürünleri, doğada meydana gelen hadiselerin insan yaşamını ne derecede etkilediğinin en güzel örnekleridir. Çünkü tabiatın bir parçası olan insanın, oluşturduğu kültürün en önemli mimarı hiç şüphesiz içinde yaşadığı doğadır. Bu yüzden yaşadığımız doğa; halk inanışlarımızı, korkularımızı, halk anlatılarımızı, halk mutfağımızı ciddi derecede şekillendirir. Dolayısıyla bölgede kıtlık gibi doğal afetler olmasaydı belki de bugün yukarıda telaffuz edilen halk mutfağı ürünlerinden bahsetmeyecektik.

Doğa hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan bölge halkının doğal afetlere yönelik çıkarımları dikkat çekicidir. Bingöl halk inanışlarına göre doğadaki gelişmeler dikkatli takip edilirse kıtlığın olacağı önceden bilinebilir. Buna göre yörede yağmurların yağmadığı, toprağın kuruduğu kurak mevsim dilimlerinde karıncaların çoğalması ilerde meydana gelecek olan kıtlığa işaret olarak yorumlanmaktadır (Irmak, 2018, s. 208).

Malatya il merkezi ve ilçelerinde de kıtlığın olacağına işaret eden gelişmelerin önceden meydana geldiğine inanılır. Malatya halk inanışlarına göre, güneş ve ay tutulması meydana gelecek olan kıtlığın habercisidir. Bu yüzden eski dönemlerde meydana gelen bu doğa olayları halkı tedirgin eden durumlar olarak yorumlanmış ve buna göre önlemler alınmıştır (Yıldırım, 2020, s. 77). Çünkü "doğa ve doğa unsurlarıyla gerçekleşen zorunlu etkileşim arkaik düşüncenin yaşam konusundaki davranış ve eylemlerini de şekillendirmiştir" (Doğan, 2024, s.133).

Bölgede bu şekilde gelecekte meydana gelecek doğal afetleri işaret eden hadiseleri yorumlamak bölgede yaşanmış trajik yaşanmışlıkların bir yerden sonra oluşturduğu halk bilgeliğidir. Bu halk bilgeliği, bölge insanının hayatın her aşamasını tecrübe ederek meydana getirdiği veriler bütünüdür. Dolayısıyla yaşanmışlıklar, tanık olmalar bu bilgiyi oluşturan temel bileşenlerdir. Bahsedilen bu aşamaların da bölge insanında ziyadesiyle

var olduğu, doğal afetler karşısında geliştirdikleri inanış ve anlatıların varlığından anlaşılmaktadır.

3.1.3. Şiddetli Soğuklar

Karasal iklimin hâkim olduğu Yukarı Fırat Havzası'nda zaman zaman bölge insanının hayatını olumsuz etkileyen şiddetli soğuklar meydana gelmiştir. Bu şiddetli soğukların bölge insanının sağlığı üzerinde çok yıpratıcı etkileri olduğu gibi bölge insanının folklorunda da önemli oranda karşılığı olmuştur. Rıfat Araz'ın belirttiğine göre eski dönemlerde Elâzığ Harput'ta iklim olaylarının halkı evlere kapattığı zamanlarda Harput'ta çocuklar şu dörtlüğü söylerdi.

Bulut get, güneş gel
Ayran ekmek ye de gel
Kızın tandura düşmüş
Oğlun bucağa... mış

Bir top ateş al da gel (Araz, 1995, s. 42).

Dikkat edilirse Harput'ta şiddetli soğukların olduğu zaman dilimlerinde söylenen bu sözler, tıpkı daha önce yağmur yağdırmak için bölgede çocuklar tarafından söylenen tekerlemelere benzemektedir. Dolayısıyla yağmur yağdırma ritüellerinde olduğu gibi şiddetli soğuklarda da icra edilen bu sözler, İslamiyet öncesi inanç sistemlerinin devamı olarak değerlendirilebilir. Ancak bölgede doğal afetler karşısında sadece İslamiyet öncesi inanışları yansıtan ritüeller ve İslamiyet ile ilgili uygulamalar görülmez. Bölgede aynı zamanda Hristiyan dinine mensup halkın bu dönemlerde yaptıkları uygulamalarda ise Hristiyanlığın etkisi görülmektedir.

Özellikle Cumhuriyet öncesi dönemde çok kültürlü bir yapıya sahip olan Palu'da Müslüman olmayan halk, kışın en şiddetli soğukların yaşandığı şubat ayında "Sarp Sarkısı" gününü kutlardı. Bu zaman diliminde Palu'da yaşayan halk, şiddetli soğuklara rağmen adak yerlerine giderek ibadet ederdi. Bayram olarak kutlanan bugünde özellikle Ermeni kadınlar, gelinler ve yetişkin kızlar birkaç gün oruç tutardı. Bu oruç, zor bir oruç olup pazartesi gününden çarşamba öğleye kadar sürerdi. İki buçuk gün süren bu oruçta oruç tutan kişi su dahi içmezdi. Çarşamba öğleden sonra oruç tutanlar tüm akrabalarının katılımı ile yemek yedi. Bu yemeğe "dzompats" (oruç açma) denilirdi. Bu yemekten sonra tekrar oruç tutan kadınlar çarşambadan cumaya kadar sürecek ikinci bir oruç tutardı. Bütün bu ibadetler, yılın en şiddetli soğuklarının yaşandığı zaman diliminde yapılırdı. Palu'da yine şiddetli soğuklarda ve özellikle yılbaşı zamanlarında çocuklar damdan dama atlayarak evlerin bacalarında gezerlerdi. Çocuklar hangi evin damına giderse kırmızı bir elmayı bir ipe bağlayıp bacadan aşağı sarkıttı. Ev içinde ocak etrafında toplanan ahali elmayı alıp içine madeni para koyup tekrar ipe bağlardı. Kadınlar ise bacalardan ev halkı yemiş doldursun diye torba sarkardı. (<https://www.houshamadyan.org/tur/haritalar/diyarbakirvilayeti/palu/din/bayramlar.htm> l.).

Harput'ta şiddetli geçen ve insanların evlerine kapandığı bir dönemde Harput şairleri tarafından şiirler yazıldığı kaynaklarda yer almaktadır. Şiddetli soğuklar karşısında 1927 yılında yazılan şiirlerden biri Osman Remzi'ye ait olan "Kış Duası" başlıklı şiirdir.

İlâhi! Kerem et, lütunu göster;
Yakacak namına derman kalmadı!
Bu sene kış oldu ölümden beter,
Merekde bir avuç saman kalmadı.

"Erbain" çıkınca dedik seâmet,
"Hansin" in sonunda kopdu kıyâmet!

Şu ayda kırıldı büsbütün tâkat,
Orucu tutmağa imkân kalmadı!

Cemreler düştü hep, hesaplar şaşdı!
Savuğun şiddetli haddini aşdı.
Züğürdün feryâdı arşa yanaşdı,
Zengin'in göğsünde îman kalmadı!

Hep bahâr aşkıyla sarardık sorduk,
Geldi mart dokuzu kara tutulduk.
Pirince giderken bulgurdan olduk,
Bahtına küsmeyen insan kalmadı.

Kullarına bu mudur Yarep nesibi?
Göründü kocaman küplerin dibi!
Ayakdan düşenin eskisi gibi.
Elinden tutacak cânân kalmadı.

Ah eder gibidir dumanlı dağlar;
Baharı sayıklar bahçeler, bağlar.
Kuzular meleyip, koyunlar ağlar
Yoğurttan vaz geçtik ayran kalmadı!

İlahî! Kerem et, kusura bakma.
Remzi'yi daha çok mahrum bırakma.
Dünyâda cehennem nârına yakma,
Bu kışın çekmedik ziyan kalmadı (Memişoğlu, 1995a, s. 120).

Bölgede 1927 yılında yaşanan şiddetli soğuk, Tunceli Çemişgezek'te de etkili olur. Bu zaman diliminde insanlar ne kendilerine ne de hayvanlarına verecek yiyecek bulamaz hâle gelirler. Halk hafızasında oldukça etkili olan bu doğal afet üzerine Pulurlu Şeyh Mustafa'nın yazdığı şiir şu şekildedir:

Aklımız erişmez takdir ezele,
Sattık samanları, düştük gazele.
İmkân mı, gazelle mallar düzüle,
Aman yarab, aman sen medet eyle.

Bilmedik işimiz, şaşırдық kaldık.
Dünyada gezerken, efsane olduk.
Erzak cihetine bir çare bulduk
Asman yarab, aman sen medet eyle.

Alaf cihetine gelince millet,
Ekilen tohumdan olmuştur gillet.
Korkam bu sebepten görüle zillet,
Aman yarab, aman sen medet eyle.

Ekilen buğdaylar tohumun verdi.
Kimseye açılmaz ihtiyaç derdi.
Çünkü temeli yaradan kurdu.
Aman yarab, aman sen medet eyle.

Gel sen de yazıcı yalvar Hüda'ya,
Haddi payan olmaz bahr-i ataya.
Tahammül olunmaz geçen şitaya,
Aman yarab, aman sen medet eyle.

O kışın çokluğu âlemi yaktı.
Sürü sahipleri iflasa çıktı.
Yarım müslümanlar imandan çıktı.

Aman Yarab, aman sen medet eyle (Gökalp, 2005, s. 24).

Dikkat edilirse hem Harput'ta hem de Çemişgezek'te etkili olan şiddetli soğuklar karşısında yazılan bu şiirlerde bölge halkının çaresizliği çarpıcı ifadelerle yansıtılmaktadır. Şiddetli soğukların yöre halkını hem maddi hem de manevi yönden yıpratmış anlaşılmaktadır. Bölge halkının bu felaketlerden etkilendiğini anlatan bu şiirlerde aynı zamanda hayvanların da ciddi bir şekilde zarar gördüğü belirtilir. İşte bu yüzden eski devirlerden beri insanlar en az kendileri kadar doğal afetlerden etkilenen ve zarar gören hayvanları her zaman dikkate almış ve onların çeşitli davranışları karşısında yorumlar geliştirmişlerdir.

Tunceli'de yaşayan ve genelde hayvancılıkla uğraşan göçebe Şavaklılar da doğa olayları karşısında hayvanların hareketlerini dikkatle izlerler. Göçebe Şavaklılar için en önemli zaman dilimlerinin başında "Koç Katımı" günü gelir. Bu önemli günde sürü sahipleri sürüye katılması için saldıkları koçun hareketlerinden halk meteorolojisine dayalı bir tahmin yürütürler. Buna göre sürüye katılan koç, kara koyuna giderse gelecek olan kış mevsiminde şiddetli soğukların olacağına ve halkın zor durumda kalacağına inanırlar (Kutlu, 1987, s. 118). Bingöl halk inanışlarına göre de kış mevsiminin şiddetli geçeceği önceden tahmin edilebilir. Yöre halkına göre kuşlar güz döneminde sürü halinde uçarsa o yıl kışın erken geleceğine ve şiddetli soğuklar ile yağışlar olur. Bu yüzden Bingöl'de yaşayan vatandaşlar, doğada meydana gelen bu değişimlere göre önlemler alarak kışa karşı hazırlıklı olurlar (Irmak, 2018, s. 196).

Eski dönemlerde maddi imkânsızlıklar, ulaşım şartlarının zorluğu, bilgisizlik gibi durumlar bölge insanının başka yerleşim yerleri ile iletişim kurmasını zorlaştırmıştır. Bu durum, bölge de iklim ve doğa olaylarına karşı çoğunluğu tahmine dayanan yorumların yapılmasına neden olmuştur. Bölge halkı doğa karşısında tahmine dayanan bu yorumları bizzat şahit oldukları tabiat olayları karşısında geliştirmiştir. Bu bilgiler nesiller boyunca sözlü olarak aktarılmış ve bir yerden sonra halk bilgisi şeklini almıştır. Yukarı Fırat Havzası'nda da görülen bu inanışlar ve anlatılar bölgenin halk bilgeliğini yansıtmaktadır.

3.2. Ani Gelişen Doğal Afetler

3.2.1. Deprem/Zelzele

İnsanoğlunu var olduğu günden beri en çok etkileyen doğal afetlerin başında şüphesiz deprem gelmektedir. Depremin hiçbir şekilde önlenemez nitelikte olması, onu insanlığın kolektif bilincinde en çok korkulan doğal afet hâline getirmiştir. İlk insanlar, korkunun getirdiği bir sonuç gereği bu doğal afetten korunmak için tanrılara kurbanlar sunmuştur (Şahin, 2019, s. 7). Türk kültürüne bakıldığında mitolojik dönemlerden günümüze gelinceye kadar depremlerin her zaman dikkate alındığı görülmektedir. Deprem kuşağı içinde yer alan Anadolu'da da meydana gelen depremlerin Anadolu insanının edebiyatının yanında halk inanışlarını da çok etkilediği tespit edilmiştir. Aşık edebiyatında da Anadolu'da meydana gelen depremler ile ilgili yazılmış önemli oranda deprem destanı mevcuttur (Özdemir, 2023, s. 232). Türkiye'de neredeyse her bölge, deprem kuşağında yer almaktadır. Bu yüzden olacak ki Türkiye'de görülen doğal afetlerden biri olan depreme yönelik bir folklor gelişmiştir (İlgürel, 2000, s. 197).

Türkiye'de depreme dayalı folklorun geliştiği bölgelerden biri de tarihte pek çok depremin yaşandığı Yukarı Fırat Havzası'dır. Bölgede yaşayan insanların hem halk anlatılarında hem de halk inanışlarında depremin izleri belirgin bir şekilde mevcuttur.

Bölgede deprem/zelzele ile ilgili daha çok şiir formatında yazılar dikkat çekmektedir. Bu yazılara genelde “şiir”, “ağıt” ya da “destan” şeklinde başlıklar verilir.

Elâzığ’da çıkan ve yöre folkloru için de önemli bir kaynak olan Yeni Fırat Dergisi’nde 1966 yılında bölgede meydana gelen bir depremi konu alan “Yolcu” mahlasıyla “Yas Destanı” başlıklı bir şiir yer alır. Söz konusu şiir şu şekildedir:

Öğle sonu ikindi,
Yine dağ taş silkindi
Yurdun tozla buz oldu
Bir daha köyü kendi

Yıkıldı yine heyhat
Karlıova, Hınıs, çat
Erzurum’dan Muşa dek
Şinler dizildi kat kat

Gösterip hakka rıza
Günahsız gördük ceza
Bir varmış, bir yok olmuş
Varto bu nice kaza!

Ürperdik derd ağında
Allahın her çağında
İl hamakta sallanır
Biz deprem koçağında

Kimi aç kimi tokmuş
Klandan ölen çokmuş
Öyle damlar çökmüş ki
Bir tek kurtulan yokmuş.

Yine zelzele taşkın
Ölen üçbinden aşkın
Yaşar ölüye döndük
Kalan ölenden şaşkın

Bir gün bir ay değil ki
Her yıl bu böyle belki
Deprem baskının ah
Ne sonu bu ne ilki

Yuva yurt oldu dümdüz
Yar yavru kaldı öksüz
Koy beni oy diyem oy!
Ağlıyam gece gündüz.

Kerem et tufu bol sun!
Yter bu çile dolsun.
Tanrım bu millet için
Bu yas bâri son olsun (Yolcu, 1966, s. 4).

Yeni Fırat Dergisi’nin 1966 yılında çıkan 32. Sayısında ise Haydar Duman’ın “Muş Türküsü” başlıklı şiiri yayınlanır. Söz konusu şiir de 1966 yılında meydana gelen ve Yukarı Fırat Havzası’nı da etkileyen deprem üzerine yazılmıştır.

Çılgılık koparır kuşlar öterken
Bingöl’de ağıt, Muş’ta ağıt var!

Birden, bin ocak söndü tüterken,
Üstünde uçan kuşta ağıt var!

Çat, Varto, Hınıs' bahsi edende;
Çiy, gözyaşındır, gülde, çimende.
Bir türküsü var, aksı Yemen'de,
Muş derken akan yaşta ağıt var

Yarap o ne afet, o ne gündü?
Gün ortası bin bir çıra söndü!..
Taş, toprağa; toprak, taşta döndü,
Toprakta ağıt, taşta ağıt var (Duman, 1966, s. 7).

Bölgenin bir gerçeği haline gelen depremler karşısında söylenen bu şiirlerden anlıyoruz ki deprem bu coğrafyada süreklilik arz eden bir afettir. Bu yüzden kayıpları çok olan bölge halkının deprem ile ilgili dile getirdiği her sözde derin acıların izlerini görmek mümkündür.

Yukarı Fırat Havzası'nda depreme en çok maruz kalan şehirlerimizden biri ise Erzincan ilidir. Tarihte pek çok kez yıkıcı depremlere maruz kalan Erzincan'da halk, bir yerden sonra depremi diğer bir adı ile zelzeleyi Erzincan'ın kaderi olarak kabul etmiştir (Öztürk, 1998, s. 141). Erzincan'da meydana gelen deprem felaketleri ile ilgili yazılan destan, ağıt ve şiirlerde bu düşünceyi görmek mümkündür.

Kan ağlıyor Erzincan'ın dağları
Veran kaldı mor sümbüllü bağları
Sivas'a geliyor kalan sağları
Şikâyetim kimden, kime ne diyem

Zelzele olunca kayalar çatlar
Düşer minareler top gibi patlar
Kesildi telgraf işlemez hatlar
Şikâyetim kimden kime ne diyem

Görünüyor Erzincan'ın ovası
Issız kaldı nicelerin yuvası
Yavrular ağlıyor yoktur annesi
Şikâyetim kimden kime ne diyem

Erzincan, Erzincan hep veran oldu
Sarardı gül benzim sarısı soldu
Bize ne olduysa Allah'tan oldu
Şikâyetim kimden kime ne diyem (Elik, 1996, s. 74).

Ruhi Kara'nın derlediği Erzincan'ın Gözyaşları (Deprem Ağıt ve Destanları) başlıklı eserde de Erzincan üzerine yazılan ağıt ve destanlar yer almaktadır. Söz konusu çalışmada tanınmış şairlerin, âşıkların şiirleri, Erzincan dışında yaşayıp Erzincan depremi için yazılan şiirler ve Erzincanlıların yazdığı şiirler yer almaktadır (Kara, 1993). Çalışmanın girişinde anonim olan bir ağıt, şu şekildedir:

Erzincan yüreğim yaktı dağladı
Sel oldu gözümün yaşı çağladı
Sana yedi cihan ağladı
Erzincan, Erzincan, güzel Erzincan

Karardı dağların bulutla doldu
Ovalar, yaylalar mezar mı oldu?

Felek özündeki canlar nic oldu

Erzincan, Erzincan güzel Erzincan (Kara, 1993, s. 4).

Dikkat edilirse Erzincan depremleri karşısında yazılan bu şiirlerde depremin Erzincan'ın kaderi olduğuna dair bir izlenim yer almaktadır. Özellikle “Bize ne olduysa Allah'tan oldu, Şikâyetim kimden kime ne diyem” sözleri bir teslimiyet ifadesidir. Dolayısıyla bu sözler, Allah'a afet karşısında şikâyet etmek yerine onun merhametine sığınış ifadeleridir. Yüzyıllar boyunca bu afetlere maruz kalmış, doğa hakkında bilgisi az olan bölge insanının bu şekilde düşünmesi elbette yadırganacak bir durum değildir.

Deprem karşısında kendilerini çaresiz hisseden Erzincanlılara göre; deprem zamanlarında enkaz altında kalan insanlara yardıma gelen sarıklı adamlar vardır. Yöre insanı, bu sarıklı adamları yörenin manevi değerlerinden Terzi Baba'nın kerameti olduğuna inanır (Bezgin, 2019, s. 127). Terzi Baba ziyareti, günümüzde de hem Erzincan halkının hem de dışardan gelen ve çeşitli dilekleri olan vatandaşların en çok ziyaret ettiği manevi mekânlardan biri konumundadır.

6 Şubat 2023'te Kahramanmaraş merkezli depremde en çok etkilenen illerden biri de Malatya olmuştur. Tüm Türkiye'yi derinden yaralayan bu depremde âşıklar, depremin meydana geldiği coğrafya ile ilgili ağıtlar, destanlar dile getirmiştir. Konu ile ilgili Nedim Bakırcı “Âşıkların Dilinde Kahramanmaraş Merkezli Depremler” başlıklı bir çalışma hazırlamıştır. Söz konusu çalışmada İskender Hikmeti'nin yazdığı Malatya ve diğer deprem coğrafyası ile ilgili söylenen “Deprem Destanı” şu şekildedir:

Altı Şubat sabah baktım ekrana
Gördüm bizim eller virane olmuş
Acı haber ulaşmıştı her yana
Sordum bizim eller virane olmuş

Kara kış dağları sarmış dumana
Bilmem ne eylerdim ben bu zamana
Yola revan oldum Adıyaman'a
Vardım bizim eller virane olmuş

Acı haber tez yayıldı dünyaya
Kuvvet mi dayanır patlayan faya
Ellerim koynumda o Malatya
Girdim bizim eller virane olmuş

Dayanmak zor yürekteki sızıma
Ağlıyorum yetim kalmış kuzuma
Adana'da ellerimi dizime
Vurdum bizim eller virane olmuş
Arıyorum bulamadım çaremi
Bu toprağa uğramasın haremi
Gözyaşımda Urfa'daki yaramı
Sardım bizim eller virane olmuş

Kadir Mevla'm yardım eyle kuluna
İçim yanar Hataylının haline
Bindim arabama Antep iline
Sürdüm bizim eller virane olmuş
Maraş yine derdime dert katılıyor
Üzerime elem keder yüklüyor
Tufan koptu kâinattan bekliyor
Yardım bizim eller virane olmuş

Enkazlar içinde ara sen seni
İnananlar için bu dünya fani
Boşuna uğraştım canı bedeni
Yordum bizim eller virane olmuş

İskender Hikmeti garibin biri
Gezip dolaşanlar Diyarbekir'i
Türkiye'm yas tutar bayrağım yarı
Yurdum bizim eller virane olmuş (Bakırcı, 2023, s. 64-65).

Yukarı Fırat Havzası sakinlerinin kültür dünyalarının bir parçası olan halk inanışlarında da deprem ile ilgili dikkate değer kabuller mevcuttur. Bingöl halk inanışlarına göre, deprem olmadan önce bu doğal afetin olacağını sezen canlıların varlığına inanılır. Bingöl'de özellikle kırsal kesimde “karıncaların bir yerde kümelenmesi depreme işaret olarak yorumlanır” (Irmak, 2018, s. 208). Bingöl'de yine Türk dünyası ve Anadolu'nun genelinde olduğu gibi köpeklerin gece ulumaları depremin habercisi olarak kabul edilir (Irmak, 2018, s. 206).

Yerel kültürün önemli bir unsuru olan halk inanışları, Tunceli ilinde de dikkate alınır ve genelde uygulanır. Uzun bir tecrübe ve yaşanmışlık sonucu zengin bir halk inancı meydana getiren Tunceli insanına göre ise kurt ulumaları, deprem ve başka doğal afetlerin habercisidir (Kaval, 2023, s. 44). Tunceli'nin Mazgirt ilçesinde ise Bingöl halk inanışlarına benzer şekilde bir evin önünde köpeğin uzun uzun havlaması depremin olacağına dair işaret olarak yorumlanır (Kaval, 2023, s. 80).

Depremin önceden olacağına dair hayvanların hareketlerine yüklenen bu manalar, bölge illerinde genelde birbirine benzer bir şekilde görülür. İller arasında küçük farklılıklar olsa da köken olarak ortak bir hafızanın ürünü olarak kabul edilen bu inanışlar, bölge insanının doğal afet folkloruna dair verileridir.

3.2.2. Seller- Su Taşkınları- Çığlar

İklimi ve coğrafi yapısı neticesinde Yukarı Fırat Havzası'nda çok sık görülen seller, su taşkınları ve çığ gibi doğal afetler sadece bir afet olarak değerlendirilmemektedir. Bölgeyi derinden etkileyen bu afetler, bölge insanı için folklorik anlamları da olan doğal hadiseleridir. Bu yönü itibarı ile bu doğal afetler, Yukarı Fırat Havzası sakinlerinin kültür dünyalarını etkileyerek folkloruna yansımıştır. Bu doğal afetler de bölge insanı tarafından genelde tanrısal cezalar olarak algılanmış ve bu doğrultuda çıkarımlar yapılmıştır.

Elâzığ'ın Sivrice ilçesinde bulunan ve mahalli adı “Gölcük” olarak da bilinen Hazar Gölü'nün de doğal bir afet sonucu meydana geldiğine inanılır (Görkem, 2006, s. 206). Bu göl, yöre insanının kültür dünyasında önemli bir yerdedir. Nitekim “bir bölgede göl varsa o göl hakkında büyük olasılıkla efsane de vardır denilebilir.” (Çetindağ Süme, 2014, s. 187). Hakkında efsanelerin olduğu göllerden biri de bu anlamda Elâzığ Sivrice'de yer alan Hazar Gölü'dür. Hazar gölünün oluşumu ile ilgili yazılı ve sözlü kaynaklarda farklı efsaneler mevcuttur. Yazılı kaynaklarda yer alan efsanelerden biri şu şekildedir:

Gölün yerinde eskiden büyük bir şehir varmış. Şehre, dilenci bir kadın gelmiş. Belki de bu Cenab-ı Allah'ın gönderdiği Hızır A.S.'miş. Tuz istemiş, kimse tuz vermemiş. Sadece bir evden bu kadına tuz vermişler. Kadın da orada beddua etmiş: “İnşallah, bu gece sabaha kadar şu evin dışında evlerinizi su keser.” Hakikaten de orasını sabahleyin su kesmiş. Suyun içinde sadece bir ev kalmış. Dilenciye tuz verdiği için o evi, su kesmemiş (Görkem, 2006, s. 190).

Ali Berat Alptekin Fırat Havzası Efsaneleri çalışmasında ise göl ile ilgili anlatılan başka bir efsane mevcuttur: Buna göre:

Zamanında, Hazar Gölü'nün bulunduğu bölgede bir yerleşim merkezi varmış. Bu yerleşim yerinde, değişik muhitlerden gelen insanları bulmamız imkân dahilindedir. Buraya gelenlerden ikisi de karı kocadır ve uzak yerlerden gelmişlerdir. Kadının hamile kalması, dokuz ayın dolması, arkadan doğum sancıları... Fakat, nedendir bilinmez, kadıncağız burada sancı çekerken, bölgenin diğer sakinleri, buna hiç mi hiç yardım etmezler... sadece temiz kalpli yaşlı bir nine, kendisinden yardım isteyen adama; karısına doğum yaptırabileceğini belirterek onunla birlikte gelir. Doğumu yaptıran nine nur yüzlü bebeğe iyilikler, annesine şifalar diledikten sonra, yeni baba olan ev sahibi, bunu tekrar evine götürmek için dışarı çıkar. Çıkar ama çıkmasıyla birlikte gördüğü manzara karşısında ne yapacağını şaşırır. Çünkü oturdukları köyden hiç eser kalmamış, kendi evleri dışında bütün evler Hazar'ın derin suları altında yok olmuştur (Alptekin, 1993, s. 99-100).

Konu ile ilgili bir diğer rivayete göre:

Bu günkü gölün bulunduğu yere Hz. Hızır gelir ve bir evden ekmek ister. Ancak kendisine, istenilen şey verilmediği gibi üstelik bir de hakaret edilerek kovulur. Bunun üzerine Hz. Hızır elini açarak: "Ya Rabbi, burası suya gark olsun." Diye beddua eder.

Allah, Hz. Hızır'ın duasını kabul eder ve o anda Hazar Gölü'nün üzerindeki şehri, sular altına alıverir (Alptekin, 1993, s. 100).

Elâzığ folklorunda kıymetli bir yeri olan ve farklı varyantları olan bu efsanelere bakıldığında Hazar Gölü'nün doğaüstü müdahale sonucu olan bir doğal afet ile oluştuğuna inanılmaktadır. Bu anlamda yörede karşımıza çıkan doğaüstü güçlerden biri Hızır'dır. Bölgede Hızır, her ne kadar yardımcı bir güç olarak kabul edilse de halkın işlediği günahlar karşısında yıkıcı etkileri olan ve halkı cezalandıran doğal afetlere neden olduğu sonucuna da varıyoruz. Bölge halkı bu anlamda meydana gelen sel ve su taşkınlarını doğaüstü müdahale olarak değerlendirmiş ve doğrultuda efsaneler yaratmış diyebiliriz. Hazar Gölü ile ilgili Elazığ'da anlatılan efsaneleri de bu inanın yansımaları olarak kabul etmek mümkündür.

Elazığ'da halk arasında çok bilen Arap Baba efsanesi de bu anlamda doğal afet temaları taşıyan bir efsanedir. İshak Sunguroğlu'nun "Harput Yollarında" adlı çalışmasının birinci cildinde yer verdiği ve günümüzde de halk arasında benzer şekilde anlatıldığı "Arap Baba" efsanesi şu şekilde geçmektedir:

Harput ve dolaylarında bir yıl yağmur yağmamış... Kuraklık yüzünden halk kıtlık olacak diye heyecandaymış... İşte tam bu sırada Arap Baba türbesine yakın evlerde oturan 'Selvi' namında ihtiyar bir kadın rüyasında: Arap Baba'nın başı kesilip bir dereye atılırsa derhal yağmurun yağacağını duymuş. Kadın buna aldırmamış... Fakat her gece evi taşlanmak suretiyle tehdit edilince çarnaçar bunu yapmış ve hakikaten de yağmur başlamış... Kırk gün kırk gece mütemadiyen devam eden yağmurlar, adeta bir tufan halini almış... O sıra yine bu kadın rüyasında Arap Babayı görüyor... 'Benim başımı nereye attınsa hemen bana getir, yoksa halin haraptır' diye vaki olan ihtar üzerine ertesi sabah kadın kestiği başı attığı derenin bir kenarında buluyor, türbeye getirerek yerine koyuyor, bunun üzerine yağmurlar da kesiliyor (Sunguroğlu, 1958, s. 314-315).

Kaynağı Harput olan Arap Baba efsanesi, bölge halkının meydana gelen doğa olaylarını anlamlandırma ve bir yerden sonra doğanın yıkıcı gücüne ile başa çıkma yöntemlerinin bir ifadesi olarak görülebilir. Dolayısıyla bölge halkı her ne kadar bu doğal afetleri tanrısal bir ceza olarak kabul etse de aynı zamanda afetler ile mücadele etme motivasyonuna da geliştirdiklerine şahit oluyoruz.

Malatya ve Elâzığ arasında akan Fırat Nehri'nin azgın sularının bölge folklorunda oldukça mühim bir yeri vardır. Fırat Nehri'nin azgın suları, zaman zaman sel taşkınlarına sebep olduğu gibi sulara kapılan insanların boğulmalarına da sebep olmuştur. Bu anlamda “Kömürhan Köprüsü Harput'a Bakar” türküsü, yörede meydana gelmiş trajik bir boğulma hikâyesinin sözlerini içermektedir.

Şu Fırat'ın suyu akar serindir oy oy
Ölem ölem derdo ölem akar serindir oy
Yârimi götürdü anam kanlı zalimdir
Ölem ölem kanlı zalimdir nasıl gülem oy

Daha gün görmemiş taze gelindir oy oy
Ölem ölem derdo ölem taze gelindir oy
Söyletmeyin beni anam yaram derindir
Ölem ölem yaram derindir nasıl gülem oy

Kömürhan köprüsü Harput'a bakar oy oy
Ölem ölem derdo ölem Harput'a bakar oy
Kör olası zalim Fırat ocaklar yıkar
Ölem ölem ocaklar yıkar nasıl gülem oy

Ahbablarım gelmiş ağıtlar yakar oy oy
Ölem ölem derdo ölem ağıtlar yakar oy
Söyletmeyin beni anam yaram derindir
Ölem ölem yaram derindir nasıl gülem oy (İpek, 2022, s. 4-5).

Kökeni ağıt olan bu türkünün sözlerine bakıldığında bölge halkı, bu anlamda Fırat Nehri'nin azgın sularını kişileştirerek beddualar etmekte ve acılarını bu şekilde dile getirmektedir (Çetindağ, 2006, s. 326-327). Buna benzer şekilde Yeni Fırat Dergisi'nin 1964 yılında çıkan 23. sayısında ise Fırat nehrinin neden olduğu taşkınları ve Fırat Nehri'ne olan sitemi dile getiren “Fırat'la Hesaplaşma” şiirinde de yine benzer temalar işlenmektedir.

Yüzyıllarca, durmadan; çağladın, yıktın, söktün
Toprağımı, taşımı götürüp çöle verdin!...
Vatanından kıskandın suyunu, serinini
Vefasız çıktın Fırat; nen varsa ele verdin
Vadilerimi yardım, ovalarımı yuttun
Kaç ocağın külünü savurdun; yele verdin!
Okşadık, sevdik seni; “dur gitme” “yavaş” diye
Sen kudurdun, köpürdün; yurdumu sele verdin
Ne kervanlarıma yol ne yolculara geçit...
Biz sana bel bağladık, sen bize çile verdin...

II

Fakat doldu vadesi, zülüm saltanatının
Çelikten kementlerle boynunu buracağız...
Gayri azgın kurt gibi kapıp kaçmayacaksın
Keban vadilerinde karşına duracağız.
Aht ettik bağrımıza basmaya seni Fırat!
Belini sarmak için hızını kıracağız...
Ey Palandökenler' den kükreyn erkek aslan
Seni, yelelerinden zincire vuracağız
Ve geçmişi unutup; sen, ben omuz omuza

Medeniyet yükselen bir vatan kuracağız (Gencosmanoğlu, 1964, s. 3).

Dikkat edilirse bölgede günümüze doğru yaklaşıldıkça doğal afetler ile gerçekçi manada mücadele eden insan tipi karşımıza çıkmaktadır. Yörede daha önce afetleri

tanrısal bir ceza olarak gören ve kaderine teslim olan bölge insanının bir yerden sonra afetlerin kaynağına inerek çareler ürettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Keban Barajı'nın yapımı, bölge halkı arasında sel ve su taşkınlarına karşı bir çözüm olarak algılandığı anlaşılmaktadır.

Cumhuriyet öncesinde dönemlerde Malatya'da ise 21 Haziran'da "Vartavar" denilen bayram kutlanırdı. Malatya'da bayram günü yapılan uygulamaların kaynağı, Nuh tufanına atıfta bulunan uygulamalardır.

Malatya şehrinde çok sayıda kaynak ve çeşme olduğu göz önüne alındığında suya tapınmayla alakalı bu eski kutlama şekli evlerin avlularında, insanların piknik yapmaya gittikleri pınar başlarında, nehir ve göllerin kıyılarında kutlanırdı. Yöresel geleneğe göre Nuh Peygamber gemisinden indikten sonra aile üyelerinin üzerine su fırlatmıştır ki Yaratıcı mukadderatını ve yeryüzünü sellerle yerle bir eden gazabını unutmalarını. Nuh Peygamberle ilgili bu hikâye anısında bu bayramda güvercin uçurulması da âdettendir." (<https://www.houshamadyan.org/tur/haritalar/mamuret-uel-azizvilayeti/malatia sancagi/din/bayramlar.html>).

Malatya'da görülen bu uygulama bize kozmogoni mitlerini hatırlatmaktadır. Kaos ortamından düzene geçen süreçte suyun varlığı bu tarz mitik anlatıların en çarpıcı temasıdır (Keskin, 2020, s.255). Malatya'da yapılan bu uygulamada da kozmogoni mitlerine benzer izlerin yanında Nuh Tufan'ı gibi bir doğal afette anılmakta ve yeni nesillere aktarılmaktadır.

Tunceli halk inanışlarında ise doğal afetleri nazara bağlayan inanışlar mevcuttur. Buna göre Tunceli'de halk arasında

Yağmur ve sel felaketine uğrama gibi olumsuz şeylerin arkasında, genellikle bir nazar oyununun var olduğu kabul edilir. Böylesi hallerde ip baktırmak, muska yaptırmak, kitap açtırmak veya tuz okutmak, sıkça başvurulan karşı mücadele yöntemleridir. Bu işleri yapanların mutlaka din adamları kesiminden olmaları gerekmez. Pekâlâ din adamı kategorisine girmeyen bir kişi de bunu yapabilir (Çem, 2010: 38).

Tunceli'nin Pertek ilçesinde ise kuraklıklar baş gösterip yağmurlar yağmadığında bir akrep yakalanıp ipe bağlanır. İnanışa göre akrebin bu şekilde bağlanması ile yağmur yağar. Ancak ipe bağlanan akrep çözülmezse yağın yağmur su taşkınlarına ve sellere neden olur (Kaval, 2023, s. 107). Tunceli'de var olan bu uygulama bölgenin diğer illerinde de benzer şekilde olup genelde yılan yakma şeklinde gerçekleştirilen İslamiyet öncesi bir uygulamadır.

Tunceli'de söylenen bir halk türküsüne göre ise iki oğlu ve damadı çığ altında kalan yaşlı bir baba sazını alıp çığın üzerine gelir ve gece gündüz dua edip, yalvarır. Yaşlı babanın yakarışları sonucu Hızır, imdada gelir. Hızır, çığ altında kalan mahsurları kurtarmak için kılıcı ile karı yarar ve çığ altında kalanları kurtarır (Çem, 2010, s. 56). Çığ başında sazını eline alan yaşlı babanın sözleri şu şekildedir:

Aldım tamburumu, ağladım çığın üzerinde,
Baktım diyarda belirdi Kır At,
Aldır sazımı vardım yanına, anlattım derdimi,
Sürdü atı, geçti beni, dolaştı çığın üzerinde,
Çaldı kılıcı, yarıldı çığ,
Sey Musam çıkageldi aşağıdan
Evi yanasıca Baba!... Ödünçtür bize
Yerimizi sorarsan,
Meleklerle genç kızların yeri
Seslendiğin zaman sen,

Hızır çıkageldi (Çem, 2010, s. 56).

Tunceli halk inancına göre Hızır, ulu divanda Kırklar'ın başıdır. Bu türkünün önceki bölümlerinde Hızır'ın yaşlı adamın imdadına yetişip 40 süvarisi ile birlikte çığ altında kalanları kurtardığına dair şu ifadeler kullanılmaktadır (Çem, 2010, s. 56).

(...)

Döndüm geldim, ağladım çığın üzerinde,

Ben ihtiyarın sesi gitti ulaştı Ulu Divan'a

Baktım, yukarıdan bir seda geldi

Dedi:

Sesin geldi ulaştı kulağımıza

Kırk süvari gönderildi imdadına

Dedi:

Git evinde rahatına bak ihtiyar

Kırk süvari gönderildi imdadına (Çem, 2010, s. 56).

Tunceli'de Hızır'a yüklenen kurtarıcı ruh rolü, halkın Hızır'ı kötü günde bir sığınak olarak kabul ettiğini anlıyoruz. Hızır'a yüklenen bu rol, bölge halkında inanç dünyasında önemli olduğu kadar psikolojik ruh hallerine de iyi geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü her zaman için bir umut olduğunu bilmek psikolojik anlamda kişiye bir rahatlık ve güven hissi verir. Bu anlamda Hızır, bölge insanı için sadece bir dini şahsiyet değil aynı zamanda doğal afet zamanlarında halka güven veren, halkın korkularını aşmasında yardım eden bir işlevle de karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Türkiye'nin doğusunda yer alan Yukarı Fırat Havzası, sahip olduğu iklim ve coğrafi yapı nedeniyle tarihî süreç içinde pek çok doğal afetin meydana geldiği bir bölgedir. Bölge, tarih boyunca özellikle deprem, sel taşkınları, çığ, şiddetli soğuklar, kuraklık ve buna bağlı olarak kıtlık gibi doğal afetlere maruz kalmıştır.

Tarım ve hayvancılığa dayalı bir ekonomiye sahip olan bölge, çoğu zaman kuraklık ve kıtlık afetleri yaşamıştır. Bu doğal afet karşısında bölge halkının çare olarak genelde yağmur duasına başvurduğu tespit edilmiştir. Kuraklık ve kıtlığa bağlı olarak gerçekleştirilen yağmur yağdırma ritüelleri ve duaları bölgenin tamamında birbirine benzer şekilde yapıldığı tespit edilmiştir. Bölgedeki bu gelenek, çok uzun bir geçmişe sahip olup kaynağını İslamiyet öncesi Türk inanışlarından almasına rağmen bölgede yaşayan farklı dine mensup insanlarda da benzer şekildedir. Bölge insanının ekonomik yapıları gereği kuraklığı ve kıtlığı çok ciddi bir tehdit olarak algıladığı gibi bu afetleri kültür, inanç ve edebiyatlarına yansıttığı tespit edilmiştir.

Bölge insanını en çok etkileyen doğal afetlerden biri ise kış mevsiminde görülen şiddetli soğuklardır. Karasal bir iklime sahip olan bölge, çok sık bir şekilde şiddetli soğuklara maruz kalmaktadır. Bölge insanının uzun bir süre maruz kaldığı bu soğuklar onların kültür ve inanç dünyalarına da sirayet etmiştir. Özellikle şiddetli soğukların meydana geldiği zaman dilimlerinde evlerde kapalı kalan bölge insanının bu durum karşısında acizliklerini ifade eden şiirler söyledikleri anlaşılmaktadır. Bölge insanı bu zamanlarda hem kendileri hem de geçim kaynakları olan hayvanları için Allah'tan yardım isteyen şiirler dile getirmişlerdir.

Aniden meydana gelen ve sarsıcı sonuçları olan depremler de Yukarı Fırat Havzası insanlarını oldukça endişelendiren doğal afetlerden biridir. Erzincan, Bingöl, Elâzığ depremleri ve başka bölgelerde meydana gelip bölgeyi etkileyen depremler etrafında köklü bir folklor meydana getirilmiştir. Bu folklor içinde özellikle ağıt ve destanlar çok

belirleyicidir. Bunların yanında bölge insanı depremleri önceden haber veren işaretlerin olduğunu kabul edip bu hususta çeşitli inanışlar benimsemiş ve buna göre önlemler almıştır.

Yukarı Fırat Havzası, iklimi itibari ile çok yağış almaktadır. Bu yüzden bölgede zaman zaman aşırı yağışlara bağlı olarak sel ve su taşkınları görüldüğü gibi çığ felaketleri de yaşanmaktadır. Bölgede bu afetlere bağlı olarak yaşanılmış acıların, kayıpların bakiyesi olan ağıtlar vardır. Bununla beraber bu tarz felaketleri yine tanrısal ceza olarak algılayanlar olduğu gibi bu afetlerin nazardan kaynaklandığını kabul edenler de vardır.

Bölge insanının yüzyıllar boyunca çok sık bir şekilde maruz kaldığı doğal afetlerin, onların kültür ve inanç dünyasında şekillenerek doğal afet folklorunu ortaya çıkardığı tespit edilmiştir. Yukarı Fırat Havzası'nda doğal afetlere bağlı olarak söylenen destanlar, ağıtlar ile birlikte törensel uygulamalar ve dualar, doğal afetlerin bölge insanı üzerindeki etkilerini ve onların doğal afetlere bakış açısını detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Bu anlatılar, bölge insanının felaket zamanlarda birlikte hareket ederek dayanışma gösterdiğini ve hayata tekrar bağlandığını da bize yansıtmaktadır. Bu konuda yapılacak daha kapsamlı çalışmalar ile bölgede konu ile ilgili daha detaylı bilgiye ulaşmak mümkündür. Yapılacak bu çalışmalar, kültürel mirasımıza katkı sunacağı gibi insanlara direnme ruhu, zor zamanlarda ayakta kalıp mücadele etme gücü de açılacaktır.

Kaynakça

- Adayış, İ (2020). *Doğal afet eğitimi kapsamında arama kurtarma faaliyetlerine sosyolojik bir bakış: Van ili örneği*. (Yüksek Lisans Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Ağırman, A. (2014). *Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e İslam medeniyetine etki eden doğal afetler*. (Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Akarsu, E. (2022). *Türkiye Selçuklu devleti döneminde doğal afetler ve salgın hastalıklar (kuruluştan yıkılışına kadar)*. (Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Akyüz, D. (2018). *M.Ö. 2. Binyıl Anadolu coğrafyasında yaşanmış doğal afetler ve salgın hastalıklar*. (Yüksek Lisans Tezi). Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sinop.
- Alptekin, A. B. (1993). *Fırat havzası efsaneleri (metinler)*. Antakya: Kültür Ofset Basımevi.
- Araz, R. (1995). *Harput'ta eski Türk inançları ve halk hekimliği*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Arslan, T. (2022). *XI.- XIII. yüzyıllarda Türkiye Selçuklularında doğal afetler ve salgın hastalıklar*. (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Avcı, N. Ş. (2023). *Doğal afetlerde dini yükleme ve dini başa çıkma üzerine nitel bir araştırma (2021 Manavgat yangını örneği)*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aydın, Ö. (2024). *Elâzığ ili Palu ilçesi halk inanışları*. (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.

- Aydıner, T. (2014). *Doğal afet yönetişimi: Türkiye'de doğall afet yönetimi uygulamalarının tarihsel bağlamda değeriendirilmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Bakırcı, N. (2023) Âşıkların dilinde Kahramanmaraş merkezli depremler. *Kamu Yönetimi Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Say: 4, 25-74.
- Banarlı, N. S. (1971). *Resimli Türk edebiyatı sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Bardakçı, K. (2020). Eski Türklerin inanç sisteminde salgın. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 126, Sayı: 248, 42-48.
- Bezgin, K. Y. (2019). Erzincan velilerinin menkıbelerindeki keramet motifleri. *Anadolu Akademi*, Cilt: 1 Sayı: 2, 123-138)
- Bulak, R. (2022). *Doğal afetler ve trafik kazaları bağlamında kader ve tevekkül*. (Yüksek Lisans Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Coşkun, S. (2023). *Yukarı Fırat bölgesinde yaşanan katlık hadiseleri (19. ve 20. yüzyıl)*. (Yüksek Lisans Tezi). Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzincan.
- Çam, A. (2024). *Orta Asya'dan Elâzığ'a uzanan halk inanışları*. İstanbul: Tunç Yayıncılık.
- Çapcıoğlu, İ. & Çınar, R. (2023). *Afet ve toplum insan-doğa ilişkisi*. M. Aytül Kasapoğlu (Ed.), Ankara: Töz Yayınları.
- Çedindağ, G. (2006). Kökeni ağıt olan Elâzığ türküleri. *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na Armağan*, Konya: Kömen Yayınları.
- Çem, M. (2010). *Dersim merkezli Kürt Aleviliği (Etnisite, Dini inanç, Kültür ve Direniş)*. İstanbul: Vate Yayınevi.
- Çetindağ, S. G. (2014). Türk halk kültüründe İznik Gölü. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2,187-196.
- Çevik, B. G. (2023). *Afet (travma) psikolojisi. Afetlerde eğitim ve yönetimi*. Sinan Girgin (Ed.) İstanbul: Efeakademi Yayınları.
- Çevirme, H. (2020). Depremle başa çıkma stratejilerine kültürel bir yaklaşım: Türk halk şiirleri ve memoraıları örnekleri. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. Cilt: 13, Sayı: 31, 1073-1087.
- Çığ, İ. M. (2006). *Gilgames tarihte ilk kral kahraman*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Doğan, O. (2024). Geleneksel ekolojik bilgi bağlamında İğdır'da bir halk meteorolojisi uygulaması. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. Cilt: 17, Sayı: 47, 132-145.
- Duman, H. (1966). Muş türküsi. *Yeni Fırat Aylık Sanat ve Fikir Dergisi*, Sayı: 32, Sayfa: 7.
- Elik, N. (1996). *Erzincan ağıtlarının incelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Erdal, T. (2024). 6 şubat 2023 depremlerinin mitik, teolojik ve psiko-sosyal yansımaları. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 12(39), 262-284.
- Ergünay, O. (2007). Türkiye'nin Afet Profili. *TMMOB Afet Sempozyumu Bildirileri El Kitabı*. Ankara: MO Kongre ve Kültür Merkezi.
- Gaspak, A. (2017). *Malatya yöresi Alevilerinin dini inanç ve uygulamaları üzerine bir araştırma (Arguvan örneği)*. (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.

- Gençosmanoğlu, N. Y. (1964). Fırat'la hesaplaşma. *Yeni Fırat Aylık Sanat ve Fikir Dergisi*. Yıl: 2, Sayı: 23, Sayfa.3.
- Gökalp, K. (2005). *Gönül diliyle Çemişgezek (şiir antolojisi)*. Elâzığ: Çağ Ofset Matbaacılık.
- Görkem, İ. (2006). *Elâzığ efsaneleri (inceleme-metinler)*. Elâzığ: Manas Yayıncılık.
- Güler, Ç. & Çobanoğlu, Z. (1994). *Afetler*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Çevre sağlığı Temek Kaynak Dizisi, 33.
- Gümüştepe, P. N. (2024). Sözlü kültürün tarihe tanıklığı: halk şairlerinin dilinden maden kazaları. *Folklor Akademi Dergisi*, 7(2), 586-606.
- Güven, M (2013). Anadolu ağıtlarının türküleşme süreci ve üç ağıt örneği. *Folklor/Edebiyat*. Cilt: 19 Sayı: 75, 117-128.
- Hamarat, H. (2017). *Bingöl Alevi toplumunda halk kültürü unsurları*. (Yüksek Lisans Tezi). Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl.
- Irmak Y. (2018). Bingöl halk inançları ve uygulamaları. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, (17) 191-222.
- İlgürel, M. (2000). *1784 Erzincan depremi, tarih boyunca Anadolu'da doğal afetler ve deprem semineri*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul: Globus Dünya Basımevi.
- İpek, B. (2022). Kömürhan Köprüsü Harput'a bakar türküsünün söz varlığı. *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi (FÜHAD)*, Cilt: 9, Sayı: 17, 1-13.
- Jania, A.E. (2015). *Beyond mitigation: the emotional functions of natural disaster folklore in Japan*. (Master's thesis) Ohio State Univerity ohiolink electronic theses and dissertations center.
- Kadioğlu, M. (2008). *Modern, bütünlük afet yönetiminin temel ilkeleri. Afet zararlarını azaltmanın temel ilkeleri*. (Ed)Kadioğlu, M & Özdamar, E.), Ankara: Jca Türkiye Ofisi, Yayın no: 2.
- Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Y. & Güven, İ.M.V. (2011). Altay halk inanışlarından Anadolu'ya dair bazı tespitler. *Arış*, Cilt: VI, 60-75.
- Kapusuzoğlu, Y. B. (2022). *Atatürk dönemi doğal afetler (1923-1938)*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.
- Kara, R. (1993). *Erzincan'ın gözyaşları (deprem ağıt ve destanları)*. Ankara: Erzincan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı Yayınları.
- Karabulut, D. (2018). *Doğal afetlerin çocuklar ve gençler üzerindeki etkileri*. (Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Çanakkale.
- Karahan, K. (2019). *Kargın beldesi monografisi (Erzincan-Tercan)*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karatağ, E. M. (2021). *Doğal afetlerin ekonomik büyümeye etkileri: Türkiye 1960-2018 dönemi*. (Yüksek Lisans Tezi). Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tekirdağ.
- Kaval, Y. (2023). *Tunceli halk kültüründe hayvanlar (mitler-inanışlar-ritüeller-gelenekler-âdetler)*. Ankara: Gece Kitaplığı.

- Keskin, A. (2020). *Türk kültüründe alkışlar ve kargışlar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Kıyık, M. H (2023). İslam hukukunda doğal afetlerin icâre (kira) akdi üzerindeki etkisi. *Van İlahiyat Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 19, 74-85
- Kızıldağ, H. (2023). *Âşık ve ozanların dilinden deprem ağıtları*. Ankara: Nobel
- Kınaş, Ö. (2019). *Orta Bizans dönemi tarihlerinde doğal afetlerin tasviri (867-1204)*. (Yüksek Lisans Tezi). Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Koçoğlu, S. (2016). *Tunceli Çemişgezek ilçesindeki yaygın halk inanışları*. (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.
- Köksal, H. (2018). *Malatya ili Arapgir ilçesi halk inanışları*. (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.
- Kurt, B. (2012). *Malatya ili Doğanşehir ilçesi halk kültürü araştırması*. (Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Kurt, B. (2016). Malatya yöresi yağmur duası geleneklerinde eski Türk inanç izleri üzerine bir inceleme. *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı: 54, 134-146.
- Kutlu, M. (1987). *Şavaklı Türkmenlerde göçer hayvancılık*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Memişoğlu, F. (1995a). *Harput divanı*. Ankara: Elâzığ Kültür Derneği Yayınları.
- Memişoğlu, F. (1995b). *Harput halk bilgileri*. Ankara: Elâzığ Kültür Derneği Yayınları.
- Oral, E. (2019). Çocuk eğlencesiyle defedilen kuraklık. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 91, 388-401.
- Ögel, B. (1971). *Türk mitolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özbakır, A. (2010). *Malatya Kale yöresi Alevi-Bektaşî inançlarının tespit ve değerlendirilmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.
- Özdal, A. (2023). 06 şubat 2023 Kahramanmaraş depremi ağıt-destanlarının işlevsel analizi. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11, 390-406.
- Özdemir, C. (2023). Âşık tarzı şiir geleneğinde deprem destanları. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 10, 230-255.
- Özmen, F. (2023). Depremlerin âşık tarzı Türk şiirindeki görünümü: Kahramanmaraş merkezli 11 ili etkileyen 2023 depremi örneği. *Turkish Studies-Language*, 18(3), 1947-1960.
- Öztürk, O. A. (1998). Erzincan depremi üzerine destanlar. *Millî Folklor*, Yıl:10: Sayı: 39, 141-142.
- Parlayan, M. (2012). *Tunceli ve çevresinde halk inanışları*. (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.
- Sezer, E. (2024). *Tematik çocuk kanallarında yer alan çizgi filmlerde doğal afet unsurlarının analizi*. (Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çanakkale.
- Sheridan, R. A. A. (2007). Kentte mitsel korku:“Fısıltı” depremleri. *Millî Folklor*, Yıl 19, Sayı: 75, 126-133.
- Soykan, N. Y (2024). Doğal afet sonrası travma, yas ve dini başa çıkma: Kahramanmaraş depremi üzerine nitel bir araştırma. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 26: 511-552.

- Sönmez, Ö. & Günay, V. D. (2013). Doğadan Kültüre/Kültürden Doğaya evrilen İnsan ve Reklam. *Synergies Turquie*, (6), 29-50.
- Sözcü, U. (2023). *Doğal Afetler ve Doğal Afet Okuryazarlığı*. Ankara: Pegem
- Sunguroğlu, İ. (1958). *Harput yollarında 1. cilt*. İstanbul: Elâzığ Kültür ve Tanıtma Yayınları.
- Şahin, Ö. (2019). Antik Çağ'dan Orta Çağ'a kadar depremlerin oluşumuna ilişkin öne sürülen teoriler. *Mavi Gezen*, Sayı: 27, 6-13.
- Şenesen, O. R. (2011). Türk halk kültüründe bolluk ve bereketle ilgili inanç ve uygulamalarda eski Türk kültürü izleri. *Folklor/edebiyat*, Cilt:17, Sayı: 66, 209-228.
- Şimşek, E. (2003). Anadolu'da yağmur duasına bağlı olarak oynanan bir oyun: "Çömçeli Gelin". *Millî Folklor*, Yıl: 15, sayı: 60, 78-87.
- Türkan, H. K. (2023). Ozanların dilinden Kahramanmaraş merkezli depremler: Hatay örneği. *Asya Studies*, Cilt: 7, Sayı: 24, 153-180.
- Uluğ, H. N. (2007). *Tunceli medeniyete açılıyor*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Uraz, M. (1994). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- Yakıcı, A. (2001). Kuraklığın kültürel hayattaki yeri ve Konyalı Âşık Mehmet'in kıtlık (kuraklık) üzerine söylediği destanlar. *Millî Folklor*, 51, 93-99.
- Yalçın, G. (2019). *Doğal afetlerin etkilerine ve afet risk yönetimine toplumsal cinsiyet perspektifinden bakış: Türk ve Japon kadınların duruş noktasından doğal afetler*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yavaş, H. (2004). *Doğal afetler yönüyle Türkiye'de belediyelerde kriz yönetimi (İzmir örneği)*. (Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Yeşilyurt, M. (2023). *Genel kolluk kuvveti olan jandarmanın doğal afetlerdeki önemi: Bozkurt sel felaketi örneği*. (Yüksek Lisans Tezi), Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kastamonu.
- Yıldırım, H. (2013). *Erzincan Kemaliye ilçesindeki yaygın halk inanışları*. (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.
- Yıldırım, L. (2020). *Bid'atler, hurafeler ve Malatya örneği*. (Yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Yılmaz, G. G. (2021). Afetlere sosyolojik bakış ve Türkiye'de afet yazımına kuramsal bir yaklaşım. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(1), 195-204.
- Yiğit, Z. (2016). *Yahudi ve İslâm kaynaklarına göre Hz. Nuh ve tufan*. (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Yolcu (1966). Yas destanı (şiir). *Yeni Fırat Aylık Sanat ve Fikir Dergisi*, Sayı: 31, 4.
- Yusifova, I.A. (2023). Written and oral evidence of natural phenomena in azerbaijani folklore. *Studia Humanitatis*, 2: 1-9. (erişim adresi: <https://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/yusifova.pdf>).

İnternet Kaynakları

- Arapgir–Şarkıları.<https://www.houshamadyan.org/tur/haritalar/mamuret-uel-azizvilayeti/arapgirkazasi/yerel-ozellikler/arapgirsarkilar.html>. (01.04.2024).

YUKARI FIRAT HAVZASI FOLKLORUNDA DOĞAL AFETLERİN İZLERİ

- Harput-EvlerveMimari://<https://www.houshamadyan.org/tur/haritalar/mamuret-uel-aziz-vilayeti/harput-ovasi/yerel-ozellikler/evler-ve-mimari.html>. (01.04.2024).
- Malatya-Bayramlar.<https://www.houshamadyan.org/tur/haritalar/mamuret-uel-aziz-vilayeti/malatia-sancagi/din/bayramlar.html>. (24.06.2024)
- PaluBayramlar.(<https://www.houshamadyan.org/tur/haritalar/diyarbakirvilayeti/palu/din/bayramlar.html>. 23.06.2024)
- DoğalAfetler.(<https://www.afad.gov.tr/afadem/dogal-afetler>. (31.09.2024).

KIBRIS'TA ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK KÜLTÜRÜ: ÂŞIK KENZÎ'NİN ŞİİRLERİ ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Mustafa YENİASIR*

Burak GÖKBULUT**

Ahmet GÜNEYLİ***

Öz: Kaynaklarda yaşamı ile ilgili pek fazla bilgi bulunmayan Âşık Kenzî, 1795 yılında Kıbrıs'ta doğmuş oradan Edirne'ye geçmiş ve 1840 yılında hayatını kaybetmiştir. Kenzî'nin Edirne'de uzun süre ikamet etmediği, buradan ayrılarak Türk-Yunan savaşlarına katıldığı ve gözlemlerinden hareketle Mesolongi ile Atina çarpışmalarını anlatan üç destan yazdığı görülmektedir. Yaşamıyla alakalı bilgileri eserlerinden edindiğimiz Kenzî'nin yaklaşık 12-13 yaşlarında Kıbrıs'tan ayrıldığı ve eserlerinin çoğunu Anadolu ile Rumeli'de verdiği anlaşılmaktadır. Bektaşî tekkelerinde yetiştiği bilinen şair, batı ve güney Anadolu'nun bazı yerlerini dolaştıktan sonra Edirne'ye yerleşmiştir. Eserlerini tespit ederek Latin harflerine aktaran Kıbrıslı Türk araştırmacı Harid Fedai sayesinde tanıdığımız şair, şiirlerinde çoğunlukla aruzu, aruzlu halk şiiri biçimlerini kullanmış ve farklı konularda şiirler kaleme almıştır. Kıbrıs Türk Edebiyatı içerisinde daha çok destanları ile bilinen Kenzî'nin çağdaşlarına göre oldukça zengin bir söz dağarcığı vardır. Kenzî, şiirlerinde özellikle Farsça tamlamaları tercih etmiş, bununla birlikte Arapça sözcüklere de yer vererek eserlerinde genel olarak ağır, süslü ve sanatlı bir dil kullanmıştır. Âşık Kenzî, divanı içerisinde bulunan birçok şiirde Alevi-Bektaşî kültürüne ilişkin çok sayıda unsura yer vermiştir. Âşık Kenzî şiirlerinde Hacı Bektaş Veli'nin kerametlerine atıfta bulunurken, Kaygusuz Abdal'ın da Kızıldeniz gibi olduğunu ve bütün dünyayı kucakladığını ifade etmiştir. Bektaşîliğin temelinde bulunan insan sevgisini şiirlerine yansıtan şair, insanlara şefkat ve merhamet gibi birtakım evrensel değerleri de öğretmeye çalışmıştır. Kaleme aldığı şiirlerinde Bülbül Dede, Tüysüz Baba ve Elhac Mehmed gibi üç büyük Bektaşî babasının ismine de yer veren şairin, Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. Makalenin sonunda Âşık Kenzî'nin, Edirne kitaplığında 2203 numarada tek bir nüsha halinde bulunan divanından örnekler de verilmiştir.

* Prof. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, Lefkoşa/KKTC, e-posta: mustafa.yeniasir@neu.edu.tr , ORCID: 0000-0002-9196-1805

** Prof. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, Lefkoşa/KKTC, e-posta: burak.gokbulut@neu.edu.tr , ORCID: 0000-0003-3968-9207

*** Prof. Dr., Lefke Avrupa Üniversitesi, Dr. Fazıl Küçük Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, Lefke/KKTC aguneyli@eul.edu.tr , ORCID: 0000-0002-2168-1795

Anahtar Sözcükler: Kıbrıs, İslâm, Alevi-Bektaşî Kültürü, Halk Şairi, Âşık Kenzî.

Alevism and Bektashism Culture in Cyprus: An Analysis in the Context of Poems of the Poet Kenzî

Abstract: *Kenzî, who does not have much information about her life in the sources, was born in Cyprus in 1795, moved to Edirne, and died in 1840. Kenzî did not live long in Edirne, fought in the Turkish-Greek Wars, and wrote three epics narrating Mesolongi and Athens battles. Kenzî did not live long in Edirne, fought in the Turkish-Greek Wars, and wrote three epics narrating Mesolongi and Athens battles. The Cyprus Epic, which is another significant work of the poet, narrates the rebellions that broke out in Cyprus in 1833. It is understood from his works that the poet, about whose life we learn from his works, left Cyprus when he was about 12-13 years old and wrote most of his works in Anatolia and Rumelia. The poet, who is known to have been raised in Bektashi convents, settled in Edirne after he wandered some regions of west and south Anatolia. The poet, whom we get to know thanks to the efforts of the Cypriot researcher Harid Fedai, who found his works and transcribed them in Latin letters, mostly used aruz prosody and folk poetry forms with "Aruz" prosody and authored poems on various subjects. The poet Kenzî, who is mainly known for his epics in Cyprus Turkish Literature, has quite a rich vocabulary compared to his contemporaries. Kenzî preferred to use, especially Persian phrases, and by including Arabic words, he usually used a heavy and ornamental language in his works. Kenzî also included many elements belonging to the Alevi-Bektashi culture in his poems among his collected poems. While referring to the miracles of Hacı Bektashi Veli in his poems, the poet Kenzî expressed that Kaygusuz Abdal was like the Red Sea and embraced the whole world. The poet, who reflected the deep love of humans, which forms the basis of Sufism, in his poems, aimed to teach certain universal values such as compassion and mercy. It is possible to claim that the poet, who also included three great Bektashi fathers, Bulbul Dede, Tuysuz Baba, and Elhac Mehemed in his poems, occupies a significant place in Alevi-Bektashi culture. At the end of the article, examples of Kenzî's canon (diwan), which is in a single copy in the Edirne library numbered 2203, are also given.*

Keywords: *Cyprus, Islam, Alevi-Bektashi Culture Poet, Folk poetry, Âşık Kenzî.*

Giriş

19. yüzyılda yaşayan (d. Kıbrıs, Hicri 1210-Miladi 1795 / ö. Edirne, Hicri 1255-Miladi 1839) Kıbrıslı şair Âşık Kenzî'nin yaşamı ve kimliği hakkında fazla bilgi yoktur; bu nedenle yalnızca kendi şiirlerinden öğrenilen bilgiler temelinde açıklamalar

yapılmaktadır (Özmen, 1998, s.151). Âşık Kenzî hakkında bilinenler; Mehmet Halit Bayrı, Saadettin Nüzhet Ergun, Ahmet Badi ve Harid Fedai tarafından verilen bilgilere dayanmaktadır. Bunlar arasında Harid Fedai, Âşık Kenzî'yle ilgili en çok araştırma yapan ve kapsamlı bilgi veren Kıbrıslı Türk araştırmacıdır (Mengi, 1999, s.151). Asıl adı Kasım olan Kıbrıslı şair Kenzî, 10-12 yaşlarında doğduğu yer Kıbrıs'tan ayrılarak Anadolu'ya göç etmiştir. Kenzî, Osmanlı topraklarında pek çok yeri dolaştıktan sonra evlenip Edirne'ye yerleşmiş ve hayatını saz şairliği yaparak kazanmıştır (Kabataş vd., 2007, s.134; Eren, 2013, s. 40).

Bektaşî terbiyesiyle yetişen Kenzî'nin ünü kısa sürede bütün Trakya'ya yayılmıştır. Anadolu'nun farklı yerlerini gezen şair, bir süre Antalya'da bulunmuş ve uzun zaman da Dimetoka'da Seyyid Ali Sultan dergâhında kalmıştır. Seyyid Ali Sultan, "Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Rumeli'nin Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli roller üstlenmiş bir gazi-derviş"tir (Şahin, 2010, s.17). XV. yüzyılın başlarında yaşadığı düşünülen Seyyid Ali Sultan aynı zamanda Rumeli'deki ilk Osmanlı fetihlerine katılmış ve Seyyid Rüstem Gazi adlı bir alperenle birlikte Edirne ve Dimetoka dolaylarını fethetmiştir. Bununla birlikte Bektaşî meydanında yer alan ve on iki posttan biri olan aşçı postu da kendisine aittir (Özkırımlı, 1990, s.125). Kenzî'nin şiiirlerinde yer alan ve üç büyük Bektaşî babasından biri olan Tüysüz Baba (Derviş Mehemed) da Seyyid Ali Sultan'ın (Kızıl Deli) müritlerinden biridir (Fedai, 2006, s.30). Tüysüz Baba yanında diğer iki önemli isim olan Elhac Mehemed (Buzcu-zâde) ve Bülbül Dede'nin de Kenzî'nin şiiirlerinde geçtiği görülmektedir. Elhac Mehemed Edirne'deki Câmî-i Atîk'in imamıdır (Fedai, 2006, s.30). Hacı Bayram Veli'nin de Câmî-i Atîk'te ibadet edip vaazlar vermesi bu camiye ayrı bir önem atfedilmesini sağlamıştır (Karakuş, 2018, s.85). Bülbül Dede ile ilgili elimizde kısıtlı bilgiler olsa da Coşkun'un çalışmasında yaptığı görüşmelerde onunla ilgili verilere de ulaşılmıştır (2022, s.244). Çalışmadaki kaynak kişi, büyük dedesinin Bülbül Dede olarak anıldığını ve Kesikbaş ocağına bağlı bulunduğunu ifade ederek, Tokat bölgesinde bilinen bir kişi olduğunun altını çizmiştir.

Âşık Kenzî'nin şiiirlerinde hem tarikatın güzellikleri, incelikleri hem de Hacı Bektaş Veli'ye ve diğer tarikat ulularına duyulan sıcak, içten sevgi ve bağlılık açıkça görülmektedir (Özmen, 1998, s.151). Kenzî'nin orduya katılarak Rumeli'nin çoğu yerlerini gezip görme fırsatı bulduğunu ve bazı kentleri de kendi olanaklarıyla dolaştığını yine şiiirlerinden hareketle söylemek mümkündür. Nereye gitmişse orada şahit olduğu olayları dile getirmiş ve bir vesileyle önemli yer, bina ve kişi adlarına da şiiirlerinde yer vermiştir (Fedai, 2006, s.29). Yaşın, Kenzî'nin yaşamında iz bırakan yerlerin İstanbul, Antalya, Atina, Üsküp, Tiran, Edirne, İskenderiye ve Lefkoşa olduğunu belirtmektedir. Âşık Kenzî bu şehirlerdeki savaşlara, ayaklanmalara, toplumsal olaylara tanıklık ederek bunları destan ve kasidelerinde işlemiştir (2005, s.514).

Çobanoğlu, Kenzî'nin ününün Anadolu dışında Mısır ve Balkanlara kadar yayıldığından söz etmektedir (2009, s.59). Fedai, Kenzî'nin askerliğini Mağrip'te yaptığını, Kıbrıs'tan Mağrip'e dönerken bindiği geminin fırtınaya tutulup Mısır'a sığınması nedeniyle Mısır'ı yakından tanıdığını ortaya koymuştur (2006, s.29). Yaşın ise, Kenzî'nin bir zamanlar Osmanlı toprağı olan Kuzey Afrika ülkelerini dolaştığını ifade etmiştir (2005, s.514).

Âşık Kenzî'nin öncelikle bir halk şairi hatta Kıbrıs'ta bilinen tek halk şairi olduğu ifade edilmektedir (Kabataş vd., 2007, s.134). Ancak Kenzî'nin şiiirleri incelendiğinde onun divan şiiiri bilgisi ve yeteneğı hemen hissedilmektedir. Şairin divan şiiirinin

kurallarına, aruza, Farsça ve Arapçaya önem verdiği açıkça görülmektedir (Yaşın, 2005, s.514). Kenzî kendini kalem şuarasından biri olarak görmekte ve bu yönüyle övünmektedir. Ayrıca ünlü divan ve Fars şairleri kadar güçlü olduğunu iddia etmekte ve yalnızca saz çalarak şairlik yapmanın yeterli olmadığını belirtmektedir (Mengi, 1999, s.155). Yaşın, Kenzî'nin kendini ulema arasında gösterme hevesi taşısına da eğitimsiz bir halk ozanı olmasından dolayı sık sık aruz ve yazım yanlışlarına düştüğünü ortaya koymuştur (2005, s.514). Mengi de Kenzî'nin zaman zaman divan şiirinde zorlandığını, aruzu kullanmakta güçlük çektiğini, ölçü zorunluluğuyla doldurma sözlerden oluşan dize ve beyitler yazdığını ve aruz hataları yaptığını belirtmektedir (1999, s.161).

Onuş, halk ve divan şairi olmanın ötesinde Âşık Kenzî'nin, tasavvuf geleneği içinde değerlendirilebilecek şiirleriyle (tekke şairi olarak) tanındığını belirtmektedir (2015, s.82). Benzer biçimde Mengi de Kenzî'nin halk ve divan şairi kimliğiyle birlikte tekke şiiri bilgisi ile yeteneğini ortaya koyan önemli bir kalem şairi olduğunu ifade etmiştir (1999, s.155). Özetle belirtmek gerekirse Kenzî, 19. yüzyılın ilk yarısında sanatını icra etmiş, renkli, pervasız ve çok yönlü edebî kişiliği olan önemli bir Kıbrıs Türk edebiyatı şairidir.

Kenzî doğduğu yer olan Kıbrıs'tan ayrı kalışının hüznünü, toprağından uzakta, gurbette yaşamanın çilesini şiirlerinde dile getirmiştir. O, sıla hasretiyle birlikte çektiği sıkıntıların, kendini nasıl yorup üzdüğünü şiirlerinde anlatmıştır. Çok genç yaşta (15 yaşında) oğlu Sülal'i (veya Sülali) kaybetmiş olmanın acısını da şiirlerine yansıtmıştır. Yaşadığı çileli hayatın sonucunda Kenzî, genç yaşta, kırk beş yaşında yaşama veda etmiştir (Mengi, 1999, s.154-155).

Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin yaşam öyküsü anlatılırken Alevilik ve Bektaşilik kültüründen etkilendiği ve bu kültürün Kıbrıs'taki ilk temsilcisi olduğundan söz edilmektedir. Sözü edilen bu durum, Kenzî'nin ayırt edici özelliği olarak ele alınıp vurgulanmaktadır. Buna karşın Kenzî'nin şiirlerinde Alevilik ve Bektaşilik kültürüne ilişkin herhangi bir değerlendirmenin yapılmadığı ve çalışmanın bu nedenle gerekli olduğu düşünülmektedir. Âşık Kenzî'nin şiirlerinde Alevilik ve Bektaşilik kültürüne ilişkin hangi konulara yer verdiği ve bu konuları nasıl ele aldığını betimlemenin alanyazına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca edebî yapıtlarda insan yaşamına ve inancına ilişkin somut bulgulara ulaşmak ve halk edebiyatının toplumsal yönünü Âşık Kenzî, Kıbrıs ve Alevilik-Bektaşilik kültürü özelinde değerlendirmek araştırmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Özetle belirtmek gerekirse bu çalışmada amaç, Kıbrıs'ta Alevilik ve Bektaşilik kültürünün ilk izlerini taşıyan Âşık Kenzî'nin şiirlerini incelemektir. Âşık Kenzî'nin şiirleri alanyazında önceki çalışmalarda (Batislam, 2018; Özarslan, 2008) ele alınmış ancak daha çok edebî bir temelde değerlendirilmiştir. Örneğin en güncel kaynaklardan biri olan Batislam'ın (2018) çalışmasında Âşık Kenzî'nin şiirleri arasında örneği bulunan elifnâmeler yapı ve içerik açısından incelenmiştir. Benzer şekilde Özarslan da Âşık Kenzî'nin şiir sanatını tür ve biçim açısından değerlendirilmiştir (2008). Öte yandan Kıbrıs'ta Alevilik-Bektaşilik kültürüne ilişkin kimi çalışmalar ise edebî bağlamdan uzak bir anlayışla tarihî, kültürel ve politik açılardan ele alınmıştır (Beratlı, 2008; Dayıoğlu, 2012; Hatay, 2006). Bu çalışmanın öncekilerden farkı ise edebiyat ile kültür ilişkisini birlikte ele alarak Kıbrıs'ta Alevilik-Bektaşilik kültürüne ışık tutmaktır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi uygulanmış ve verileri toplamak amacıyla doküman analizi kullanılmıştır. "Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır" (Yıldırım & Şimşek, 2003).

Çalışmanın evrenini Âşık Kenzî'ye ait defter oluşturmaktadır. Bu defteri Harid Fedai Edirne kitaplığında 2203 numarada tek bir nüsha halinde bulmuş, ancak defter Fedai tarafından Latin harflerine aktarılırken 3 cilt halinde basılmıştır. “Divân-ı Kenzî-i Kıbrısî, aslında şaire ait mürettep bir divan değildir. İçinde Mahzûnî, Cunûnî, Mihnetî, Niyazî, Hakkı ve Rasîh gibi başka şairlerin de şiirleri vardır” (Fedai, 1989, s.15). Eser orijinalinde tek ciltlik bir defter şekline yazılmıştır. Çalışmada Harid Fedai'nin ciltler halinde yayınladığı ve Kenzî'ye ait şiirlerden oluşan üç kitap kullanılmıştır.

Çalışmanın verileri her üç eserden hareketle ortaya konmuştur. Araştırmada “betimsel analiz” yoluyla söz konusu eserlerin içerisinde yer alan Alevi-Bektaşî kültürüne ilişkin unsurlar tespit edilip yorumlanmıştır.

1. Kuramsal Çerçeve

1.1. Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin Şiir Sanatı

Kıbrıs Türk halk edebiyatı içinde âşık tarzı Türk halk şiiri, yaygın bir şekilde işlenmemiştir (Kabataş vd., 2007, s.127). Resmî kabul gören ve yazılı kaynaklara da geçirilen yegâne Kıbrıslı Türk halk şairi Kenzî olduğundan, araştırmacılar ona biraz da abartıyla yer vermektedirler (Yaşın, 2005, s.514). Bundan dolayıdır ki Kıbrıs Türk âşık edebiyatı, Âşık Kenzî'nin şiirleri kapsamında değerlendirilmektedir (Mengi, 1999, 159). Divan ve tasavvuf şairi olmasına karşın Kenzî'nin halk şairliği (ya da meydan şairi) yönünün öne çıkma nedenlerini; şiirlerinde halkın söyleyişi ile deyimlerini kullanması, kırsal yöre insanının doğaya dönük hayal dünyasından yararlanması, mecazî anlatım yerine yalın anlatımı tercih etmesi, soyuttan çok somuta yer vermesi ve anlatım tekniğinde hayalden çok gerçeğin yer aldığı benzetmeleri kullanması gibi özellikleriyle açıklamaktadır.

Yorgancıoğlu, Âşık Kenzî'nin iki dilli (Türkçe ve Arapça) bir halk ozanı olduğunu ve özellikle çok dilli, çok kültürlü dinleyicilere hitap edebilmek için şiirlerinde bu iki dili kullandığını ortaya koymuştur (2009, s.63). Mengi de Arapça-Farsça ve terkipli bir dil kullanan Kenzî'nin, divan şiiri kelime kadrosunu bildiğini ve ustalıklı kullandığını belirtmiştir (1999, s.159).

Âşık Kenzî, beyit nazım birimini, gazel nazım şeklini, aruz ölçüsünü ve kısmen divan şiir dilini kullanarak eser yazmıştır. Halk şairlerinin kullandıkları aruzlu yazılan divan, semai, kalenderi ve selis gibi nazım şekillerini kullanmıştır. Şiirlerinde kullandığı kafiyelerin çoğu rediflidir ve cümle bağlamında uzun redifler kullandığı gibi tek kelimelik redifler de kullanmıştır (Mengi, 1999, s.157-158).

Âşık Kenzî, özellikle destanları ile bilinen bir şairdir ve çağdaşlarına göre oldukça zengin bir söz dağarcığı vardır. Şairin Atina Destanı I-II, Mesalong Destanı, Sergüzeşt Destanı, Kıbrıs Destanı adlarını taşıyan destanları vardır (Kabataş vd., 2007, s.134). Kenzî, 1817'de doğduğu yere yani Kıbrıs'a geri gelerek burada gördüklerini ve geri dönerken gemide uğradığı fırtınayı Macerayı Sergüzeşt destanında anlatmıştır (Eren, 2013, s.40). Yine Kenzî'nin 40 dörtlükten oluşan Dâsitân-ı Kıbrıs adlı destanı, Kıbrıs Türk edebiyatında 1830'lu yıllardan sonra yazılan ilk manzum destanlardan biridir (Üngüder, 2016, s.249). Onuş, Dâsitân-ı Kıbrıs'ın toplumbilimcilere ve tarihçilere kaynak olup o zamanın olaylarına varmada belgesel nitelikte bir yapıt olarak değerlendirilebileceğini ortaya koymuş, sözü edilen eserin çetecilerin ve kabadayılardan isyanının kahramanca bastırılmasını anlattığını belirtmiştir (2015, s.83). Ökten, Dâsitân-ı Kıbrıs'ta Kıbrıs'ın Akdeniz'de bulunan dört adadan biri olduğunu ve bu adalardan ikisinin gayrimüslimlere ait olmasından üzüntü duyulduğunu ortaya koymuştur (2014, s.8). Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin destanları üç başlık altında gruplandırılmaktadır. Bunlar, “savaş konulu destanlar”, “övgü nitelikli destanlar” ve

“kişisel-toplumsal taşlama nitelikli destanlar”dır. Kabataş vd., Kenzî'nin destanlarının sanatsal değerleri yanında yazıldıkları dönemin tarihine ışık tutmaları bakımından ayrı bir değer taşıdığını belirtmişlerdir (2007, s.134). Artun, Âşık Kenzî'nin destanlarında; genellikle bir olayın anlatıldığını, hikâye etme temeline dayalı bir anlatımın tercih edildiğini ancak işlenen konuya göre anlatım biçiminin değişebildiğini, kullanılan dilin yer yer konuşma dilinden uzaklaştığını ve olayların kişiler üzerine kurulmadığını ortaya koymuştur (2002). Ayrıca, destanların giriş bölümüyle başladığını, olaya hazırlık cümleleriyle hikâyeye geçildiğini ve olayların aktarılmasında karşılıklı söyleşmeye dayalı bir anlatım olduğunu belirtmiştir. Olayın anlatımından sonraki bölümde ise Âşık Kenzî'nin, doğrudan anlatımla olayı yorumladığını ve öğütler verdiğini ifade etmiştir.

Kıbrıs'ta 1800'lü yıllardan itibaren başlayan ve gazetecilik hayatıyla gelişen şiir türünde özellikle hiciv-taşlama örnekleriyle karşılaşmaktadır. Bu bağlamda akla gelen ilk isimlerden birinin Kıbrıslı Âşık Kenzî olduğu belirtilmektedir (Üngüder, 2016, s.248). Âşık Kenzî'nin şiirlerinde bazı şairlerin adlarına yer verildiği görülmektedir. Bu şairler; Handî, Nâdi, Sâfi ve Kör Yuvan'dır. Kenzî'nin, Nâdi, Sâfi ve Kör Yuvan'ı rakip olarak gördüğü ve her fırsatta şiirleri aracılığıyla eleştirdiği görülmektedir (Fedai, 2006, s.33).

Kenzî, Osmanlı yöneticilerine sadece fiili hizmet vererek değil, methiye niteliğinde destan ve tarihler yazarak da sadakat göstermiştir. Bu anlamda halktan çok Osmanlı Devleti'ne bağlılık ifade eden şiirlerinin, biçimi ile içeriği örtüşmektedir. Aşkta ya da doğrudan doğruya kendi kişisel yaşantı ve duygularından söz ettiği şiirlerinde şairin daha etkileyici olduğunu söylemek mümkündür.

Âşık Kenzî, kasideler, tarihler, destanlar, gazeller ve türkülerden oluşan divanını tamamlayamadan ölür (Yaşın, 2005, s.514). Geride bir divan dolduracak kadar şiir bırakan Kenzî'nin eserleri, Kıbrıslı Türk araştırmacı Harid Fedai tarafından düzenlenerek üç kitap halinde yayımlanmıştır (Eren, 2013, s. 40).¹

2. Kıbrıs'ta Alevilik ve Bektaşilik

Osmanlı İmparatorluğunun 1571'de Kıbrıs adasını fethinden sonra adaya iskân edilen halk arasında çeşitli sosyal gruplardan ve mesleklerden insanlar bulunmaktaydı. Bu sosyal gruplar arasında “Alevi toplumu” da yer almaktaydı. Araştırmalara göre Alevi-Bektaşî toplumunun adaya gelişi fetihle birlikte başlamış ve zamanla söz konusu insanlar adanın çeşitli bölgelerine dağılmıştır. Nazım Beratlı, Osmanlı'nın adayı fethinden sonra buraya sürgün edilen halktan söz eder ve özellikle Aleviler, meslek sahibi Ahiler, Yörük-Türkmenler, Osmanlı memurlarının adaya gönderildiğini belirtir (2008, s.19,21,25,29). Beratlı aynı eserde Lefkoşa Ahileri, Osmanlı memurları, Lefkoşa gazileri ve abdallarına yer vererek, o dönemde icra edilen mesleklere değinir ve Lefkoşa'da yer alan dede ve baba tanımlamalı türbelerin isimlerinin (Kara Baba, Kurt Baba, Kaçkaç Dede, Edhem Dede, Yitik Dede) Alevi-Bektaşî kültürüyle alakalı olduğunu altını çizerek (2008, s.21,23,25). Ali Dayıoğlu da benzer bir yaklaşımla Alevilerin, Osmanlı İmparatorluğunun Kıbrıs'ı fetih harekâtına giriştiği 1570'ten itibaren adaya gelmeye başladıklarını belirtmiştir (Dayıoğlu, 2012, s.57). Mete Hatay ise Kıbrıs'ın fethinin ardından adada kurulan Mevlevî tekkesiyle birlikte çeşitli tarikat ve dergâhların da faaliyete geçtiğini ifade etmiştir. Adanın fethinden sonra Bektaşî, Mevlevî, Nakşibendi, Kadiri, Rufai, Melami ve Halveti tarikatlarının Kıbrıs'ta faaliyetlerde bulunmaya başladığını ifade eden yazar, Bektaşîlerin Kıbrıs'taki faaliyetlerinin, adada konuşlandırılan bin kişilik yeniçeri garnizonu ile birlikte başladığını tahmin etmektedir (Hatay, 2006, s.64).

¹ Bkz. Kaynakça: Fedai, Harid. Kıbrıslı Âşık Kenzî Divanı 1. Cilt, 2. Cilt ve 3. Cilt.

Osmanlı Devleti'nin adayı fethinden sonra özellikle Kıbrıs'a yerleşen yeniçerilerle birlikte burada Alevi-Bektaşî kültürü de yayılmaya başlamış, daha sonra nüfusu çoğaltmak için gönderilen insanların birçoğu da Yörük ve Alevi olmuştur (Beratlı, 2000; Erdengiz, 2001). Kıbrıs'ta var olan "Dede ve Baba" dergâhları da aslında bu söylenenleri doğrular niteliktedir (Kalafat, 2013; Maden, 2015).

"Alevilik-Bektaşîlik tarihî süreçte yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen günümüze kadar Kıbrıs adasında varlığını sürdürmüştür" (Maden, 2015, s.106). Günümüzde genel anlamda Kıbrıs Türklerinin aile yapılarının, yaşam tarzlarının, dinî yaşayışlarının; kısmen Alevi kültürüyle benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Nazım Beratlı'nın "Kıbrıslı Türklerin Tarihi" isimli kitabında da belirttiği üzere, Kıbrıs ağzında yaşayan birçok kelime Pir Sultan Abdal'ın dilinde de bulunmakta ayrıca Alevi yiyecek-içecek kültürüyle Kıbrıs mutfağı arasında da benzerlikler göze çarpmaktadır. Bununla birlikte söz konusu eserde Kıbrıs Türkleri ile Anadolu'daki Yörüklerin geçmişleri açısından birbirlerine benzedikleri, Kıbrıs Türkleri arasında, Ali, Hasan ve Hüseyin isimlerinin çok fazla bulunduğu ve bütün bu benzerliklerin temelinde de günümüzde unutulmuş olsa bile Alevi-Bektaşî değerlerinin olduğu söylenmektedir (Beratlı, 1993, s.226-227).

3. Âşık Kenzî'nin Şiirlerinde Alevilik-Bektaşîlik

Âşık Kenzî'ye ait incelenen eserlerde Alevi-Bektaşî inancına ait çok sayıda unsur tespit edilmiştir. Kenzî'nin şiirleri incelenirken Kıbrıs'taki Alevilik-Bektaşîlikle ilgili alan yazın esas alınmış (Beratlı, 2008; Dayıoğlu, 2012), alan yazında yer alan temel kavramlardan hareketle bu araştırmadaki sonuçların kavramsal çerçevesi oluşturulmuştur. Kenzî'nin şiirleri incelenirken farklı anahtar sözcükler (kavram) belirlenmiş ve var olan literatürle ilişki kurularak sunulmuştur. Buna göre analiz sonucunda ulaşılan her kavram, ayrı bir başlık halinde sunulmuş ve şiirlerle ilişkilendirilip doğrudan alıntılar yapılarak açıklanmıştır. Kenzî'nin de içinde bulunduğu Anadolu Aleviliği "sadece eski batını inanışların sürüp gitmesi olmayıp Yesevîlik, Kalenderilik, Haydarilik, Ahilik gibi Türk tasavvuf kurumları ile Vücutiyye, Dehriye itikatları yanında eski Türk geleneklerinin de karışımından meydana gelmiştir" (Noyan, tarihsiz, s.43). Âşık Kenzî'nin şiirlerinde tespit edebildiğimiz Alevi-Bektaşî kültürüne has unsurları şu şekilde sıralayabiliriz:

3.1. Peygamberler ve Din Uluları

3.1.1. Hz. Muhammed ve Hz. Ali

"Bektâşî-Aleviler, Allâh'ı, Hz. Muhammed'i ve Hz. Ali'yi, derin bir aşk ile severler" (Noyan, 1987, s.54). Bundan dolayı Bektaşî şairlerinin şiirlerinde Allah-Muhammed-Ali kavramları sık sık görülmektedir. Âşık Kenzî'nin şiirleri incelendiğinde Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin bazen yan yana bazen de ayrı ayrı kullanıldığını ancak yan yana kullanıldığı beyitlerde şairin, Hz. Muhammed'i makam itibarıyla daha üstün gördüğü söylenebilir:

"Ya Muhammed dimedin mi Ali bevvabımdır.

Hasan ile Hüseyin ikisi dürr-i meknûn" (Fedai, c.3, s.20).

Şair bir diğer şiirinde Muhammed Mustafâ'yı Hakk'ın dostu olarak görürken, Hz. Ali'yi de Allah'ın aslanı olarak görmekte ve bunu bilmeyenin başına bela gelmesini dilemektedir:

"Mustafâ Hakkın habibidir Ali Şîr-i Hudâ,

Anları bir bilmeyenin başına ensün belâ" (Fedai, c.1, s. 41).

Şair bazen de Hz. Muhammed ile Hz. Ali'yi eşit görmektedir:

"Dest-gîrindir Muhammed Mustafa hem Murtazâ.

Gösterir âyîne-i dilde sana ma'nâ Begim" (Fedai, c.2, s.212).

Bununla birlikte Âşık Kenzî'nin şiirlerine bakıldığında Alevi-Bektaşî kültüründe önemli bir yeri olan Şah-ı Merdan, Murtazâ, Hayder-i Kerrâr, Haydar gibi Hz. Ali'ye ait olan lakapları da kullandığını görülür. Kenzî, kendisini mest edenin Hakk'la birlikte Hz. Ali olduğunu ifade eder:

"Cihâne gelmeden ervâh Kenzî mest-i aşk olduk,

Bizi mesdeyleyen Hakkdır sevâ Hayder ve de seccâc" (Fedai, c.2, s.48).

Bir diğer şiirinde ise şair, dilinde Haydar'ın kuvveti olduğundan sözü bin fersâh uzattığını söyler:

"İdersem seyfi-i nazmımla aceb mi düşmanım küşte,

Dilimde kuvvet-i Haydar mutavvel Kenzî bin fersâh" (Fedai, c.2, s.51).

Kenzî ayrıca Hıfz-ı Paşa için yazmış olduğu bir şiirinde Paşa'ya erenler tarafından Hz. Ali'nin kılıcının verildiği söyler:

"Alilik eyleyüb ceng içre kırdın bozdun a'dayı,

Erenler sana virmiş Zülfikaar-i Şâh-ı Merdânı" (Fedai, c.1, s.97).

"Düldül" bilindiği üzere Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye armağan ettiği dişi katırın ismidir. Kenzî bir diğer şiirinde adı geçen katıra da atıfta bulunarak Hz. Ali'nin Düldül'e binip gezdiğini ifade eder:

"Sırh giyu seyfin takup espe süvâr olsa o şüh,

Tanurem Düldül-süvâr olmuş Şeh-i Merdân gezer" (Fedai, c.2, s.98).

Hz. Ali, özellikle Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde çok önemli ve mukaddes bir yere sahiptir. Kendisi din uğruna savaşlara katılmış ve söz konusu savaşlarda büyük bir yiğitlik göstermiştir. "Türk edebiyatında da Hz. Ali'nin katıldığı savaşları ve kahramanlıkları anlatan mesnevi tarzında çok sayıda eser kaleme alınmıştır" (Uyaniker, 2014, s.191). Kenzî, şiirlerinde Hz. Ali'nin din uğruna yaptığı savaşlardan da söz eder ve Hz. Ali'nin çok sayıda dinsizi imana getirdiğini ifade eder. Bununla birlikte şair bir diğer beytinde de Hz. Ali'den "Sâhib Zü'l-fikaar" olarak söz eder ve dünyaya düzen getirdiğini belirtir:

"Çekdi îmâne nice dinsizleri aynî Ali,

Zülfikaare el urub kırdı kıralı kaşların" (Fedai, c.2, s.191).

"Ebû Bekir Ömer Osman Alî dâmâd-ı peyğamber,

O sâhib zü'l-fikaar virdi nizam dünyaya bir geldi" (Fedai, c.3, s.43).

Savaşlarda hem atı hem de Zülfikâr kılıcı ile büyük kahramanlıklar sergileyen Hz. Ali'ye "döne döne saldıran aslan" anlamına gelen Hayder-i Kerrâr lakabı verilmiştir. "Benzettim" redifli gazelinde Kenzî, şehsüvarı Hayder-i Kerrâr'a, kaşlarını da Zülfikâr'a benzetir:

"Seni ey şeh-süvârım Hayder-i Kerrâre benzettim,

Görünce ansız ol ebrûyu Zülfikaare benzettim" (Fedai, c.2, s.222).

Hz. Ali'nin soyundan geldiğini ve onun Zülfikâr sahibi olduğunu belirten Kenzî, ondan bütün insanların yüzünü güldürmesini ve insanlara yardım etmesini ister:

"Zülfikar sahibisin zâhir ü bâtın ya Ali,

Nice bir itmeyesin mü'mini handan nice bir" (Fedai, c.3, s.36).

"Biz ki ol Şah-ı Alî Zeynü'l Abânın kuluyuz,

Kullarına nice bir itmeye ihsân nice bir" (Fedai, c.3, s.36).

Bir başka beytinde Hz. Ali'yi kükreyen aslan olarak niteleyen Kenzî, aynı zamanda Zülfikâr'ın onun elini öptüğünü belirterek, kendisinden yardım diler:

“Lâ-fetâ şânında nâzil Zülfikaar destin öper,

Yâ Aliyyü'l - Murtazâ şîr-i jiyânım er yetiş” (Fedai, c.3, s.44).

Şiirinde Mısır Sultanı Hacı Muhammed Ali'ye de seslenen Kenzî, onun Zülfikâr'ı ile Mısır'a sultan olduğunu ve Sultan'da Hz. Ali'den bir eser olduğunu belirtir:

“Zülfikaarınla olub sâhib-i sultân-ı Mısır,

Halk-ı âlem dedi var sende Alînin eseri” (Fedai, c.3, s.69).

3.1.2. On İki İmam

Bektaşî kültüründe “Hak-Muhammed-Ali” ve “On İki İmam”ın çok önemli bir yeri vardır. Bektaşîliğe ilişkin birçok unsorda on iki sayısı geçmektedir. Örneğin Cem törenlerine başlarken on iki mum yakılır. “Bektaşî inancında on iki sayısı kutsal kabul edilmiş, bu durum mimariden sanata, giyimden ritüellere her alana sirayet etmiştir” (Harman, 2019, s.68). Yine bilindiği üzere Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildiği Muharrem ayında matem için on iki gün oruç tutulmaktadır.

Alevi-Bektaşî kültürünün temel yapı taşlarını oluşturan “On İki İmam” Hz. Ali'den itibaren başlayan ve İmam Mehdi ile sona eren on iki kişi adına (Hz. Ali, Hasan bin Ali, Hüseyin bin Ali, Ali bin Hüseyin, Muhammed el-Bakır, Ca'fer es-Sâdık, Musa el-Kâzım, Ali er-Rıza, Muhammed el-Cevâd, Ali Naki, Hasan el-Askerî, Muhammed Mehdi) kullanılmaktadır. Alevi-Bektaşî edebiyatında da söz konusu imamların isimlerinin geçtiği çok sayıda şiir bulunmaktadır. Bununla birlikte Alevi-Bektaşî kültürüne mensup bireyler tarafından da Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu mesajın bu imamlar aracılığıyla devam ettirildiğine inanılmaktadır (Noyan, 1987, s.56).

Âşık Kenzî, Hz. Hüseyin için yazdığı mersiyede hem Hz. Hüseyin'den hem de Hz. Hasan'dan söz eder ve Kerbela olayına da atıfta bulunur:

“Ol Hasan Şâh u Hüseyin Kerbelânın aşkına,

Dökülübür yerlere kanım Muharremdir bugün” (Fedai, c.2, s.239).

Kenzî, bir diğer beytinde İmam Cafer'in her ilmin sırrı olduğunu belirtir ve kendisinin de onun yolunda olduğunu ifade eder:

“Sensin ol Ca'fer-i Sâdık her ilimin sırrı,

Baş koduk râhına ey server-i erkân nice bir” (Fedai, c.3, s.36).

Yine bir diğer şiirinde Kenzî, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin adına zemzem içmeyi buyurur:

“İç Hasan ile Hüseyin aşkına zemzem budur” (Fedai, c.3, s.106).

3.1.3. Ehl-i Beyt, Âl-i Abâ

Hz. Peygamber'in ailesi ya da evi anlamlarında kullanılan Ehl-i Beyt kavramı, Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin isimleri için kullanılmakta ve sözü edilen isimler beş parmakten oluşan el ile sembolleştirilerek “Ali Pençesi” adıyla anılmaktadır. “Ayrıca bu beş isim için Âl-i Abâ (Abanın altındaki soy) ve Hamse-i Âl-i Abâ (Abanın altındaki beş kişiden oluşan soy) adı da kullanılmaktadır” (Yıldırım, 2009, s.110). Kıbrıslı Âşık Kenzî kaleme aldığı şiirlerinin bir bölümünde Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde Ehl-i Beyt olarak adlandırılan Hz. Hasan, Hz. Hüseyin gibi isimlere yer verirken aynı zamanda Ehl-i Beyt sözcüğünü de kullanır. Şiirlerinden birinde Ehl-i Beyt ve Ali Haydar sevgisinden söz eden şair, başka bir şiirinde de Âl-i Abâ'nın ışık verdiğini belirterek onu selamlamaktadır:

“Be bildim bunlar Ehl-i Beyt ü hubb-i âl-i Haydardır” (Fedai, c.3, s.61).

“Tâbende-i Al-i aba,

Ehlen ve sehlen merhabâ” (Fedai, c.3, s.1).

3.1.4. Pirlar ve Dedeler: Bülbül Dede, Tüysüz Baba (Derviş Mehemed), Elhac Mehemed (Buzcu-zâde) ve Turâbî

Âşık Kenzî, Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde çok önemli yerleri olan Bülbül Dede, Tüysüz Baba ve Elhac Mehemed gibi tarikat liderlerine de divanında yer vermiş onlara şiirler yazmıştır. Kıbrıslı Âşık Kenzî, Bülbül Dede ve Tüysüz Baba'nın bu dünyadan ayrılışlarını gazelinde şu şekilde ifade eder:

“Sî vü dü her harf çıkınca Kenzîyâ târîh-i tam,

Şakıyub gitdi bekaa bağçesine Bülbül Dede” (Fedai, c.1, s.115).

“Geldi Üçler dedi, Kenzî cevherî târîhini,

Göçdü bak Derviş Muhammed keşf ile Tüysüz Baba” (Fedai, c.1, s.116).

Âşık Kenzî, bir diğer mısrasında Bülbül Dede gibi bir gönül ehlinin tarikat içerisinde bulunmadığını ifade ederken, Tüysüz Baba'nın da sultanlığının dünyada meşhur olduğunu ve Edirne ile özdeşleştiğini şu sözlerle dile getirir:

“Yok idi böyle tarikat içre ehl-i dil dede” (Fedai, c.1, s.115).

“Rub-ı meskûnda bunun meşhur idi sultanlığı

Kande Edirne anılsa anılır câ-yi-be-câ” (Fedai, c.1, s.116).

Buzcu-zâde olarak bilinen ve Edirne'de bulunan Câmi-i Atîk'in de imamlığını yapan Elhac Mehemed'in şehrin en nüktedan insanı olduğunu Kenzî, Tarih-i Buzcu-zâde şiirinde şu sözlerle ifade eder:

“Bu idi Elhac Mehmed şeyh-i Câmi-i Atîk,

Yok idi fevkinde hiç şehr içre böyle nüktedân” (Fedai, c.1, s.117).

Kenzî, bir diğer beytinde ise Elhac Mehemed'in irfan sahibi olduğunu ve güzel sözlerinin su gibi her yere yayıldığını söyler:

“Hiç idi kendinde benlikden eser ‘irfân idi

Su gibi yüz yerde hûb elfâz idi oldu feşân” (Fedai, c.1, s.117).

Bilinen en ünlü Bektaşî şairlerinden biri olan Turâbî de, Bektaşî tekkesinin postnişinliğini yaptığı için sözü edilen Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde ayrı bir öneme sahiptir. “Şiirlerinde akıcı, samimi, duru ve yalın bir dil kullanmış olan Turâbî Baba, Hz. Ali ile Ehl-i Beyt'e duyduğu derin sevgi ve bağlılığı dile getirmiş, Hacı Bektaş-ı Veli'nin ulu ve önder kişiliğinden saygıyla bahsetmiştir.” (Karaaslan, 2022, s.1338). Günümüzde Larnaka'da bulunan Turâbî tekkesi, XVI. yüzyılın sonlarında kurulmuş, Bektaşilere ait eski bir yapıdır. Söz konusu tekke aynı zamanda Turâbî Ali Baba Zaviyesi olarak da bilinmekte ve buraya Hacı Bektaş Veli dergâhı postnişinin arzından sonra şeyhin atandığı ifade edilmektedir (Bağışkan, 2005, s.52). Kıbrıslı Âşık Kenzî, şiirlerinde, adada dergâhı bulunan Bektaşî şairi Turâbî'den söz eder ve Ehl-i Beyt'in yolunda olduğunu belirterek, kendisini Turâbî kavminin küçük bir cüzü olarak nitelendirir:

“Yolunda ehl-i beyt ü hânedânın Kenzî yeksânem,

Turâbî kavminin ednâsiyem men sen nesin söyle” (Fedai, c.2, s.244).

Bir diğer mısrada yine benzer bir yaklaşımla şair hem Turâbî kavminden hem de Ehl-i Beyt'in kulu olduğunu ifade eder:

“Türâbî kavmiyüz hem Ehl-i Beytin kulu kurbânı” (Fedai, c.2, s.102).

3.2. Alevi-Bektaşî Şairleri

3.2.1. Hacı Bektaş Velî

Asıl adı Muhammed bin İbrahim bin Musa olan Hacı Bektaş, Horasan'da dünyaya gelmiş ve Aleviliğin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. “On üçüncü yüzyılın ilk yarısında gerek Moğol istilasının etkisiyle gerekse başka nedenlerden dolayı Horasan'dan kalkıp Anadolu'ya gelen, Anadolu Aleviliğinin oluşumunda büyük çabalar harcayan, daha sonraki yıllarda ‘Horasan Erenleri’ diye anılan Türkmen babaları arasında Hacı Bektaş Velî önemli bir yer tutar” (Işık vd., 2010, s.175). Bununla birlikte Hacı Bektaş Velî, Anadolu'da yerleşik düzenin oluşmasına önemli katkılar sağlayan, Türk kültürünün mümtaz şahsiyetlerinden biri olarak dikkat çekmektedir (Sarıkaya, 2017, s.18).

Âşık Kenzî'nin şiirlerine bakıldığında Hacı Bektaş Velî'den de söz ettiği görülür. Mısır sultanına seslendiği şiirinde onun Hacı Bektaş Velî gibi bir asker çıkardığını söyler:

“Kim çıkardın Hacı Bektâş-ı Velî gibi çeri” (Fedai, c.1, s.69).

“Duvar veya taş yürütme keremeti, Alevi-Bektaşî geleneği içinde yer alan ünlü Türkmen dedesi Dede Karkın ile Bektaşîliğin kurucusu olarak kabul edilen Hacı Bektaş Velî için de anlatılmaktadır” (Gülten, 2012, s.114).

Rivayete göre Seyyid Mahmut Hayranî bir aslanın sırtına binerek eline yılandan bir kamçı almış ve Hacı Bektaş Velî'nin yanına gelmiş. Bunun üzerine Hacı Bektaş Velî de duvara binerek onu yürütmüş ve Hayranî'ye esas marifetin cansız yürütmek olduğunu söyleyince, Hayranî, kendisinden özür dilemiştir. Bir diğer şiirinde Kenzî, Hacı Bektaş Velî'nin kerametlerine atıfta bulunur:

“Ya Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velîde olmasa sırrın,

Yürür müydü efendim bir ayak cansız divar sensiz” (Fedai, c.2, s.110).

Bununla birlikte Kenzî, pirinin Hacı Bektaş Velî olduğunu ve başına saadet tacının konduğunu şu sözlerle ifade eder:

“Pirim hele hünkâr Hacı Bektâş-ı Velîdir.

Kenzîm deyu koydu serime tâc-ı sa'âdet” (Fedai, c.2, s.35).

3.2.2. Kaygusuz Abdal:

Hacı Bektaş Velî gibi edebiyatımızda şathiye türünde kaleme aldığı şiirlerle ün yapan Kaygusuz Abdal'ın da Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde önemli bir yeri vardır. Kaygusuz Abdal kendisinden sonraki Alevi-Bektaşî şairlerini de etkilemiş ve Yunus Emre'den sonra Türk edebiyatının en önemli mutasavvıf şairlerinden biri olarak ün yapmıştır (Yıldız, 2020, s.34).

Kenzî, Kaygusuz Abdal'ın, Kızıldeniz gibi olduğunu, bütün dünyayı kucakladığını belirterek, onun keşkülü sayesinde âlemi doyurduğuna atıfta bulunur. Şair, Kaygusuz Abdal'ın aynı zamanda keramet sahibi bir erler hakani olduğunu vurgular:

“O bir Deryây-ı Kulzümdür bulunmaz sâhil-i vaslı,

Der-âğuş eylemiş cümle cihânı Kayğısız Abdal.

Yedi deryâ gibi âlemleri ğark eyledi keşkül,

Kerâmet ma'deni erler hakânı Kayğısız Abdal” (Fedai, c.1, s.80).

Bir diğer beyitte Kaygusuz Abdal'ın elinde Hz. Ali'nin kılıcının bulunduğu söyleyen şair, yine aynı şiirde Kaygusuz'un; yiğit, merhametli ve şefkatli biri olduğunu belirterek, ona olan bağlılığını çok güçlü bir şekilde vurgular:

“Elinde şimşir-i Hayder-i Kerrar bî-dinleri her an,

Olub bu arsanın sâhib-kırânı Kayğısız Abdal” (Fedai, c.1, s.80).

“Mürüvvet merhamet şefkat inayet kâmandır şâhim,

Olubdur Kenzînin dîni imanı Kayğısız Abdal” (Fedai, c.1, s.80).

Kenzî bir başka şiirinde yine Kaygusuz Abdal'a seslenerek, her şeyden el çektiğini ve âşık olup hâlini anlatmak için onun yanına geldiğini ifade eder:

“Hâlimi bir bir sana îfâde geldim Kayğısız” (Fedai, c.2, s.105).

“Her ne denlû var ise ger bende benlikden eser,

Fârîğ oldum cümleden üftâde geldim Kayğısız” (Fedai, c.2, s.105)

Kenzî bir diğer beytinde ise dervişlik kültürünü ve tasavvuf bilgisini Kaygusuz Abdal'dan kazandığını ve bu anlamda kendisine çok şey borçlu olduğunu şu sözlerle dile getirir:

“Sorarlarsa be Kenzî bu ne sırdır sana kim virdi,

Bir abdal var idi Ğayğusuz andan armağandır bu” (Fedai, c.2, s.241).

3.3. Alevilik-Bektaşılık Literatürüne Bağlı Kavramlar

3.3.1. Kerbela, Kızılbaş ve Yezid

Bilindiği üzere Hz. Hüseyin Kerbelâ'da şehit edilmiş ve sonrasında şehit adıyla anılmıştır. Yezid sözcüğü ise İmam Hüseyin'in şehit edilmesinden sorumlu olan Emevi halifesi için kullanılan bir sözcük olup düşmanlar için de söylenen bir tabir olarak dikkat çekmektedir. Buna göre Yezid bir orduyla Kerbelâ çölünde İmam Hüseyin'e karşı pusu kurmuş ve kendisine biat etmesini istemiştir. İmam Hüseyin ise eli kanlı bir adama boyun eğmektense şerefiyle savaşmayı tercih etmiş ancak az sayıdaki ordusuyla Yezid'in kuvvetlerine karşı dayanamamış ve şehit olmuştur. Araştırmacılar “Kerbela'nın Alevi toplumu açısından bir dönüm noktası olduğunu ve bu olaydan sonra Ali yandaşlığının (Şia-Şiilik-Alevilik) resmen dile getirilmeye başlandığı ifade etmektedir” (Demir, 2010, s.213). Alevi-Bektaşi kültürüne mensup şairlerin şiirlerinde de Kerbela olayının ve buna bağlı olarak Yezid sözcüğünün sık sık geçtiği görülmektedir. Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin şiirlerinde de hem Kerbela olayı hem de Yezid sözcüğü görülmektedir. Kenzî, bir şiirinde ikiyüzlü sofiye seslenerek Kerbela'da şehit olanlarla aynı kökten geldiğini söyler:

“Gel sorarsan, sûfi-i sâlûs, asl-ı neslimiz,

Kerbelayîlerdenüz atşâneler derler bize” (Fedai, c.2, s.260).

Âşık Kenzî, bir diğer şiirinde hem Hz. Hasan'ın zehir içirilerek öldürülmesine hem de Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesine atıfta bulunur:

“Zehri nûş itdi Hasan teşne Huseyn-i Kerbelâ,

Yâ Muhammed Mustafâ ve yâ aliyü'l Murtazâ” (Fedai, c.3, s.41).

Bir diğer şiirinde yine Kerbela olayına atıfta bulunan şair, bu olaydan dolayı sürekli ağladığını ve Yezid kavminden intikam almak istediğini söyler:

“İntikam almayalım mı o Yezid kavminden,

Nice bir ağlayalım dîde-i giryân nice bir” (Fedai, c.3, s.38).

“Türkiye'de bulunan Aleviler Hacı Bektaş Veli'yi büyük çoğunlukla pir sayarlar ve bütün Anadolu Alevileri Bektaşi'dirler. Çoğunluğu köylerde yaşadığından bunlara bazılarınca 'Köy Bektaşileri' dediği de olmuştur. Genel olarak Osmanoğulları devrinde bunlara 'Surh-ser: Kızılbaş' demişlerdir. Kızılbaş sıfatının Bektaşiler arasında da benimsendiği ve bazı Bektaşi ve Mevlevi şairlerince kabul edildiği görülür. Söz konusu şairler

arasında bununla övünen ve varsın bana da Kızılbaş desinler diyenler de olmuştur” (Noyan, tarihsiz, s.45).

Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin, Dâsîtan-ı Ser-güzeşt adlı şiirinde “Kızılbaş” tabirini kullandığı görülür:

“Kimi Üss Kızılbaş Dürzi kimi Tat” (Fedai, c.3, s.60).

3.4. Alevilik Felsefesi

3.4.1. İnsanı Sevmek, İnsanı Anlamak

Bektaşiliğin temelinde derin bir insan sevgisi bulunmaktadır. Bektaşilikte, hümanist bir yaklaşım içerisinde insanlar birbirlerine şefkatle yaklaşır ve birbirlerine yardım etmeyi görev olarak algırlar. İnsanlara doğruluk, iyilik, adalet, şefkat ve merhamet gibi birtakım evrensel değerleri öğretmeye çalışan Alevi-Bektaşî şairlerinin şiirlerinde de sık sık bu kavramlar gözümüze çarpmaktadır.

“Mevlevilik, Ahilik ve Yesevilik gibi tasavvufî bir yorum olan Alevilik-Bektaşilik de insanların ve toplumların manevî açıdan eğitilmesine, yücelmesine katkı sağlayan ve bu coğrafya içerisinde kültürümüz ile dinî hayatımızı şekillendiren bir etkiye sahiptir. Hoca Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlâna, Ahi Evran ve Hacı Bayram Veli gibi şahsiyetler Anadolu’da sevgi, saygı ve hoşgörü kültürünün yaygınlaşmasını sağlamışlardır. Alevilik-Bektaşilik geleneği de diğerlerinde olduğu gibi ortak kültür havasının bir ürünü olarak insan sevgisi üzerinde yoğunlaşmıştır” (Yıldırım, 2009, s.106).

Kenzî'nin şiirlerinde yer verdiği ve yine tasavvufta da sık sık geçen şu sözler Alevi-Bektaşî kültüründe yer alan insan sevgisinin bir göstergesidir:

“Ne kimse seni incitsin ne sen bir kimseyi incit” (Fedai, c.3, s.4).

“Bakub ibret alub insandan devrânı incitme,

Yaradılmışı hoş gör yaradan var anı incitme” (Fedai, c.3, s.21).

“Gözün aç can kulağın tut bu nutkum dilde it perçin,

Ne senden kimse incinsin ne sen de kimseden incin” (Fedai, c.3, s.21).

Sonuç

Kıbrıs Türk edebiyatı içerisinde âşık olarak değerlendirebilecek tek isim olan Kenzî, şiirlerinde Alevi-Bektaşî kültürüne özgü kimi tarikat büyüklerinin isimlerine yer vermiştir. Örneğin, üç büyük Bektaşî babasının isminin Kenzî'nin şiirlerinde geçtiği görülmektedir. Bunlar; Bülbül Dede, Tüysüz Baba (Derviş Mehemed) ve Elhac Mehemed'dir (Buzcu-zâde). Kenzî'nin şiirlerinin içeriğine bakıldığında Tüysüz Baba ile Elhac Mehemed'in Edirne’de yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Kenzî, Bektaşî şairidir ve mahlasını alşını da tarikat ehli oluşuyla açıklamaktadır. Şiirlerinde Alevi-Bektaşî geleneğiyle ilgili kelime ve telmih öğelerine (Şah, Haydar, Hayder-i Kerrar, Zülfekar, Hz. Hüseyin, Kerbela, On İki İmam, Harici, Yezid gibi) çok sık yer veren şair, tekke-tasavvuf şairlerinden Kaygusuz Abdal’a hayran olduğunu belirtmiş ve ona duyduğu sevgiyi ve bağlılığı ifade ederek; dervişlik kültürünü ve tasavvuf bilgisini Kaygusuz Abdal’dan kazandığını vurgulamıştır. Bununla birlikte Kenzî'nin, Kıbrıs’ta dergâhı olan Bektaşî şairi Tûrabi’nin de etkisinde kaldığı ve Hacı Bektaş Veli’nin de hayranı olduğu görülmüştür. 10-12 yaşlarında adadan ayrılarak, Anadolu’nun farklı bölgelerini gezen ve Bektaşî tekkelerinde yetişen Âşık Kenzî'nin, Kıbrıs Türk edebiyatı içerisinde Alevi-Bektaşî kültürüne has unsurları en çok kullanan

şair olduğu görülmüştür. Günümüzde kısmen unutulmuş olsa da söz konusu kültürün etkisi Kıbrıs Türkleri arasında hâlâ yaşamaktadır. Bu bağlamda Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin şiirleri de Alevi-Bektaşî kültürünün adadaki varlığını göstermesi açısından büyük bir önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Artun, E. (2002). Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin destanları. Ü. Vancı Osam (Ed.), *IV. Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (s. 353-363). Kıbrıs: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları.
- Bağışkan, T. (2005). *Kıbrıs'ta Osmanlı Türk eserleri*. Lefkoşa: Müze Dostları Derneği Yayınları.
- Batıslam, D. (2018). Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin elif-nâmeleri. *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi*, 1(2), 7-16.
- Beratlı, N. (1993). *Kıbrıslı Türklerin tarihi*. Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları.
- Beratlı, N. (2000). Mart dokuzu ve Kıbrıs'ın Alevileri. *Türkün Sesi Kıbrıslı Dergisi*, Mart-Nisan, 55-56.
- Beratlı, N. (2008). *Kıbrıslı Türklerin kökenleri ve Kıbrıs'ta Bektaşilik*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Coşkun, H. (2022). Reşadiye ve çevresindeki Alevi ocakları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Mart (101), 235-248.
- Çobanoğlu, Ö. (2009). Cultural interrelationships between Turkish minstrel tradition and Egyptian folk culture in the socio-cultural context of coffeehouses in Alexandria and Cairo. *International Journal of Modern Anthropology*, 1(2), 57-65.
- Dayıoğlu, A. (2012). *Kuzey Kıbrıs'ta azınlık hakları*. Lefkoşa: Kıbrıslı Türk İnsan Hakları Vakfı Yayınları.
- Demir, A. İ. (2010). Cem Dergisi'nin bakış açısıyla Kerbelâ. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(29), 179-224.
- Erdengiz, A. (2001). *Kıbrıs Türklerinin Alevî kimliği*. F. Kükrer (Ed.), *Halk Bilimi Sempozyumları III* içinde (s.240-254). Ankara: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eren, M. S. (2013). *Kıbrıs ve Balkanlarda Türk şiiri*. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayını.
- Fedai, H. (1989). *Kıbrıslı Âşık Kenzî divanı: Kasideler, tarihler, 1. Cilt*. Lefkoşa: MEB Yayınları.
- Fedai, H. (1993). *Kıbrıslı Âşık Kenzî divanı: Gazeller, 2. Cilt*. Lefkoşa: MEB Yayınları.
- Fedai, H. (1993). *Kıbrıslı Âşık Kenzî divanı: öbür şiirleri, destanları, 3. Cilt*. Lefkoşa: MEB Yayınları.
- Fedai, H. (2006). Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin şiirlerinde Rumeli'deki yer, yapı ve kişi adları. *Hikmet*, 8, 29-37.
- Gülten, S. (2012). Baba Mansur'dan Şeyh Harun'a: Bir Alevi ocağının tarihsel kökenine dair bazı gözlemler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 63, 139-150.

- Harman, M. (2019). Kırkbudak Şamdanlar ile ilgili bir deneme. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 28, 55-80.
- Hatay, M. (2006). Kıbrıslı Türklerde mistik inanç sıçramaları (1571-1878). *Kıbrıs Yazıları, Yaz /Güz* (3), 61-69.
- Işık, M. vd. (2010). Türk toplumunda Hacı Bektaş Veli algısı üzerine bir çalışma. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, 173-192.
- Kabataş, O. vd. (2007). *Kıbrıs Türk edebiyatı –I. kitap*. Lefkoşa: Kıbrıs Türk Eğitim Vakfı Yayınları.
- Kalafat, Y. (2013). Kıbrıs Kurt Baba/Kutup Baba yatırı ve Anadolu Türk halk inanmalarında yeni bulgular. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 6(12), 209-218.
- Karaaslan, Y. Z. (2022). Hacı Bektaş Tekkesi postnişinlerinden Yanbolulu Hacı Ali Türâbî Baba. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 11(3), 1335-1345.
- Karakuş, S. E. (2018). *Osmanlı idaresinde Edirne (1789-1839)*. (Doktora tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.
- Maden, F. (2015). Kıbrıs'ta Bektaşilik ve Bektaşi tekkeler. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 5(10), 89-142.
- Mengi, M. (1999). Kıbrıslı Âşık Kenzî divanı (II) üzerine bir değerlendirme. İ. Bozkurt, H. Ateşin ve M. Kansu (Ed.), *İkinci Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (s. 151-163). Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Noyan, B. (1987). *Bektâşilik Alevilik Nedir*. Ankara: Doğu Matbaacılık.
- Noyan, B. *Alevilik-Sünnilik anlamsız bir bölücülük I-II*. İstanbul: Ayyıldız Yayınları (tarihsiz).
- Onuş, E. (2015). Kubilay Beliğ'in Kıbrıs Türk şiirindeki yeri. *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 3(1), 81-100.
- Ökten, C.E. (2014). Kıbrıs Türk edebiyatını okumak. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2014(1), 3-18.
- Özarslan, M. (2008). Söz mülkünün kalıplarıyla oynayan sultan: Kıbrıslı Âşık Kenzî. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 1(1), 27-40.
- Özkırmı, A. (1990). *Toplumsal bir başkaldırının ideolojisi Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Özmen, İ. (1998). *Alevi-Bektaşi şiirleri antolojisi, Cilt IV (19. yüzyıl)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, M. S. (2017). Alevilik-Bektaşiliğin tasavvufi boyutu üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 82, 9-23.
- Şahin, H. (2010). Seyyid Ali Sultan Kızıldeli üzerine bir literatür değerlendirmesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 53, 17-34.
- Uyaniker, N. (2014). Manzum dinî-kahramanlık hikâyeleri bağlamında Hz. Ali ile Kahkaha Sultan cengi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 12(12), 191-227.
- Üngüder, A. (2016). Harid Fedai'nin Koza adlı şiir kitabında divan ve halk şiirinin izleri. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(26), 241-254.
- Yaşın, M. (2005). *Kıbrıs şiiri antolojisi: MÖ 9 - MS 20. yy*. İstanbul: Adam Yayınları.

KIBRIS'TA ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK KÜLTÜRÜ: AŞIK KENZİ'NİN ŞİİRLERİ ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME

- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2003). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, R. (2009). Tasavvufi bir yorum olarak Alevilik ve Bektaşilik. *Ekev Akademi Dergisi*, 13(41), 103-114.
- Yıldız, A. (2020). Kaygusuz Abdal'a ait olduğu düşünülen üç şiir. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 1(1), 33-41.

Ekler

Ek-1:



Ek-2:

KAZDAĞI TÜRKMEN KÖYLERİNDE GELENEKSEL TÖREN VE RİTÜELLER: SÜRDÜRÜLEBİLİR KÜLTÜREL MİRAS TURİZMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA¹

Dr. Bedriye Çilem SOYLU*
Prof. Dr. Bayram ŞAHİN**
Arş. Gör. Beste DEMİR***
Arş. Gör. İbrahim MİSİR****

Öz: Turizm, sadece ekonomik bir faaliyet olmanın ötesine geçerek kültürel mirasın korunması ve tanıtılması açısından önemli bir rol üstlenmektedir. Turizm faaliyetlerinin bölgeye daha fazla değer katabilmesi ve toplumun kültürel kimliğinin korunmasına katkı sağlayabilmesi açısından yerel halkın görüşleri ve sürece katılımı da son derece önemlidir. Bu kapsamda çalışmada Kazdağı yöresinde yaşayan Türkmenlerin tören ve ritüellerinin tespit edilmesi ve turistik bir ürün olarak değerlendirilmesine ilişkin yerel halkın görüşlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji deseni kullanılmış ve veriler Kazdağı'nda bulunan sekiz köyde, on dört kişi ile gerçekleştirilen yüz yüze görüşmeler sonucu elde edilmiştir. Verilerin Maxqda 20 nitel veri analiz programı yardımıyla içerik analizi gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonucunda Kazdağı Türkmen köylerine özgü ritüeller; doğum, askerlik, düğün, ölüm, özel günler, inanç ve ibadetlere yönelik olmak üzere altı başlık altında kategorize edilmiştir. Ayrıca araştırma sonucunda, yerel halkın sahip olduğu kültürel değerlerinin turistik ürün olarak kullanılmasına dair görüşlerinde hem tören ve ritüellere göre hem de kişilere göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Yerel halkın bu tören ve ritüellerin turizme nasıl entegre edilebileceği konusundaki görüşlerinin belirlenmesi gelecekte turistik ürünlerin geliştirilmesi ve sürdürülebilir turizm planlarının oluşturulması için önemli bir yol gösterici olacaktır.

Anahtar Sözcükler: Somut Olmayan Kültürel Miras, Turizm, Tören ve Ritüel, Türkmen Kültürü, Kazdağı

Traditional Ceremonies and Rituals in Mount Ida Turkmen Villages: A Study on Sustainable Cultural Heritage Tourism

¹ Bu çalışma, Balıkesir Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi (BAP) tarafından 2022/027 proje numarası ile desteklenmiştir. BAP birimine destekleri için teşekkür ederiz.

* Dr., E-posta: bedriyecilemsoyulu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8294-1036.

** Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm İşletmeciliği Bölümü, Balıkesir/TÜRKİYE, E- posta: bsahin@balikesir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1911-9066.

*** Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm Rehberliği Bölümü, Balıkesir/TÜRKİYE, E- posta: beste.demir@balikesir.edu.tr, ORCID: 0009-0007-4374-0294.

**** Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm İşletmeciliği Bölümü, Balıkesir/TÜRKİYE, E- posta: ibrahimmisir@balikesir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8233-6346.

Abstract: *Tourism is not only an economic activity but also plays an important role in protecting and promoting cultural heritage. For tourism activities to add more value to the region and contribute to the preservation of the community's cultural identity, the opinions and participation of local people in the process are also extremely important. This study aims to identify the ceremonies and rituals specific to the Turkmen villages of Mount Ida and to reveal the views of the local people on their evaluation of a touristic product. Phenomenology design, one of the qualitative research designs, was used in the study and the data were obtained through face-to-face interviews with fourteen people from eight villages in Mount Ida. Content analysis of the data was performed with the help of the Maxqda 20 qualitative data analysis program. As a result of the research, rituals specific to Mount Ida Turkmen villages were categorized under six headings: wedding, death, birth, military service, special days, beliefs and worship. In addition, as a result of the research, it is seen that the opinions of local people on the use of rituals as touristic products differ according to rituals and individuals. It is believed that revealing the views of local people on integrating these ceremonial rituals into tourism will provide an important guide for future touristic product development and sustainable tourism plans.*

Keywords: *Intangible Cultural Heritage, Tourism, Ceremony and Ritual, Turkmen Culture, Mount Ida*

Giriş

1980'li yıllardan sonra dünya çapında yaşanan hızlı siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel değişimler, ulusal sınırları aşarak küresel bir boyut kazanmıştır. Bu değişim süreci, maddi ve manevi değerlerin yanı sıra, ulusal kültürel birikimlerin de dünya çapında yayılmasına neden olmuştur. Genel olarak “küreselleşme” olarak adlandırılan bu süreç, kültür ve kültürel miras boyutunun önemini artırmıştır. Kültür, bir milleti diğerlerinden farklı kılan yaşam biçimleri ve o millete özgü milli değerlerdir. Bu değerler, bir kuşaktan diğerine, bir zamandan başka bir zamana aktarıldığında, kültür olma özelliğini kazanmaktadır (Kolaç, 2009, s. 20). Bu nedenle, kültür ve kültürel mirasın korunması ve aktarılması, toplumların kimliklerinin ve değerlerinin sürdürülebilirliği için önemlidir.

Günümüzde değişen alışkanlıklar, kültürel unsurlara olan ilginin azalması ve bazı geleneklerin, törenlerin ve ritüellerin yeterince uygulanmaması somut olmayan kültürel miras değerlerinin azalmasına, hatta yok olmasına sebebiyet vermektedir (Mustafa & Saleh, 2017, s. 1059; Cai, 2022, s. 1). Bu noktada somut olmayan kültürel miras unsurlarının korunması, gelecek nesillere aktarılması ve bölgenin kültürel miras turizmi alanında rekabet gücünün artırılıp yerel halk ve paydaşlar için sosyo-ekonomik faydalar yaratması adına sürdürülebilir turizm yaklaşımlarıyla desteklenmesi önem arz etmektedir (Kim, Whitford & Arcodia, 2019, s. 422). Nitekim somut ve somut olmayan kültürel miras unsurları turizm faaliyetlerinde önemli bir çekicilik oluşturmaktadır. Turizm çeşitleri içinde yer alan kültür turizmi temelde kültürel değerleri içermektedir. Kültür turizmi, bir destinasyonun kültürel veya miras varlıklarının turistlerin tüketimine sunduğu turizm faaliyeti olarak tanımlanabilir (McKercher & Du Cros, 2002, s. 9). Dünya Turizm Örgütü verilerine göre en fazla gelişim gösteren turizm çeşitleri içinde yer alan kültür turizmi; ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan birçok avantaj sağlamaktadır (Uygur & Baykan, 2007, s. 30). Aynı zamanda turistler bu turizm türü sayesinde kendi kültürlerinden uzaklaşırken yeni bir kültürü deneyimleme şansını yakalamaktadır.

Balıkesir ve Çanakkale illerinin sınırları içerisinde yer alan Kazdağları, zengin doğal güzellikleri ve tarihi önemi ile dikkat çeken bir bölgedir. İlgili alan yazında bölgenin isimlendirilmesi hakkında birlik bulunmadığı farklı çalışmalarda “Kaz Dağı”, “Kazdağları”, “Kazdağı” ve “Kaz Dağları” şeklinde tanımlandığı görülmektedir (Uzun, 2012, s. 125). Bu bağlamda farklılığın aslında bölgenin kapladığı alan ile ortaya çıktığı görülmektedir. Kazdağları bölgesi, Edremit körfezinin kuzeyini takiben Dede Dağı, Kazdağı, Eybek, Gürgen, Kocakatran, Küçükkatran ve Susuz (Sakar) dağlarını kapsamayan yaklaşık 60-70 kilometrelik bir alanı içermektedir (URL-6). Kazdağı ise Balıkesir’in Edremit ilçesine bağlıdır ve Kazdağları zincirinin ortasında yer almaktadır (URL-7). 1800 metre yüksekliği bulunan Kazdağı’nın Sarıkız Tepesi ve Babatepe (Kartaltepe) olmak üzere iki tane zirvesi bulunmaktadır (Duymaz, 2001, s. 89). Kazdağı’nın bulunduğu 21.450 hektarlık alan Bakanlar Kurulu ile Kazdağı Milli Parkı ilan edilmiştir (URL-8). Kazdağı, yalnızca doğal zenginlikleriyle değil, aynı zamanda kadim Türkmen kültürüyle de öne çıkmaktadır. Kazdağı Türkmenleri, Orta Asya’dan Anadolu’ya uzanan göçler sırasında bu bölgeye yerleşmiş olan Oğuz Türklerindedir. Sözlü tarihe göre, Fatih Sultan Mehmet, İstanbul’un fethi ve Midilli’deki isyanların bastırılması için gereken gemilerin kerestelerini biçirmek amacıyla Toros Dağları’ndaki Tahtacı Türkmenlerini Kazdağı’na davet etmiştir. Bu davet üzerine bölgeye gelen Tahtacı Türkmenleri, işleri tamamlandıktan sonra bu bölgeye yerleşmişlerdir. O tarihten bu yana, Tahtacı Türkmenleri burada yaşamlarını sürdürerek atalarından miras aldıkları ritüel ve inanç pratiklerini devam ettirmektedirler (Duman & Taşçinten, 2020, s. 332). Kazdağı Türkmen köyleri, kuşaklar arası aktarımın en güçlü yaşandığı yerler arasında önemli bir yere sahiptir. Farklı coğrafyaları ve yüzyılları aşarak günümüze kadar ulaşan türlü adet ve uygulamalar, kültürel mirasın korunması açısından büyük bir değer taşımaktadır. Fakat değişen yaşam koşulları nedeniyle kırsal yerleşmelerden şehir dışına göç etmeleri ve geleneği bilen yaşlıların hayatlarını kaybetmesiyle bazı gelenekler ve uygulamalarda değişiklikler yaşanmıştır (Çandarlı Şahin, 2022, s. 227). Bu kapsamda tören ve ritüellerin turistik bir ürün olarak değerlendirilmesinin bölgenin somut olmayan kültürel değerlerinin sürdürülebilir bir şekilde yönetilmesinde, kültürel değerlerin korunmasında ve yerel ekonomik kalkınmada etkili olacağı düşünülmektedir. Kazdağı yöresinde yaşayan Tahtacı Türkmenleri son yıllarda birçok araştırmaya konu olmuş ancak; turizm açısından ele alan sınırlı sayıda araştırmaya rastlanmıştır. Geleneksel değerlerin turizmde değerlendirilmesiyle ilgili olarak, yerel toplulukların görüşlerinin dikkate alınması önemlidir. Turizm faaliyetlerinin bölge halkı üzerindeki etkilerini anlamak ve yerel katılımı teşvik etmek, sürdürülebilir turizm yaklaşımlarının başarısı için elzemdir. Dolayısıyla çalışma kapsamında Balıkesir’deki Tahtacı Türkmen nüfusunun en yoğun olduğu yer olan Kazdağı yöresinde yaşayan Türkmenlerin tören ve ritüelleri incelenmiş ve yerel halkın bu değerlerin turizmde kullanılmasına yönelik bakış açıları ortaya koyulmuştur. Turizm stratejilerinin geliştirilmesi ve yerel halkın bu sürece aktif katılımının sağlanması açısından bu çalışmanın katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Somut Olmayan Kültürel Miras

Kültürel miras, “geçmişten miras alınan ve farklı nedenlerle geleceğe miras bırakılmak istenen, fiziksel olarak var olan ve insanlar tarafından yapılmış her türlü eser ile bir topluma ait fiziksel nitelik taşımayan değerler bütünü” olarak tanımlanmaktadır (URL-1). Kültürel miras unsurları 2003 yılında imzalanan “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi” ile kategorize edilmiştir. Bu sözleşmeye göre kültürel miras; somut ve somut olmayan olarak iki gruba ayrılmaktadır. Somut kültürel miras unsurları; tarihi köyler, binalar, arkeolojik alanlar, kültürel manzaralar, kültürel objeler ve kültürel varlıklar gibi gözle görülebilen fiziki eserlerden oluşurken, somut olmayan

kültürel miras unsurları; sözlü gelenekler, ritüeller, uygulamalar, el ve gösteri sanatları olarak sıralanmaktadır (URL-4). Somut olmayan kültürel miras terimi, UNESCO'nun kültürel varlıkların korunması için yürüttüğü programların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Oğuz, 2018, s. 57). Daha geniş bir tanımla somut olmayan kültürel miras, “toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar” olarak tanımlanmaktadır (URL-3). Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi somut olmayan kültürel miras unsurları insan yaşamının birçok alanında yer almaktadır. Temel olarak beş grup altında sınıflandırılan bu unsurlar;

- Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar (destanlar, efsaneler, halk hikayeleri, atasözleri, masallar, fıkralar vb.),
- Gösteri sanatları (karagöz, meddah, kukla, halk tiyatrosu vb.),
- Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler (nişan, düğün, doğum, nevrüz, vb. kutlamalar),
- Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar (geleneksel yemekler, halk hekimliği, halk takvimi, halk meteorolojisi vb.),
- El sanatları geleneği (dokumacılık, nazar boncuğu, telkâri, bakırcılık, halk mimarisi) olarak sıralanmaktadır.

Türkiye'nin 2023 yılı itibari ile somut olmayan kültürel miras listesine kayıtlı acil koruma gerektiren değerleri ile birlikte 30 adet unsuru bulunmaktadır (URL-2). Böylece Türkiye, sahip olduğu bu zengin liste ile en çok kültürel değer kaydettiren ikinci ülke konumundadır. Ancak somut olmayan kültürel miras unsurlarına sahip olmak kültürel aktarım için tek başına yeterli olmamaktadır. Bu nedenle gelecek kuşaklara aktarma bilincinin de geliştirilmesi gerekmektedir. Günümüzde, kültürün ve mirasın korunması artık bireysel veya ulusal sınırlarla sınırlı kalmamaktadır; tam tersine, uluslararası bir mesele haline gelmiştir (Artun, 2004, s. 147). Özellikle somut olmayan kültürel mirasın korunması konusunda uluslararası işbirliği giderek önem kazanmaktadır. Bu bağlamda, iki önemli sözleşme ön plana çıkmaktadır. Bunlar, 1972 Doğal ve Kültürel Dünya Mirasının Korunması Sözleşmesi ve 1989 Tavsiye Kararı'nın ardından UNESCO'ya taraf devletler tarafından 2003 ve 2005 yıllarında imzalanan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmeleridir. Bu sözleşmeler, somut olmayan kültürel mirasın korunması için koruma biçimleri önermektedir (Oğuz, 2018, s. 80; Metin Basat, 2013).

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, bir toplumun kendine özgü kültürel kimliğinin taşıyıcısı olarak gördüğü ve kuşaktan kuşağa aktararak bugüne kadar taşıdığı somut olmayan kültürel mirasları korumayı ve gelecek nesillere aktarmayı hedeflemektedir. Bu sözleşme çerçevesinde oluşturulan Ulusal Envanterler, somut olmayan kültürel miras unsurlarının belirlenmesi ve korunması için kılavuz görevi görmekte, aynı zamanda İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Listesi ve Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Miras Listesi gibi ulusal ve uluslararası düzeyde koruma mekanizmalarını şekillendirmektedir. Bu belgeler, kültürel mirasın korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması konusunda toplumlara bilinçlendirerek, kültürün devamlılığını sağlamayı amaçlamaktadır (Oğuz, 2009, s. 8, Gürel & Çetin, 2017, s. 77). UNESCO tarafından 2003 yılında kabul edilen ve 2006 yılında yürürlüğe giren bu sözleşme, insanlığın yüzyıllar boyunca oluşturduğu ve sözlü kültür geleneği içinde kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel bilgilerin ve kültürlerin korunmasını ve gelecek nesillere aktarılmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, bu alandaki

çabaları ve çalışmaları desteklemek ve daha da önemlisi, yok olma tehlikesi altında olan bu değerli bilgi, uygulama ve sanat alanlarına toplumların dikkatini çekmek gibi hedeflere sahiptir (Oğuz, 2018, s. 103). Böylece, kültürel mirasın sadece fiziksel yapılarla sınırlı olmadığı, aynı zamanda somut olmayan ve ruhsal boyutunun da korunması gerektiği vurgulanmaktadır, kültürel çeşitliliğin ve kimliklerin korunması hedeflenmektedir.

Kültürel miras unsurlarının, küresel olgular tarafından yok edilip, tüketilen ve yeni nesiller tarafından sahip çıkılmayan bir duruma geldiğinde eski binalar gibi yıkılıp yok olmaya mahkûm olacağı unutulmamalıdır (Ekici, 2004, s. 10). Artan talep ile kaynakların kontrolsüz kullanımı geri dönüşü olmayan sonuçlara neden olmaktadır. Bu nedenle kültürel mirasın bir bütün olarak yönetimi ve gelecek nesillere aktarım için sistematik bir çaba gerekmektedir (Pietrobruno, 2009; Labadi, 2011, s. 117; Krasojević & Djordjević, 2017, s. 444). Somut olmayan kültürel mirasın korunması ve sürdürülmesinde turizm önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle kültürel etkinlikler, festivaller, geleneksel el sanatları ve yerel mutfak gibi unsurlar turizm aracılığıyla korunabilir ve gelecek nesillere aktarılabilir. Turizm faaliyetleri, ziyaretçilerin bu mirasları deneyimlemelerini ve yerel toplumun bu mirasları yaşatmalarını teşvik eder ancak, turizmin kültürel mirasa olan etkileri dengeli bir şekilde yönetilmeli ve aşırı turizm faaliyetlerinin mirasa zarar vermemesi için uygun politika ve önlemler alınmalıdır. Bu nedenle, turizm sadece somut olmayan kültürel mirasın korunması için bir araç olarak değil, aynı zamanda bu mirasın sürdürülebilirliğinin sağlanması için önemli bir strateji olarak da ele alınmalıdır.

2. Somut Olmayan Kültürel Miras ve Turizm İlişkisi

Kültürel miras kaybolmaya yüz tutmuş yaşam biçimlerini ve alanları koruyan, ulusal bir imaj ve kimlik geliştirmeye yardımcı olan kültürel sermaye olarak kabul edilmektedir. Kültürel miras somut ve somut olmayan yönleriyle ülke turizminde önemli bir belirleyici olarak ortaya çıkmıştır (Tan vd., 2023, s. 190). Kültürel miras, aynı zamanda turizmin sürdürülebilir gelişimi için de önemli bir faktördür. Bu da kültürel varlıkların korunmasına yönelik kamu bilincini ve desteğini arttırarak aynı zamanda yoksulluğun azaltılmasına, doğanın ve kültürün korunmasına büyük katkı sağlayabilmektedir (Wu vd., 2022, s. 2). Kültür turizmi, somut ve somut olmayan kültürel unsurların turistik bir ürün olarak sunulmasına aracılık yapmaktadır. Geliştirilen turistik ürünler hem maddi gelir kaynağı oluşturmakta hem de bu unsurların unutulmasına engel olmaktadır (Uslu & Kiper, 2006; Kılcan & Çetin, 2017, s. 73).

Özellikle son yıllarda somut olmayan kültürel miras, turizmin önemli bir bileşeni hâline gelmiştir. Turistler gösteri sanatları, el sanatları, yerel yemekler ve ritüeller gibi somut olmayan kültürel miras unsurlarını deneyimlemek için seyahat etme eğilimindedirler. Bu unsurlar turistleri çekmek, destinasyonlar için ekonomik değer yaratmak ve sürdürülebilir kalkınmayı teşvik etmek için potansiyel oluşturmaktadır (Zhang vd., 2020; Çetin & Hamzaoglu, 2022, s. 157). Ayrıca kültürel miras turizmi hem yerel halkın hem de turistlerin bölgenin tarihini ve kültürünü daha yakından tanımalarına yardımcı olmaktadır. Böylece tarihi ve kültürel bilinç artmakta ve bu değerlerin sürdürülebilir bir şekilde korunmasına da katkı sağlanmaktadır (Meydan Uygur & Baykan, 2007, s. 42). Kültürel miras turizmi kapsamında yerel kültürün turistik tüketim için sahnelenmesi ve pazarlanması tartışmalara neden olmaktadır. Miras turizmi, tarihi ve kültürel mirasın pazarlar tarafından tüketilmesi ve deneyimlenmesidir. Ancak bu deneyimlerin ticarileştirilmesi ve pazarlanması, yerel kültürün sahnelenmesi ve yozlaştırılması gibi sorunlara yol açabilmektedir (Soylu, 2023, s. 52-53). Öyle ki kültürel değerlerin kontrolsüz ve plânsız bir şekilde turistik ürün olarak kullanılması hem somut

hem de somut olmayan kültürel değerler üzerinde olumsuz etkilere yol açabilmektedir. Somut kültürel mirasın zarar görmesi, binaların tahrip olması veya tarihi yapıların bozulması gibi fiziksel hasarlar olabileceğinden zararlar kısmen telafi edilebilirken, somut olmayan kültürel değerler gelenekler, ritüeller, dil ve diğer kültürel öğeler üzerinde oluşabilecek zararlar geri dönüşü olmayan kayıplara neden olabilir. Bu nedenle, kültürel mirasın turistik kullanımını konusunda dikkatli planlama ve koruma stratejileri gereklidir (Türker & Çelik, 2012, s. 93).

Alan yazında, somut olmayan kültürel miras kavramı ile ilgili araştırmaların özellikle 2015 yılı itibarı ile artış gösterdiği görülmektedir (Baytok vd., 2021, s. 250). Araştırmalar çoğunlukla halk bilimi, mimarlık ve müzecilik gibi çeşitli alanlarda yoğunlaşmaktadır. Ayrıca somut olmayan kültürel miras unsurlarının turizm ile ilgili araştırmalarda yer aldığı görülmektedir. Somut olmayan kültürel miras unsurlarının turizm endüstrisinin ilgi alanına girme nedeni ise, bu unsurların özellikle kültür turizmi kapsamında önemli bir çekicilik unsuru olmasından kaynaklanmaktadır (Ar, 2015, s. 32). Bu çalışmalar incelendiğinde; somut olmayan kültürel miras değerlerinin turizm faaliyetleri ve tanıtımlarında kullanılmadığı, korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması için gerekli çalışmaların yapılmadığı (Aydın, 2022, s. 6; Balcı, 2023, s. 4; Krasojević & Djordjević, 2017, s. 447) görülmektedir. Öte yandan bazı çalışmalarda somut olmayan kültürel miras unsurlarının korunması için sürdürülebilir turizm ilkeleri ile koruma uygulamaları önerilmiş (Çalık & Ödemiş, 2015, s. 833) ve somut olmayan kültürel miras değerlerinin konaklama işletmelerinde kullanılmasının tatil tercihlerini olumlu yönde etkileyebileceği (Aymankuy vd., 2023, 825) ortaya koyulmuştur. Bir başka çalışmada, yöresel yiyeceklerin bölge kültürünün tanıtımında etkili ve turizm faaliyetlerinde önemli bir çekici güç olduğu (Çapar & Yenipınar, 2016, s. 100; Duman & Avcıkurt, 2023, s. 548) tespit edilmiştir. Bazı çalışmalarda ise bir bölgeye özgü kutlamalar turistik çekicilik olarak değerlendirilmiştir (Özyurt & Sarıbrahimoğlu, 2022, s. 266). Ancak ticari kaygılarla somut olmayan kültürel miras unsurlarının özünden uzak bir şekilde taklit edilmesi, kültürel değerlerin yozlaşmasına hatta tamamen kaybolmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla somut olmayan kültürel miras unsurları turistik bir ürün olarak değerlendirilirken bu hususa dikkat edilmelidir (Türker & Çelik, 2012, s. 94).

Araştırmalar genellikle bir destinasyonun turizm potansiyelini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Turistik ürün geliştirme sürecinde turizm paydaşlarının ve yerel halkın önemi oldukça büyüktür. Bu nedenle araştırmalarda turizm paydaşları ile gerçekleştirilen görüşmelere de sık sık yer verilmiştir. Dünya Turizm Örgütü, “Turizm ve Somut Olmayan Kültürel Miras Üzerine Çalışma” isimli araştırmada somut olmayan kültürel miras unsurlarının turistik ürüne dönüştürürken bazı unsurlara dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu unsurlar (URL-5);

- SOKÜM’ü sergilemek amacı ile mekân olarak kültürel alanlar veya tesisler inşa etmek,
- Pazar çekiciliği için cazibe merkezlerini birleştirmek,
- Yeni tur rotaları, parkurları veya miras ağları geliştirmek,
- Mevcut rotaları canlandırmak,
- Festival ve etkinlikler aracılığı ile canlılığı sağlamak olarak sıralanmaktadır.

3. Yöntem

Bu çalışmada Kazdağı Türkmen köylerinde gerçekleştirilen tören ve ritüellerin tespit edilmesi ve turistik bir ürün olarak değerlendirilmesine ilişkin yerel halkın görüşlerini ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırma sahası Kazdağı sınırlarında bulunan sekiz Türkmen köyü ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden olan

fenomenoloji (olgu bilim) deseni benimsenmiştir. Fenomenoloji deseni, araştırma konusu kapsamında katılımcıların bir olguya ilişkin tecrübelerini betimlemesidir. Bu desen betimlenen tecrübelerin, ayrıntılı bir şekilde kavranmasını sağlamaktadır (Creswell, 2016, s. 77). Kazdağı Türkmen köylerinde yaşayan kaynak kişilerle görüşmek üzere çalışmanın amacı doğrultusunda yarı yapılandırılmış bir görüşme formu hazırlanmıştır. Görüşme formu somut olmayan kültürel miras alanlarından “toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler” çerçevesinde oluşturulmuş ve uzman görüşlerine başvurulmuştur. Uzman görüşleri sonrası katılımcılara yöneltilen sorular şu şekildedir:

1. Düğün gelenekleriniz nelerdir?
2. Doğum gelenekleriniz nelerdir?
3. Askerlik ile ilgili yapılan uygulamalar nelerdir?
4. Cenaze törenlerinizde size özgü neler yapılıyor?
5. Ölümle ilgili yapılan ritüeller var mı? Varsa bunlarla ilgili amacınız ve inancınız nedir?
6. Bayramlarda yerine getirdiğiniz adetleriniz nelerdir?
7. Bu köye özgü gerçekleştirilen kutlama/etkinlik var mı? Bu kutlamalarda/etkinliklerde neler yapıyorsunuz?
8. İnanç ve ibadete yönelik törenleriniz, ritüelleriniz nelerdir?
9. Bu törenlerde uyulması gereken belli kurallar var mı?
10. Bu törenlerin turizme kazandırılması ile ilgili ne düşünüyorsunuz? Olumlu ve olumsuz yönleri neler olabilir?
11. Turistlerin bu törenlere aktif olarak katılım sağlamasını ister miydiniz?

Görüşmelerin gerçekleştirilebilmesi için Balıkesir Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Komisyonu tarafından 11.10.2022 tarihli ve 2022/05 sayılı etik kurul izni alınmıştır. Sonraki aşamada görüşme yapabilmek için gidilecek köylerin muhtarlarıyla iletişime geçilmiştir. Köy muhtarlarının yönlendirmesiyle belirli günlerde Hacıaslanlar, Mehmetalan, Çamcı, Kavlaklar, Tahkuşlar, Yassıçalı, Doyran, Arıtaşı olmak üzere toplamda 8 köye gidilmiştir. Her köyden en az bir kişi olmak üzere 14 kişi ile 15.10.2022-23.10.2022 tarihleri arasında yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Yapılan görüşmelerde verilerin tekrar etmesiyle veri doygunluğunun sağlandığı kabul edilmektedir (Yıldırım & Şimşek, 2013). Dolayısıyla bu noktada görüşmelere devam edilmemiştir. Araştırmada amaçlı örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntem, araştırma konusuna ilişkin bilgili ve deneyimli kişi veya grupların seçilmesini içerir (Yağar & Dökme, 2018, s. 4). Veri toplama sürecinde kaynak kişilerden bilgi ve ses kaydı alma konusunda herhangi bir zorluk yaşanmamıştır. Görüşmeler ortalama 30 dakika sürmüş ve katılımcıların izni doğrultusunda ses kaydı alınmıştır. Daha sonra ses kayıtları yazıya geçirilmiş ve her bir araştırmacı tarafından tekrar tekrar dinlenerek kontrol edilmiştir. Veriler çözümlendikten sonra Maxqda 20 nitel veri analiz programı yardımıyla içerik analizi yapılmıştır. Katılımcılara yöneltilen sorulardan kategoriler oluşturulmuş ve araştırmacılar arasında uzlaşma sağlanarak kodlar oluşturulmuştur.

4. Bulgular

Çalışmanın bu kısmında saha araştırması sonucu elde edilen bulgular yer almaktadır. Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler ana teması altında düğün, ölüm, doğum, askerlik, özel günler ve inanç ve ibadete yönelik tören ve ritüeller ayrı ayrı tablo şeklinde verilmiş ve değerlendirme yapılmıştır.

KAZDAĞI TÜRKMEN KÖYLERİNDE GELENEKSEL TÖREN VE RİTÜELLER:
SÜRDÜRÜLEBİLİR KÜLTÜREL MİRAS TURİZMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Durumu	Görüşmenin Gerçekleştiği Köy
K1	Erkek	45	İlköğretim	Haciaslanlar
K2	Kadın	42	İlköğretim	Haciaslanlar
K3	Erkek	55	İlköğretim	Çamcı
K4	Erkek	46	Lise	Çamcı
K5	Erkek	51	Lise	Yassıçalı
K6	Erkek	80	İlköğretim	Yassıçalı
K7	Kadın	55	Okuryazar	Kavlaklar
K8	Kadın	76	İlköğretim	Kavlaklar
K9	Erkek	65	Lise	Tahtakuşlar
K10	Kadın	45	İlköğretim	Mehmetalan
K11	Kadın	82	Okuryazar	Kavlaklar
K12	Kadın	63	Okuryazar	Arıtaşı
K13	Erkek	63	Lise	Doyran
K14	Kadın	58	Okuryazar	Arıtaşı

Tablo 1. Katılımcıların Bilgileri

Tablo 1’de katılımcıların bilgileri ve görüşmelerin gerçekleştiği yerler verilmiştir. Katılımcıların 7’si kadın 7’si erkektir. Katılımcıların yaşları 42 ile 82 yaş arasında değişmektedir. Katılımcıların 6’sı ilköğretim, 4’ü lise mezunudur.

Tema	Alt Tema	Kodlar	Katılımcılar
Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler	Düğün Ritüelleri	3 kez kız isteme	K1, K3, K7, K8, K10, K11, K13, K14
		Nişan Nişan Bohçası Nişan Kınası Galın Peşgil Terlik	K1, K7, K8, K11, K12, K13
		Dede Hayrı Alma/Dede Duası Dede Nikâhı	K6, K9, K10, K13
		Düğün Bayrağı	K3, K10, K13
		Düğün Kıyafeti Türkmen Gelinliği Ak Gelinlik Üç Etek Kepez	K1, K2, K3, K5, K6, K7, K9, K10, K12, K13

Tablo 2. Kazdağı Türkmen Köylerine Özgü Düğün Ritüelleri

Düğünler, bir ülkede maddi ve manevi problemleri çözmede, hayat felsefesinin olumlu yönde gelişmesinde, toplumu ayakta tutan değerlerin gelecek nesillere aktarılmasında büyük bir öneme sahiptir. Manevi birlik ve bütünlüğün sağlanmasında da kilit rol oynayan, ortak değerlere sahip ve gizli disiplinle organize edilen düğünler, toplumdaki değerler sisteminin oluşmasında güçlü bir etkiye sahiptir ve kültürel bağlılığın bir göstergesidir (Öğüt Eker, 1998, s. 8). Kazdağı Türkmen köylerinde de düğüne büyük bir önem verilmektedir. Düğün sürecinde geçmişten bugüne düğün geleneklerinin çoğunu hala sürdürdüklerini belirtmişlerdir. Tablo 2’de Kazdağı Türkmen köylerinde düğün sürecinde gerçekleştirilen uygulamalara ilişkin temalar ve kodlar yer almaktadır. Katılımcılar ilk olarak düğün ve nişan/söz gerçekleşmeden önce kız isteme sürecinin köylerinde 3 kez tekrarlandığını belirtmiştir. Buna ilişkin ifadelerden biri şu şekildedir:

“...İlk istemede vermezler. Hakkı üçtür bunun, üç istemede verirler. Bir düşünelim falan derse verecek demektir, biz daha vermeyi düşünmüyoruz derse vermeyecektir. Sonra ikinci istemede işte biz dedesine, nenesine, dayısına soralım derler. Bir cuma akşamı (biz perşembeye cuma akşamı deriz) daha geçsin o gün gelin derler. Bir hafta sonra yine gidilir, artık o sefer verilmiştir. Orada zaten oğlan anası hazırlıklı gider. Belinde bir tane altın ve çeki deriz biz başa bağlayacak şekilde ortasına o altını diker ve onu çıkarır. Orada kızın başına bağlar ve orada sözlenmiş olurlar.” (K14)

İsteme gerçekleştikten sonra geçilen nişan aşamasına ilişkin katılımcıların verdikleri bilgilerden bazıları şu şekildedir:

“Nişan töreni yemeli içmelidir bizde genelde ve dede dediğimiz, dini lider olarak benimsediğimiz büyüklerimizin önünde yüzüklerimiz dualarla takılır. Galın dediğimiz yani bir bakır tabak ya da maddi değeri olmasa da bronz gibi bir eşya kız tarafına getirilir.” (K10)

Düğün günü gelinlerin giydiği beyaz gelinlik dışında Türkmen gelinliğinin giyildiği ifade edilmiştir. Gelinlerin başlarına taktıkları kepezin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Kepezin tüyleri kartalın tüylerinden oluşmaktadır:

“...Kepez demişken kartal çimeni anlatmadan da olmaz tabi ki. Kaz dağlarının başında kartal çimen vardır Sarıkızın yanında. Çimemek biliyorsunuz yüzmek. Kartal çimen kartalların o su birikintisine inerek orda temizlenmesi. Her sene ağustos ayının üçüncü haftasında çıkılırdı hala çıkılır. Oraya gidilir gençler kopan tüyleri koşturarak dere boyundan toplarlar. Toplanan eski tüyler kepeze takılır.” (K6)

“Gelinlikte iki tane olur bizde. Türkmen gelinliği ve ak gelinlik var. Eskiden bir taneydi ama şimdi gençler artık beyaz gelinlikte istiyorlar.” (K11)

“Çeyiz bohçası, bezlerimiz milli kıyafetlerimiz üç etek olur. Gelini anabacı giydirir (dedenin hanımı) sonra dedenin önüne gelir, cemaat huzurunda dede tekrar anne babasından kızı ister.” (K3)

Düğün gününün sabahı düğün sahiplerinin belli olması için evlere bayrak asıldığı belirtilmiştir.

“Kız ve oğlan evinde al ve ak renklerinde yani Türk bayrağını temsilen dedelerin huzurunda dualarla krepler dikilir. Kendileri diker. Daha sonra onlar kapının önüne asılır. Onun üzerinde bir ayna vardır bayrağa aydınlık geçmesi için. Ondan sonrada gençler Türk bayrağımızı dikerler.” (K10)

Resmî nikâhtan sonra dede nikâhı yapıldığı ifade edilmiştir:

“Gelin ikrarsızdır, bizde kızlar ikrarsızdır evlenene kadar. Erkek topraktan geldiği için niyazı toprağıdır. Kadın ise erkeğin sol kaburgasından yapılmıştır. Bu nedenle

KAZDAĞI TÜRKMEN KÖYLERİNDE GELENEKSEL TÖREN VE RİTÜELLER:
SÜRDÜRÜLEBİLİR KÜLTÜREL MİRAS TURİZMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

niyazını erkeğin sol omzundan alır. Bu yüzden yeri kocasının sol yanındır bu mezarda da böyledir. Bizim imam nikahı da böyle başlar dede nikâhı deriz buna. Dede üç defa niyaz verir. Ondan sonra işin eğlence kısmı başlar. Tek mi çift mi oynanır. Dededen başlar bir taraf gelinde bir taraf damatta biter. Herkesin eline üzüm verilir elden ele geçer. Farklı söylemleri vardır onları da söylerler.” (K13)

Tema	Alt Tema	Kodlar	Katılımcılar
Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler	Ölüm Ritüelleri	Hediye Götürme (Kıyafet, Havlu)	K12, K10, K11
		Vedalaşma	K10, K13
		Ağıt Yakma	K5, K9, K10, K12
		Tabutla Gömülme	K3, K5, K7, K9, K10, K11
		40 Gün Yas	K3, K5
		Ölüm Bohçası	K1, K7, K8, K9, K10, K12
		Ölüm Nefesi	K1, K3, K5, K10
		Kadınlara Sürme Çekme ve Kına Yakma	K11, K13
		Helallik ve Dede Duası	K9, K10, K13
		Hayırlar 3- 7- 40 ve Yıl Dönümü Hayırları	K4, K5, K10, K11

Tablo 3. Kazdağı Türkmen Köylerine Özgü Ölüm Ritüelleri

Tablo 3’te Kazdağı Türkmen köylerinde ölüm ritüellerine ilişkin temalar ve kodlar yer almaktadır. Bir kişinin vefatı gerçekleştiikten sonra o kişi için inanca göre, ölüm bedeninin son bulmasıdır, ancak ruh yeni bir yaşama geçer. Bu yüzden “öldü” ifadesi yerine “Hakk’a yürüdü” veya “geçindi” denmektedir (Çandarlı Şahin, 2022, s. 217). Vefat eden kişi ile vedalaşma, ağıt yakma, cemaat huzurunda helallik alma, tabutla ve kıyafetlerle gömülme, ölüm nefesi okuma, kadınlara sürme çekme ritüelleriyle birlikte ölüm gerçekleştiikten yas süreci ile birlikte 3, 7, 40 ve yıldönümü hayırları yapılmaktadır. Ölüm ritüellerine ilişkin ifadelerden bazıları şu şekildedir:

“Biz mesela naaşı hiçbir zaman yalnız bırakmayız. İlla ki evin içine sokarız orta yerde bir yatağımız vardır, onun için hazırlanmıştır. Ailenin, sülalenin büyük kadınları oraya gelirler ağıtlar yakarlar. Ağıtlar yakılırken dışarıda yıkanması için kazanlarda sular hazırlanır. Ailenin büyükleri, iyi geçindikleri yıkar mutlaka. Yıkandıktan sonra daha önce bahsettiğimiz ölüm bohçasından kıyafetleri çıkarılır. Dedelerimize sorardık neden böyle diye? E kızım onlar şimdi göçtü evinde gittiği yerde çıplak mı kalsın diye yanıtlardı. O zamanda ölüm çok da soğuk bir şey gelmiyor aslında. Yine ölünün yanına gömülen eşyaları da öbür dünyada yanında olması mantığı ile.”(K10)

“Cenazeler bizde kurgan şeklinde hazırlanır. Kurgan gibi hazırlarız saptırma tahtaları dahil konulur ama tabutla gömülür hala. Bunu nedeni Türklerde ölüye saygı var. Diğer alemde reenkarnasyon mantığı var. Öteki aleme geçsin ya da

burada yatarken rahat etsin mantığı ile bunlar Şaman kültürünün uzantıları. Genç kızsız gelin elbisesi giydirilir, bekâr çocuksa ona damat elbiseleri giydirilir sürmeler dahil çekilir o şekilde defnedilir. Benden de bu sana hediye olsun diye gömlek koyan olur bez koyan olur. Tabutun içine konulur bunlar.” (K9, K11)

“Cenaze yatarken önce dede gelir dardan indirir yani son duasını verir. Düşkün durumu varsa erkan bulunmaz. Sonra dede çıkar sazandar girer ve 3 tane ölüm nefesi okur sonra yıkanır. Sürmesi çekilir kıyafetleri giydirilir. Tabuttan sağ eli çıkarılır vedalaşmak isteyenler için.” (K13)

“Ağıtlar yakılır sazandar gelir ölüm nefesleri verilir yıkanır kıyafetleri giydirilir tabutun içerisine de kıyafetleri konulur. Onunla defnedilir. Sonra 3, 7, 40 ve yıl hayrı verilir. Bizde kadınlar mezarlığa gitmez o 40 gün boyunca. Ayrıca herkes evinden sofraya götürür oralarda yemekler yenilir. Şimdilerde pilav bulgur et getiriliyor orada pişirilip yenilir.” (K5)

Cenaze defnedildikten sonra mezarlıkta gerçekleştirilen birtakım ritüellere ilişkin katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“Mezarlıkların üstünde taze dallar varsa kırkı çıkana kadar biz dal atarız. Kırkı çıktığında giderler dalları atarlar. İşte yeni öldüğü belli olsun diye hayvan haşarat gelmesin diye. Cenaze sahibi kırk gün gitmez yas tutar cenaze sahibi diğerleri uğrayabilir.” (K3)

“... Sonra da çiçeklerle donatılır ve kapatılır. Başına kümbet yapıp kaz ayaklı bir tane tahta dikilir. Kaz ayağı da Salur Türkmenlerinin işaretidir zaten. Yani burada erkek, Orta Asya’dan gelen Salur boyundan bir vatandaş yatıyor diye belirtmek içindir. Bay ve bayan mezar tahtaları değişiktir. Dünya genelinde çok değişik anlamları var. Hatta toprak anaya verdik tekrar bize versin dirilsin diye düşünülür.” (K9)

Tema	Alt Tema	Kodlar	Katılımcılar
Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler	Doğum Ritüelleri	Kefiye 6 Ay Kınası Gözüne Sürme Çekme	K12 K4, K7, K10, K11 K12
		Bebek Tuzlama Beşik Süsleme Beleme İğne Değişme Düğürçük 40 Uçurma Diş Buğdayı Göbek Bağı	K10, K11, K12 K10 K1, K2, K3, K6, K8, K9, K14 K1, K6, K7, K2, K7, K9, K10, K12 K2, K7, K9, K10, K12, K13 K1, K14

Tablo 4. Kazdağı Türkmen Köylerine Özgü Doğum Ritüelleri

Tablo 4’te Kazdağı Türkmen köyleri doğum ritüellerine ilişkin temalar ve kodlar yer almaktadır. Bebek doğduktan sonra beşik süsleme, bebek kız ise gözüne sürme çekme, iğne değişme, göbek bağını bir yere gömme gibi ritüeller bulunmaktadır. Bebeğin doğumunun üzerinden 40 gün geçtikten sonra 40 hayrı ve beleme (kundaklama) yapılmakta ve 6 ay geçtikten sonra kına yakılmaktadır. Bebeğin doğumu

KAZDAĞI TÜRKMEN KÖYLERİNDE GELENEKSEL TÖREN VE RİTÜELLER:
SÜRDÜRÜLEBİLİR KÜLTÜREL MİRAS TURİZMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

gerçekleştğinde yerine getirilen ritüeller için katılımcıların ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

“Düğürçük yapılır. Beyaz bir tülbenttin üstüne bir mum yapıştırılır. 2 tane de gök boncuk yapıştırır bide çörek otu koyarız. Onu ufak bebeğinin alınına bağlarız. Aynısını annesine de yaparız. Anneye kırmızı yaparız.” (K8)

“Doğan bebekleri tuzlar öyle kundaklarız. Tuzlamayınca çocuk kokar. Sonra yıkanır temizlenir. Bebeklere çıradan sürme yaparız gözlerine. Çıradan yapılan sürme göz nezlesine de çok iyi gelir. 40'ı çıkana kadar hem kız hem erkek bebeklere yapılır.” (K12)

“Göbek bağına hangi mesleği yapsın istiyorsa mesela okusun istiyorsa okul bahçesine gömer. Kalem verirler eline ya da. Ondan sonra lohusa şerbeti falan yapar kadınlar. Kırklama olur kırk gün evden çıkılmaz. Kırkı geldiğinde ailenin ekonomik gücüne göre kimisi pilav kimisi yemek kimisi kuzu keser. Yeni gelinlerden iki kişi karşılıklı maniler söyleyerek çocuğu kundaklarlar (beleme denir).” (K14)

“Bir iğne değişme vardır. Aynı dönemde bir oğlan bir kız doğmuşsa şu yol çatına gelirlir birbirlerinin annesi ile iğne (oğlan para da verebiliyor kıza) değişilir.” (K1)

“Hastaneden dönen anne ve bebeğın evine çevreden toplanan kadınlar gelir. Beşik kaldırması dediğimiz yani beşik süsleme gerçekleştirilir. Ondan sonra yani süsleme bitince birlikte lokum, bisküvi, tatlı bir şeyler yiyerek dağılırlar. Kadınlar dağılmadan önce bebekler tuzlanır teri kokmasın ilerde diye.” (K15)

Bebeğın doğumundan sonra gerçekleştirilen ritüeller 40 uçurma, beleme ve 6 ay kınasıdır. Bunlara ilişkin katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“40 uçurtması vardır. Bizde çocuk kırkı derler aslında. Pirinç pilavı, ekmek, helva ile ya da arzu ediliyorsa başka çeşitli yemeklerle büyük bir hayır gibi o yapılır. Büyüdükçe kız çocuğu ise bebek 6 aylık olunca kına yakılır 6 aylık kınası. Erkek çocuğuna sünnet merasimine kadar herhangi bir şey yapılmaz” (K10, K12).

“Erkeklere yakılmaz onlara askere giderken yapılır. Tüfek tutan iki parmağına. Bebeklere nazar değmesin diye göz boncuğu vardır bir de onu yaparız doğunca.” (K11)

“40 hayırları vardır. Helvası yemeği yapılır herkes de hediyesini alır öyle gider. Para veren de vardır ama eli boş gidilmez. Bebeğın özel günlerde giyilen bizim üç etek dediğimiz kıyafet olur.” (K7)

“Doğduktan sonra da 40 uçurma vardır o çok önemlidir bizde. Aleviliğe kabul günü Ikra diye yapılır. Bir törenle yapılır bu çocuğın kırklaması denir. Çünkü ruh bedene anne karnında giriyor ama doğaya çıktığı zaman o ruhla bedeninin uyumu 40 gün sürer. 40'ı çıksın bakalım deyimi oradan gelmiştir. Dünyaya kabul günü bizde ıkra diye yapılır Hristiyanlar vaftiz yapar öbürü başka bir şey yapar. 40. günde beş duyu çalışmaya başlar. Çocuk doğduğu zaman renk körü zaten tek gördüğü renk de kırmızıdır. O yüzden annesini tanısın diye annesinin başına kırmızı bant takılır.” (K9)

Tema	Alt Tema	Kodlar	Katılımcılar
		Asker Uğurlama	K11
		Asker Kınası	K8
		Toprak Saklama	K7
		Ağıt Yakma	K5,K6,K7,K8,K10,K11,K12

Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler	Askerlikle İlgili Ritüeller	Hediye/El Öpme	K1, K6, K10, K13
		Asker Lokması	K1, K9, K10, K12, K13
		Asker Çantası	K1, K10, K14
		Cemaat Oluşturma	
		Asker Karşılama	K10, K12, K13, K14
		Çanta İndirme	

Tablo 5. *Kazdağı Türkmen Köylerine Özgü Askerlik Ritüelleri*

Tablo 5’te Kazdağı Türkmenlerinde askerlik ritüellerine ilişkin temalar ve kodlar yer almaktadır. Tahtacı Türkmenlerinin askere gönderme gelenekleri arasında “çanta dikme” töreni önemli bir yer tutmaktadır. Askere gönderme döneminde, kadınlar bir araya gelerek askere gidecek gençler için çanta dikmektedirler. Bu tören sırasında bir kurban kesilerek büyük bir topluluğun katılımıyla yemek düzenlenir. Uğurlama yemeklerinde, sazandarlar nefes söylemektedir. Asker dönüşünde ise “çanta indirme” adı altında bir kurban daha kesilerek yemek düzenlenir ve sazandarlar yine nefeslerini icra ederler (Şahin, 2014, s. 150). Çanta yükletmesini katılımcılar şu şekilde ifade etmiştir:

“Bizde askerlik çağındaki çocuklara lokma dediğimiz çente (çanta) yükletmesi aslında bir sorumluluk yükletmesi yapılıdır. Bu tören dedenin ve cemaatin önünde yapılıdır. Lokmada dede askere gidecek gence vatanına milletine faydalı olması için öğütlerde bulunur. Bu olay gerçekleştirildikten sonra genç bütün köylü ile vedalaşmaya çıkar. Aile büyüklerinden biri ona eşlik eder ve herkesle vedalaşmak için ev ev gezerler. Askere gideceği gün ise bir uğurlama yapılıdır. Bütün köylü köy çıkışına kadar eşlik eder.” (K7, K8, K10)

“Dargın da olsan evden çıkarsın...” (K12)

Askere gidecek kişiyi uğurlamadan önce ve askerlik bittikten sonra karşılama süreci için katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“Akşamına asker lokması yapılırdı bir horoz keser, bir pilav yapar, bir hoşaf yapar. Köylerimiz asker lokması denildiği zaman 7’den 70’e herkes gelmeye çalışır önemi ayırdır. Sonra Çamcı’dan dedelerimiz gelir cemaat oluşturulur. Dede: cemaat hazır mısınız bakalım, der. Cemaat: Hazırız dede. Dede: İçinizde küskününüz dargınınız var mı bakalım? Varsa çıkın meydana, der ve barıştırılır. Halk verir ama orada kararı sen haklısın sen haksızsın denir. Ha eğer küskün ben barışmam hayır derse düşkün edilir. 5 sene bu topluluğa giremezsin denir yani bir nevi halk mahkemesi tarafından cezalandırılır. Sonra tamam mı tamam hadi bakalım yürüyenin işi yürüsün derler. Asker kapıda bekliyordur sonra dede askeri çağırır asker ağa gel bakalım der. Asker gelir dedenin önüne diz çöker niyaz verir kalkar yalnız sol ayak baş parmağının ucuna sağ ayak baş parmağı basar yalın ayak bir şekilde. Dede sorar: Şu güne kadar geçirdiğin bir şeylerden şikayetçi misin? Asker de: Allah eyvallah dedem, der. Sonra dede halka: Ey cemaat bu gençten şikayeti olan var mı, der. Eğer bir kişi bile ben şikayetçiyim derse o öyle ayak parmakları basılı şekilde beklemek zorundadır. Bu girdiğin halk lokması, durduğun mansur darı ne gördün geçirdin diye de sorarlar. Eğer halk gidip gelen kullardan olsun dedem dediler mi dede çok bakalım der, biz seni yarın askere gönderiyoruz der. Ve arkadaşlarının iyi geçineceğine nöbette uyumayaacağına, komutanlarına itaat edeceğine, vatana ihanet etmeyeceğine yemin eder misin, der. Asker de Allah eyvallah dedem dedi mi dedenin elini öper böyle herkesin elini öper o cemaatin ondan sonra çıkar ben sazımı alırım 3 tane semah döndürürüm. Her asker için ayrı cem yapılırdı yani ortak değildir yani. Mesela yarın askere gidecek diyelim bu gençler şimdi akşamdan geziyorlar da neyse önlerine yakın zamanda askerden gelmiş bir genç düşer şeyleri bağlarlar boyunlarına kefiye dediğimiz sonra buradan bir başlarlar ev ayırmaksızın gidip gelmemek var gelip görmemek var bahanesiyle

KAZDAĞI TÜRKMEN KÖYLERİNDE GELENEKSEL TÖREN VE RİTÜELLER:
SÜRDÜRÜLEBİLİR KÜLTÜREL MİRAS TURİZMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

her kapıdan helallik alırlar. Sonra el öpme bitti mi herkes evine dağılır bütün askerın kendi hısım akrabası toplanır ve ayrılık yemeği yenir. O askerle ama bir lokma yiyecek ama yiyecektir. Sonra bir tellal çıkar hadi bakalım askerler savuluyor, diye bağırır. Baba hemen kaldırır oğlunu kapıya 3 sefer niyaz ettirir son kapı der. Sırtına elini koyar ve:

Sancak elinde

Vatan yolunda

Sağ yanında Muhammet sol yanında Şahmerdan Ali

Önünde giden kılavuz Hızır Aleyhisselam

Bu vatan havada karada denizde size emanet

Gidip gelen kullardan ol yavrum, der.

Ve bütün köylü şu ileride çeşme var onun yanına toplanırlar. Şah taşıdır onun adı. Şah bizim için özgürlük bağımsızlık sembolüdür. Hz. Ali'dir şah dediğimiz insan şah merdan yani bizim inancımızın temsil edildiği yer şah taşıdır. Ayrıca burada kış da olsa asker anaları en güzel son model yeni elbiselerini giyerler ancak yalın ayak giderler. Sonra dede çağırır kaç askerse mansur darına dururlar (ayak başparmakları üst üste) arkalarında da anaları durur veya evliyse eşleri durur askerler yerden ellerine taş alırlar korlar onu çantalarına gelince geri atmak için (vatan toprağına saygı). Sonra dededen helallik alırlar, el öpüp harçlık alırlar. Sonra askere uğurlanırlar. Geldikten sonra da çente indirme denir ona esker çentesi dikti ya burda onun lokması var, hadi bakalım derler. Çanta da şu eskiden valiz falan yoktu beze yapılırdı. Burada sivil elbiseyle gidiyor askere askere gittikten sonra da o sivil elbiselerini o çanta içine koyar ve geri gönderirlerdi. Onu da ana baba duvara asıyor asker gelene kadar. Onu indirebilmeleri için askerden gelmesi lazım sonra işte yine bir lokma yapıyor ve çente indirilir. Eğer şehit olur başına bir iş gelirse o çanta kalır orada indirilmez.” (K1, K13, K14).

Asker görevini tamamladıktan sonra çanta indirme töreni gerçekleştirilmektedir. Buna ilişkin ifadelerden bazıları şu şekildedir:

“Askerlik dönüşünde de çente indirme gerçekleştirilir. Askerliğini nasıl tamamladığına dair sorular sorulur. Yine lokma eşliğinde gerçekleştirilir bu uygulamada. Çente indirmekte çente yüklemek gibi önemlidir. İlla indirtilir. Etraf sen çenteni indirttin mi diye dönen gence sorar. Çentenin indirilmediği durum şehit olursa anca o zaman indirilmez.” (K10)

“Geldikten sonrada çantayı indirme töreni vardır. Dede huzurunda sözünü tuttuğuna dair ifade verir.” (K13)

Tema	Alt Tema	Kodlar	Katılımcılar
Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler	Özel Günlere İlişkin Ritüeller	Güz Etkinliği/Güz Dedesi/Sarıkız Etkinliği	K3, K4, K7, K9, K10, K11, K12, K13
		Hıdırellez	K1, K2, K3, K6, K8, K9, K10, K11, K12, K13
		Dini Bayramlar	K1, K3, K7, K8, K3, K9, K10, K11, K12
		Muharrem Ayı	K10, K12, K13

Tablo 6. Kazdağı Türkmen Köylerinde Özel Günlere İlişkin Ritüeller

Tablo 6’da Kazdağı Türkmen köylerinde özel günlerden birisi Güz Dedesi, Güz Etkinliği veya Sarıkız Etkinliği olarak köylere göre farklı isimlendirilen etkinliktir. Güz etkinliği için katılımcıların ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

“Ağustos ayında Sarıkız için ritüeller olur. Sarı kız ana Tanrıya kurban kesme yeridir. Kutup yıldızına yaklaşan dünyanın sivri uçlarına kurban kesme yeri bir sunaktır. Roma döneminden mesela bölgede olan Zeus Altarı. Budistler orda, Şamanlar dağda kurban işlemini yapar. 15-25 Ağustos arasındadır. Sarıkız’da yapılma nedeni bölgenin yüksekliğidir. O dağın en sivri 3 noktası vardır. Ortadaki Karataş tepesi, sağ ve solunda Sarıkız ve Baba Türbesi vardır. Yani ana erkil ata erkil gibi görülebilir. Bizde Sarıkızı sahiplenmek daha kutsaldır. Sarı kız da zaten ana Tanrının sembolüdür. O yüzden sarı ve kızdır.” (K9)

“Ağustos ayının 15’i gibi Sarıkıza gidilir. Bazı köyler farklı noktalara gidebilir. Hacıaslan mesela Kapanca’ya giderler ve kurbanlarını evlerinde keserler. 15 Ağustos’taki etkinlikler bizim için önemlidir. Geçmişten gelen konargöçer toplum olsun maneviyat olsun. Çok farklı bir atmosferi vardır. Orda edilen dualar kabul olacak gibi hissederiz bazen saatlerce hiçbir şey yapmadan sadece oturabiliriz. Yani bizim için oranın maneviyatı çok önemlidir. Semah dönerken hissettiğimiz arınma, orda yediğimiz her lokmanın tadının farklı olması ne bileyim orası farklı gerçekten. Yani orayı hiç kimse sorgulamasın bizde. Her yıl 3 kere çıkmaya çalışırız biz oraya. Milli park olduktan sonra değişti tabii. Her yıl 10 günlük bir süre veriler bize. Genelde 10 ve 20 Ağustos arasındadır. Muharrem ayına göre ayarlarız tarihleri. Annem zor yürüdüğü hâlde yine de oraya kadar çıkar. O çok farklı bir şeydir yani maneviyatı çok yüksek bunu kelimelerle açıklamak bile oldukça zor.” (K10)

Tahtacı Türkmenleri, bahar mevsiminin gelişini Hıdırellez merasimi ile kutlarlar. Diğer topluluklardan farklı olarak Tahtacılar, Hıdırellez’i 5-7 Mayıs tarihleri arasında üç gün boyunca kutlarlar. Hıdırellez’i, kışın sona erip yaz mevsiminin başlangıcı olarak kabul ederler. Tahtacılar arasındaki bir inanışa göre, Hızır ile İlyas iki kardeşdir ve çok küçük yaşlarda birbirlerinden ayrılmışlardır. Hızır’ın denizin, İlyas’ın ise karanın piri olduğuna ve ikisinin de ölümsüz olduğuna inanılır. Bu inanca göre, her yıl 6 Mayıs’ta Hızır ile İlyas, her yerleşim biriminin mezarlık ve ziyaret yerlerinde bir araya gelir. Balıkesir Tahtacıları, Hıdırellez bayramında, Hızır ile İlyas kardeşlerin bir araya geldikleri gün olarak pek çok uygulama gerçekleştirirler. Bu uygulamalar, bolluk ve bereketi sağlamaya yönelik ritüeller, temizlik ve arınma pratikleri, şifa talepleri, mezar ziyaretleri ve kurban kesme gibi ibadetlere yönelik faaliyetleri içerir (Kumartaşlıoğlu, 2017, s. 279). Hıdırellez’de gerçekleştirilen ritüellere ilişkin ifadelerden bazıları:

“Hıdırellez bizim için önemlidir ve üç gün sürmektedir. 6 Mayıs’ta sabah gün doğmadan önce bütün köy halkı aşağıdaki dereye gider elini yüzünü yıkar kendini temizler. Dere kenarındaki çiçeklerden çalılardan birer parça toplar ve dönünce evlerinin kapılarına asar. Bereketli bolluk içinde bir yıl olması için yapılır. O gün pirinç pilavı pişer işte sarmadır başka yiyeceklerdir yapılır komşulara verilir ona ‘ülüş’ derler. 7 Mayıs’ta ise herkes evinde kaybettiği yakınları için bir hayır yapar kurban keser. O kurban kesildikten sonra mezarlığa giderler. Herkes kendi aile büyüğünün yanında götürdüğü bacalarda pişirir. Kahvesini çayını yapar. Bunun yanında poğaçı börek hepsi hazırlandı ve onların evine ziyarete gider gibi götürülür. Onlarla birlikte vakit geçirmek adına bütün köy bunu yapar. 1-2 saat orda zaman geçiriyorlar sonra köye gelirler o gün zaten bitmiş olur. Ertesi günü yatırlar için kurban kesilir. Yine birbirlerine değiş tokuşlar yapılır. Akşamüzeri de köydeki ya da yakındaki yatırlar ziyarete gidilir. Yatırlara mum yakılı, yollarda oturulur bir birlikteliktir.” (K1, K2, K3, K10, K12)

“Mesela biz 7 Mayıs’ta dünyanın her yerinde yapılan 7 kat yer toprak ana kurban faslına öte alemle göç edenler için toplu şekilde mezarlıkta yapıyoruz. Mezarlar

KAZDAĞI TÜRKMEN KÖYLERİNDE GELENEKSEL TÖREN VE RİTÜELLER:
SÜRDÜRÜLEBİLİR KÜLTÜREL MİRAS TURİZMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

1 hafta önceden temizlenir, süslenir. Mezarlıklar öte alemle bu alemin buluşma noktalarıdır, kapıdır. Kapı da sunaktır, sunmaktan gelir. Bu yüzden öte alemdeki atalarımızın ruhlarına sunaklar sunuyoruz ama fakir fukara da orada yesin diye o âdet bizde hâlâ devam ediyor. Biz yatırlara para koyarız, kola koyarız her şey koyarız. Niye yaparız bunu? Mezarlığa gün battıktan sonra gidilmez. İhtiyacı olan kişiler gider, ihtiyacını alır oradan.” (K9)

Kazdağı Türkmen kültüründe dinî bayramlarda yerine getirilen ritüellere ilişkin katılımcıların bazılarının ifadeleri şu şekildedir:

“Kurban Bayramı’nda anabacı giyinir çocuklara adak dediğimiz çerez dağıtır, hanımlar kapılarda mani eşliğinde dağıtır. 250-300 haneye yakınız örf adetimizi yitirmedik. Doğularda farklıdır. Biz alevi değiliz biz Tahtacı Türkmeniyiz, deriz. Sünni kesimlerde Kuran okunur bizde dua okunur mesela.” (K3)

“Kurban Bayramı’nda dişi hayvan kesilmez ve yenmez. Dişiye saygıdır çoğalmaya üremeye engel olmasın diye. Havadan bile koç indirildi baktığımız zaman. Normal zamanda bile dişi hayvan eti sevilmmez yenmez. Bizde Şamanizm’de ay dişidir, erkek kurban ister. Güneş erildir dişi kurban ister bu yüzden dişi kurban ederler.” (K9)

“Bayramlarda bir gün öncesinden arife akşamı toplanılır ve semah gerçekleştirilir. Farklı olarak yapılan tek şey bu. Bayram temizliği, bayram tatlısı her evde olduğu gibi bizde de vardır. Tabi öncelerden devam eden bir de adak uygulaması vardır. Çocuklar bütün köylüye tekerlemelerle giderek çerez toplar. Şeker yoktur leblebi fındık fıstık gibi çerez torbaları vardır. Çocuklar;

‘Gelin adağa gelin adağa

Adaklarımız kabul olsun

Muratlarımız hızır olsun

Allah diyelim Allah olsun’ tekerlemesi ile çerezlerini ev sahibinden alırlar. (K14, K10)

“...Lokma deriz bir de ramazan bayramlarında yapılır. Bütün köy yapar onu herkes birbirine verir. Ülüş de deriz biz ona.” (K7)

Muharrem ayına ilişkin katılımcıların bazılarının ifadeleri şu şekildedir:

“Muharrem ayına çok önem verilir. Muharrem ayında biz de alkol almayız hatta daha da ileri giderek canlı bir hayvana zarar verecek herhangi bir şey yapmayız. Belirli bir güne kadar dalından bir şey koparmayız, toprağı kazmayız, yumurta et gibi ürünler yemeyiz. Ama herkes Sarıkız’a ayrı bir önem verir. O çok farklı bir şeydir yani maneviyatı çok yüksek bunu kelimelerle açıklamak bile oldukça zor.”(K10)

“Muharrem ayında aşure çorbası yapılıyor. Muharrem ayınının 12. günü dedeler sülalesi aşure pişirir, onlar pişirmeden kimse yapamaz. Şimdi malzemeler bir yerde toplayıp hep beraber yapıyoruz.” (K13)

Kategori	Alt Kategori	Kodlar	Katılımcılar
Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler	İnanç ve İbadete Yönelik Tören ve Ritüeller	Semah	K9, K8, K10, K12, K13
		Cemevleri	K4, K5, K6, K7
		İkrar/Söz Verme	K1, K4, K7, K12
		Musahiplik	K6, K4, K1

Tablo 7. Kazdağı Türkmen Köylerine Özgü İnanç ve İbadete Yönelik Ritüeller

Tablo 7’de Kazdağı Türkmen köylerine özgü inanç ve ibadete yönelik gerçekleştirilen ritüellere ilişkin kategoriler ve kodlar yer almaktadır. Aleviler için kutsal ve bir ibadet biçimi olan, törensel niteliğe sahip Semaha ilişkin katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“...Semah var. Bir erkek bir kadın yaparlar. Düğünlerde bayramlarda yaparlar. Düğünü yapınca güvey başı deriz. Gençler bayraktar evinde toplanırlar, orda yaparlar semah. Özne deriz biz oynaya oynaya özne dönülür. Çıra yakarız ortaya da.” (K8)

“Bizim Tahtacı Semahımız var. Kutup yıldızını düşünün on iki burç var etrafında saat yönünün tersine döner. Toroslarda da oynanır aynı. Tahtacı semahının sekiz-on çeşidi var. Aynı semah çalar ama herkes farklı oynar. Özel bir gün gerektirmez her zaman yapılabilir. Ama örf adette oynanır her zaman göremezsiniz tabii. Gösteri gibi oynanan bir şey değildir. Semah bir dinsel ritüeldir. Semah oynanmaz semah dönülür. O bir trans olayıdır. Dağda sarıkız törenlerinde bir gece orda konaklarız. Dolunay zamanı o zaman dönerseniz trans gerçekleşir arınma dediğimiz olay olur.” (K9, K10)

Semaha davet (düğünden sonra):

“...Bir nevi lokmadır. Horoz kesilir horoz pişene kadar üç nefes olur üç semah olur. Cemaate yarım fincan dem dağıtılır. Bizde meşk olup aşka düşmek vardır. Ama bu aşk başka, ulvi olandır. Üç oyunun ilki ana bacının rehberindedir, cemaatte herkes o arada dara dikilir. Ayağını mühürler bekler ayakta. İkinci oyun rehber bacısından delilci oyunudur. Üçüncü oyun sazandar bacısından Şems oyunudur.” (K13)

Köylerde başlıca ibadet edilen yer olarak cemevlerine ilişkin birtakım kurallar bulunmaktadır. Bunlara ilişkin bazı ifadeler şu şekildedir:

“Cem yaparız toplu olarak yani orada toplanırız, adak keseriz, yemek yeriz, zakir gelir samahlar dönülür. Mesela eskiden Tahtacı Türkmenlerine cem evi falan yoktu, şimdi aşağı yukarı her bölgede cem evi oluşturuldu. Eskiden her ev cem eviydi cem yapılırdı hemen her evde ama şimdi ibadethane gibi var yani.” (K5)

“Dışarıdan gelen kimseyi asla tahtacılar cemimize almayız. Eğer dışarıdan birisiyle evlilik yapılmışsa ömrü billah düşkündür. Yani erkan olan ceme giremez. Erkansız cemlerde de bulunamaz, işte düğünlere gelir hayırlara gelir, işte rıza lokmasına halk lokmasına gibi durumlara biz kabul etmeyiz.” (K4)

“Cem evlerimiz var bizim köyün en büyük evinde yapılır. Önceden bekârlar da girebilirdi, şimdi giremiyorlar. Hâlâ daha bekâr olan ya da müsahibi olmayan giremez. Bizde mesela müsahibi olamayana cemevinden getirilmiş çerez bile verilmez.” (K6)

Türkmen kültüründe gizlilik büyük önem taşır; yolun kurallarını, yani Alevi örf ve âdetlerini dışarıya anlatmak, toplumdan soyutlanmayı ve “düşkünlük” olarak bilinen bir cezayı beraberinde getirir. Alevi inanç sisteminin korunup yaşatılmasında ve topluluk üyelerinin yola bağlılıklarının pekiştirilmesinde en önemli cemlerden biri müsahiplik cemidir. Musahiplik, belirli bir olgunluğa ulaşmış iki erkeğin ve eşlerinin, aralarında oluşturdukları yol ve din kardeşliğine dayanan özel bir akrabalık türüdür. Alevi yol kurallarına göre, gerçek anlamda Alevi kimliğine sahip olabilmek ve cemlere katılabilmek için müsahip kavline girmek zorunludur (Çıblak Çoşkun, 2019, s. 55). Musahiplik bireylerin toplulukla olan bağlarını güçlendirmekte ve aynı zamanda Alevi kültürünün nesiller boyunca sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Musahipliğe ilişkin katılımcıların verdikleri bilgilerden bazıları şu şekildedir:

“Musahip, yeni evlenen iki kişi kendileri gibi yeni evlenmiş müsahibi olmayan bir aileye arkadaş tutar. Kardeş olur onunla artık kan bağından fazla birbirine saygısı

olur. Ama yavaş yavaş bunlar kayboldu artık. Musahiplik kardeşlik demek. Musahibi olmayan insan yarım insan sayılır bizde. Erkekler seçer kendi aralarında karar verirler. Bekârlar da kendi aralarında yoz cemi yaparlar musahipleri olana kadar gençlere öğretmek için yapılır bu bayramdan bir gün önce.” (K6)

“Musahiplik olayı vardı bir de biz Türkmenlerin diliyle genel Alevi dili farklıdır biz Ahretlik deriz. Beraber kurban keseriz bir iğne dahi alsak yarısını o yarısını ben öderim. Dedenin huzurunda biz musahip oluruz, sonra dede sorar ne görev almak istersin, der. Mesela muhtar (ahretliği) zakir saz çaldığı için ben de mühleci görevini aldım. Ciddi ve çok ağır bir karardır. Özünde şu vardır mesela musahiplerden biri öldü ve durumu zayıf sen onun ailesini de geçindirmelisin ama herkes olmak zorunda değil ancak musahip olmazsanız yola giremezsiniz.” (K14)

“Orda yemin ettirir biz sizi dünya ahret musahip yapıyoruz der yani ahret kardeşi. Birbirinize ak günde, kara günde, dar günde, zor dünde taşıyacağınız cemaatin önünde hakkın huzurunda yemin eder misiniz, der. Biz bunla darılamayız kardeşlerimizle darılırız ama bunla (ahretliği) darılamayız. Çocuklarımız evlenemez kardeş bilirler birbirlerini.” (K1)

“Sonra ahretlik deriz biz o vardır ahiretlik olgusunu bizim bu sahil şeridi kullanır biz ahiretlik deriz ama genelde musahiplik derler ona eğer müsahibin yoksa da inancın temeli değildir önce musahip olup kurbanını vereceksin ki sonra yola inanca gireceksin.” (K4)

İkrar alma, köyde hayatın önemli aşamalarından biri olarak kabul edilir. Bu süreç, çocukluk döneminin sona erdiğini ve yola girileceğini simgeler. İkrar alma sırasında çocuğa, eline, beline ve diline sahip olması için yemin ettirilir (Duman & Taşçinten, 2020, s.248). Bu yemin, Alevi toplumunda ahlaki ve manevi değerlerin korunmasını ve yeni nesillere aktarılmasını sağlar. Aleviliğe kabul töreni olarak da bahsedilen ikrar/söz verme, inanca girme törenine ilişkin verilen bilgilerden bazıları şu şekildedir:

“...ikrar vani söz verme (Aleviliğe, Türkmenliğe girme) çocuk akıl balığ olduğu zaman artık on yaşlarına falan geldiği zaman aile der ki bunun ikrarını aldıralım der. Şimdi çok küçük yaşlara düştü ama neyse baba bir lokma yapar hayır. Sonra dede çağırır çocuğu eline, beline, diline sahip olacağına söz veriyor musun, der. Bu sözden sonra çocuk artık alevi olmuştur, ondan sonra sorumluluğu başlar çocuğun. Kızlara yapılmaz bu çünkü kızın aleviyle evlenecek diye bir şartı yok. Dolayısıyla kızların ikrarı evlendiğinde olur yani dede nikahında gerdeğe girmeden Aleviliğe kabul töreni olur.” (K14)

“Erkeklerin özel günü ilk tıraşdır. Düğün salonu ya da okul bahçesinde toplanılır. Dedenin eline de ustura verirler. Kesmiyor diye bağırır dede. Babaannesini ne veriyorsun diye sorarlar. Sırayla bütün aile büyüklerine sorulur. Ya bir altın verir ya bir tarla verilir. O verilen söz kesin geçerlidir dönülmez. Salman gelir sonra tıraş yapacak kişi bir tas alır içine kırmızı bir mendil atar. Çocuk herkesin elini öper. Elini öptükleri de o tasa harçlık atarlar.” (K7)

Kazdağı Türkmen köylerinde gerçekleştirilen tören ve ritüellere yönelik sorular sorulardan sonra halkın turizme bakış açısını ve köylere gelen ziyaretçi durumunu tespit etmek üzere sorular yöneltilmiştir. Genel olarak katılımcılar ziyaretçilerden rahatsız olmadıklarını belirtmişlerdir. Buna yönelik bazı ifadeler şu şekildedir:

“Köye gelen çok oluyor. Odunları bile mangal için çalmışlar geçen gün. Bizim için sorun yok, gelsinler tabii ama zarar vermesinler. Düğüne, hayra gelebilirler ama lokmaya almazlar. Lokma daha özel oluyor.” (K12)

“Yazın köyün içi 34 plakadan geçilmiyor. Gelen giden çok. Köyün içinde bile çağrılmayan yere gidilmez, o yüzden düğüne falan gelmelerini istemeyiz çok. ” (K13)

“Çok ziyaret oluyor evet ama rahatsız değiliz hatta bizi tanıdıkça kucaklayıp gidiyorlar. Biz kültürümüzü herkesin tanınmasını isteriz. Cenaze törenine herkes katılabilir.” (K14)

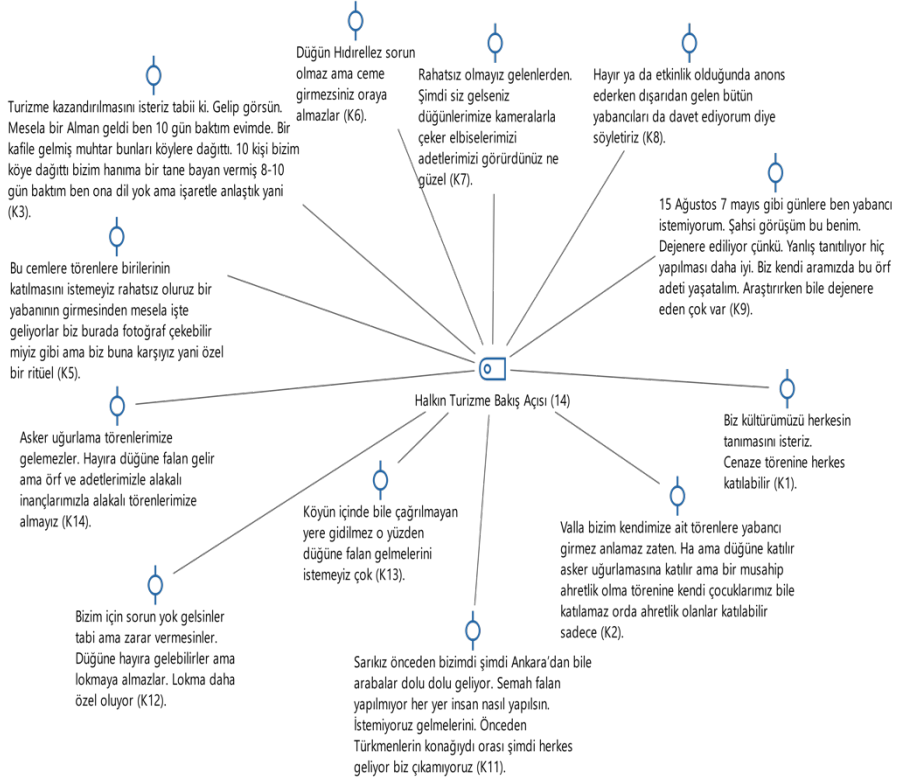
“Beş-on seneden beri bayağı gelip giden var. Valla bize zararları hiç yok gelsinler tabii. Gelip ev yapan yerleşen bile çok. Etkinlik olduğunda anons ederken dışardan gelen bütün yabancıları da davet ediyorum diye söyletiriz. Hıdırellez zamanı mezarlıklara gelenler de oluyor bizimle.” (K8)

“Köyümüz Sarıkız’a giderken geçiş yolu olduğu için turist geliyor tabii yaz aylarında. Ona yakın konaklama yeri de var. Çadır, kamp, bungalow tarzı yerler. Olumlu olumsuz yanları var tabii. Trafik en büyük sorunlardan biri, Mehmetalan’da trafik tıkanıyor bazen sitem ediyoruz.” (K10)

Köy halkının, tören ve ritüellerin turizme kazandırılmasına yönelik bakış açıları Şekil 1’de verilmiştir. Katılımcıların çoğu tören ve ritüellerin özel olmasından kaynaklı olarak yabancıların dahil edilmesini istemediğini belirtmiştir. Buna ilişkin ifadelerden biri şu şekildedir:

“Sarıkız törenlerinde bizi bize bırakın. Ne kadar çok dışarıdan insan -çok affedersiniz- burnunu soktuğu zaman bu iş yozlaşır. Bozulacağını düşünüyorum ve bozuluyor da zaten. Bazen geliyorlar bana ya işte bizde gelelim sizinle diye. Ben de diyorum ki ben siz namaz kılarken başımızda dikiliyor muyum? Ya da yemek yerken bana da ver diyor muyum? Yani biz orda herhangi bir gösteri yapmıyoruz, maneviyatımız için bunu yapıyoruz ve dış gözler rahatsız ediyor tabii. Bir de şey var, ben de sizdenim. Biz yıldık bu durumdan. Düğün mesela bunlarda sorun yok ama maneviyat için içine girince olmaması gerek. Gerek yok diye düşünüyorum.” (K10)

KAZDAĞI TÜRKMEN KÖYLERİNDE GELENEKSEL TÖREN VE RİTÜELLER: SÜRDÜRÜLEBİLİR KÜLTÜREL MİRAS TURİZMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA



Şekil 1. Halkın Turizme Bakış Açısına Yönelik Tek Vaka Modeli

Sonuç ve Öneriler

Kazdağları, Türkiye'nin batısında, Balıkesir ve Çanakkale illerinin sınırları içerisinde yer alan mitolojik, doğal ve kültürel zenginlikleriyle bilinen önemli bir bölgedir. Bu bölgenin kültürel dokusunu oluşturan en önemli unsurlardan biri ise Tahtacı Türkmenleridir. Geleneksel yaşam tarzlarını büyük ölçüde koruyan bu topluluk, zengin kültürel mirası ve doğal yaşamla iç içe geçmiş günlük hayatları ile dikkat çekmektedir (Kahyaoğlu, 2022, s. 151-153). Bu araştırma, Kazdağı Türkmen köylerinde gerçekleştirilen tören ve ritüellerin tespit edilmesi ve turistik bir ürün olarak değerlendirilmesine ilişkin yerel halkın görüşlerinin ortaya çıkarılması amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın bulgularında somut olmayan kültürel miras değerleri içinde yer alan toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler kategorisi altında; düğün, ölüm, doğum, askerlik uygulamaları, özel günler, inanç ve ibadetlere yönelik ritüeller olarak altı alt grup oluşturulmuştur. Çalışma sonucu Tahtacı Türkmenlerinde düğün, ölüm, doğum, askerlik, inanç ve ibadetler etrafında gelişen birçok folklorik unsur tespit edilmiştir. Genel olarak tören ve ritüellerle ilgili temaların her birinin kendi içinde kuralları olduğu ve geçmişten gelecek kuşaklara aynı titizlik ile aktarıldığı görülmektedir. Söz konusu tören ve ritüellerde dikkat çeken unsurların başında halkın birlik ve beraberliği, kültürel bağlılığı ve yardımlaşmaları gelmektedir.

Kazdağı yöresinde yaşayan Türkmenler için doğum, düğün ve ölüm gibi geçiş dönemleri, topluluğun kültürel değerlerini koruma ve devam ettirme açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu dönemler, sadece bireysel yaşam döngüsünün aşamaları değil, aynı zamanda topluluk bilincinin ve dayanışmasının güçlendiği, geleneklerin ve inançların yenilediği önemli zaman dilimleridir. Bu dönemler, hem bireysel hem de toplumsal yaşamda büyük anlamlar taşır ve geleneksel ritüellerle kutlanır veya anılır. Doğumlar, düğünler ve cenaze törenleri Tahtacı Türkmenlerinin kültürel kimliğini ve sosyal yapısını şekillendiren ve koruyan temel unsurlardır. Her bir geçiş dönemi, topluluğun kültürel mirasının ve sosyal bağlarının sürdürülmesine de katkıda bulunur. Ayrıca Hıdırellez, Güz Etkinliği, dinî bayramlar topluluğun birliğini, kültürel kimliğini ve geleneksel değerlerini pekiştiren önemli anlar olarak çeşitli ritüeller ve törenlerle anılır. Alan yazın incelemesi sonucu benzer sonuçlara ulaşan çalışmaların mevcut olduğu görülmüştür. Duman & Taşçinten (2020) çalışması sonucu Doyran köyünde Tahtacı Türkmenlerinin kültürlerine ait inanç ve pratiklerin yaşatıldığını ve genç kuşaklara aktarıldığını belirtmiştir. Meriç (2018) çalışmasında Tahtacı Türkmenlerinde ölüm öncesi ve ölüm sonrasında gerçekleştirilen inanış ve ritüelleri incelemiş; bu inanış ve ritüellerin hala sürdürüldüğünü belirtmiştir. Duman (2017) çalışmasında Aydın ili Tahtacı Türkmenlerinde ölümü haber veren ve ölümü engelleyen inanç ve uygulamalar, ölüm sırasında ve sonrasında gerçekleştirilen inanç ve uygulamaları ortaya koymuştur. Uluocak (2014) Kazdağı Tahtacı Türkmenlerinde ölüm ve ölüm olgusuna ilişkin inanç pratikleri ve ritüelleri incelemiş ve değerlendirmiştir. Çandarlı Şahin (2022) çalışmasında Kazdağı yöresinde yaşayan Tahtacı Türkmenlerinin sahip oldukları kültürel özellikler ile Muğla yöresinde yaşayan Tahtacı Türkmen grupları incelenmiştir. Tahtacı Türkmenlerinin doğaya olan bağlılıklarını ve doğaya ait unsurların hayatlarındaki önemini ortaya koymuştur. Sevincin, duanın, şükrün, niyetin ve dileğin doğa ile iç içe somutlaştırıldığı, özellikle dağ tepelerinin, bazı ağaçların ve taşların gündelik yaşamın vazgeçilmez bir parçası olduğu görülmüştür. Çıblak Coşkun (2019) Tahtacı Türkmenlerinin musahiplik ritüellerini incelemiştir. Çalışması sonucunda musahipliğin gelenekteki işlevini yitirerek sembolik hale gelmeye başladığını belirtmiştir. Bu inanç ve uygulamaların turizmde değerlendirilmesine yönelik alan yazında sınırlı sayıda çalışmaya rastlanmıştır. Eryücel (2018) çalışmasında bu bölgedeki kültürel değerleri ortaya koymuş ve sürdürülebilir bir yaklaşımla turizmde değerlendirilmesine yönelik öneriler geliştirmiştir.

Yerel halkın tören ve ritüellerin turistik ürün olarak kullanılmasına dair görüşlerinde hem özel günlere göre hem de kişilere göre farklılık olduğu görülmektedir. Ancak katılımcıların çoğu özellikle dinî törenlere dışarıdan katılımcı istemediğini açıkça belirtmektedir. Buna rağmen yerel halk genel olarak ziyaretçilerden rahatsız olmadıklarını ifade etmektedir. Bu nedenle yerel halk ile doğru iş birliği içerisinde tören ve ritüellerin turistik ürünlere dönüştürülmesi mümkündür. Özellikle bireyler tarafından organize edilen özel günler (hayır, asker uğurlama, düğün vb.), bu uygulamaları turistlere açmaya niyetli ailelerin destekleri ve doğru acenta planlamaları ile turistik ürün olarak sunulabilir (Krasojević & Djordjević, 2017, s. 446). Köroğlu vd. (2018, s. 843) tarafından Tahtakuşlar köyünde yapılan araştırma sonucunda, yerel halkın %64 oranında mahallenin turizme açılmasına istekli olduğu görülmektedir. Bunun sebepleri ise yerel halk için gelir artışı, istihdam ve ekonomik gelişme olarak sıralanmaktadır. Ancak yerel halk turizm ile birlikte kültürel bozulma, halkın değerlerini kaybetmesi ve alt yapı eksikliğinden dolayı endişeli olduklarını da belirtmişlerdir. Benzer şekilde Çetin'in (2009) Bepazarı'nda yürüttüğü çalışmasında yerel halkın sosyal ve ekonomik açıdan

turizme ilişkin olumlu görüşleri ortaya çıkarken, turistlerin bölgeye kontrolsüz bir şekilde akın etmeleri ve doğal yaşam alanlarının bozulması konularında olumsuz görüşler ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle turistik ürün geliştirme sürecinde öncelikle yerel halkın endişeleri giderilmelidir. Yerel halkın turizm faaliyetleri hakkında bilinçlendirilmesi, bu endişelerin ortadan kaldırılması için katkı sağlayacaktır. Yerel halka turizm faaliyetlerinin, yozlaştırıcı değil kültürel aktarım için gerekli bir güç olduğu bilinci kazandırılmalıdır. Buna ek olarak yerel halka ait kültürel miras uygulamalarının gençler ve yeni nesiller tarafından korunması ve sürdürülebilmesi konusunda endişelerin olduğu dikkate değerdir. Bu noktada genç nüfusun iş ya da çeşitli amaçlarla artık köylerinde yaşamadığı bu durum sebebiyle kültürel değerlerin de yaşatılması noktasında birtakım eksiklikler ve bir uzaklaşma yaşandığı ifade edilmektedir.

Turizm endüstrisi farklı kültürlerin bir araya gelmesinde, tanıtılmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca rehber anlatımlarının turist memnuniyetindeki etkisini araştıran bir çalışmada turistlerin somut olmayan kültürel miras unsurlarından en çekici olanları sırasıyla sözlü gelenekler, toplumsal uygulamalar (ritüel ve şöenler), doğa ve evrenle ilgili uygulamalar olarak belirttiği görülmüştür (Ar & Çelik Uğuz, 2015, s. 1416). Bu nedenle turistik destinasyonlarda yerel kültürün sunulması ve pazarlanması önemli bir konudur. Fakat turizmden yararlanırken, bölgeye ait folklor ürünlerinin doğal ortamının zarar görmemesi gerekir. Aksi hâlde, ticari amaçlar geleneksel değerlere ciddi şekilde zarar verebilir (Çetin, 2010, s. 189). Kültürel unsurların sadece ticari bir ürün olarak değil, aynı zamanda yerel toplulukların kimliği ve geçmişi için birer kaynak olarak ele alınması gerekmektedir. Turistik deneyimlerin ticarileştirilmesi, otantikliği ve kültürel bütünlüğü tehlikeye atabilir. Dolayısıyla, sürdürülebilir miras turizmi için yerel topluluklarla işbirliği yaparak, kültürel mirasın korunması ve toplumların refahının artırılması amaçlanmalıdır. Bu noktada bu unsurların gelecek kuşaklara aktarılmasında teknolojik gelişmelerin etkili olacağı düşünülmektedir. Kazdağı Türkmen köylerine özgü somut olmayan kültürel miras unsurlarının tanınırlığını artırmak ve sürdürülebilirliğini sağlamak için teknolojik bir müze oluşturulabilir. Müzede ritüellere sanal olarak katılmanın ve deneyimlere ortak olmanın bu kültürün devamlılığı için önemli olduğu düşünülmektedir. Bu müzede düğün, ölüm, doğum, askerlik uygulamaları, özel günler, inanç ve ibadetlere yönelik semah grupları farklı odalarda tarihsel bilgilendirmeler ve sanal efektler ile ziyaretçilere aktarılabilir. İlk örneği İzmir Efes'te başlayan deneyim müzelerinin zamanla yaygınlaşması muhtemeldir. Efes deneyim müzesi gibi bir müzenin bölgede oluşturulması bu kültürün gelecek nesillere aktarımı için oldukça faydalı olacaktır. Z kuşağının teknolojiye olan ilgisi göz önüne alındığında gelecekte kültürel değerler ile teknolojinin birleştirilmesi kaçınılmazdır.

Kaynakça

- Ar, H. (2015). *Somut olmayan kültürel mirasın korunmasında turist rehberlerinin rolü.* (Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Ar, H., & Çelik Uğuz, S. (2015). Somut olmayan kültürel mirasın korunmasında turist rehberlerinin rollerine yönelik turist algıları üzerine bir araştırma. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(41).1406-1418.
- Aydın, K. (2022). *Somut olmayan kültürel mirasın turizm alanında değerlendirilmesi: karabük ovacık ilçesi örneği.* (Yüksek Lisans Tezi). Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karabük.

- Aymankuy, Y., Aymankuy, Ş. Y., Kütüklü, D., & Demir, B. (2023). Çocuklu ailelerin masalların konaklama işletmelerinde kullanılmasına dair görüşleri. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26(50), 807-828.
- Balci, Y. (2023). *Somut olmayan kültürel miras'ın korunması; Silifke yöresi halk oyunlarının turizme kazandırılması*. (Yüksek Lisans Tezi). Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.
- Baytok, A., Boyraz, M. & Başar, B. (2021). Somut olmayan kültürel miras konulu bilimsel yayınların veri görselleştirme tekniği ile bibliyometrik analizi. *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 246-262.
- Cai, P. (2022). Spatial differentiation of intangible cultural heritage in South China and its influencing factors. *Wireless Communications and Mobile Computing*, 1-11.
- Creswell, J. W. (2016). *Araştırma deseni nitel, nicel ve karma yöntem yaklaşımları*. (çev. ed. Selçuk Beşir Demir). Ankara: Eğiten Kitap.
- Çalık, İ., & Ödemiş, M. (2015). Somut olmayan kültürel miras unsurlarının sürdürülebilir turizm kapsamında değerlendirilmesi: Gümüşhane ili örneği, 16. *Ulusal Turizm Kongresi, Çanakkale Üniversitesi 12-15 Kasım 2015*, ss. 833-843.
- Çandarlı Şahin, A., (2022). Kazdağları'ndan Sandras'a tahtacı Türkmen kültüründe eski Türk dininin izleri. *Folklor Akademi Dergisi*, 5(2), 215-230.
- Çapar, G., & Yenipınar, U. (2016). Somut olmayan kültürel miras kaynağı olarak yöresel yiyeceklerin turizm endüstrisinde kullanılması. *Journal of Tourism & Gastronomy Studies*, 4(Özel Sayı 1), 100-115.
- Çetin, T. & Hamzaoğlu, E. (2022). Kazdağı'nda nadir bitkiler ve botanik turizmi. M.A., Yoluç (Ed.), *Kazdağları ve geleneksel ekolojik bilgi içinde (157-176)*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Çetin, T. (2009). Beypazarı'nda turist-yerli halk etkileşimi ve turizmin sosyal, kültürel ve ekonomik etkileri. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 9(1), 15-32.
- Çetin, T. (2010). Cumalıkızık köyünde kültürel miras ve turizm algısı. *Milli Folklor*, 11(87), 181-190.
- Çıblak Coşkun, N. (2019). Tahtacı yol ve erkanında dört kapılı ahiret kardeşliği. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 19, 49-80.
- Duman, A. Z. & Taşçinten, H. (2020). Kazdağlarında bir tahtacı köyü Doyran: Ritüel ve inanç pratikleri. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 22, 239-334.
- Duman, A. Z. (2017). Aydın ili tahtacı Türkmenlerinde ölüm ve ölü ile ilgili rit ve ritüeller üzerine. A. Öztürk ve H. Yıldız (Yay. haz.). *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Sempozyumu (OTUDES) Bildiri Kitabı: Dil ve Folklor içinde (1-10)*. Ordu: Ordu Üniversitesi.
- Duman, H., & Avcıkurt, C. (2023). Evaluation of local dishes as an intangible cultural heritage value in terms of gastronomy tourism: The case of Ayvalık. *Journal of Gastronomy, Hospitality and Travel*, 6(2), 548-557.
- Duymaz, A. (2001). Kaz Dağı ve Sarıkız efsaneleri üzerine bir değerlendirme. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(5), 88-102.
- Ekici, M. (2004). Bir sempozyumun ardından: somut olmayan kültürel mirasın müzelenmesi. *Milli Folklor*, 16(61), 5-13.

- Eryücel, Ö. (2018). *Turizmde kültürel mirasın sürdürülebilirliği: Kazdağı Türkmen köyleri örneği*. (Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Gürel, D., & Çetin, T. (2017). An investigation of secondary school 7th grade students' awareness for intangible cultural heritage. *Online Submission*, 8(27), 75-84.
- Kahyaoğlu, S. (2022). Kaz Dağı Tahtacı Türkmenlerinde doğaya bakış ve Edremit'te geleneksel arazi kullanımı. M.A. Yolcu (Yay. haz.), *Kazdağları ve geleneksel ekolojik bilgi* içinde (149-156). Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları
- Kılcan, B., & Çetin, T. (2017). Öğretmen adaylarının kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli'ye ilişkin düşünceleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (82), 71-89.
- Kim, S., Whitford, M., & Arcodia, C. (2019). Development of intangible cultural heritage as a sustainable tourism resource: the intangible cultural heritage practitioners' perspectives. *Journal of Heritage Tourism*, 14(5-6), 422-435.
- Kolaç, E. (2009). Somut olmayan kültürel mirası koruma, bilinç ve duyarlılık oluşturmada Türkçe eğitiminin önemi. *Milli Folklor*, 21(82), 19-31.
- Koroğlu, A. Acun, A. Çözeli, F. E. & Oflaz, M. (2018). Tahtakuşlar mirasının keşfi: yerel halkın tutumları üzerine bir araştırma. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(3), 843-860.
- Krasojević, B., & Djordjević, B. (2017). Intangible cultural heritage as tourism resource of Serbia. *Sociology and Anthropology*, 5(6), 442-449.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2017). Edremit ve Burhaniye tahtacılarında hıdırellez. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(37), 275-292.
- Labadi, S. (2011). Intangible heritage and sustainable development: realistic outcome or wishful thinking? *Heritage & Society*, 4(1), 115-118.
- McKercher, B., & du Cros, H. (2002). *Cultural tourism: The partnership between tourism and cultural heritage management*. New York: The Haworth Hospitality Press,
- Meriç, C. (2018). Bayramiç yöresi tahtacı Türkmenlerinde ölüm etrafında oluşan inanış ve ritüeller. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 70-80.
- Metin Basat, E. (2013). Somut ve somut olmayan kültürel mirası birlikte koruyabilmek. *Milli Folklor*, 23, 61-71.
- Meydan Uygur, S. & Baykan, E. (2007). Kültür turizmi ve turizmin kültürel varlıklar üzerindeki etkileri. *Gazi Üniversitesi Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2), 30-49.
- Mustafa, S. & Saleh, Y. (2017). An overview on intangible cultural heritage in Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7(4), 1053-1059.
- Oğuz, M. Ö. (2009). Somut olmayan kültürel miras ve kültürel ifade çeşitliliği. *Milli Folklor Dergisi*, 11(82), 6-12.
- Oğuz, Ö. (2018). *Somut olmayan kültürel miras nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Öğüt Eker, G. (1998). *Karakeçili Türk Düğünü*. (Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Özyurt, P. M., & Sariibrahimoğlu, S. (2022). Doğu Karadeniz'e özgü Kalandar kutlamalarının kültürel miras turizmi kapsamında incelenmesi. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 16(33), 263-284.
- Pietrobruno, S. (2009). Cultural research and intangible heritage. *Culture Unbound*, 1(1), 227-247.
- Soylu, B. Ç. (2023). *Ziyaretçi motivasyonu, SOKÜM algısı, deneyim ve sadakat ilişkisi*. (Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Şahin, H. İ. (2014). Kazdağlarında ayin ve şiir: Tahtacı Türkmenlerinin sazandarlık/zâkirlik geleneği üzerine. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, (10), 141-165.
- Tan, N., Anwar, S., & Jiang, W. (2023). Intangible cultural heritage listing and tourism growth in China. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 21(2), 188-206.
- Türker, A. & Çelik, İ. (2012). Somut olmayan kültürel miras unsurlarının turistik ürün olarak geliştirilmesine yönelik alternatif öneriler. *Yeni Fikir Dergisi*, 4(9), 86-98.
- Uluocak, Ş. (2014). Kazdağı tahtacı Türkmen kozmolojisinde "hakka yürümek". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (71), 55-82.
- Uslu, A. & Kiper, T. (2006). Turizmin kültürel miras üzerine etkileri: Beypazarı/Ankara örneğinde yerel halkın farkındalığı. *Tekirdağ Ziraat Fakültesi Dergisi*, 3(3), 305-314.
- Uygun, S. M. & Baykan, E. (2007). Kültür turizmi ve turizmin kültürel varlıklar üzerindeki etkileri. *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2), 30-49.
- Wu, J., Ju, L. H., Lin, P. H., & Lyu, Y. (2022). The relationship between form and ritual in cultural sustainability. *Sustainability*, 14(15), 9157.
- Yağar, F., & Dökme, S. (2018). Niteliksel araştırmaların planlanması: Araştırma soruları, örneklem seçimi, geçerlik ve güvenilirlik. *Gazi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 3(3), 1-9.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Zhang, G., Chen, X. Law, R. & Zhang, M. (2020). Sustainability of heritage tourism: a structural perspective from cultural identity and consumption intention. *Sustainability*, 12, 9199,1-17.

Elektronik Kaynaklar

- URL-1 Kültür ve Turizm Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://www.ktb.gov.tr/TR-96283/kulturel-miras.html>
- URL-2 Kültür ve Turizm Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-243105/unesco-somut-olmkultmiras-online-sergisi.html>
- URL-3 Somut olmayan kültürel mirasın korunması sözleşmesi. Erişim Adresi <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>
- URL-4 UNWTO, Tourism and intangible cultural heritage, Erişim adresi: <https://www.unwto.org>
- URL-5 UTMK, Unesco Türkiye Millî Komisyonu. Erişim Adresi: <https://www.unesco.org.tr>
- URL-6 Kültür ve Turizm Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://canakkale.ktb.gov.tr/TR-70575/kazdagi-ida-dagi-bayramic.html>

KAZDAĞI TÜRKMEN KÖYLERİNDE GELENEKSEL TÖREN VE RİTÜELLER:
SÜRDÜRÜLEBİLİR KÜLTÜREL MİRAS TURİZMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

- URL-7 Türkiye Kültür Portalı. Erişim Adresi:
<https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/balikesir/gezilecekyer/kaz-dagi-da-dagi>
- URL-8 Kazdağı Milli Parkı. Erişim Adresi: <http://www.kazdagimilliparki.com/ulaim-ve-ozellikler.html>

T. S. ELİOT VE OSMAN TÜRKAY ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME: ÇORAK ÜLKE VE EVRENİN DÜŞÜNDE GEZGİN

Ümmühan BİLGİN TOPÇU*

Senem ÜSTÜN KAYA**

Öz: İki veya daha fazla metni içerik, üslup, temalar veya bağlam açısından karşılaştırmak, edebi metinlerin daha iyi anlaşılmasını ve daha derinlemesine kavranmasını sağlar. Bu tür karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları eleştirel düşünme ve analitik becerileri geliştirirken taklit, etkilenme veya önceki bir metnin yeniden yazılmasını da içerir. Edebiyat söz konusu olduğunda, çok dilli kültürler ve diller için karşılaştırılacak pek çok malzeme vardır. Türk yazar Osman Türkay, İngiliz yazar T. S. Eliot'ı zaman içinde analiz etmiş ve bazı şiirlerini çevirmiştir. Bu karşılaştırmalı analiz, Eliot'ın The Waste Land (Çorak Ülke) ve Osman Türkay'ın Evrenin Düşünde Gezgin adlı eserinin Avrupa kısmına dayanan etki araştırmasına odaklanmaktadır. Sorulara verilen bazı cevaplar incelenmiş ve edebi üretkenlik için önemli veriler toplanmıştır. Cevaplanması gereken temel sorular şunlardır: Osman Türkay üzerinde T. S. Eliot etkisi var mıdır; bu etki iki metinde dil, tema ve iletiler açısından ne ölçüde gözlemlenebilir; bu etkiyle özgün olan ve başka boyutlara taşınan unsurlar nelerdir? Dolayısıyla bu çalışma, edebiyat alanında bundan sonra yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar için bir örnek teşkil edeceği düşünülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları, T. S. Eliot, Osman Türkay, etkilenme.

A Comparative Analysis on T. S. Eliot and Osman Türkay: The Waste Land and Evrenin Düşünde Gezgin

Abstract: Comparing two or more texts in terms of content, style, themes or context leads to better comprehension and deeper insight into literary texts. Such comparative literary studies develop critical thinking and analytical skills and involve imitation, influence or rewriting of a previous text. When literature is considered, there is a rich source for comparison. Turkish writer Osman Türkay analyzed the English writer T. S. Eliot in time and translated some of his poems. This comparative analysis focuses on the study of influence based on Eliot's The Waste Land and Osman Türkay's The European Part of The Wanderer in the Dream of the Universe. Some of the answers to the questions are analyzed and important data for literary productivity are collected. The main questions to be answered are: Is there any influence of T. S. Eliot on Osman Türkay? To what extent can this effect be observed in terms of language, theme and messages in the two texts; what are

* Prof. Dr., Başkent Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Programı, Ankara/TÜRKİYE. E-Posta: ubtopcu@baskent.edu.tr. ORCID: 0000-0003-1509-8445.

** Prof. Dr., Başkent Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İngilizce Öğretmenliği Programı, Ankara/TÜRKİYE. E-Posta: efesenem@yahoo.com. ORCID: 0000-0001-6537-9769.

the elements that are unique and carried to other dimensions with this effect? Therefore, this study can serve as an example for future comparative studies in the field of literature.

Keywords: *Comparative literary studies, T. S. Eliot, Osman Türkay, influence*

Giriş

Karşılaştırma, toplumsal alanların bilimsel ve kuramsal alt üst oluş süreçlerini anlamamanın, anlamlandırmanın en önemli aracıdır. Aynı zamanda karşılaştırma bir amaç değil araçtır; amaç bilinenden yola çıkarak yeni bilgi üretmektir. Karşılaştırmalı edebiyat, karşılaştırma kavramına göre çok daha yeni ve çerçevesi konusunda tartışmaların sürdüğü bir alandır. Karşılaştırmalı edebiyat, farklı dillerde, farklı dönemlerde ya da aynı dönemde yazılmış edebi eserlerin benzerlik ve farklılıklarını karşılaştırma yoluyla yorumlamayı amaçlayan önemli bir bilim dalıdır. Benzerlik, akrabalık ve etkileşim bağlarını araştırarak edebi metinleri diğer ifade ve bilgi alanlarına ya da zaman ve mekân olarak birbirine uzak veya yakın olan olay ve edebi metinlere yaklaştırmayı amaçlayan metodolojik bir sanattır (Rousseau ve Pichois, 1994, s. 46).

Karşılaştırmalı terimi 1835 yılında Almanya’da Goethe’nin Weltliteratur (Dünya Edebiyatı) kavramından türetilmiş ve karşılaştırmalı edebiyat teorisi 19. yüzyıldan itibaren dünyada bir bilim dalı olarak kabul görmüştür. İngilizce’de comparison terimi ilk kez 1848 yılında Matthew Arnold tarafından Ampère’in Fransızca “Histoire Comparée” teriminden esinlenerek kullanılmıştır. Paul Van Tieghem’in *La Littérature Comparée* (1931) adlı kitabının yayımlanmasıyla birlikte, edebi metinlerin karşılaştırmalı analizleri edebiyat kanonunun popüler bir alanı haline gelmiştir. 1942’de Amerikalı René Wellek ve Çek Austin Warren, 20. yüzyıl boyunca karşılaştırmalı çalışmalara yeni bir bakış açısı sağlayan *Theory of Literature*’ı yayımladı. Yeni kuramlarla birlikte alan genişlemiştir.

Karşılaştırmalı çalışmalarda Fransız ve Amerikan ekollerinin farklılaştıkları nokta, edebiyatın temel malzemesi olan eser ve yazar hakkındaki bilgilerin ne ölçüde ya da hangi ölçütlere göre değerlendirileceğidir. Karşılaştırmalı edebiyatın temel ekollerinden biri olan Fransız ekolünün önemli isimlerinden Tieghem, *La Littérature Comparée* (1931) adlı kitabında karşılaştırmalı edebiyatın amacını, “muhtelif edebiyatlara ait eserleri aralarındaki münasebetler bakımından tetkik etmek” (Tieghem, 2017, s. 141) olarak ifade eder ve ekler: “Önemli bazı kitaplar diğer eserlerin etkileridir; bazıları başlangıç noktasıdır ve birçoğu hem etki hem de başlangıç noktasıdır” (Tieghem, 2017, s. 142). Araştırmacı, bu tezden yola çıkarak incelenen eserlerin dâhil edilebileceği üç kategori önermiştir: etki, taklit ve alma (Tieghem, 2017, s. 142).

T. S. Eliot ise karşılaştırmalı çalışmalarda ilgilenen Amerikan ekolünün önde gelen isimlerinden biridir. Edebi eserin orijinal değerlerini önemsemeyen Fransız ekolüne karşı çıkan Amerikan ekolünün diğer temsilcisi Wellek, karşılaştırmalarda edebi metinleri meydana getiren unsurların göz ardı edilmesinin metodolojinin belirlenmesini engelleyeceği görüşündedir (1963, s. 282-295).

Literatürde karşılaştırılacak çok fazla materyalin olması da bir karmaşaya neden olmaktadır. Aytaç, karşılaştırmalı edebiyat literatüründe gözlemlenen bilimsel kaygının yöntem ve kanıt dayalı çalışmalara aşılabileceğini söyler. Metodolojiyi büyük oranda kaynak tercihlerinin belirleyeceği görüşündedir. Bu bağlamda birincil kaynak, ele alınan

eserler, ikincil kaynaklar ise yazarların diğer eserleri, biyografiler ve diğer bilgi alanları olabilir (Aytaç, 2003, s. 86).

Karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları genel olarak iki ya da daha fazla eserin benzerlikleri göz önünde bulundurularak alıntı, gönderme, benzetme ya da aktarma gibi belirli yöntemlerle incelenmesine ve dünya edebiyat çalışmalarının zenginleştirilmesine dayanır. Metinlerarasılık, edebi metinlerin aslında bir doku oluşturduğu; eserler arasında bir diyalogun var olduğu tezine dayanır. Bu diyalogun görünümünü somutlaştırmak üzere ayrıntılara odaklanan çalışmalar, karşılaştırmalı çalışmalara da yeni bir bakış kazandırır.

Amaç ve Yöntem

Karşılaştırmalı çalışmalarla ulusal ve dünya edebiyatları birbiriyle kaynaşır (Wellek, 1963, s. 64); kültürlerin, dillerin birbiriyle doğrudan olmayan etkileşimi görünür hâle gelir; ortak kabul sistemleri ortaya çıkar. Bu amaçla yapılan çalışmalar, insanlığın ortak dil ve kültür değerlerinin tespitine katkı sağlar. Bu çalışma, Eliot'ın *Çorak Ülke* (The Waste Land) (1922) adlı eseri ile Osman Türkay'ın *Evrenin Düşünde Gezgin* (1971) adlı eserinin Avrupa bölümünü temel alan bir karşılaştırmadır. Aytaç'ın tasnifine göre bu, metne bağlı incelemedir (2003, s. 104). Cevaplanması gereken sorular, bir Türk yazar olan Osman Türkay üzerinde T. S. Eliot'ın eserlerinin ortak noktaları var mıdır; varsa bu ortaklıklar incelenen esere nasıl yansımıştır? Bu ortaklıkların özgün olan ve başka boyutlara taşınan boyutları var mıdır; veriler, bu sorulara dair ne ifade etmektedir? Farklı kültürlerden iki şairin seçilmesindeki amaç hem Eliot'ın hem de Türkay'ın 20. yüzyıl yazarları olmaları, Türkay'ın Eliot'tan oldukça etkilenmiş olması, her iki şairin şiirlerinin tarihsel ve toplumsal değişimler nedeniyle yaşanan insani acıları yansıtmasıdır.

Eserler, Tieghem'in *La Littérature Comparée* (1931) adlı kitabında açıkladığı inceleme başlıklarına göre değerlendirilecektir. Tieghem, yazar, tür (şiirdeki biçimsel özellikler) ve üslup; temalar, tipler ve efsaneler, fikirler (dini ve felsefi fikirler-ahlaki fikirler-estetik ve fiziksel fikirler) ve duyguların karşılaştırılan metinlerin incelenmesiyle açıklığa kavuşturulabileceğini belirtmiştir. Bu çalışmada ÇÜ¹ ve EDG² (özellikle Avrupa kısmı) örneklerinde benzerliklerin daha yoğun yansıdığı yazar, eser, üslup ve motif (fikir) başlıkları üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

Yazarlar

Thomas Stearns Eliot (1888-1965) İngiliz edebiyatının önemli şair, yazar, tiyatro yazarı ve eleştirmenlerindedir. 1948 yılında Nobel Ödülü'ne layık görülmüştür. Eliot, eserlerinde, zamanın ve insan zihninin sürekli değişen algılarının ötesinde, insan deneyiminde kalıcı ve evrensel olanı göstermenin bir yolunu arar. Evrenselliği, tarihe nüfuz eden ve şimdiki zamanı aşan inançta bulur (Smidt, 1961, s. 44).

20. yüzyıl, savaş sonrası travmaların, sosyal ve kültürel değişimlerin, devrimlerin, siyasi çalkantıların, ıstırapların, insanların acılarının ve krizlerin yaşandığı bir çağdır. Bu nedenle Eliot'ın üslubu, toplumunu çevreleyen melankoliyi yansıtır. Eserleri, insanın yalnızlığı ve modern toplumun bunalımı gibi gerçekçi temaları içerir. Okurlarıyla gerçekçi bir şekilde etkileşime giren Eliot, felsefi, mitik ve dini imgeleri çağının modern ikilemiyle birleştirme eğilimindedir.

¹ ÇÜ: Çalışmada *Çorak Ülke* eserinin kısaltılması için kullanılmıştır.

² EDG: Çalışmada *Evrenin Düşünde Gezgin* eserinin kısaltılması için kullanılmıştır.

Başyapıtı olan *ÇÜ* 'de insanın yalnızlığı ve yabancılaşması, depresyon, doğa ve insan doğası temalarını betimlemiştir. Eliot bu epik şiirinde harabeye dönmüş bir şehri tasvir ederek bir kültürün geçmişinden kalanları yansıtarken geçmiş ile bugün arasında paralellikler kurar. Okuyucu Eliot'ın şiirinde mekânı, zamanı ya da konuşmacıyı tanımakta güçlük çekse de şiirin derin yapısında yazarın amacı çok nettir: Modern insan, parçalanmış deneyimlere dayalı bir yaşam içinde kolektif bir ölüm yaşamaktadır. Modern dünya düzen ve huzurdan yoksun olduğu için, okuyucu *ÇÜ*de kaos, parçalanmışlık ve düzensizlikle yüzleşir.

Kuzey Kıbrıs'ta doğan Osman Türkay (1927-2001) ise, orada İngiliz Yüksekokulunu bitirdikten sonra Kıbrıs ve Türkiye'de çeşitli dergilerde yazı ve şiirler yayımlar. 1953'te gittiği Londra'da gazetecilik ve felsefe eğitimi alır. Kıbrıs'a dönüp yayın faaliyetlerini sürdüren Türkay, ilk şiir kitabını burada yayımlar. 1961'de tekrar Londra'ya döner ve hastalanıncaya kadar orada çalışmalarını sürdürür (Öznur, 2002).

Türkay, 1946-1951 yılları arasında yazdığı şiirlerden sonra, şiirsiz geçen 1951-56 dönemini bir okuma ve öğrenme süreci olarak değerlendirir (Öznur ve Özdoğanoglu, 2003, s. 102). İngiliz edebiyatı eserleri de dâhil olmak üzere bu okumaların “ruhunda ve düşüncelerinde devrim yarattığını” ifade eder (Memmedova 2010, s. 60). Bu değerlendirmeye göre yeniden yazmaya başladığı 1956 sonrası şiirleri EDG de dâhil olmak üzere olgunluk eserleri olarak görülebilir. İki kez Nobel Edebiyat Ödülü'ne aday gösterilen Türkay'ın (Öznur ve Özdoğanoglu, 2003, s. 117) pek çok eseri farklı dillere çevrilir. Buna rağmen o, Türk okurları arasında çok bilinen bir şair değildir. Bunda eserlerinde bütün kültürlerden beslenen evrensel insanlık arayışını yansıtması kadar şiir dilinin karmaşıklığı da etkili olmuş olabilir (Balci, 2015, s. 210-213).

Türkay'ın şiirlerini döneminin şiirlerinden ayıran, onun evren algısıdır. Şair, hemen hemen tüm eserlerinde sıradan insanların ilgisinden ziyade yaratılışın genel kabullerine/yasalarına odaklanmıştır. Bu nedenle yaygın olarak “uzay çağı ozanı” olarak anılır. Uzun süre Londra'da yaşayan Türkay, dünya şiir ve felsefesine ilgisini farklı vesilelerle açıklamıştır. Eliot'a olan ilgisini de onun şiirlerinden bazılarını Türkçeye çevirerek göstermiştir. Bir yayınevinin çağdaş ünlü ozanlar serisi için hazırladığı bu çevirilerin girişinde “TS Eliot Üzerine Birkaç Söz” başlıklı yedi sayfalık bir tanıtım yazısı vardır. Bu çalışmasında, kısaca Eliot'u Türk okurlarına aktardıktan sonra onun şiirleri çevrilmesi en zor yazarlardan biri olduğunu söyler. Döneminde uyandırdığı etki yanında Eliot'un modern eleştirmenler tarafından bir kaynak/ kök olarak görülüp dünya edebiyatına etkisinin araştırıldığını ifade eder. “İngiliz dilinin konuşulduğu ülkeleri ve Avrupa'yı bir yana bırakalım, bugün Japonya'da bile “Çorak Ülkeçiler” diye anılan bir yeni akımcılar grubu vardır” (Eliot, 1965, s. 6-7) der. Bu kabule uygun olarak kırk beş sayfalık kitapta çevirdiği bölümlerden biri de *Çorak Ülke*'deki “Gök Gürültüsünün Dedikleri” bölümüdür.

Eserler ve üslup: *Çorak Ülke (The Waste Land)* ve *Evrenin Düşünde Gezgin*

Karşılaştırmalı edebiyat araştırmalarında karşılaştırılacak eserlerin tarihsel konumlarıyla ilgili bağların da dikkate alınması önerilmektedir. *ÇÜ* (1922) ile *EDG* (1971) arasında neredeyse elli yıllık bir fark olduğu için bu eserleri çağdaş olarak nitelendirmek mümkün değildir. Her iki metin de kendi kültürlerindeki tarihsel gelişmelerin ve meselelerin izlerini taşımaktadır. *ÇÜ*, savaş sonrası neslin travmaları, hayal kırıklıkları ve hüsrانlarını yansıtarken I. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın çorak topraklarını ve boşa harcanmış insanlığını metaforik olarak göstermektedir. Osman

Türkey'in EDG'si Asya, Afrika, Amerika ve Avrupa başlıkları altında dört bölüm ve on altı kısım olarak kurgulanmıştır:

(Eserdeki) dört büyük kara parçası, Türkey'in dünyamızın dört kara parçasında yaratılıştan sonraki gelişmeleri şiirleştirdiği sembollerdir. Bu eserde yer yok uzay var; zaman yok, zamanlar vardır; dünya yok, evren var... Teknoloji çağının çok yönlülüğü üzerine kurulmuştur bu şiir (Çatan, 2003, s. 94-95).

Türkey'in EDG'inde evrensel bir insanlık algısı vardır; değerler sistemi ve kültürel arka plan bir milleti veya kültürü öne çıkarmaz: “Şiiri her okuduğumda (...) kendimi ulu bir tapınağın kubbesi altında görürüm, içim ürperir” (2003, s. 93) diyen Çatan, *Evrenin Düşünde Gezgin* kitabını Türkey'in daha önce yazdığı kitaplarından bütünüyle ayrı düşünmenin doğru olmadığını düşünür. Bu eser de kozmik imgelerle örülmüştür.

Genel çerçeveden de anlaşılabilceği gibi her iki eser de bireyselden çok insanlık deneyim, birikim ve duygulanımlarına yer vermektedir. Eserler arasında bir kurgu akrabalığından ziyade ton akrabalığından söz edilebilir: *ÇÜ* beş bölümden oluşur ve eserin tamamı 434 dizedir. Bu uzun şiir 1922 yılında yayınlanırken Eliot, sembolik göndermelerini anlaşılır kılmak için esere birçok not eklemiştir.

Türkey da çalışmalarından bahsederken EDG'yi en uzun epik şiiri olarak tanımlamıştır (Öznur ve Özdoğan, 2003, s. 112). Uzun şiirler yazma konusunda Eliot ve Nazım Hikmet'ten etkilendiğini söylemiştir (Memmedova, 2010, s. 79). Türkey, şiirleriyle okurun evrene bakışını değiştirme arzusunu yansıtır. *EDG*'in dört ana bölümünden biri Avrupa'dır ve o da kendi içerisinde numaralarla ayrılmış üç alt bölümden oluşur:

Bir monoton parçaya bile rastlanmaz uzayıp giden bu uzun şiirde. Dış yapı, atom çağı mimarisine uygun, karmaşık örgülerin sürekli gelişimine eşittir. İyapı biçimle özün pekişmişliğidir... ses, sürekli değişim ve gelişim grafiği üzerinde çeşitli ton ve armoni içinde tekilden çoğula, basitten karmaşığa yönelir... Çok sesli şiirin kendine özgü müziği gerçekleşir Türkey'in mısralarında (Çatan, 2003, s. 94).

Serbest yazılan *EDG*'de düzenli bir uyak yoktur. Ahengi desteklemek için tekrarlanan ekler, kelimeler ve cümleler vardır. 321 mısralık Avrupa bölümünde 24 paragraf da bulunmaktadır. Özellikle bölüm sonundaki 16 kitabe, nazım ve nesir karışımı olarak hazırlanmıştır. Ancak nesir cümleleri kısa ve iç ahengi sağlayan unsurlarla desteklenmiştir. Bu anlamda şairler şiir dilleriyle birbirlerinden ayrılırlar.

Türkey, çeviri yaptığı bölümde Eliot'un üslubunu da anlamaya çalışır: “O, bu yerleşmemiş, oturmamış dili, sağlam temeller üstüne, sağlam bir yapı ile kurar; onun dehâsını, kaynaklarını keşfeder; bir edebiyat geleneğinin kökü, ulusal bir akımın başlangıcı olur. Dil böylece sağlam bir temel kazanır” (Türkey, 1965, s. 9).

Eliot'ın şiir dili *ÇÜ* örneğinde ele alınırsa şu tespitler yapılabilir: Nispeten sohbet havasında bir anlatım dili vardır: “Ve biz çocukken, arşidükte kalırken, /Kuzenimde, beni kızağa bindirdi” (*ÇÜ*/ Mısra 13-14). Ancak şairin mesajı alt metindedir ve ancak imge çözümlenmesiyle anlaşılabilir:

Gördüğümüz gibi, bu yapısal unsurlar (neye atıfta bulunuyor?) tanım gereği dışlanmıştır. Onların yerini alması için bize verilen şey, yine gördüğümüz gibi, şimdiki zamanda bireysel bir perspektiften görüldüğü şekliyle geçmiş geleneğin kendisi de parçalı bir biçimde olan ısrarlı çağrışımına karşı yerleştirilmiş bir dizi 'kırık', kopuk imgedir (Traversi, 1976, s. 23).

Türkay, çoğu şair gibi bir dil ustasıdır. Eserlerinde dönemin öz Türkçe anlayışına uygun olarak yeni üretilmiş ve sözlüklere girmiş sözcükleri kullandığı gibi kendi de sözcük üretir. Şair hakkında ender detaylı çalışmalardan biri, Mustafa Balcı'nın *Osman Türkay'ın Kelime Dünyası* kitabıdır. Burada Balcı (2015, s. 210), Türkay şiirinin “bizi geçmişe ve geleceğe yönelik özgün bir yolculuğa çıkardığı”nı ve bu şiirlerle büyük bir başarı yakaladığını ifade eder. Aynı araştırmacı, Türkay şiirlerinde bu geniş perspektifin ve kelime çeşitliliğinin eserlerin büyük kitlelere ulaşmasını engellediğini de iddia eder (Balcı, 2015, s. 213).

Türkay ve Eliot'un dilleri, geniş çağrışım dünyaları, felsefi derinlik arayışlarıyla benzeşir. Türkay çevirilerin başında Eliot'un şiir dilini de değerlendirme fırsatı yakalar:

Şiirlerine yüzeyden bakıldığı zaman, karşınızda dili eğip büken, zorlayan, dolambaçlı konuşan; açık anlamın aydınlığından çok, güç anlaşılmanın yarı karanlığına gömülen bir ozan görürsünüz. Aslında kullandığı dil, aydın İngilizlerin konuştuğu günlük dildir. Buna B.B.C. İngilizcesi de denebilir. Şiirlerinde bir söyleşi havası var. Ama bu, denemede olduğu gibi, bir içten konuşmadır. O konuşma, zaman zaman bir sayıklama halini de alır. Müzikal tonu ise, oda müziği tonudur (Türkay, 1965, s. 8).

Eliot'la ilgili bu tespitler metinde şöyle gözlenir: “...Hiçbir şey bilmiyor musun? Hiçbir şey görmüyor musun? Nothing'i hatırlıyor musun? Ben hatırlıyorum. Bunlar onun gözleri olan inciler” (122-125. dizeler).

Aynı konuşma özelliği Türkay'ın EDG şiirinde de bolca örneklenir: “diyelim ki sen gelecek zamansın/.../ ben geçmiş zamanım/.../orta zamanda birleştik” (EDG/Avrupa/Mısra 26-30); “Sordum: Neden diye sordum/ Çünkü dedi, hiçbir kapsamı/genel bilgi alanlarını aşmayacak” (EDG/Avrupa/Mısra 261-263).

ÇÜ'deki dokuyu çözenler, ilk bakışta görece yalın bir anlatım dili yerine, Eliot'ın metinlerarası çağrışımlara dayalı, simgesel yönü ağır basan şiir diliyle karşılaşılır. Türkay'ın şiirlerinde ise daha parçalı ve serbest çağrışımlarla kurulan bir dil ilk andan itibaren hissedilir.

Türkay, Eliot'ın şiir dili için “çeşitli insanlık durumlarını ele alan, çoğu kez felsefi düzyazı niteliğine bürünen düşünsel çalışmalar” (Türkay, 1965, s. 10) değerlendirmesini yapar. Bunun temel nedeni şiirlerdeki baskın duygulardır. Umutla büyütülen yaşamın talihsizlik ve umutsuzlukla yüzleşmesi, karamsarlığın yanı sıra felsefi bir yönelimi de etkiler. Bu duygu ve yönelim Türkay'ın şiirleri için de aynıyla geçerlidir. Avrupa bölümünün sonundaki “Yazıtlar” bölümünde bu durum açıkça görülmektedir. Yazıt, biçimsel olarak yaşama dair genellemeler yapmak için en uygun araçtır. Türkay, nazım nesir karışık, ama nesir ağırlıklı bu bölümlerde gelecek nesillere taşınacak sözleri seçerek kullanır; çünkü bu bir yeniden varoluş sürecidir:

Yazıt VII // Gelmiş geçmişim ben bu yolları toz-toz. Gelmiş geçmişim yürekte korku. Ayaklarım nasıl dirilecek? Zavallı gezegen, yağı kurumuş taş kandil. Sıvıya dönüşmüş, soğumuş, donmuş kül. Biçip dikmişim, dikip giymişim ben karanlığı Mnemosyne duman-duman dağılmış bir anı. Evren bu noktada doğmuştu çılgın. Ben anne ve babamın çiftleştiğini gördükten sonra doğan çocuk (EDG/Avrupa/Mısra 97).

Eliot, savaşın etkileri üzerine gözlemlerini ortaya koyduğu ÇÜ'de kenti ve sıradan, tekdüze bir gerçekliği çeşitli parçalı deneyimlerle tasvir eder. Anlatıcı, şiirin ilk bölümünde toprağın kısırlığına atıfta bulunarak tuhaf durumu yansıtır. ÇÜ'de ölüm,

doğurganlık mitinin yıkılmasıyla ima edildiği gibi kendi içinde bir sondur, yani ölünün gömülmesi artık yenilenme vaat etmez. Platoncu anlamda şiir, karanlıkta ve gölgeler dünyasında olan insanların dünyasını ya da konuşmacının sözleriyle, ötesinde nihai bir gerçekliğin olmadığı “kırık imgeler yığını” dünyasını içerir.

Hangi kökler tutunur, hangi dallar büyür
Bu taşlı çöpten mi? İnsanoğlu,
Söyleyemezsin ya da tahmin edemezsin, çünkü sadece bilirsin
Güneşin vurduğu yerde bir yığın kırık görüntü,
Ve ölü ağaç ne barınak verir, ne de cırcır böceği rahatlatır,
Ve kuru taşa su sesi yok... (ÇÜ/ Mısralar 19-24)
Tatlı Thames, usulca koş, şarkımı bitirene kadar
Nehirde boş şişe ya da sandviç kâğıdı yok,
İpek mendiller, karton kutular, sigara uçları (ÇÜ/ Mısra 176-178)
Korna ve motor sesleri getirecek (ÇÜ/ Mısra 197)
Nehir terliyor
Petrol ve katran (ÇÜ/ Mısra 265-266)
Tramvaylar ve tozlu ağaçlar (ÇÜ/ Mısra 292).

Türkay, bir evren gözlemcisidir. *EDG*'nin Asya bölümünde eski Türk medeniyetlerine atıflar kullanılsa da (Topçu, 2016, s. 62), eserde kullanılan özel isimler, farklı milletlerin tek bir millet gibi ele alındığını göstermektedir. Türkay şiiri ve özelde *EDG*'e dair değerlendirmeler yapan Çatan (2003), dilinin onun kaynaklarını ele verdiği görüşündedir: “(T)arih, felsefe, estetik, mitoloji, modern bilim ve atom fiziği Türkay’ın şiirlerinin belkemiğini kurar” (s. 94). Türkay şiirinin evrensel kabulleri de bazı isimler üzerinden kurulur: “Biçip dikmişim, dikip giymişim ben karanlığı Mnemosyne duman duman dağılmış bir anı” (*EDG/ Avrupa/ Mısra 73*)... “Evet, Heraklitos, deliliğim biraz da Pythagoras... Güç birikimleri, değer ve para artıkları tıraşı uzamış Marx” (*EDG/ Avrupa/ Mısra 103*). Bu örnekler her iki şairin imge dünyasının geniş bir coğrafyayı kapsadığını ortaya koymaktadır. Bu dil tercihi, şairlerin kültürel derinliğe hâkim okur beklentisini de yansıtır.

Yaşadığı çağı ve yıkımı çevresindekilere hissettirmeye çalışan bir bakış her iki şairde de görülür. *ÇÜ*'de Eliot, “Sana korkuyu bir avuç tozda göstereceğim” (*ÇÜ/ Mısra 35*) derken Türkay, “Evren yiter/ usun/ varlığı bir kumaşta dokuyan/ bağları kopar/ doğrunun/ salt doğru olduğu yerde/ ben size şimdi o gizemli bölgeyi anlatmadayım” (*EDG/ 269-274 Mısralar*) der. Eliot’ın şiirinde felsefi bir öz olduğunu belirten Türkay, “Bu dünyada simgelerin kurduğu mitoslar; mitosların yarattığı dünyalar vardır. Geçmiş, şimdi ve gelecek iç içe geçmiş ve kucaklaşmıştır” (Türkay, 1965, s. 11) der ve ekler “Bu dünya, ölümlü varlıkların kımıldadığı, çılgınca hareket ettiği bir dünyadır. Ama aynı zamanda durağan bir noktası da vardır. Bu durgun nokta ölümsüzlüğü, sonsuzluğu temsil eder” (Türkay, 1965, s. 11). Trajik gerçeklere yoğunlaşan metinlerde yazarların eserlerinin entelektüel yükünü bazen sohbet üslubuyla hafifletmeye, önemli insani durumları imgelerle kaynaştırarak anlatmaya çalıştıkları gözlenir. Yani metinlerin dili taşınan felsefi yüke göre dönüştürülmüştür.

Motifler

1. Fikirler/Hissedişler

Şiir ağırlıklı olarak duygudan beslenir, oysa Eliot ve Türkay’ın şiirleri okuru tefekküre davet eder, çünkü bu şiir insanı kendisi için değil, insanlık için temsil eder. Bu ilk saptama *ÇÜ*'nin felsefi ağırlığını ortaya koyar. “Bir Satranç Partisi” başlığı

düşünmekle ilgilidir. Bu bölümde özellikle çöken değerler sisteminin altında ezilen insana dair en sık öne sürülen fikir düşündür: “Ne düşünüyorsun? Ne? / Ne düşündüğünü asla bilemem. Düşün” (ÇÜ/ Mısra 118-119); “Şimdi ne yapmalıyım? Ne yapmalıyım/ Yarın ne yapmalıyız/ Her zaman ne yapmalı ve ne yapmalıyız?” (ÇÜ/ Mısra 135-138).

Türkay da benzer şekilde anlama ve algılamayı insanın yaratıcı gücünün temeli olarak görür ve evrenin varoluş döngüsünü çağlar ve evrenler boyunca insan aklıyla birlikte düşünür. Türkay’ın hemen hemen tüm şiirlerinde olduğu gibi Avrupa bölümünde de buna dair pek çok ifade yer alır. Onun anlatma çabasını yansıtan bölümde en sık kullanılan eylem düşündür. Yetersiz olduğunu düşündüğünde başka bir tanımlama arayışına girer (EDG/ Avrupa/ Mısra 84). “Üst yerleşik gözlerle varlığa bakan” (EDG/ Avrupa/ Mısra 17) kişi onu anlamaya çalışır. “İnsan yaşadıkça geçmiş görür, bulur ve tanır” (EDG/ Avrupa/ Mısra 85). “Bir düşünce tezgâhında dokunacaksın/ Eriyeceksin, bir ocakta kalıplara döküleceksin” (EDG/ Avrupa/ Mısra 22-23); “Kuşkusuz bir amaç vardır varlıkta/ Düşünmek evreni ışık insan kadar” (EDG/ Avrupa/ Mısra 70-71).

Türkay’ın şiirlerinde insan hem yaratıcı hem de yok edicidir. Anlayışlı, duyarlı aklıyla yapıcı; kontrol edemediği hırslarıyla yıkıcıdır: belki bunu anlarsa o yıkıcı yanını kontrol etmesi daha mümkün olur: “Ah şu insan mantığının çılgınlıkları/ Şu hayvansal içgüdü” (EDG/ Avrupa/ Mısra 94-95); “İnsan iğreti içgüdüsünü ölmüş. Kötü kuruluşunu, bencil birikimini didikleysin, didikleysin...” (EDG/ Avrupa/ Mısra 99). Dolayısıyla Türkay’ın, insanın doğadaki yıkıcı güçlerden biri olduğu konusunda okuru uyardığını söylemek yanlış olmaz.

Her iki şairin şiirinde de insanın temel sorunlarından birinin derinlemesine düşünmemek olduğu anlaşılır. Onun düştüğü yanılgının temel kaynağı budur.

2. Savaş

Ölüm sadece biyolojik değil, aynı zamanda sosyolojik bir olgudur. İnsan kaybı, bir ilişkiler ağını dönüştüren ve değiştiren bir olgudur. Ölümün çeşitli yönleri vardır: Doğal yollarla ölüm daha kabul edilebilir bir gerçeklikken, cinayet ve savaş gibi doğal olmayan ölümler daha büyük travmalar yaratabilir ve kayıp duygusunu katlayarak artırabilir. Eliot, eserde Büyük Savaş’ın birey üzerindeki etkisini ima edip mutsuzluğunu yansıtırken, Türkay, ürettiği değerlerden uzaklaşan insanlığın savaşlarla hızla yok oluşa gittiği görüşündedir.

Eliot, ÇÜ’de kent dünyasını ve sıradan tekdüze bir gerçekliği çeşitli parçalı deneyimlerle tasvir eder. Şiir kişisi, şiirin ilk bölümünde toprağın kısırlığına atıfta bulunarak bu durumu yansıtır. Eserde ölüm, bereket mitinin yok edilmesiyle ima edildiği gibi kendi içinde bir sondur, bu nedenle ölünün gömülmesi artık yenilenme vaat etmez. Platonik anlamda *Çorak Ülke*, karanlık ve gölgeler içindeki insanların dünyasıdır ya da konuşmacının ifadesiyle, ötesinde nihai gerçekliğin olmadığı kırık imgeler yığını dünyasıdır (ÇÜ/ Mısralar 265-266)

ÇÜ, metaforik olarak savaş sonrası Avrupa’nın kültürel zayıflığını ve toplumun çarpıklığını ifade ettiğinden, Eliot ölüm, savaş ve depresyonun etkilerini yansıtmak için şiirsel, imalı ve muğlak bir dil kullanır:

Geçen sene bahçene ektiğin ceset,
Filizlenmeye başladı mı? Bu yıl çiçek açacak mı?
Yoksa ani don yatağını mı bozdu? (ÇÜ/ Mısra71)
Sanırım fareler sokağındayız.

Ötülerin kemiklerini kaybettiği yerde (ÇÜ/ Mısra 116)
Kemiklerin şingirtisi ve kıkırdama kulaktan kulağa yayıldı.
Bir sıçan bitki örtüsünün arasından usulca süzüldü
Sümüksü karnını kıyıya sürüklüyor
Ben sıkıcı kanalda balık tutarken
Bir kış akşamı, gashouse'un arkasında.
Ve kemikler küçük, alçak, kuru bir mahzene atıldı (ÇÜ/ Mısralar 186-192).

EDG'de Türkay, "Görsün gözleri, okusun gizli simgeleri/Tüm boyutlarda kurulan, kuruldukça bozulan bir dengeyi" (EDG/ Amerika/ Mısra 201) diyerek insanlığın denge arayışının çoğu zaman yıkımla sonuçlandığına işaret eder. Benzer bir döngü Avrupa kısmında da mevcuttur. "Görünürler şimdi ama/ Onlar nice denklemlerde hep kuş/ Yerin bir yüzünü ateşten gagalarıyla taşıyarak/ Uçuşları bizim gibi yaşayanlara anlam" (EDG/ Avrupa/ Mısralar 313-316.). Eliot olandan hareketle bir yılgınlığı aktarıırken bir kehanet gibi Türkay, olacağı odaklanmıştı:

Çünkü kent bir yılan gibi değiştirmede gömleğini (EDG/ Avrupa/ Mısra 100)
Çünkü gözlerimle gördüm ben. Gökyüzü bir lav deniziydi, akıyordu (EDG/
Avrupa/ Mısra 101)
Gençler bilinci bu hortlak zaman gölgelerinin (EDG/ Avrupa/ Mısra 102)

Eliot'ın savaş sonrası kuşağının hayal kırıklıkları Türkay'ın sitemleriyle örtüşmektedir: "Bir kış şafağının kahverengi sisi altında, Londra Köprüsü'nden bir kalabalık aktı, çok kalabalıktı, Ölümün bu kadar çok şeyi geri aldığını düşünmemiştim" (ÇÜ/ Mısralar 60-65) derken savaşın yıkıcı etkisini sezdirmeye çalışır. Eliot'ın ÇÜ şiirindeki Londra, Birinci Dünya Savaşı'nda ölen askerlerin ve kayıp ruhların hayaletlerinin dolaştığı sembolik bir şehir olarak veya araf (purgatorial realm) (Matthews, 2004, s. 40) olarak resmedilir.

3. Ölüm/Doğum ve Ruh:

Aydınlanmadan bu yana araçsallaştırılan aklın kısılcındaki yaşantının bunalımlı yapısı T.S Eliot'un ÇÜ'de sorunsallaştırdığı çoraklıktır. Aslında çorak olan herhangi bir toprak parçası değil, çorak olan insanlığın sıkıştırılmış yaşantıları ve düşünemediklerinin sessizliğidir; Eliot'un üzerinde durduğu, aymaz inançlarının ve deneyimlerinin çoraklığıdır. Eliot, yaşamın umut vadeden bir özelliğe sahip olmadığını, insanların günlük yaşamlarına değer katacak yaratıcı bir inancın oluşmadığını ima eder. Bununla Eliot dirilişin aslında insanlığa yok oluş getireceğini ileri sürerken her türlü verimlilik eylemi ve duygusundan sıyrılmaya çalışır. Bahar, olgusallığın her aşamasında dirilişin habercisi olarak kabul edilirken ÇÜ'de en sancılı ve en yıkıcı ay olarak kodlanır. Çünkü yağmurun ve bereketin sağladığı verimlilik ÇÜ'nin çoraklığına fayda sağlamaz yani uygarlığın çoraklığını besleyen bir özelliği yoktur. Bu anlamda Eliot başarısızlığı ve yaşamın çıkmazını şiirin ilk dizelerinden başlayarak sonuna kadar sürdürmektedir. Çünkü ölü toprağı ve baharın yeniden canlanma olasılığı, doğal verimliliğin basit bir şey olmadığını; aslında arzuyu ve acıyı depreştirdiğini gösterir.

Eliot'ın şiirindeki karamsar ruh hali, şairin eleştirdiği 19. yüzyılın getirdiği modern uygarlığın getirdiği umutsuzluk, savaşın izlerini taşıyan Londra sokakları, rutin hayatlar ve yozlaşmış toplumdur. Bu sebeple, şiirdeki ana tema tarihsel çürümedir (Smidt, 1961, s. 134). Bu yüzden ÇÜ, birtakım kırık imgelerin bulunduğu amaçsız bir hareket olarak, halka halindeki kalabalıkların dolandığı bir toprak parçasıdır. Burada bütün kozmik süreçler ters yözdür. Yaşam döngüsü, gelişme, seks ve ölüm ifsat edilmiştir; onun yerine

kürtaj, cesedin dikilmesi, yaşayan ölü ve Londra Köprüsü'nde akan kalabalıklar dile getirilmektedir:

Ve kar ve zarar (ÇÜ/ Mısra 314)
Terli yüzlerde kırmızı meşale ışığından sonra
Bahçelerdeki soğuk sessizlikten sonra
Taşlık yerlerde çekilen acılardan sonra
Bağırışlar ve ağlamalar
Hapishane ve saray ve yankılanma
Uzak dağlarda baharın gök gürültüsü
Yaşayan şimdi ölü
Yaşayan bizler şimdi ölüyoruz
Biraz sabırla (ÇÜ/ Mısralar 322-330)

Eliot şiirde sık sık ölüme, doğuma ve ruha atıfta bulunur: “ve gözlerim bozuldu, ne yaşıyordum ne de ölüydüm” (ÇÜ/ Mısra 39-40); “Ölü topraktan leylaklar” (ÇÜ/ Mısra 2); “Suyla ölüm” (ÇÜ/ Mısra 55); “Yaşıyor musun, yaşamıyor musun?” (ÇÜ/ Mısra 127); “Ölülerin kemiklerini kaybettiği yer” (ÇÜ/ Mısra 116); “Kemikler” (ÇÜ/ Mısra 316); “Kuru kemikler kimseye zarar veremez” (ÇÜ/Mısra 391); “Yaşayan şimdi öldü/ Biz yaşayanlar şimdi ölüyoruz/Biraz sabırla” (ÇÜ/ Mısra 328-330).

Türkay'ın *EDG*'inin tamamında insan soyuna ve medeniyetlere savaş ve sömürünün yaptıklarına dair pek çok mısra vardır. Asya ve Afrika bölümlerinde bu motif farklı imgelerle ele alınır. Eliot'ın Birinci Dünya Savaşı'nın etkisiyle binlerce insanın ölümünden duyduğu hayal kırıklığı ile Türkay'ın olası bir nükleer savaşa dair olası imgeleri arasında paralellikler vardır: “Bırakın beni, insanüstü ölüyorum” (*EDG/ Avrupa/ Mısra 153*); “Ölüm sessizlikse bir boyutta /.../ Öldük biz milyar milyar” (*EDG/ Avrupa/ Mısra 158-161*); “Ölüyorlar onlar da yeni heyheyleyle. Ölüyoruz bizi de zamanı, en son durak. Ateş izleri geçtiğimiz yerlerde” (*EDG/ Mısra 94*); “Suskunun korkunç yüzü ölüm” (Mısra 96); “Bir atom sığınağının karanlık geçenekleri/ Kafatasları oyulmuş gözler/ Akıyor mikroplu kanı/ Bir ölümler ordusunun ortak yarasından” (*EDG/ Amerika/ Mısra 465*). Türkay, Avrupa bölümünde yer alan ölüm anlatılarında daha tepkisel bir dil kullanır; insanların yaratmaya değil ölmeye/öldürmeye dair tasarımlarını eleştirir ve bir çıkış yolu bulamaz: “Yeni bir intihar yöntemi düşünüyorum” (*EDG/ Avrupa/ Mısra 121*). Ölümün de doğası vardır, ona yapılan müdahaleler insanlık yitimidir. Savaşlar ve savaşların sebep olduğu doğal olmayan ölümler insanlığın ortak kaybıdır. *EDG*'de ateşi insanlığın hizmetine sunan Prometheus bile intiharı düşünürken betimlenir. Mitolojide Prometheus tanrılar tarafından insanlığa ateşi verdiği için cezalandırılmıştır. Yazar, ateşin savaş ve ölüm aracı olarak kullanmasından Prometheus'un pişmanlık duyduğunu ve intiharı düşündüğünü ima eder.

Türkay, çeviri çalışmalarının girişinde Eliot'ın şiirinde “Peki ne olacak?” sorusunu cevapsız bıraktığını söyler:

Rastgele üst üste yığılmış gibi duran bir yığın imge ve düşünce arasında grotesk bir sonuç elde ettiğimizi düşünseniz bile yanılırsınız. Çünkü gözle görülür, elle tutulur bir sonuç yoktur. Neredeyse her şiir bir soru işaretiyle bitiyor. (...) Ya da bir düşünce şairi, ama şiirlerinde tez çok, sentez yok (Türkay, 1965, s. 7).

derken bir eleştiri yapar.

Türkay da insanlığın akıl dışı, öfke dolu uygulamalarıyla evreni taşıdığı noktadan şikâyetini açıkça ortaya koyar:

Ah şu insan mantığının çılgınlıkları/Şu hayvansal içgüdü/.../ ben en son ağılatımı oynamaktayım (EDG/Mısra 94-99)

Günleri her saat başı vuran/ sokaklarda madensel sesler ve tik-taklar/ Sızı Sızı (EDG/ Mısralar 112-114)

Ah o insan mantığının deliliği/ O hayvan içgüdü/.../ Son çılgılığımı çalıyorum (EDG/ Mısralar 94-99).

Bu iyimser olmayan tablolarından sonra; Türkay, Eliot'un aksine insanlığa bir umut sunmak ister; bütün yıkımlardan sonra yeni bir çıkış, doğuş arayışı üretmeye çalışır:

“Uyandır bizi yitik anne, göksü kanatlara/ Uçan daireler yine geçerken avlumuzdan/ Su yürüyecek aydınlık ağacına” gibi ifadelerle yeni bir doğumu müjdelere ve “... yedinci bilim çağı” “Uyanınız, yıldızlar salar gizlerini/ uçup gelir dev savaşıları, yenileniriz biz/ Koşar karanlıkta gözleri/.../ geliriz biz de geliriz, geliriz bir yerde bulut” (EDG/ Avrupa/ Mısra 92).

Eliot'un, ÇÜ'nin sonunda uğradığı büyük yıkımı telafi etme eğiliminde olduğu düşünülür. Türkay, Eliot'ın şiirlerinde de tüm o sessizliğe rağmen bir sonsuzluk iması da bulur: “Bu dünya, ölümlü canlıların devindiği, çılgınca devindiği bir dünyadır. Ama bir de durgun noktası var onun. Bu durgun nokta, ölümsüzlüğü, sonrasızlığı temsil eder” (Türkay, 1965, s. 11). Türkay'ın sözünü ettiği bu telafi dizeleri aşağıdakiler olabilir:

Balık tutuyordum, arkamda çorak bir ova/ Bari topraklarımı düzene sokayım (ÇÜ/ Mısralar 425-426)

Bu kırık parçalarla yıkıntılarımı destekledim (ÇÜ/ Mısra 431)

Şantih şantih şantih (ÇÜ Mısra 434).

Türkay'ın tüm kitaplarında geleceğe dair karamsar bir bakış hâkim olsa da EDG örneğinde imalara başvurmadan umudu açıkça canlı tutar. Türkay'a göre birey ölümlüdür; oysa evrende tekrar eden gerçeklikler vardır. O, yaşamı yeni imgelerle tazelenen bir süreç olarak görür ve ölümü kendini yenileyerek, yeni imgeler içerisinde var olmayı başaramamak, evrensel gerçeklik içerisinde iz bırakmamak şeklinde anlamlandırır. Afrika örneğinde bile sömürülen, yok sayılan ölümleri hiçe sayılan insanlar, bıraktıkları izlerle yaşamaya devam eder:

...Doğarım gök çatlayanda yıldırımın içinden (EDG/ Asya/ Mısra 462)

Gittiler, gittiler, geri geldiler. Geri geldiler (EDG/ Afrika/ Mısra 407-408)

...yaşam öykümüz sevincin ve üzgünün her düzeyinde/ Geçtiğimiz yollar örneği şimşekte bir iz. (EDG/ Asya/ Mısralar 145-146)

Çünkü yeni bir imge yaratmak gerek/.../Yeni bir çağı kurmaya yararlı/ Budur işte gerekli erdemi insanın (EDG/ Afrika/ Mısralar 107-111)

Yinelenmezse, kendi kendini yeni ölçülerde/.../ Kendi çocuğunu, kardeşini yiyecek (EDG/ Asya/ Mısralar 704-706).

EDG bir bütün olarak ele alınırsa, Avrupa bölümü; hem yapısal olarak eserin toparlandığı sona hem de dünyanın sonuna atıflar içerir. Bölümün “Yazıtlar”la kapatılması, ironiktir. Yazıtlar, insanın dünyanın sonunu hazırlarken diğer yandan ölümsüzlüğü aradığını gösterir: “Oh şu beton ormanları/ Şu milyarları içine alan tünel/.../ Robot taşıtlarda şimşek hızı robot yurttaşlarımız//.../ Ömrü uzatmak demek ölümü uzatmaktır/ işte ölüyoruz yanarak kendi uslarımızın kazanlarında” (EDG/ Avrupa/ Mısra 56-65); "Sondan başlangıca döneceğiz" (EDG/ Avrupa/ Mısra 194).

Türkay'ın 1975'te yayımladığı *Kıyamet Günü Gözlemcileri* kitabı, kıyametle ilgili imaları yansıtır. EDG'nin Yazıtlar bölümü bu esere açılan bir kapıdır. Avrupa'nın büyük

şehirlerinin yok oluşunu bölüm içlerinde tekrarladığı “zavallı gezegen” ifadesiyle koşut ifadelere dönüştürür. Ancak, *EDG*'in önceki bölümlerinde “Doğdum zamanın gemisinde bir kez daha geliyorum” (Mısra 58) diyen Türkay; yeni bir zaman diliminde yeniden var olunacağına dair umudu ölümden arta kalmayı sembolize eden “Yazıtlar”da da ifade etmiş olur. Eliot'ın *ÇÜ*'de birkaç mısraa sıkıştırdığı umut, Türkay'ın *EDG*'inde insanın ölümsüz olma arzusuyla beslenip büyütülür.

4. Teoloji

Evren ve insanın kaderi hakkındaki kaynakların en eskileri din kaynaklarıdır. İnsanlığa dair cümlelerin bu teolojik varsayımlarla ilişki kurması kaçınılmazdır. Her iki eserde de kâhinlere, Tarot kartlarına, kadim inançlara doğrudan ve dolaylı birçok gönderme vardır. Özellikle *ÇÜ*, modern zamandaki yaşamın, Tanrı'nın kaybını gösteren bir “kırık imgeler yığını” (Ölülerin Mezarı) olduğunu gösterir. “Ateş Vaazı” bölümü Budist kabullerin ahlaki mesajlarıyla örülüdür. Bu özellikler uygarlığın mevcut durumunu yansıtmaktadır. Gelenekler, kültürler birbirine karışmış ve tarihsel hayal gücü geçmişe çağdaş hale getirmiştir; hiçbir gelenek bu kadar çok çeşitli malzemeyi sindiremez ve sonuç, biçimlerin bozulması ve sağlam bir kültür için gerekli görünen bu mutluluk duygusunun geri dönüşü olmayan bir şekilde kaybolmasıdır.

Türkay, *EDG*'nin özellikle Asya ve Afrika bölümlerinde kadim inançlara pek çok gönderme yapar. Tanrı arayışı/anlam arayışı Türkay'ın önemseydiği ve kayda değer bulunduğu bir insanlık durumudur (*EDG*/ Amerika/ Mısra 73). Ancak Türkay'ın kültürel bir olgu olarak kaydettiği yerler dışındaki teolojik göndermeleri çok olumlu değildir. Afrika bölümünde insanı yaratan ve ona üstünlük atfeden ancak onun özündeki kötülüğü kontrol etmeyen güce sitem vardır (*EDG*/ Amerika/ Mısralar 479-483). Afrika bölümündeki “Gören yok bilen yok/yankısı hep evren dışı/kuşku” (*EDG*/ Amerika/ Mısralar 372-374) mısralarında da insan dünyasındaki kabullerde güçlü şekilde var olan, medeniyetleri şekillendiren inançların, insan havuzunda biçim değiştirdiği ima edilir. Avrupa'daki şu ifadeler de aynı kabule işaret eder: “Zaman da tanrılar gibidir çünkü. Bulunmaz koyduğun yerde” (*EDG*/ Mısra 89). Türkay da bir bütünlük kaybı ve yıkıma atıfta bulunur; çoğunlukla huzur veren, destekleyen, canlandıran bir güce değil insanlığın bu desteğe ihtiyaç duyduğu yerde olmayan bir kabul sitemine işaret eder. Bu aslında doğrudan dine ve inanca değil dine dair insan kabullerine bir göndermedir.

Sonuç

Kıbrıs'ta bir İngiliz okulunda eğitim gören ve uzun yıllar Londra'da yaşayan Türkay'ın İngiliz edebiyatının ünlü isimlerinden Eliot'ı okuduğu ve etkilendiği yönündeki ifadeleri, bu iki yazar arasında bir karşılaştırma fikrinin temelidir. *EDG*'deki Avrupa bölümü, *ÇÜ* gibi tüm Avrupa adına konuşan eserlerle, bir mekân ortaklığının (Avrupa) yanı sıra bir duygu ortaklığını da yansıtır. Eserlerde büyük oranda bir duygu ortaklığı vardır. Her iki eserde bu duygunun adı kayıp hüznüdür. Eliot'taki savaş sonrası Avrupa'nın zihni bir durumu tespit ederken Türkay bütün insanlığın yaşadıklarına rağmen mevcut tercihleriyle daha büyük kayıplara yürüdüğünü yansıtır. Eserler arasındaki elli yılda Türkay, dünyanın yeni çatışmalarını, bu savaşlardaki vahşetin katlanarak büyüdüğünü görür; bunlara dair tespitleri, gelecek tahminleri eserine yansır.

Türkay'ın *EDG*'i evrensel bir insanlık algısına sahip; değerler sistemi ve kültürel birikimi bir ulusa ya da kültüre öncelik vermez. Onun yaklaşımıyla insanlığın birikimi bütün uluslarca paylaşılır. Türkay bunun için kozmik bir bakış açısı kullanmayı tercih

eder. Eserler, toplumlar değişse de insanlığın bir denge arayışı içinde olduğunu yansıtır. Genel çerçeveden de anlaşılacağı üzere her iki eser de bireysellikten ziyade insan deneyimi, bilgisi ve duygularıyla ilgilidir. İki metin arasında anlatımdan çok ton benzerliği ön plana çıkmaktadır. Her iki uzun şiirin de kapsayıcılığını artıran unsur, dili kurgulama biçimleridir. Eserlerin geçmiş metinlerle ve kültürlerle kurduğu ilişki, benzer duyguları yansıtmamanın en önemli aracıdır. Eserlerin bölümlenme mantığı ortak olmakla birlikte Eliot'un bölüm adlandırmalarında metinlerarasılığa yaslandığı ve Türkiye'nin coğrafya temelli bir adlandırmayı tercih ettiği görülür. Bu isimlendirmelerde Avrupalı bir yazar (Eliot) olmayla ihtilaflı bir vatanın şairi olma (Türkiye) arasındaki aidiyet ve aidiyetsizlik algıları öne çıkmış görünmektedir.

Her iki şairde de savaşların sadece maddi değil manevi yıkıma da sebep olduğu görüşü hâkimdir. Onun için yaşanan sadece can değil, insanlık duygusunun kaybıdır. Eliot'ta savaş ve insanlığın geldiği nokta büyük bir yılgınlık oluşturur. Sonrasına dair beklentiler cılız kalır. Türkiye ise eserin sonunda ardına yazıtlar bıraksa da insanlığın yeniden bir var oluş formülü; yeni imgelerle kendini var etme yolu bulacağından emindir. Bu da iki şairin yaşayıp gördükleriyle ilgilidir. Eliot sadece bir dünya savaşı görmüşken Türkiye iki dünya savaşından sonra insanlığın geldiği noktayı görmüş ve kadim inançların yansıttığı dönüşerek var olma fikrine bağlanmış görünür.

Eliot'un insanlığın ürettiği değerlerin dağılmasından duyduğu umutsuzluk, iki şairde ortak görülmeyle birlikte Türkiye'de bütün inançlara yukarıdan bakan ve hepsini ortak paydalarda toplayan bir bakış gözlenir. Bütün bu ortak noktalar Türkiye'nin kendisinden yarım yüzyıl kadar önce eser veren Eliot'u özümlediği ve dönüştürdüğünü gösterir. Türkiye'nin yaptığı bir taklit değil, yeniden yorumlamadır. Bu dönüştürme daha moderne daha evrenseledir ve Türkiye, Eliot'un hissettiği alanı genişletmiş ve insanlığın "ortak yarısına" dokunmuştur.

İnsanların ortak acıları, savaşlar ve insanlığın kendi sonunu hazırlaması, pek çok yazarın eserinde ele alınmış olabilir. Karşılaştırmalar, birçok ortak noktaya rağmen sanatçıların ele aldıkları konuları nasıl farklı bakış açılarına açtıklarını göstermiştir. Bu örnekler, sanatta etkiden ziyade yorum kavramını kullanmanın doğru olduğunu göstermektedir. Öte yandan biyografik bilgilerin de eserlerin yorumlanmasına katkı sağladığı unutulmamalıdır. Bilimsel bakış, araştırmacıları dışlamalar yerine orta yollara yönlendirmelidir.

Kaynakça

- Aytaç, G. (2003). *Karşılaştırmalı edebiyat bilimi*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Balcı, M. (2015). *Osman Türkiye'nin kelime dünyası*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları
- Çatan, M. (2003). Bir şiir okudum. Ş. Öznur ve T. Özdoğanoglu (Ed.), *Uzay Çağı Ozanı Osman Türkiye içinde* (s. 93-100). Kıbrıs: Gökada ve Osman Türkiye Vakfı Yayınları.
- Eliot, T. S. (1965). *Şiirler* (O. Türkiye, Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Eliot, T. S. (2000). *Çorak Ülke* (Y. Güneç, Çev.). İstanbul: Yaba Yayınları.
- Matthews, S. (2004). *Modernism*. London: Arnold Publishers.
- Memmedova, E. (2010). Osman Türkiye'nin etkilendiği kaynaklar. *Dünya Edebiyatı Dergisi Türkler*, 2(1), 59-81.
- Öznur, Ş. (2002). *Osman Türkiye sanatı yaşamı şiirleri, ilk şiirleri üzerine bir araştırma (1946-1961)*. Kıbrıs: Gökada ve Osman Türkiye Vakfı Yayınları.

- Öznur, Ş. ve Özdoğanoglu, T. (2003). *Uzay çağı ozanı Osman Türkay*. Kıbrıs: Gökada ve Osman Türkay Vakfı Yayınları.
- Rousseau, A. M. ve Pichois, C. (1994). *Karşılaştırmalı Edebiyat* (M. Yazgan, Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Smidt, K. (1949). *Poetry and belief in the work of T. S. Eliot*. Skrifter: Historisk-Filosofisk Klasse, Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi.
- Smidt, K. (1961). *Poetry and belief in the work of T.S. Eliot*. New York: The Humanities Press.
- Tieghem, P. (2017). *Karşılaştırmalı edebiyat* (Y. Ş. Kılıçel, Çev.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Topçu, Ü. (2016). Osman Türkay poetikasında bir imkân olarak kozmik imgeler. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (40), 237-273.
- Traversi, D. (1976). *T. S. Eliot: The longer poems*. California: Bodley Head.
- Türkay, O. (1971). *Evrenin düşünde gezgin*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Wellek, R. (1963). The Crisis Of comparative literatüre. R. Wellek ve S. G. Nicholas (Ed.), *Concepts of criticism* içinde (s. 282-295). New Haven: Yale University Press.

ZİYA GÖKALP'İN ESERLERİNDE CUMHURİYET DEĞERLERİ: KÜÇÜK HEMŞİRE MASALI

Handan ÇELİK*

Hatice FIRAT**

Öz: İnsanların eşitlik, özgürlük ve adalet içinde yaşama hakkını savunan, bu değerleri koruyup geliştirmek amacıyla kurumsal ve hukuki bir çerçeve sunan yönetim biçimi olarak tanımlanan "Cumhuriyet", 1923'te kurulan çağdaş Türk devleti için en uygun yönetim modeli olarak tercih ve kabul edilmiştir. Yeni ve modern bir Türkiye'nin siyasi ve fikri temellerinin atılmasında, cumhuriyetin ve cumhuriyet değerlerinin yerleşmesinde emeği geçen isimlerin başında Ziya Gökalp gelmektedir. Cumhuriyeti, siyasi teşkilatların en gelişmiş ve son merhalesi olarak gören Gökalp'ın, özellikle cumhuriyetin yönetim şekli olarak benimsenmesi ve yerleşmesi sürecinde önemli rol oynadığı, Atatürk'le düşünceleri arasında önemli örtüşmeler olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada Gökalp'ın, yayımlanması Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarına denk gelen "Altın Işık" adlı eserinde bulunan "Küçük Hemşire" masalı ele alınmıştır. Burada söz konusu masalın, bir değer olarak "cumhuriyet" ve cumhuriyetle birlikte toplum hayatına yerleşen değerler açısından incelenmesi ve Gökalp'ın konuya ilişkin görüşlerinin metinden örneklerle açıklanması amaçlanmıştır. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesiyle gerçekleştirilmiş, doküman betimsel analiz yöntemi ile çözümlenmiştir. Yapılan incelemede "Küçük Hemşire" masalında ana değer olarak demokrasi ve ona bağlı olarak cumhuriyetin ele alındığı saptanmıştır. Bununla birlikte masalda cumhuriyetin ilan edilmesiyle birlikte önem kazanan "cumhuriyetçilik, demokrasi, hürriyet, adalet, eşitlik, eğitim, kültür ve bilim (medeniyet)" vb. değerlerin işlendiği tespit edilmiştir. "Küçük Hemşire" masalı özelinde elde edilen bulgular, Gökalp'ın özellikle çocuklar için yazmış olduğu eserlerinde de cumhuriyet ve değerlerine önemli ölçüde yer verdiğini, bu değerlerin nesilden nesile aktarılarak gelecekte de yaşatılmasını amaç edindiğini göstermektedir.

Anahtar Sözcükler: Ziya Gökalp, değerler, cumhuriyet değerleri, Altın Işık, Küçük Hemşire, betimsel analiz

* Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, e-posta: handancelik@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1125-5386.

** Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, e-posta: haticefirat@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8300-5189.

Republic Values in the Works of Ziya Gökalp: The Tale of "Küçük Hemşire"

Abstract: Defined as a form of government that defends the right of people to live in equality, freedom and justice and provides an institutional and legal framework to protect and develop these values, "Republic" was preferred and accepted as the most appropriate model of government for the modern Turkish state to be established in 1923. Ziya Gökalp was one of the leading figures who contributed to the laying of the political and intellectual foundations of a new and modern Turkey and the establishment of the republic and its values. It is known that Gökalp, who saw the republic as the most advanced and final stage of political organisations, played an important role, especially in the process of adopting and establishing the republic as a form of government, and that there are important overlaps between Atatürk and his thoughts. In this study, the fairy tale "Küçük Hemşire" in Gökalp's work "Altın Işık", the publication of which coincided with the foundation years of Turkey, is discussed. It aims to analyse the fairy tale in terms of "republic" as a value and the values that entered the social life with the republic and to explain Gökalp's views on the subject with examples from the text. The study was conducted using document analysis, one of the qualitative research methods, and the document was analysed using the descriptive analysis method. In the analysis, it was determined that the fairy tale "Küçük Hemşire" deals with democracy and the republic as the main theme/main value, as well as the equality of women and men, justice, freedom, culture and civilisation, which emerged as a requirement of the republic, and the idea that women can be successful in every field if they are given the necessary opportunity. In addition to this, it was determined that the values such as "republicanism, democracy, freedom, justice, equality, education, culture and science (civilisation)", which gained importance with the declaration of the republic, were discussed in the tale. The findings obtained in the Küçük Hemşire fairy tale show that Gökalp, especially in his works written for children, gives a significant place to the republic and the values of the republic, and that he aims to keep these values alive in the future by transferring them to future generations.

Keywords: Ziya Gökalp, values, republic values, Altın Işık, Küçük Hemşire, descriptive analysis

Giriş

Cumhuriyet insanların eşitlik, özgürlük ve adalet içinde yaşama hakkına sahip olduğunu savunan, bu değerleri korumak ve geliştirmek için hukuki bir çerçeveye sunan yönetim şeklidir. İnsan haklarına saygıyı temel alarak, çağdaş bir toplumun oluşturulmasını ve sürdürülmesini sağlar (Koçoğlu, 2012, s. 2). Dolayısıyla farklı düşüncelere ve kültürlere açık bir ortamda bilim, sanat, eğitim vb. alanlarda ilerlemeye uygun zemin hazırlar. Bu bakımdan cumhuriyet, Atatürk ve dönemin fikir adamları tarafından yeni kurulacak devlet için en uygun yönetim şekli olarak görülmüş ve

monarşinin yerine tercih edilmiştir. Dönemin aydınlarından olan Ziya Gökalp, cumhuriyeti toplum hayatını gerçek anlamda yükselten, milletin insani değerlere uygun olarak yaşamasını sağlayan bir yönetim şekli olarak açıklamış ve milletin gerçek bir millet olmasının ancak cumhuriyetle mümkün olduğunu savunmuştur: “Bir kavim, ancak kendi kendini millî bir parlamento ile yöneten gerçek bir millet haline geldikten sonra yüksek ve samimi bir toplum hayatı yaşayabilir.” (Gökalp, 1995, s. 87). Gökalp’a göre cumhuriyet, siyasi teşkilatların en gelişmiş ve son merhalesidir (2019b, s. 27).

Gökalp’ın “Doğru Yol” makalesinde yer alan: “Hâkimiyet bilâ kayd u şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bi’z-zat ve bi'l-fiil tedvir etmesi esasına müstenittir. Milletin hakikî ve yegâne mümessili (Türkiye Büyük Millet Meclisi)’ dir. Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin haricinde hiç bir ferd, hiç bir kuvvet ve hiç bir makam mukadderât-ı milliyyeye hâkim olamaz. Binaenaleyh, bi’l-cümle kavâninin tanziminde, her nev’i teşkilâtta, idarenin, ale’l-umum teferruatında, terbiye-i umumiyye ve iktisad hususatında hâkimiyet-i milliyye esâsâtı dâhilinde hareket olunacaktır.» (1976a, s. 55-56) sözleri, Atatürk’ün “Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir.” ilkesiyle birebir örtüşmektedir. Burada Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasi ve fikri temellerinin atılmasında, cumhuriyet değerlerinin yerleştirilmesinde ve anlaşılmasında büyük rolü olan Gökalp ile Atatürk arasındaki düşünsel paralellikler dikkat çekmektedir (Gürsoy ve Çapcıoğlu, 2006, s. 97).

...[Ziya Gökalp] her şeyden önce Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunda fikirleriyle payı olan aydınlarımızın başında gelir. (...) Atatürk, devrimlerini yaparken, kurduğu partinin ilkelerini tespit ederken, siyasi ve kültürel kurumları yaratırken daima Ziya Gökalp’ın fikirlerini göz önünde bulundurmıştır. Bu açıdan bakıldığında modern Türkiye’nin doğuşunda ve gelişmesinde Atatürk’ten sonra fikirleriyle en etkili olan kişinin Gökalp olduğu söylenebilir. (...) Cumhuriyetin çağdaşlaşmak, milliyetçilik, siyasi ve ekonomik sahalarda bağımsızlık, devletçilik ve laiklik prensiplerini kazanmasında Gökalp’ın rolü büyük (Filizok, 2005, s. 65).

Bu bağlamda Gökalp, Atatürk’ün uyguladığı politikaların arkasındaki en etkili fikri ve teorik güç olarak kabul edilmektedir (Duymaz, 2019b, s. 4). Atatürk de “Bedenimin babası Ali Rıza Efendi, hislerimin Namık Kemal, fikirlerimin Ziya Gökalp’tır” (Duymaz, 2015, s. 5) sözleriyle, Gökalp’ın kendi hayatındaki yeri ve Türkiye Cumhuriyetinin temellerinin atılmasındaki önemini vurgulamıştır. Dolayısıyla Türk milletinin siyasi ve sosyal hayatında, düşünce ve edebiyat tarihinde iz bırakan Gökalp, yazılarında ve manzum eserlerinde toplumun ve devletin devamı için gerekli olan “demokrasi, adalet, eşitlik, hürriyet, kültür vb.” cumhuriyet değerlerinin savunucusu olmuştur.

Demokrasi, devletin egemenlik haklarının halka ait olduğu düşüncesiyle yönetilmesidir (Sezen, 1994, s. 20; Koçoğlu, 2012, s. 12). Atatürk “demokrasi prensibinin en asrı ve mantığı tatbikini temin eden hükümet şekli Cumhuriyettir” (İnan, 1999, s. 6) diyerek demokrasi ve cumhuriyeti birbirini bütünleyen kavramlar olarak açıklar. Gökalp’ın da Türkiye’ye uygun bulunduğu rejim cumhuriyettir ve Gökalp, demokrasiyi halkçılık kelimesiyle açıklamaktadır (Filizok, 2005, s. 125). Gökalp’a göre, “demokrasi fikri ve milliyet fikri eşitlik prensibine bağlıdır. Demokrasi ferдин toplumdaki diğer fertlerle eşitliği, milletin, diğer milletlerle eşitliği demektir: ırklar eşittir, milletler eşittir, kast ve sınıflar eşittir, fertler eşittir, kadın ve erkek eşittir”

(Filizok, 2005, s. 125). Demokrasiyi Türk kültürünün bir özelliği olarak açıklayan Gökalp, demokrasinin Türklerden doğduğunu söylemektedir (Gökalp, 1995, s. 161).

Gökalp'ın, eserlerinde en çok ele aldığı konulardan biri kültür ve medeniyettir. Onun düşünce dünyasında bu iki değer birbirinin tamamlayıcısıdır. Kültürüne gereken değeri vermeyen bir milletin çağdaş medeniyeti yakalamada başarılı olamayacağını vurgulamış, bu değerleri milletlerin devamı için şart olarak görmüştür. Gökalp'a göre kültür ve medeniyetin özellikleri, farkı Tablo 1'de sunulmuştur:

Kültür	Medeniyet
Millidir.	Milletlerarasıdır (Evrenseldir) .
Doğal şekilde, kendi kendine oluşur.	Yöntemler ve kişisel iradelerle, taklitte oluşur.
Duygulardan meydana gelir.	Bilgiden (bilim, teknikten) meydana gelir oluşur.
Milliete aittir.	Birçok milletin toplumsal hayatlarının- kültürlerinin- ortak bir bütünüdür.
Gelenek, alışkanlık, din, ahlâk, hukuk, dil, edebiyat, müzik, estetik vb ile ilgili yaşayışların uyumlu bir bütünüdür.	Kültürlerin karışması ile oluşur.
Halkta bulunur (Halk oluşturur).	Aydınlar oluşturur.

Tablo 1. *Kültür ve medeniyetin özellikleri, farkı* (Gökalp, 1995, Gökalp, 2022; Gökalp, 1991).

Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde kültürü “halkın gelenekleri, alışkanlıkları, töreleri, sözlü ya da yazılı edebiyatı, dili, müziği, dini, ahlâkı, estetiği ve ekonomisiyle ilgili ürünleri” olarak açıklar. Her milletin önce yalnız kültürü vardır. Kültürün yükselmesinden medeniyet doğar. Kültürü güçlü olan milletler; kültürü zayıf, medeniyeti güçlü olan milletlere göre siyaseten daha güçlüdür. (1995, s. 47, 106; 2022, s. 467-468). Bir cemiyette kültürün gelişmesi medeniyetin de gelişmesini doğurur (2022, s. 467). Bir cemiyetin millî bir kültürü olması, onun milletlerarası bir medeniyete mensup olmasına engel değildir. Medeniyet ‘aynı milletlerarasılığa mensup milletlerin ortak kurumlarının bütünü’ demektir (Gökalp, 1995, s. 108). Dolayısıyla Gökalp'a göre kültür, toplumun ve medeniyetin temelidir.

Gökalp, bu kavramlar üzerinden Türkçülüğün görevini “bir yandan yalnız halkı arasında kalmış olan Türk kültürünü arayıp bulmak; diğer yandan batı medeniyetini tam ve canlı bir biçimde ele alarak millî kültüre aşılacaktır” (Gökalp, 1995, s. 49-50) şeklinde ifade etmekte, bu değerleri Türkçülüğün temel değerleri arasında koymaktadır. Bu doğrultuda *Türkçülüğün Esasları*'nda yer alan “halka doğru” ve “garba doğru” ilkeleri ortaya çıkmaktadır (1995, s. 52). Gökalp, cumhuriyetle birlikte ekonomik, sosyal ve toplumsal tüm alanlarda uygulamaya koyulan ve cumhuriyetin önemli düsturlarından olan inkılapçılık ve çağdaşlaşmanın milliyetçilik çerçevesinde ele alınması gerektiğini, ilmi ve fenni konular dışında özellikle manevi değerlerin korunması ve bozulmaması gerektiğini vurgular.

Çağa uyma ihtiyacı bize Avrupa'dan yalnız ilmi ve teknik aletlerle fenlerin alınmasını emrediyor. Avrupa'da dinden ve milliyetten doğan bundan dolayı bizde de bu kaynaklardan aranması gereken birtakım manevi ihtiyaçlarımız var ki aletler ve fenler gibi bunların da batıdan alınması gerekmez (2010, s. 17).

Bu doğrultuda çağdaşlaşmanın otomobil, uçak, zırlı gibi araçları, bilgiyi ve sanayiye kimseye muhtaç olmadan üretebilmek ve kullanabilmek olduğunu belirtmiş; yaşayışta, örf ve adetlerde ise başkasına benzemek anlamına gelmediğinin de altını çizmiştir. Bunun yanı sıra Türk milletinin “Almanlaştıkça, Fransızlaştıkça” yani yabancı bir kültüre uyum sağladıkça parçalanacağını, kendi özüne uygun şekilde geliştikçe milli birliği sağlayacağını düşünmektedir (2010, s. 57). Bu düşünceler Atatürk'ün Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunda benimsediği kültür ve medeniyet bakımından gelişmiş olmanın ve özellikle de bağımsızlığın çağdaşlaşma ile doğrudan ilgili olduğu düşüncesiyle aynı doğrultudadır.

Gökalp, ön plana aldığı pek çok değerın kültür ve medeniyetle ilişkisini ortaya koyarak konunun önemini altını çizer. Ona göre, milliyet duygusunun uyanması, insanları ahlak, dil, edebiyat, siyaset ve iktisatta yükseltmektedir (2010, s. 12). Bu yönüyle milliyetçilik duygusu ve milli kültüre önem verilmesi toplum yaşayışıyla ilintili birçok alanda başarının anahtarı sayılabilir. Çünkü bütün ilerlemelerin kaynağı milli bilinçtir ve milli bağımsızlığın çıkış ve dayanak noktasıdır. Milli vicdanın olduğu yerde sömürge ve bir başkasına bağımlı olma tehlikesinden kurtuluş vardır. Bu ebedi kurtuluş Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü milli bilincin uyandığı yerlerde imparatorluklar çözülmekte, sömürgecilik terk edilmektedir (2010, s. 111, 112). Dolayısıyla ancak milli kültürüne ve değerlerine sahip çıkan bir toplum medeniyette de ilerleme kaydederek muasır medeniyetler seviyesine çıkabilir. Gökalp'a göre vatan da milli kültürün bir parçasıdır. Vatanı sevmenin göstergesi milli kültürü bütün güzellikleriyle ortaya koymak ve yaşatmaktır. Kültüre verdiği önem bir değer olarak vatana verdiği önemin ve duyduğu sevginin bir göstergesidir. Gökalp bu düşüncesini şu sözlerle belirtmektedir:

‘Vatan, milli kültürdür’ demiştik. Demek ki vatan, din, ahlâk ve estetik güzelliklerin bir müzesidir, bir sergisidir. Vatanımızı en içten bir aşkla sevmemiz bu içten güzelliklerin bütünü olduğu içindir. Öyleyse milli kültürümüzü bütün güzellikleriyle ne zaman meydana çıkarırsak, yurdumuzu en çok o zaman seveceğiz (Gökalp, 1995, s. 123).

Kültür'ün “Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü” (TDK, 2005) şeklindeki tanımlanmasından da anlaşılacağı üzere, kültür denildiğinde akla gelen en önemli kavram değerlerdir. Değerler, toplumsal yaşam içinde önemli işlevlere sahiptir. Toplumsal eylemleri yönlendiren bilinçli ve amaçlı davranışların temel belirleyicisi olan önemli unsurlardır (Gökçe ve Fitcher'dan akt. Özensel, 2003, s. 231).

Yukarıda açıklanan özellikleri nedeniyle toplumun ortak mirası olarak görülen değerlerin öğrenilmesi, kültüre sahip çıkılması ve bunların nesilden nesile aktarılması toplumun varlığının, birliğinin ve sürekliliğinin sağlanması için gereklidir. Gökalp, değer kavramı için “kıymet/kıymet hükümleri” ifadesini kullanmaktadır. Kıymetin/değerin toplumun imanında aranması gerektiğini, toplumun vicdanında yaşadığını, kıymetlerin toplumun kültürünün doğal bir ürünü olduğunu ifade eder (2019a, s. 50-51). Kültürü toplumun vicdanında yaşayan kıymet hükümlerinin bütünü olarak tanımlayan, kültürün toplumda ruhsal yetiler haline getirilmesi gerektiğini düşünen Gökalp, bunun da terbiye yani öğretimle mümkün olacağını savunmaktadır (2019a, s. 139). Eğitim meselesini medeniyet meselesinin bir parçası olarak görmekte

ve esas mesele çözümlenince, öğretim konusunun da kendiliğinden çözümleneceğini vurgulamakta (1995, s. 71-72), kültür ve medeniyet değerleri ile eğitim arasındaki sıkı bağlara işaret etmektedir. Eğitimin kültür-medeniyetle ilişkisine verdiği önem, bu düşüncelerinin Türkçülüğün ilkeleri arasında yer bulmasından da anlaşılmaktadır. "... İşte, harsî Türkçülüğün ilk gayesi budur. Yani, maarifimizi bir taraftan beynelmilel [uluslararası] medeniyete, diğer cihetten millî harsa intibak ettirmektir." (2022, s. 436-437).

Gökalp'ın eğitime ilişkin görüşleri Türk Milli Eğitim Sistemi içinde özel bir konuma sahip olan Talim ve Terbiye Dairesi'nin kuruluşunda da temel alınmıştır:

(...) Gökalp için maarifin, bugünkü tabiriyle eğitimin iki cephesi vardır. Eğitim ve Öğretim. Eğitim gençlere harslarını yani kültürleri öğretecektir. Öğretim ise onları medeniyete ve bilime götürecektir. Cumhuriyet döneminde eğitim teşkilatı kurulurken Atatürk tarafından Gökalp'ın bu sınıflandırması esas olarak alınmış ve maarif işleri 'talim' ve 'terbiye' olarak iki kategori altında kurumlaştırılmıştır. ... Gelecekte millete önderlik edecek gençlerin sağduyuyu yansıtan ve onun ürünü olan millî kültürle beslenmesi gerekir. Terbiye meselesinin halledilmesi için önce millî harsımız, millî kültürümüz araştırılmalı, sonra da gençlere öğretilmelidir. Eğitimde öncelik bu konuya verilmelidir. ... Öğretim (talim) ise 'müspet bilimler' sahasıdır, bize bilgi kazandırır (Filizok, 2005, s. 99-100).

Tüm bunlar, Ziya Gökalp'ın Cumhuriyet dönemi eğitim anlayışının miladı kabul edilebileceğini ortaya koymaktadır (Ateş, 2005, s. 100). Gökalp, Cumhuriyet sonrasında yükselen değerlerden olan "adalet, eşitlik ve hürriyet"e de sıkça değinen bir düşünürdür. Türkçülüğün temel ilkelerinden biri de "Hukukta Türkçülük"tür. Hukukta Türkçülüğün birinci amacı, çağdaş bir devlet meydana getirmek, diğer bir amacı da bir medeni kanun yapmaktır (1995, s. 175-176). Gökalp, esaslı bir gelişmenin insanlara eşit mesafede olunması, müsamananın terk edilmesi ile mümkün olacağını söylemektedir. Hoşgörünün hem eşitliğin hem de toplumsal özgürlüğün en esaslı şartı olduğunu belirterek, bir kişinin sırf görüşü nedeniyle suçlanmasının hür düşünmesinin önünde büyük bir engel olduğuna dikkat çekmektedir (2010, s. 92, 93).

Meşrutiyetle birlikte Türk devletinin gündemine bir ilke olarak giren eşitliğe 1876, 1924, 1961 ve 1982 Anayasalarında yer verildiği görülür. Eşitlik ilkesi genel eşitlik bağlamında "Herkes, dil, ırk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir" şeklinde açıklanmaktadır. Önemle üzerinde durulan bir diğer eşitlik konusu kadın-erkek eşitliğidir. Cumhuriyetin ilk anayasası olan 1924 anayasasında "Kadın, erkek bütün Türklere ilköğretimden geçmek ödevindedirler" denilmek suretiyle kadın-erkek eşitliğine yönelik ilk adım eğitim konusunda atılmıştır. Bunun ardından 1934 Anayasasının 10. maddesi "Milletvekili seçmek, yirmi iki yaşını bitiren kadın, erkek her Türkün hakkıdır."; 11. maddesi "Otuz yaşını bitiren kadın, erkek her Türk mebus seçilebilir." şeklinde değiştirilerek İsviçre, Fransa, İtalya, Belçika vb. birçok batı ülkesinden önce Türkiye'de kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. Böylece yeni Türk devletinde kadın-erkek eşitliği eğitimden sonra ikinci olarak siyasal alanda sağlanmıştır. Seçme ve seçilme hakkıyla birlikte Fransa, İsviçre, İtalya vb. birçok batı ülkesinden çok daha önce siyasal haklar kazanan kadınlar, Anayasasının 94. maddesindeki "Siyasi hakları olan her Türkün, yeterliğine ve hak edişine göre, Devlet memuru olmak hakkıdır." ibaresiyle devlet memuru olma hakkını da elde etmiştir (Kaşıkırık ve Gülümser, 2021, s. 63). Böylece çalışma hayatında da kadın-erkek

eşitliğine ve herkesin özgürce kendini ifade etmesine olanak sağlanmıştır. Gökalp, eski kavimler içinde hiçbir kavmin Türkler kadar kadına hak vermediğini ve Türkler kadar kadına saygı göstermediğini, feminizmin Türklerin en önem verdikleri ilkelere biri olduğunu belirtir. Kadın haklarının Türk kültüründe yer aldığını, eşitliğin geleneğimizle örtüşüğünü ve demokrasinin gereği olduğunu açıklar (1995, s. 167).

Dünyanın en demokratik kavmi eski Türkler olduğu gibi en feminist [kadın haklarını en çok koruyan] toplumu da yine eski Türklerdir. Zaten kadın hakları, demokrasinin, yani eşitliğin kadınlara ait bir görünüşünden ibarettir (Gökalp, 1995, s. 155)

Özellikle kadın-erkek eşitliği konusuna Gökalp'ın hem fikir yazılarında hem edebi eserlerinde sık yer verdiği görülmektedir. Örneğin *Türkçülüğün Esasları*'nda, "Hukukta Türkçülük" başlığı altında konu ele alınmaktadır:

Hukukta Türkçülüğün üçüncü amacı da bir çağdaş aile meydana getirmektir. Çağdaş devletteki eşitlik ilkesi, erkekle kadının evlenmede, boşanmada, mirasta, meslekte ve siyasal haklarda eşit olmasını da gerektirir. Öyleyse yeni aile kanunu ile seçim yasası bu esasa göre yapılmalıdır (1995, s. 176).

"Kadın" başlıklı şiirinde "*Medeniyet bayrağını sensin alan ilk ele/Altun harflerle yazılacak ona senin adıdır... Millet yalnız yapılamaz bunu ancak dirlikte/Kadın-erkek iki vicdan birleşerek yapacak.*" (1989, s. 121) dizeleriyle kadının önemine ve kadın ile erkeğin toplumun inşasında eşit yeri olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca "toplumun fertleri toplumun yararına olan işlere alaka göstermeli fakat bunu yaparken kişisel menfaatten, makam ve mevki hirsından kaçınarak milli ve vatani bir vicdani yükümlülük duymalıdır" (Gökalp, 2010, s. 68) şeklindeki düşünceleriyle de genel manada adaletin ve eşitliğin önemini vurgulamıştır.

Bu değerlerle bütünleşen diğer bir değer ise hürriyettir. Hürriyet için yapılan; "İnsanın doğuştan sahip olduğu istidatların, fiilleriyle iradî bir şekilde dengede tutabilme gayretidir" (Deniz, 2014: s. 172) tanımından da anlaşılacağı gibi temelde cumhuriyet ile yakından ilişkili bir kavramdır. Hürriyet, toplumun ve bireyin gelişimi için gerekli olan maddi ve manevi koşulları yaratma kapasitesini içerir ve bu kapasite kısıtlamalardan bağımsız olmalıdır. Bu ifade, kişisel özgürlüğü, insan haklarını ve toplumsal adaleti vurgular (Ozankaya, 1984, s. 184). Bu nedenle hürriyet kavramı genellikle adalet ve demokrasi gibi temel değerlerle ilişkilendirilmektedir.

Hürriyet ve eşitliğin uyumlu birlikteliği sağlandığında bunun doğal sonucu olarak adalet ortaya çıkar (Erdoğan, 1994, s. 115). Aristoteles'e göre adaletle özgürlük birbiriyle doğrudan ilişkilidir ve adalet ancak özgür bir devlette mümkün olabilir (Topakkaya, 2008, s. 44). Dolayısıyla bir toplumda adaletin hâkim olması için hem eşitliğe hem hürriyete ihtiyaç vardır. Gökalp'a göre Türkler, hürriyet ve eşitliksever bir millettir (Filizok, 2005, s. 126) ve cumhuriyetle birlikte bu konuda da önemli adımlar atılmıştır. Kısacası Ziya Gökalp'ın yükseltmek istediği değerlerin genel olarak cumhuriyetle kazanılan değerler olduğu, Gökalp ile Atatürk'ün düşüncelerinin birbirinden beslendiği, yeni Türk devletinin kurulmasında ve devletin yönetim şeklinin cumhuriyet olarak benimsenmesinde Gökalp'ın fikirlerinin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Gökalp bir düşünür olarak sahip olduğu bu düşünceleri sadece fikir yazılarıyla değil, edebiyat eserleri aracılığıyla da yaymaya çalışmıştır. Bu bakımdan edebi eserlerinin temel özelliklerinden biri öğreticiliktir. Gökalp'ın şiir, masal ve mektuplarında duygudan çok düşünce ön plandadır. Hayatının tamamında, bir düşünce

veya ideoloji oluşturma ve bunu yaygınlaştırıp hâkim kılma kaygısı taşır (Bostan, 2011, s. 186).

Bu çalışmada Ziya Gökalp'in *Altın Işık* isimli kitabında yer alan *Küçük Hemşire* masalı yukarıda bahsi geçen cumhuriyet değerleri bağlamında incelenmiştir. Araştırmanın amacı, Gökalp'in fikir yazılarında geniş yer tuttuğu görülen "cumhuriyet" ve cumhuriyetle birlikte toplum hayatına yerleşen diğer değerlerin edebi eserlerindeki yerini tespit etmektir. Bu amaçla *Küçük Hemşire* masalı örnek olarak incelenmiş ve Gökalp'in konuya ilişkin görüşleri metinden örneklerle açıklanmıştır.

Yöntem

Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Nitel araştırmalar, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde incelendiği araştırmalardır (Yıldırım ve Şimşek, 2018, s. 39). Doküman analizi, araştırmacıların analiz yapacakları dokümanları kütüphane katalogları ve arşivler aracılığıyla bulabildiği diğer araştırma yöntemlerine göre daha hızlı, daha az maliyetli ve detaylı inceleme yapmaya fırsat sunmaktadır (Bowen, 2009, s. 28).

Çalışmada incelenen eser amaçlı örnekleme yoluyla belirlenmiştir. Nitel araştırmalarda kullanılan amaçlı örnekleme olgu ve olayların keşfedilmesi ve açıklanmasında yararlı olur (Yıldırım ve Şimşek, 2018, s. 116). Çalışma kapsamında Ziya Gökalp'in *Altın Işık* ve *Kızıl Elma* isimli eserleri ön incelemeye tabi tutulmuş ve cumhuriyet değerlerine en çok yer verildiği tespit edilen "Küçük Hemşire" masalı doküman olarak seçilmiştir.

Verilerin çözümlenmesinde betimsel analizden faydalanılmıştır. Betimsel analiz, elde edilen bulguların düzenlenmesi ve yorumlanarak okuyucuya sunulması amacıyla verilerin önceden belirlenen temalara göre özetlenip yorumlandığı bir yöntemdir. Betimsel analiz için çerçeve oluşturma, bu çerçeveye göre verilerin işlenmesi, bulguların tanımlanması ve yorumlanması aşamaları izlenmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2018, s. 224). Bu aşamada elde edilen veriler araştırmacılar tarafından ayrı ayrı kodlanmış, son olarak kodlanan bu veriler, karşılaştırmalı olarak değerlendirilerek oluşturulan temalar altında toplanmıştır.

Bulgular

"Küçük Hemşire" masasında, üç oğlu olan sağ vezirine aslanlar babası hitabıyla övgüler yağdıran, üç kızı olan sol vezirini de ceylanlar babası deyimiyle küçümseyen bir padişah vardır. Eserin girişinde bu bölüm; "...Bir padişah her gün Divan vaktinde/Otururdu yüce altın tahtında/Sağ veziri kurulur sağ kolunda/Sol veziri yerleşirdi solunda. Sağa dönse ey arslanlar babası/Sola dönse ey ceylanlar babası/diye nükte ile hitap ederdi/Sağ vezirin üç oğluydu aslanlar/Sol vezirin üç kızıydı ceylanlar/Bu lakaplar sağ vezire merhemdi/Sol vezirin yüreğine sitemdi..." şeklinde anlatılmaktadır (1976b, s. 95). Padişahın sözlerinde, toplumun kız ve erkek çocuklara bakışındaki "eşitsizlik" in yansımaları görülmektedir.

Masalda, Kıpçak ülkesindeki peri sazını isteyen Padişahın sağ vezire ve oğullarına sazi getirecekleri konusunda çok güvenmesi, inanması ancak oğulların getiremediği sazi üç kızı olan sol vezirin en küçük kızının getirmesi ve bu esnada kızın başından geçen olaylar anlatılmaktadır. Eserde, Ziya Gökalp'in kadın erkek arasındaki eşitsizliğe ve ayrımcı bakış açısına karşı çıktığı görülmektedir. Kadının, fırsat verildiğinde erkeğin başarabildiği her işi başarabileceğini gösterir, sosyal hayatın her alanında yer

alabileceğini vurgular ve dolayısıyla da “eşitlik” değerini yüceltir. Bu temanın ardından hürriyet, adalet, eğitim, kültür, bilim ve medeniyet değerlerinin ve bu değerlerin hepsini kapsayan cumhuriyet ve onu da kapsayan demokrasi değerinin ele alındığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla eser demokrasi ve onun temel ilkeleri “(Erol, 2015, s. 315) üzerine üzerine kurulmuştur.

Masalın iletileri, kadın ve erkeğin eşitliği üzerinden verilmektedir Bu konuya ilk olarak eserin giriş bölümünde değinilmektedir. Kadın ve erkeğe eşitliksiz bir tutumla yaklaşan padişahın, erkek evlat sahibi olan veziri yücelterek “Arslanlar babası” ve kız evladı olan veziri incitecek biçimde “Ceylanlar babası” şeklindeki hitap sözleriyle konuya dikkat çekilmektedir.

Bir padişah her gün divan vaktında/ Otururdu yüce altın tahtında/ Sağ veziri kurulur sağ kolunda/ Sol veziri yerleşirdi solunda/ Sağa dönse Ey arslanlar babası/ Sola dönse ey ceylanlar babası/Diye nükte ile hitap ederdi/Hem iltifat hem de itap ederdi (s. 95).

İlk okunduğunda ceylan kelimesi narinliği temsil ediyor gibi algılanabilse de “nükte ile hitap ederdi/ hem iltifat hem de itap ederdi” şeklindeki dizelerden aslında “ceylan” sıfatının kızları olan vezir için olumsuz bir yakıştırma olarak seçildiği anlaşılmaktadır. Masalda birçok defa tekrarlanan “ceylan” sözcüğünün kızların evde tembel tembel oturdukları düşünüldüğü için yapılan bir yakıştırmadan kaynaklanan yerme amaçlı bir söz olduğunu anlatan dizeler de mevcuttur:

Sağ veziri kurulup sağ kolunda/ sol veziri yerleşmişti solunda/ Sağa dedi: Ey arslanlar babası/ Sola dedi: Ey ceylanlar babası.../Kim yararsa o saz ile bahtıma/Ben yaşarken oturacak tahtıma/ İşte böyle taç kazanır arslanlar/ Evde hımbıl otursunlar ceylanlar (s. 96)...

Ayrıca erkek çocuğu olan vezirin sağ tarafta “kurulması” ile padişaha daha yakın olması; kız babası olan vezirin de sol tarafta “yerleşmiş” olması söylemleriyle erkeklerin kızlara karşı üstün görüldüğüne dikkat çekilmiştir.

Padişahın, vezirlerinden Kıpçak'taki “peri sazi” isimli çalgıyı getirmelerini istemesi, bu çalgıyı ise ancak ve ancak erkeklerin elde edebileceğini düşünmesi “Şanlı hünkar bir gün divan vaktında/ Oturmuştu yüce altın tahtında/ Dedi: Bugün ey arslanlar babası! Hallolmalı bu arslanlık davası” sözleriyle dile getirilmiştir. Padişahın yanı sıra kızları olan sol vezirin ve Kıpçak Hakanının kahramanlığın erkekler tarafından yapılabileceğine inanmasına ilişkin birçok anlatım mevcuttur:

Bugün vezir eve döndü perişan.../Vezir dedi “Bana kızlar babası/ Diye alay etti mülkün ağası/ Sağ vezirin oğulları arslanmış/ Bizim kızlar birer korkak ceylanmış (s. 96).

Onlar silahlanıp gitti Kıpçağa/Sizden gelmez gitmek öyle uzağa/Getirecek onlar, peri sazını, Babaları arttıracak nazını/ Olsaydınız siz de birer kahraman/ Benim işim olur muydu hiç yaman (s. 96)?

Peri sazının bulunduğu Kıpçak'ın Hakanı da benzer şekilde erkeklerin işini kızların yapamayacağını düşünmektedir: “Dedi şimdi vardır güç bir imtihan/ Büyük yarış için mert Anadolu/ Göndermiş Kıpçak'a üç vezir oğlu/Bindireyim onu Deli Yağıza/ Görsün erkek olmak Kolay mı kıza...” (s.102).

Dolayısıyla masaldan, toplumda erkekler ve kızlardan beklenen farklı birtakım becerilerin ve rollerin bulunduğu, bunların yerleştiği ve değiştirilmelerinin zor olduğu anlaşılmaktadır. Masalda, eşitliğe aykırı ve toplumda yaygın olduğu görülen bu bakış

açısı yansıtıldıktan sonra asıl düşünce olan kadın ve erkeğin eşitliği ilkesini ortaya koyan olaylar işlenmeye başlanır. Erkek çocuğu olmadığı için padişahın sözlerine üzülen sol vezirin halini gören kızları, babalarını üzüntüden kurtarmak ve gururlandırmak için peri sazını getirmeye karar verirler. Kıpçak’a doğru yola çıkmak ve mücadeleye girişmek için babalarını ikna etmek isterler. Bu esnada kızların izledikleri yol dikkat çekicidir. Kızlar, kızın erkekten bir farkı olmadığını söyleyerek bunun ispatı olarak Türk kültür ve edebiyatında önemli yeri olan, kadınla erkeğin eşit haklara ve hünere sahip olduğunu temsil eden, at koşturma ve ok atma konusunda erkeklerle yarışabilen, onları zorlayan “Banı Çiçek”, “Selcen Hatun” vb. kahraman Türk kadınlarını örnek gösterirler.

Nice Selcen Hatun, bizim örnekten gelmiş. Kızın farkı var mı erkekten? (s. 97)

Nice Butlu Hatun, bizim örnekten gelmiş. Kızın farkı var mı erkekten? (s. 98)

Nice Banı Çiçek, bizim örnekten gelmiş. Kızın farkı var mı erkekten? (s. 100)

Masalda sol vezirin büyük ve ortanca kızları sazı getirmeye gönüllü olup babalarından izin aldıktan sonra erkek kılığına girerler. Bu durum eğer erkek kılığına girmezlerse toplumun onları ciddiye almayacaklarını, kahramanlık yapabilmek için erkek olmaktan başka yol olmadığını düşündüklerini göstermektedir. Sonuç olarak kızlar kılık değiştirerek yola çıkarlar ancak daha yolun başında iken babaları tarafından sınırlar. Baba haydut kılığında kızların önüne çıktığında kızlar korktukları için babaları tarafından Kıpçak’a gönderilmezler ve eve geri dönerler:

Lakin şehrin kapısında babası/Gizlenmişti tepesinde abası/ Haydut gibi çıktı kızın önüne/ Haykırdı: Dur! Kız bağırdı: Ah anne!/Karşısında görünce bir kıyıcı/ Teprenmedi elindeki kılıcı/Vezir dedi nikabını açarak/ Denemeden olmazdı bırakmak/Anlaşıldı kıyamazsın canına/ Al iğneni dön annenin yanına! (s. 97)

Haydut gibi çıktı kızın önüne/ Haykırdı: Dur! Kız bağırdı: Ah anne!/Vezir dedi abasını atarak/Denemeden olmazdı bırakmak/Anlaşıldı kıyamazsın canına/ Al iğneni dön annenin yanına (s. 98-99)

Ancak vezirin küçük kızı babasının yaptığı bu sınavı başarıyla geçer ve Kıpçak’a gitmeye hak kazanır: “Vezir baktı kızın sağlam yüreği/ İyî kılıç kullanıyor bileği/Dedi: Allah kuvvet versin koluna/ Haydi kızım sen devam et yoluna! (s. 100)”

Masalda erkek kılığına girerek Kıpçak’a giden küçük kız, peri sazını almak için yarışa gelen diğer erkeklerle birlikte toplam dört sınava tabi tutulur. Bu sınavlardan ilki Türk kültürünün temel özelliklerinden biri olan at binmedir. Ancak yarıştaki bu at sıradan bir at değildir. Henüz hiçbir erkek tarafından binilip zaptedilememiş olan “Deli Yağız” isimli attır.

Dedi dört sayıdır yarışlarımız/ Birincisi dördün: bu deli yağız/ Binmemiştir asla buna bir erkek/ İçinizde var mı şimdi buna binecek/ Cılasınlar (cilasun) düştü büyük korkuya/ Genç Hakan başladı yine sorguya/ Cevap veren yoktu; Ali yürüdü/... Yanaştı zor verdi hıza/ Sıçrayarak bindi Deli Yağız’a/ Koşu başlamıştı en önde Yağız/.. Nihayet koşuyu Ali kazandı/ Kızlar kızanlardan çok alkışlandı (s. 103).

Bu dizelerle Deli Yağıza binmenin neredeyse imkânsız olduğu, kahramanlıklarıyla ünlü “cilasun”ların bile korkuya kapıldığı, bu ata binse binse bir erkeğin binebileceği ancak onun bile henüz başarılamadığı ifade edilmektedir. Nitekim yarış başladığında hiçbir erkeğin Deli Yağız’a binmeye cesaret edememesi ancak kendini “Ali” olarak tanıtan vezirin küçük kızı “Aliye”nin ata cesurca binerek diğer atları süren tüm

erkekleri geçmesi masalda kadınların erkeklere karşı üstünlük kazandığı ilk yarışır. Hem Kıpçak Hakanı hem de halkta Ali'nin yüzünün inceliği ve güzelliğinden dolayı bir erkek değil de aslında kız olabileceği şüphesi uyanmıştır. Bir kızın erkekleri yenemeyeceğinden emin olunması nedeniyle, kız mı erkek mi olduğu konusundaki merakın giderilmesi için yarışların sonucu beklenir.

Onu erkeklerle sok imtihana/ Erkek mi kadın mı çıkar meydana/ ... Bindireyim onu Deli Yağız'a/ Görsün erkek olmak kolay mı kıza (s. 103).

Görünce Kıpçak'ın kızı kadını/ Sordular bu güzel gencin adını/ ... Dediler bir ceylan meydanı aldı/ Kükremiş aslanlar meydanı aldı/Çocuklar diyordu bu yiğit bizden/ Bıyıklı Erkekler! Değildir sizden (s. 104).

Kız olduğundan şüphelenilen Ali'nin diğer erkekler karşısında kazandığı bu üstünlüğün toplum/izleyiciler tarafından sevinç ve coşkuyla karşılanmasından, kadının başarısının toplumda istenen, beklenen ve özlenen bir durum olduğu; kadının erkekten farkı olmadığı fikrinin benimsenmesine ihtiyaç duyulduğu sezilmektedir.

İkinci sınav, Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan ok atmadır. Yarışa katılanlardan atalardan kalma çok önemli ama bir o kadar da sert olan bir yay ile ok atmaları ve bu okla havada uçan kartalı vurmaları istenir. Bu sınava ilk olarak sağ vezirin üç oğlu girer ama değil kartalı vurmaya yayı bile çekmeye bilek güçleri yetmez. Üç oğlandan sonra yarış meydanındaki diğer tüm güçlü erkekler deneme yaparlar ancak yayı çekmeyi başaramazlar. En son sınava Aliye girer ve hiç zorlanmadan, gösterişli bir atış ile kartalı vurarak bu sınavı da erkeklerden daha başarılı olarak geçer:

İlerledi önce üç vezir oğlu/ Denedi çekemedi bunların kolu/ Sonra kimler varsa demir kollu er/Deneyip gücünü geri döndüler/En sonda Ali Bey yaklaştı yaya/ Çekti yayı attı oku havaya/ Birdenbire kartal durdu büzüldü/ Yükselip ok üç bin arşın uzağa/ Bu yüce kartalı yıktı toprağa (s.104).

Üçüncü sınav azgın bir ayı ile mücadeledir. Burada söz konusu yarış Türk kültüründe bir döneme damgasını vuran (Dalkıran, 2018, s. 18) güçlü bir hayvanla mücadele üzerinedir ve güce dayalıdır. Bu sınava tıpkı atta olduğu gibi erkeklerden katılan olmaz. Sadece vezirin küçük kızı Aliye meydana atılır ve ayıyı alt ederek erkeklere karşı üçüncü kez üstünlük sağlar.

Masalda önce fiziksel özellikler (güç) üzerinden imtihan edilen yiğitler için bu sınav yeterli bulunmayarak yarışmacıların ilimden de sınava tabi tutulmaları gerekli görülür. Dolayısıyla dördüncü ve son sınav bir Hoca tarafından yapılır: "... Bu anda bir hoca çıktı Otak'tan/Gençleri "ilimden" etti imtihan"(s. 105)

Bu imtihanın ardından bazı bilimden uzak geleneklerin terk edilmesi, halkın yükselmesi, gelişmesi ve medenileşmesi gerektiği anlatılmaktadır: "Halkın vazifesi nedir tekamül!/ Durdurmasın onu köhne teamül/ Borcudur: Durmakdan tevakkî etmek/ daima daima terakki etmek/Mefkûrelerini i'lâya koşsun/ Her zaman 'ednâ'dan 'âlâ'ya koşsun/İlimle, hikmetle bulsun yolunu" (s. 106).

Bu sözlerden sadece yiğitlik, kahramanlık gibi duyguların galip gelmek için yeterli olmadığı, galip gelmek için bu özelliklerin ilimle tamamlanması gerektiği anlaşılır. Asıl mükâfatın hem manen hem de maddeten yükselmeye kazanılacağı "Mânevî kazandın yüksek derecat/ maddeten de senin, büyük mükâfat/Yarışlarda, şanı kim etse ihraz/Ona verilmiştir bu sihirli saz." (s. 106) sözleriyle vurgulanır.

Kızın Sihirli Saz'a ulaşmak için girdiği ilk üç sınav (ata binmek, ok atmak, güçlü hayvanlarla boğuşma vb.) kültür; dördüncü ve son sınav (ilime yönelik soru) ise

medeniyetle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla masalda vurgulanan önemli değerlerden biri kültür ve medeniyettir. Ulaşılması gereken temel bir amaç (sihirli saz) vardır ve bu amaca ulaşmak için hem kültürel değerlerini korumak hem de gelişmiş bir medeniyete sahip olmak şarttır. Masalda vezirin küçük kızının hem kültürünün özelliklerini taşıdığı hem de bilimsel olarak donanımlı olduğu dolayısıyla bu iki özelliğin (kültür-medeniyet) birleşimi neticesinde başarıya ulaşabildiği görülmektedir. Kızın Kıpçak'ta geçtiği sınavlara bakıldığında bu sınavlardan üçünün kültürle birinin ise medeniyet ile ilgili olması, kültürün medeniyetten önce geldiğinin bir göstergesidir. Bu durum, Gökalp'ın (1995, s. 37) "kültürün yükselmesinden medeniyet doğmaya başlar" sözünün dolayısıyla "kültür medeniyetin temelidir" düşüncesinin edebi eserlerine bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Sınavların ardından Aliye, sihirli sazı alıp ülkesine döner. Bu durumun ardından kızları küçümseyen padişahın hatasını anladığı görülür. Sihirli sazı getirene mükâfat olarak vereceğini söylediği tahtına Aliye'yi oturtur ve "Ceylanlar babası-aslanlar babası" şeklindeki ifadesini değiştirir: "Padişah: Anladım, dedi hatamı/ Getirin tahtımı altın yasamı/Kızı da çağırıtı derhal katına/ Oturttu hürmetle altın tahtına/ Sağ vezire dedi erkek babası/Sol vezire dedi Melek Babası (s. 108)".

Padişah, hatasını anlamakla kalmaz yaşadığı bu olay neticesinde bir sonuca varır. Bu sonuç, kadının erkekle eşit kıymette olmasının hem aileyi hem de milleti tamamlayacağı ve kadının yükselmesinin milleti de yücelteceğidir. Dolayısıyla esere Gökalp'ın düşünce yazılarında altını çizerek belirttiği 'Kadın ile erkeğin toplumun inşasında eşit yeri olduğu' düşüncesi yansımıştır. Ancak burada dikkat çeken bir noktaya değinmek gerekmektedir. Dil, kültürün ve anlayışın yansıdığı canlı bir varlıktır ve zamanla yaşanan değişimler dilde yerini alır. Eserde her ne kadar kadın ve erkeğin eşit olduğu düşüncesi işlense de kadının başarılarının anlatıldığı bölümlerde kullanılan dilin eril ifadeler içermesi o dönem için bu anlayışın henüz toplum yaşantısında tam olarak yaygınlık göstermediğini düşündürmektedir. "Kız erkeğe kılıcını sıyırdı..." (s. 100), "Ali'nin gözleri bir erkek gözü!" (s. 102), "Ne için diyelim kızlara ceylan?/Ceylanlar içinde yok mudur oğlan" (s. 108)?

Aliye'nin erkekleri yenerek sihirli sazı getirmesi, kadının her alanda erkekler kadar başarılı olabileceğini hatta erkeklerden daha başarılı olabileceğini göstermesi bakımından eserin önemli bir noktasıdır. Ancak her ne kadar kadının erkekler kadar başarılı olabileceği anlatılsa da büyük ve ortanca kızın babaları tarafından Kıpçak ülkesine gitmeden önce deneme amacıyla yapılan sınavdan geçememesi, her kadının bu özellikleri taşımadığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Masalda yukarda da belirtildiği gibi Aliye'nin başarısı, kültür ve bilim/medeniyet sahasındaki yeterliliğiyle ilişkilendirilerek okurlara kültür ve medeniyetin birbirini tamamlaması gerektiği mesajını vermektedir. Buna karşın sol vezirin büyük ve ortanca kızlarının, sağ vezirin üç oğlunun ve yarışa katılan diğer erkeklerin Aliye kadar başarılı olamamasının nedeni, kültürel ve bilimsel alanda daha geride olmalarında aranabilir. Dolayısıyla kültür ve medeniyetin kaynaşmasında önemli rolü olan değerlerden birinin eğitim olduğu anlaşılmaktadır. Eserde de Aliye, babası tarafından yapılan deneme sınavından ve Kıpçak ülkesinde girdiği sınavlardan (yarışlardan) başarıyla çıkmasını babasının ona verdiği eğitim ile açıklamaktadır.

Kız dedi: Sen bana hocalar tuttun/ İdmanlar yaptırdın/ Fenler okuttun/ Ne verdinse bana boşa gitmedi/ Kadınlık şevkimi tenkis etmedi/ İdmanlar gövdemi

kıldı pehlivan/ İrfanlar ruhumu etti pahlivan/ Nem varsa onları hep sensin veren/
Hem kızın hem de bir mahsulünüm ben (s. 107).

Yukarıdaki dizelerle de vurgulandığı gibi eserde kadın ve erkek eşitliğinin sağlanması noktasında etkili olan en önemli unsurlardan biri eğitimidir. Kadınlara fırsat verildiği, iyi eğitim aldıkları takdirde en az erkekler kadar başarılı olacakları sezdirilmektedir. Ziya Gökalp'ın fikir yazılarında sıkça ele aldığı kültür ve medeniyet, buna bağlı olarak eğitim ve öğretim/talim ve terbiye ayırımına ilişkin değerlendirmelerini edebi eserlerinde de işlediği, bu masalın aynı zamanda bahsi geçen konu ve değerlerin genç nesle aktarımında bir araç olarak kullanıldığı (didaktik anlayışın eserdeki hâkimiyeti) görülmektedir. Bu örnek üzerinden Gökalp'ın eğitime verdiği önem, eğitimin kültürü ve bilimi kapsamı gerektiği düşünceleri anlaşılmaktadır. Eğitim, insanların belirli bir kültürel düzeye çıkmasını, sosyal hayatta güçlenmesini ve kendine yeten bireyler olmasını sağlar. Bu yönleriyle eğitimin hem bireysel olarak insan hayatı için hem de toplum hayatı için önemli bir yeri vardır.

Masalda “Kız dedi: ‘Sen bana hocalar tuttun/İdmanlar yaptırdın, fenler okuttun.../İdmanlar, gövdemi kıldı pehlivan/İrfanlar ruhumu etti kahraman.” (s. 107) dizeleriyle altı çizilen eğitimin insan ve toplum hayatı için çok önemli bir unsur olduğu, insanı güçlendirerek kendini ispat etmesini, bununla birlikte diğer insanlara da faydalı olmasını sağladığı anlatılmaktadır. Esere göre insanların eğitim konusunda gereken hassasiyeti göstermesi önce kendisinin dolayısıyla da milletin en üst seviyeye çıkarılmasını sağlayacaktır: “(Halk) Mefkûrelerini i’lâya koşsun/ Her zaman ‘ednâ’dan ‘âlâ’ya koşsun/İlimle, hikmetle bulsun yolunu (s. 106).”

Bunlar üzerinden masalda talim ve terbiyenin yani öğretim ve eğitimin birlikte verilmesi gerektiği, öğretim yapılırken kültürden uzaklaşmamasının öneminin vurgulandığı değerlendirilmektedir. Masalda dikkat çekilen bir başka husus, bu tarz bir eğitimin/talim ve terbiyenin, kadınları kadına özgü özelliklerden uzaklaştıracağı korkusunun toplumda yaygın olmasıdır. Eserde, bu korkunun yersiz olduğu düşüncesi sezdirilmektedir: Aliye'nin “sihirli saz” ödülünü kazanmasının ardından babasına sarf ettiği sözler bu durumu ortaya koymaktadır: “Kız dedi: ‘Sen bana hocalar tuttun/İdmanlar yaptırdın, fenler okuttun/ Ne verdinse bana boşa gitmedi/ Kadınlık şevkimi tenkîs etmedi/İdmanlar, gövdemi kıldı pehlivan/İrfanlar ruhumu etti kahraman” (s. 107).

Eserde Aliye karakteri, toplumdaki genel kadın algısından farklı, bağımsız bir kızdır. Aliye'nin özellikleri üzerinden kadın erkek eşitliği, eğitim, kültür ve medeniyetle birlikte dikkat çekilmek istenen bir diğer değer hürriyettir. Hürriyet, Küçük Hemşire masalında geçen “Yaratsın ruhlarda bir millî irfan/ Yaysın memlekete refahla ümran/ Müsavi, hür fertler mes’ut yaşasın/İnsanlık ne demek herkes anlasın.” (s. 106) sözleriyle insanca yaşamının en önemli şartının hürriyet olduğuna vurgu yapılmaktadır. Atatürk'ün “Özgürlük ve bağımsızlık benim karakterimdir.” sözüyle örtüşen bu dizelerle, hürriyetin insanın karakterinde var olması gereken en temel değerlerden biri olduğuna dikkat çekilmektedir. Hürriyet kavramı adalet ve demokrasi değerleriyle ilişkilendirilmektedir.

Masalda geçen “İlimle, hikmetle bulsun yolunu/ Adalete âlet etsin kolunu./Yaratsın ruhlarda millî bir irfan/ aysın memlekete refahla ümran/Müsavi hür fertler mes’ut yaşasın/ İnsanlık ne demek herkes anlasın (s. 106) sözlerinden adaletin halk tarafından benimsenmesi ve hiçbir zaman vazgeçilmemesi gereken önemli bir değer olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Masala göre, halkın mutluluk ve refah içerisinde insanca bir

yaşam standardına sahip olabilmesi için gereken şartlar adalet ve hürriyettir. Ayrıca örnekteki ilk dize olan “İlimle, hikmetle bulsun yolunu” fikir bakımından Atatürk’ün “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir...” sözüyle örtüşmesi bakımından da dikkate değerdir.

Halkın eşitlik, adalet ve hürriyeti benimsemesiyle birlikte demokratik bir ortama ihtiyaç duyulması kaçınılmazdır. Masalda bu demokratik ortamın en iyi sağlanacağı yönetim şeklinin cumhuriyet olduğu mesajı verilmektedir. Masalın birçok yerinde cumhuriyetin tarifi yapılarak Atatürk’ün “Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir.” sözü dizelere birebir yansıtılmakta ve saltanat hakkı, halka teslim edilmektedir:

Ali dedi: ‘Halktır Hakkın vekili/Saltanatın odur aslı asili/Hükümet halkındır, sultanın değil/Ferman milletindir, Divan’ın değil/Teşri’, kazâ, icrâ, her hak onunur/Taht onun, taç onun, toprak onunur!/Her ferde gayeyi o duyurmalı/ On infaz etmeli, o buyurmalı (s. 105-106)!

Yukarıdaki dizelerde cumhuriyet yönetim şeklinde halkın, Hakk’ın temsilcisi olarak kabul edildiği; devletin yönetiminde halkın söz sahibi olduğu, milletin kararlar aldığı bu sistemle birlikte ana hedefin ilerlemek olduğu anlaşılmaktadır. Masalda Aliye’nin yurdu yükseltecek donanımına sahip olduğunu anlayan padişah, yönetimin kültürel birikimi ve bilgisiyle iktidarı hak eden Aliye’ye teslim edilmesi gerektiğini şu sözlerle açıklar: “Söz vermiştim işte sözümde durdum/Bu yüzden umarım yükselir yurdum/Ben tahtı terk ettim bu şanlı kıza/Hep bîat ediniz bu anlı kıza! (s. 108)”

Padişahın yönetimi Aliye’ye devretmesine rağmen Aliye teklifi bu haliyle kabul etmez. Çünkü Aliye’nin savunduğu yönetim şekli olan “cumhuriyet”te, halkın yöneticilerin fikrine değil yöneticilerin halkın fikirlerine önem vermesi ve bu doğrultuda kararlar alması gerekir. Bu önemli değişikliğe duyulan istek masalda Aliye’nin dilinden anlatılır: “İntihap olunsun mebuslar heman/Millete onlardır çünkü tercüman/Sarayda toplansın Millet Meclisi/O isterse beni yapsın reisi/Saltanat halktadır, padişah odur/Yeryüzünde adle son penah odur” (s. 108)!

Millet meclisinin toplanması, meclis üyelerinin kendilerine bir başkan seçmeleri, seçilen bu kişinin ve meclis üyelerinin rolünün milleti temsil etmek olduğu açıklanmaktadır. Bu dizeler, doğrudan cumhuriyetin tarifine yer vermesi nedeniyle önem taşımaktadır. Masalda Aliye’nin kendisine verilen saltanat makamını kabul etmeyerek hâkimiyeti halka uygun görmesi, eğer halk uygun görürse kendisinin onların bir temsilcisi olma görevini kabul edebileceğini açıklaması ile demokrasi değerine vurgu yapılarak cumhuriyetin tarifi pekiştirilir: “Vezirler, Emirler ettiler bîat/Bu anda kız kalktı dedi “Cemaat!/Cümleniz, çevremde olunuz halka/Şimdi ben bîat edeyim halka/Zira asıl metbu’ odur, ben: vekil!/Vekili nasp edip azle der asil” (s. 108).

Masalda cumhuriyetle birlikte toplum hayatında önemli değişim ve dönüşümler meydana getiren kadının seçme ve seçilme hakkı da ele alınmaktadır. Gökalp, cumhuriyetle birlikte toplum hayatına giren bu hakkı/değeri masal aracılığıyla yüceltmektedir. Masalda Türk kadınına tanınan seçme-seçilme hakkının ve dolayısıyla kadın erkek eşitliğinin eserdeki yansımaları Aliye’nin demokratik bir şekilde seçimle cumhurbaşkanı seçilmesidir.

Masalın sonuç bölümünde yeni bir devlet yapısı oluşturulur; monarşik bir yönetim yerine demokratik bir yönetim benimsenir. Seçim/halkın iradesi temel alınarak oluşturulan bu yeni devlet yapısında yeni kanunlara ihtiyaç duyulmuş, oluşturulan bu kanunlarla devlet geleneklerle yönetilmekten kurtarılarak kanunlarla yönetilmeye

başlanmıştır: “İntihap yapıldı, toplandı Meclis/Seçtiler bu kızı, millete reis/Esaslı kanunlar yapıldı yekten/Kurtarıldı Devlet, bin görenekten. (s. 109)”

Genel olarak değerlendirildiğinde masalda kadınlara seçme ve seçilme hakkının adalet, hürriyet ve eşitliğin doğal bir sonucu olarak verildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra cumhurbaşkanlığının kültür düzeyi, bilgisi ve eğitimiyle kendisini ispat ederek bu makamı hak eden Aliye'ye verilmesi, ülkeyi yönetenlerde bulunması gereken temel değerleri de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla eserde yurdun yükselmesi, çağdaş bir medeniyeti yakalaması, toplumun refahı ve mutluluğunun ancak cumhuriyetle mümkün olduğu sonucuna varılmaktadır. Adalet, hürriyet, eşitlik, kültür ve medeniyet değerlerinin hepsi cumhuriyetin kapsamı içerisine giren, cumhuriyetle birlikte yükselen alt değerlerdir.

Masalda cumhuriyetin toplum hayatına girmesinin, toplum hayatında yaşanan değişim ve dönüşümlerin ulaşılması önemli bir başarı olarak nitelendirilen sihirli çalgının/Peri Sazı'nın ülkeye getirilmesi neticesinde meydana gelmesi dikkate değerdir. Sihirli çalgı eserde şu şekilde tanıtılmaktadır: “Bir sihirli çalgı varmış Kıpçak'ta/Çoktan beri gönlüm ona merakta/Bu saz kendi kendine çalınır/Bin hazine ile belki alınır/Her makamdan var sayısız nağmesi/Bir çalgıya sermayedir her sesi... (s. 96).”

Sihirli sazın tanıtımında vurgulanan temel özelliği “her makamdan sayısız nağmesi olması”dır. Bu özellik çok seslilik olarak tanımlanan demokrasiyi çağrıştırmaktadır. Demokrasi birbirlerine benzeyen insanların tek tip, uygun adım yürüyüşleri değil, farklılıkların bir arada oluşu ve ‘benzemezliklerin armonisi’dir (Keskin, 2014, s. 130-131). Dolayısıyla demokraside birbirini tamamlayan ve ahenkle birleştiren bir “çok seslilik” söz konusudur. Bütün bunlar düşünüldüğünde Peri Sazı'nın çağdaş medeniyetin en önemli göstergesi olan ve cumhuriyet değerini de kapsayan “demokrasi”yi sembolize ettiği ve demokrasinin diğerlerini de içerisine alan üst bir değer olarak eserde yer aldığı değerlendirilmektedir.

Sonuç

Türk düşünce, kültür ve siyaset tarihinin önemli isimlerinden biri olan Ziya Gökalp, Türk toplumu ve kültürü üzerine yaptığı sosyolojik, kültürel ve siyasî değerlendirmelerle dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda etkili olan aydınların başında gelir. Atatürk, devrimlerini gerçekleştirirken ve kurduğu partinin ilkelerini belirlerken, siyasal ve kültürel kurumları oluştururken Ziya Gökalp'ın fikirlerinden ilham almıştır. Bu bakımdan, modern Türkiye'nin doğuşunda ve gelişiminde Atatürk'ten sonra en çok etkili olan kişilerden birinin Gökalp olduğu söylenebilir. Gökalp, düşüncelerini gerek fikir gerekse edebî yazılarında işleyerek sadece yaşadığı döneme değil gelecek nesillere de aktarmayı hedeflemiş bir fikir adamıdır.

Bu çalışmada Gökalp'ın *Altın Işık* isimli eserindeki manzum masallardan biri olan Küçük Hemşire'de yer alan cumhuriyetle ilişkili değerler irdelenmiştir. Yapılan incelemede masalda temel olarak demokrasi değerinin ele alındığı tespit edilmiştir. Bu değere bağlı olarak toplum hayatına yerleşen ve demokrasi değerinin ilkeleri arasında sayılan “cumhuriyet/millî egemenlik, kadın erkek eşitliği, seçme ve seçilme hakkı, adalet, hürriyet değerleri ile kültür ve medeniyet değerleri” eserde yüceltilen diğer değerler olarak belirlenmiştir.

Eserde kadın-erkek eşitliğinin Aliye karakteri üzerinden işlendiği görülmektedir. Aliye, toplumdaki genel kadın algısından farklı özelliklere sahip bir kızdır. Gökalp bu

maslında, kadınla erkeğin eşit haklara ve hünere sahip olduğunu temsil eden, at koşturma ve ok atma konusunda erkeklerle yarışabilen “Banu Çiçek, Selcen Hatun” gibi Türk kültür ve edebiyatında önemli yeri olan güçlü Türk kadını modelini kullanmıştır. Masaldaki padişahın, kızları küçümsemekle büyük bir hata yaptığını anlaması, tahtı Aliye’ye bırakmasıyla kadının Türk toplumundaki asıl yeri hatırlatılmaktadır. Aliye’nin kendisine bırakılan tahtı kabul etmeyip meclisi kurdurması ve seçimle iş başına gelmesi ile kadının seçme seçilme hakkı, buna bağlı olarak cumhuriyet ve demokrasi değerleri öne çıkarılmıştır.

Eserde kadının erkekle eşitliğine yapılan vurgu, eşitlik değerinin sanatçının düşünce dünyasındaki önemini göstermektedir. Ancak masalda her ne kadar kadın ve erkeğin eşit olduğu düşüncesi işlense de kadının başarılarının anlatıldığı bölümlerde eril ifadelerin kullanılması o dönem için bu anlayışın henüz toplum yaşantısında tam olarak yaygınlık göstermediğini düşündürmektedir.

Alan kaynaklarında Küçük Hemşire masalı üzerine yapılan çalışmalar (Tekşan ve Çelenk, 2018, s. 336; Somuncuoğlu Özot, 2020, s. 47; Uğurlu, 2009, s. 1032-1033) incelendiğinde masalın genel olarak sosyal yaşam açısından değerlendirildiği, temasının “kadın erkek eşitliği” olarak belirlendiği görülmüştür. Bu çalışmada eser cumhuriyet değerleri açısından değerlendirilmiş ve kadın erkek eşitliği bu değerlerin içinde bir alt değer olarak tespit edilmiştir.

Elde edilen verilere bakıldığında eserde yer alan değerlerin varlığı için şart olan değer demokrasidir. Demokrasinin gereği ise cumhuriyettir. Bu bakımdan eserde, tüm değerlerin nihayetinde demokrasi ve cumhuriyet şartına bağlanması, eserin ana temasının bu değerler olduğunu, alt temaların da başta kadın erkek eşitliği olmak üzere cumhuriyetin kapsamındaki diğer değerler olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla masal, demokrasiye bağlı olarak cumhuriyet ve cumhuriyetin kazanımları olan değerler üzerine kurulmuş, Gökalp’ın fikir yazılarında yücelterek topluma yaymak istediği bu değerleri, aynı şekilde edebiyat metinleri aracılığıyla da yine topluma aktarmaya çalıştığı saptanmıştır.

Kaynakça

- Ataş, M. (2005). Ziya Gökalp ve çocuk edebiyatı. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (14), 95-114.
- Bostan, M. (2011). *Şiirleri ve mektupları ışığında Ziya Gökalp düşüncesi*. K. Tuna, İ. Coşkun (Ed.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40.
- Dalkıran, A. (2018). Çağdaş Türk resminde hayvan mücadele sahneleri. *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 19(19), 1-31.
- Deniz, G. (2014). İnsan hürriyeti. *Eskiyeni*, (28), 171-176.
- Duymaz, A. (2015). Sunuş. *Altın ışık* içinde. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Duymaz, A. (2019). Sunuş. *Küçük mecmua yazıları* içinde. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Erdoğan, M. (1994). Özgürlük, Adalet, refah. A. Güriz, (Ed.), *Adalet Kavramı* içinde (115-130). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.
- Erol H. (2015). Demokrasinin Temel ilkeleri açısından ortaokul 5., 6. ve 7. sınıf sosyal bilgiler dersi kazanımlarının incelenmesi. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10 (14), 311-322.

- Filizok, R. (2005). *Ziya Gökalp*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gürsoy Ş. ve Çapcıoğlu, İ. (2006). Bir Türk düşünürü olarak Ziya Gökalp: Hayatı, kişiliği ve düşünce yapısı üzerine bir inceleme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 47(2), 89-98.
- İnan, A. (1999). *M. Kemal Atatürk'ten yazdıklarım*. Ankara: Yeniğün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.
- Kaşıkırık A. ve Gülümser, I. (2021). Toplumsal cinsiyet eşitliğinin anayasalara ve uluslararası sözleşmelere yansımaları. *Ulusam Türkiye Politik Çalışmalar Dergisi*, 1(1), 59-69.
- Keskin, N. E. (2014). Toplumsal sorunlar ve üniversite. *Toplum ve Demokrasi Dergisi*, 8(17), 121-141.
- Koçoğlu, E. (2012). Cumhuriyetten günümüze insan hakları ve demokrasi kavramları açısından sosyal bilgiler dersi eğitim programının incelenmesi. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (7), 1-20.
- Ozankaya, Ö. (1984). *Temel toplum bilimleri sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Özensel, E. (2003). Sosyolojik bir olgu olarak değer. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(3), 217-240.
- Sezen, S. (1994). *Seçim ve demokrasi*. İstanbul: Gündoğan Yayınları
- Somuncuoğlu Özot, G. S. (2020). Altın Işık masallarındaki kadın tipinin kültürel bellek ve feminist söylem bağlamında incelemesi. *Milli Folklor*, 16(126), 40-51.
- Uğurlu, A. S. (2009). “İdeolog”-şair Ziya Gökalp’ın kaleminden masallar. *Electronic Turkish Studies*, 4(1), 1025-1040.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2018). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (11. Basım). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Ziya Gökalp, (1989). *Ziya Gökalp külliyyatı-I şiirler ve halk masalları*. (Haz. F. A. Tansel). Ankara: TTK Basımevi.
- Ziya Gökalp, (1995). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Ziya Gökalp, (1976a). *Yeni hayat, doğru yol*. İstanbul: Ötüken Neşriyat AŞ.
- Ziya Gökalp, (1976b). *Altın ışık*. Ankara: Devlet kitapları.
- Ziya Gökalp, (1991). *Türk uygarlığı tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Ziya Gökalp, (2010). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak* (2. Baskı) İstanbul: Akçağ.
- Ziya Gökalp, (2019a). *İslâm mecmuası ve muallim mecmuası yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ziya Gökalp, (2019b). *Çınaraltı yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ziya Gökalp, (2022). *Yeni mecmua yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

RAHMET YOLLARI KESTİ ROMANINDA İDEOLOJİK YAPI

Muhammed HÜKÜM*

Öz: Türk romanı içerisinde ideolojik yapının ağırlıklı olarak hissedildiği “toplumcu gerçekçilik” yöneliminin en önemli temsilcilerinden biri Kemal Tahir’dir. Kemal Tahir, eserlerinde toplumsal yapının ekonomik, sosyal ve tarihî yönlerini gerçekçilikten taviz vermeden yansıtan bir yazardır. Romanlarının kurgusal yapısı, Türk toplumuna özgü tarihî ve kültürel koşullara ilişkin özgün fikirleri itibarıyla, Türkiye’de sol düşünsel-estetik çevrenin yaklaşımından ve klasik Marksist düşüncenin güdümündeki toplumcu gerçekçi anlayıştan oldukça farklıdır. Tahir’in Rahmet Yolları Kesti romanı (1957) toplumsal, ekonomik, siyasi ve ideolojik örgütlenmeyi “eşkıya” sembolizasyonu üzerinden tartışırken, arka planda sosyalist düşüncenin şiddetle ve otoriteyle ilişkisini sorgular. 1950’li yıllar, “köy” olgusunun, bütün sosyo-politik gerçekliği ile romana yansıdığı yıllardır. Rahmet Yolları Kesti, köyün ve köylünün yansıtılma biçimi açısından da alışılmışın dışındadır. Köylüyü tamamıyla olumlu yansıtmayan yazar, böylelikle gerçekçiliği toplumculuğun önüne çıkarır. Romanda din-toplum ilişkisi de klasik toplumcu romanlardan farklı biçimde, “Alevilik” üzerinden ele alınır. Eser, kontrolsüz sermayenin ve silahlı gücün, ahlakî ve idarî açıdan toplum lehine bir düzen yaratamayacağını vurgular. Bu bağlamda şiddeti meşru gören romantik ve epik söylemin geçersizliğini, katı bir gerçekçilikle ortaya koymaya çalışır.

Anahtar Sözcükler: eşkıyalık, şiddet, Alevilik, otoritenin meşruiyeti, toplumsal gelişim

Ideological Structure in the Novel Rahmet Yolları Kesti

Abstract: Kemal Tahir is one of the leading writers of the “socialist realism” orientation, in which the ideological structure is predominantly felt in the Turkish novel. Kemal Tahir is an author who reflects the economic, social and historical aspects of the social structure in his works without compromising realism. The fictional structure of his novels is quite different from the approach of the left intellectual-aesthetic circle in Turkey and the social realist understanding guided by classical Marxist thought, in terms of his original ideas about the historical and cultural conditions specific to Turkish society. While Tahir’s novel Rahmet Yolları Kesti (1957) discusses social, economic, political and ideological organization through the “bandit” symbolization, it questions the relationship of socialist thought with violence and authority in the background. The 1950s are the years when the “village” phenomenon was reflected in the novel with all its socio-political reality. Rahmet Yolları Kesti is also unusual in terms of the way the village and the villagers are reflected. The author does not reflect the villagers in a completely positive way, thus putting realism ahead of socialism. In the novel, the relationship between religion and society is discussed through “Alevism”, differently from classical socialist novels. The work emphasizes that

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sakarya/TÜRKİYE. E-posta: muhammedhukum@sakarya.edu.tr. ORCID: 0000-0002-7308-3033.

uncontrolled capital and armed force cannot create an order that is morally and administratively beneficial to society. In this context, he tries to reveal the invalidity of the romantic and epic discourse that sees violence as legitimate, with strict realism.

Keywords: *banditry, violence, Alevism, legitimacy of authority, social development.*

Giriş

Kemal Tahir’i Türkiye’deki toplumcu gerçekçi romancılardan ve Köy Enstitüsü kökenli yazarlardan farklı kılan temel etken, ideoloji kavramına karşı geliştirdiği istisnai bakış açısıdır. Bu bakış açısı, Türk düşüncesinde Tahir’e özgün bir konum sağlar. *Rahmet Yolları Kesti*, bu konumun daha çok “eşkıyalık” kavramı üzerinden tartışıldığı bir roman olarak algılanır. Bu konudaki çalışmalarda genel olarak Tahir’in zenginden alıp fakire veren Hobsbawm’ın sosyal eşkıya tanımında belirlediği romantik eşkıya mitini yaktığı (Özcan, 2012, s. 33) Avrupa’daki “Räuberroman(tik)” anlayışın Türkiye’deki yansıması olan İnce Memed’e itiraz ettiği (Uyanık, 2023, s. 247; Kaplan, 2004, s. 48) vurgulanır. Kemal Tahir, “temel düşüncesi, sosyal yapısı, psikolojisi, bilinç altı, tarihsel geçmişi iyice aydınlatılmamış bir toplumda romancının aynı zamanda tarihçi ve sosyolog olması gerektiği”ni söyler (Kayalı, 2008, s. 1095). Bu bağlamda *Rahmet Yolları Kesti* romanındaki eşkıya eleştirisinin arka planında, ideolojiyi algılaya biçimindeki farklılığın temeldeki özgülüğü ayırt etmede daha derin bir başlangıç noktası vaat ettiği söylenebilir.

Marks, Şerif Mardin’in tespitleri ile “ideoloji” kavramını ilk ideologlar gibi “herkese doğru düşünme imkânları sağlamak için kullanılacak fikir bilimi” olarak algılamaz. Hatta sonraları daha kapsamlı ve belirsiz bir alana tekabül edecek “sistematik bir fikir yapısı” ifadesi de onun ideolojik tanımının oldukça uzağındadır. Çünkü Marks, ideolojiyi net bir biçimde “tarafli fikir” anlamında kullanmıştır. Bu sebeple sosyal realite hakkındaki görüşlerini, genellikle olumsuz biçimde anlamlandırdığı, “ideoloji” kavramı kapsamında görmez. Bu açıdan Türkiye’deki eleştirel gerçekçi edebî yönelimlerde etkili olan bakış açısının, Marks’ın bakış açısının aksine ideolojiyi olumlayan bir yönü olduğu gözlemlenir. Bu açıdan bakıldığında Türkiye’de toplumcu yönelimlerin Lenin’in *Ne Yapmalı?* (1902) adlı eserinde (Mardin, 2017, s. 20-21) ortaya koyduğu, ideoloji kavramını pragmatik ve eylem odaklı bir biçimde araçsallaştıran bakış açısına yakın durduğu söylenebilir. Bunun dışında, Marks ve Engels’in Avrupa merkezli bakışlarından mülhem geliştirdikleri ve genelde Doğu toplumlarına özelde Osmanlıya yakıştırdıkları ilkel, geri kalmış daha net bir ifade ile barbarlık iması, barbar bir düzenin yüzyıllarca devam edemeyeceğine inanan Kemal Tahir için temel ayırım noktalarından biridir.

Türk romanı için köy ve köylülük hem ilk dönem aydınlanmacı bakış hem daha sonraki sosyalist romancılar için ideolojinin yansıtılması noktasında önemli bir temadır. Yakup Kadri’nin *Yaban* romanından itibaren ağırlığını hissettiren bu tartışmalı bahsin, Türk solu için her zaman ayrı önemi olmuştur. Toplumsal bir kategori olarak köylülük, sınıfsal ilişkileri temel çatışma alanı kabul eden Marksist kuramda esasen çok önemli bir konumda değildir. Bununla birlikte, Marks’ın işçi sınıfı üzerine inşa ettiği ekonomi-politiği, köylülerden bağımsız bir kategori değildir. İfadenin mahiyeti konusundaki ihtilafa rağmen köy hayatının durağanlaştırıcı¹ etkisi ve bu etkinin işçi sınıfından başka

¹ *Komünist Manifesto*’nun farklı çevirilerinde en sık rastlanan farklı kullanımlardan biri ‘the idiocy of rural life’ ifadesinde görülür. Bu ifade, “köy hayatının kalın kafalılığı”, “köy yaşamının

nitelikte bir kategori yarattığı hususunda Marks ve Engels uzlaşma hâlinindedir. Köylülüğü bir sınıf olarak belirlemeyen Marks, köylüleri de kendi aralarında çıkarlarının benzeşmesi dışında bir ortaklıkları olmayan, bireysel menfaatlerinin ötesinde bir grup menfaati gözeterek bir araya gelemeyen bir topluluk olarak gördüğü için olumsuzlar (Marks, 1990, s. 43). Marks'ın bir sınıf olarak telakki etmediği köylüler, Rusya'da reel sosyalizme geçişte olduğu gibi Türk modernleşmesi açısından da mühim bir mevkie sahiptirler. Rus Bolşevik devriminde köylülerin etkisi göz önüne alındığında, Türk modernleşmesi ve sol anlayışı içerisinde köylülüğün bir kategori olarak neden göz ardı edilemez olduğu anlaşılabilir. Osmanlı modernleşmesinde ise köy ve köylülük bir kategori olarak Meşrutiyet'ten sonra tartışılmaya başlanmıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitle" idealiyle biçimlenen köye bu bakış tarzı, romantik-aydınlanmacı bir nitelik taşır. Bu bakışın en önemli nedenlerini Erkan Irmak şöyle ifade eder:

1917'de Rusya'da devrimi ateşleyen en önemli etkenlerden biri köylülerin ayaklanalara verdiği destektir. Henüz ne yönetim kademelerinde ne ideolojik ne de toplumsal destek açısından yerini sağlamlaştırabilmiş bir cumhuriyet, kontrol altına alamayacağı ve tepkilerine karşı koyamayacağı büyüklükteki bu kesimin bir araya gelmesine izin veremezdi (2018, s. 82).

Irmak (2018), Cumhuriyet Dönemi'nin başlangıcında köylülerin; milliyetçilik, halkçılık gibi kavramlar ekseninde şehir yozlaşmasına karşı kırsal bir saflık, eğitimle aydınlatılacak bir kitlenin temsilcileri olarak yüceltildiğini belirtir. Tek parti iktidarının 30'lar boyunca muhafazakârlığı temel alarak köylüyü kendine bağlama isteği ile romantik-köycü bir söylem geliştirdiğini belirtir. Ayrıca Irmak, 1950'lerden itibaren Demokrat Parti'nin köylerle ilgili ekonomik kalkınma temelli politikalar geliştirmesine rağmen Enstitü kökenli köy yazarlarının, romantik-köylücü söyleme dair klişe bir yapı oluşturduklarını söyler (s. 82-85). Bu tespitler, köyün ve köylünün, mekâna bağlı bir kategori olmanın ötesinde Türk romanında hususi anlamları olan temsil biçimleri yarattığını doğrular niteliktedir. Özellikle 1950-1980 arasında çoğunlukla Köy Enstitüleri'nden çıkan yazarların kaleme aldığı köy romanlarının içeriğini, aydınlanmacı ve halkçı bakış açısı belirlemektedir. Fakat bu bakış açısının toplumcu gerçeklikle kurduğu uzlaşmada, bazı ideolojik açmazlar vardır. Marks'ın emekle doğrudan ilişkisi dolayısıyla ideolojik yanılığın beride tuttuğu proletarya sınıfı, Rus toplumcu romanında merkezî ve olumlu bir konumdadır. Osmanlı-Türk toplumunda ise modernleşme sürecinde ve öncesinde, çerçevesi belirlenmiş bir sınıf olarak "proletarya"nın bulunmaması, romantik devrimci yazarlarda, Türk köylüsünü, ideolojik yanılığlara kapılmaması sınıfsal bir özellik olarak telakki edilen proletaryanın yerine ikame etme arzusu doğurmuştur. Nitekim Marksist eleştirmen Ahmet Oktay'a göre (1986) "Toplumun sınıflardan dışlanması ve nesnel çelişkilerin yok sayılması temeli üzerinde oluşturulan halkçılık ve bu ideolojinin doğal uzantısı köycülük, içerdiği popüler demokratik öğeler dolayısıyla Türkiye toplumculuğunun asalağı olmuştur" (s. 403). Dönemin Türk solunun bir kavramsallaştırma olarak soylu vahşiliği ve köylülüğü, Marksist düşünce ile kurabildiği temel bağ olarak benimsemesi, köyden kente göç eden kitlelere yönelik ideolojik bakışlarının romantik bir kırsalcılık çerçevesinde durağanlaşmasına neden olmuştur. Sağ cemahtaki romantik "yerlilik" yüceltmesi sol cemahta köylülük için yapılmıştır.

aptallaştırıcı etkisi", "kırsal yaşamın miskinliği", "kır hayatının yalıtılmışlığı" ifadeleri ile Türkçeye çevrilir (Bayrak ve Erençin, 2020, s. 239-259).

Kemal Tahir'in, köy ve köylü ile ilişkilendirilebilecek ilk eserlerinden itibaren hem Enstitü'lü hem de romantik sol çevrenin yazarlarından farklı bir zihniyette olduğu görülür. Bu zihniyetin temel eksenini, köyü, Türk toplumunun düşünme ve eyleme pratiklerinin en yalın biçimde görülebildiği sosyolojik bir zemin, köylüyü ise sahip olduğu olumlu ve olumsuz niteliklerle toplumsal yapının kuruluşunda ve çözülüşünde aktif bir özne olarak değerlendirmesidir. Bu kavrayış, Tahir'in romanlarına, referansını Batı'dan değil kendi tarihinin içsel dinamiklerinden ve değerlerinden alan bir ahlak anlayışının ve yaşam tarzının kurgulanması biçiminde yansır. "Kemal Tahir ise köydeki yaşamı, okura köy gerçeklerini ve sorunlarını tanıtmak ve çözmek amacıyla değil, tarihsel araştırmalarından edindiği kuramsal bir arka plan ışığında toplumun geçirdiği değişiklikleri saptamak amacıyla sergiler" (Moran, 2012, s. 177). Enstitü'lü yazarlardan farklı bir biçimde kişisel dramı, söz konusu edilen bireysel dramın tarihi ve kültürel kökleriyle toplumsallığı birleştirerek aktarması, onun köy romanlarına farklı bir sosyolojik perspektif ekler. Tahir'in kurgulama biçiminin odağında yer alan otantik farka dair, Sezai Coşkun'un yorumu ise şöyledir (2012): "Kemal Tahir'in köy romancılarından bir farkı da köyü sadece ezen-ezilen ilişkisinin mekânı olarak değil, Türklüğün kimlik kodlarını bulmaya, anlamaya çalıştığı bir mekân olarak düşünmesidir. Onun romanlarındaki köy ve köylü, bir kimliğin uzantısıdır" (s. 365). Kemal Tahir, ağalık kategorisini feodalizmle eşleştiren bakış açısının da tam karşısındadır. Söz konusu tüm farklılıklar Tahir'in Marks'tan alıp yeniden yorumladığı Asya Tipi Üretim Tarzı ile de bağlantılıdır.

Kemal Tahir, aynı dönemde benzer konular üzerinde roman yazan Yaşar Kemal, Orhan Kemal gibi toplumcu gerçekçi yazarların bakış açılarının aksine, realist bir tutumla Anadolu köylüsünün; işten kaçma, lakaytlık, açgözlülük, aşırı cinsel açlık ve hırs, dini istismar ederek çıkar sağlama gibi menfi özelliklerine vurgu yapar. Bu vurguyu, *Notlar*'ında genel olarak Osmanlı toplumu için de yapmaktan çekinmez.

Kemal Tahir'in farklılığı "yazdıklarının ne'liği ve nasıl'lığı üzerinde çağdaşlarına göre daha kapsamlı düşünmesinden, bu konudaki donanımından ve yazdıklarının roman mayasından ileri gelir" (Andı, 2004, s. 520). Tahir'in bu keskin ve sivri olumsuz bakışının, kendi roman anlayışına göre esas nedeni gerçekçiliktir. Bu gerçekçilik, diğer toplumcu yazarların köy gerçeği karşısında düştükleri duygusal yanılığının da antitezi olarak ortaya çıkar.

Kemal Tahir, tüm romanlarında odağa aldığı zaman ve mekân kategorilerini, toplumsal yapıyı belirginleştirecek biçimde kullanır. Dolayısıyla onun için köy, yarattığı tiplerin etkileşim biçimleri ile sınıfsal göndermelerin toplu bir sembolizasyonudur. Bu sebeple, tüm köy romanlarında köyün gerçeklerini tarihsel kökler üzerinden anlamlandırmaya çalışırken, aynı zamanda yaşadığı dönemin siyasal olaylarının paralelinde bir kurgu yaratır. Köylüyü, realist bir biçimde yazabilmek için, evvela onun psiko-sosyal köklerine inmeye çalışır. Bu çerçevede, gerçekçi bir Türk romanının ortaya çıkması için, köyü ve köylüyü tanıyıp, toplumsal/siyasal/ psikolojik mahiyetini kavramayı bir zorunluluk olarak gösterir. *Notlar*'da yer alan ifadeler, Kemal Tahir'in, köy ve köylü sorunlarını, tarihsel süreçteki vazgeçilmez anlamından koparmadan, toplumu kavramanın bir vasıtası olarak algıladığını belirtir:

Bizde şehirli insanı ve şehirlileşmiş insan kümelerini tanımak için köylüyü tanımak şart... Hepimiz halâ biraz köylüyüz... Şehirler ve şehirlilerimiz nasıl köylerden gelmişlerse, köyler de öylece yakın ve uzak tarihin derinlerinden gelmiştir... Ben işte bu noktadan kalkarak köy romanları yazdım... Benim yazdığım köy romanları uzun bir ırmak-derenin Türk insanının ruhunu, davranışını aydınlatmak için kullandığım köylü koludur (1989, s. 35-36).

Kemal Tahir'in bu bakışı, köy gerçeğini romantik bir devrimcilikle algılayan yazarlar tarafından sıklıkla eleştirilir. Bu çevreler, Yaşar Kemal'in *İnce Memed*'inin Türkiye şartlarının ideolojik projeksiyonu olduğu konusunda, neredeyse ittifak hâlinindedir. Tahir'in Türkiye'deki Marksist anlayıştan sapan aykırı düşüncelerinin, sol muhitteki aydınlar arasında nasıl değerlendirildiğinin en önemli göstergelerinden biri de 1959 yılında *Pazar Postası* gazetesi tarafından düzenlenen "Beş Romancı Köy Romanı Üzerine Tartışıyor" açık oturumunda, oturuma katılan yazarların Tahir'e karşı takındıkları tutumdur. Mehmet Seyda'nın düzenlediği daha sonra Turhan Tükel'in kitap hâline getirdiği ve "Herkes gibi düşünmeyen bir yazara haddinin bildirilmeye kalkışıldığı bu tuhaf açık oturum, Kemal Tahir'in 1950'li yıllarda Türk solu içindeki yalnızlığını gözler önüne sermektedir" (Sevim, 2004, s. 66). Tahir'in; Orhan Kemal, Fakir Baykurt, Mahmut Makal, Talip Apaydın gibi toplumcu romancılarla giriştiği bu tartışmada ele alınan ilk bahis, bir aydın ve bir eğitimci vasfıyla cemiyete ışık tutması icap eden romancının konumudur. Bunun yanında, olay örgüsünün; romanlardaki tiplerin gelişim göstereceği ve nihayet ideolojik yanılgılardan kurtulacağı tarzda düzenlenmesi, toplumcu romanda geliştirilmesi gereken ideal tiplerin nitelikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri üzerine konuşulur. Oturum boyunca, Tahir'in köylü karakterler için geliştirdiği sert gerçekçilik ciddi eleştirilere uğrar. Kemal Tahir ise, Mahmut Makal'ın *Bizim Köy* adlı eseri sayesinde, köy romanlarının mutlak niteliklere sahip tiplerden (idealist öğretmen, hasis hoca, gaddar ağa, vb.), klişe bir anlatım biçiminden, hayali köy ve köylü anlayışından kurtulduğunu belirterek bu eğilimi olumlu bulduğunu ifade eder. Köy romanı girişiminin Cumhuriyet'in ilk yıllarında gelişen, köylüyü savunur görünen ama aslında köylüyü aşağılayan anlayışı yıktığını belirtir. "50 sonrası gelişen köy romanı 'Orda bir köy var uzakta, o köy bizim köyümüzdür' ama o köy bizden uzak olsun anlayışından uzak durmuştur" der (Konuk, 2004, s. 489). Bu açık oturumda Tahir, muarızları tarafından aslında Anadolu köylüsünü bilmemekle, bu bilgisizliğinden ötürü ona menfi nitelikler atfetmekle suçlanır. Köylüyü devrimin çekirdeğini taşıyan politik bir aktör olarak görmüyor oluşu da Tahir'in sol içinde yalnızlığa itilmesinin nedenlerinden bir diğeridir. "1940'lardan itibaren Köy Enstitüsü kökenli ve aslen köyden yetişen romancıların sosyalist dünya görüşüne sahip olmaları ve köyü, işçi sınıfı olmayan bir toplumda devrimci bir güç olarak görmeleri de Kemal Tahir'e karşı çıkışın bir diğer nedenidir" (Tural, 2011, s. 20). Zira Kemal Tahir realist bakışın, kendisini görmeye mecbur kıldığı ayrıntılarla, köye dair idealist ve hayalci bir yaklaşımı yıkmaya girişiminde bulunmuş, ideolojilerin söylemekten imtina ettiği kavramsallaştırmaların üzerine giderek meseleyi evrensel ve yerli veçheleri ile kavramaya çabalamıştır. Bu düşünsel çaba, gerçekçi bir romancının arayışının bir yazma metodu hâline gelmesidir. Kemal Tahir, bu özgün metotla Anadolu köylüsünü anlatırken çıplak gerçeğe ulaşabilmek adına, doğrudan insan hayatının en temel noktalarına inmeyi hedefleyerek hem sosyolojik hem de özgün edebî yorumlar yakalar.

1. Toplumsal Bir Gösterge Sistemi Olarak Romanda Tipleştirme

Anadolu köylüsünün, toplumcu gerçekçi Türk romanındaki konumu, emeğin kutsanması ve solun köylülüğü işçi emekçi sınıfın yerine ikame etme çabası nedeni ile genellikle olumlu olmuştur. Kemal Tahir tarih, insan ve toplum üzerinde fikir üreten bir yazar olarak romanlarında inşa ettiği toplumsal projeksiyonunu, Türk toplumun özgün özelliklerini dikkate alarak kurgular. Kemal Tahir'in diğer toplumcu gerçekçi yazarlardan farklı bir hususiyeti de Türk halkı karşısındaki acımasız eleştirel tavrı ve kötümserliğidir. Ona göre ezilmişlik, eğitimsizlik, köylü kurnazlığı, dini kişisel çıkarlar

için kullanma gibi davranış kalıpları, belli bir yöreden bağımsız şekilde, Anadolu insanının başat karakteristiğini oluşturur. Anadolu halkını ve tüm insanları “iyi” birer insan yapan şey, Tahir’e göre “emek” kavramıdır. Bu kavram tarihsel süreçlerle Anadolu insanının kazandığı adalet temelli bir düzene yatkınlığı ile asıl anlamını bulur. Bu bakışa bağlı olarak Kemal Tahir’in roman kurgularında Anadolu köylüsü toprak ve üretimle doğrudan ilişki hâlinde iken kendileriyle ve topluma barışık kişilerdir. Buna karşın, toprakla aralarına mesafe girdikçe iyi tabiatlarını yitirmeye başladıkları, hırsızlığa ve soyguncu bir düzene doğru sürüklendikleri gözlemlenir. Kemal Tahir, Fethi Naci tarafından köy romanlarındaki gerçekçi tavrı nedeniyle “sevgisizliğin romancısı olmakla, kendi yarattığı kahramanlara yalan söyletmekle ve onlardan nefret etmekle” (Naci, 2012, s. 265) suçlanır. Tahir’in sol çevrelerden dışlanması ve ideolojik kopuşundan sonra, Fethi Naci’nin ona dair eleştirilerinin arttığını gözlemlemek mümkündür. Naci’ye göre (2012), Kemal Tahir *Büyük Mal* romanı ile halkına karşı tutum almış, köylüyü roman başlığındaki gibi âdeta mal olarak değerlendirmiştir. Ona göre Kemal Tahir roman kişilerini kabaca ve dışarıdan tasvir eden bir roman tekniği kullanmaktadır ve bu durum söz konusu kişilerin derinlemesine bir değişim yaşayarak “karakter”e dönüşmelerine mâni olmaktadır (s. 265-272). Naci’nin bu ideolojik yorumu dönemin sol çevresinin de Kemal Tahir’e bakışını gösterir niteliktedir.

Kemal Tahir romanlarının üzerinde en çok tartışılan meselelerinden biri yazarın tip yaratma stratejisi ile ilgilidir. *Rahmet Yolları Kesti* romanı, olumlu manada tipikleştirilmeye çalışılan eşkıya mitini yıkma girişimi, *Yediçınar Yaylası* serisi ise sosyalist ütopyanın çizdiği kusursuz köylü tipine karşı gerçekçi edebiyatın kendi tezini ilan etmesidir. Hatta Türk edebiyatında “Eşkıya romantizmine karşı ilk itirazı” Tahir getirmiştir (Uyanık, 2023, s. 248). Orhan Kemal, “Beş Romancı Köy Romanı Üzerine Tartışıyor” adlı açık oturumda, yarattığı tipler üzerinden Kemal Tahir’i acımasızca eleştirir. Söz konusu tenkit, Türkiye’de sol tandanslı yazının, roman tipi kurgularken dikkate aldığı kıstasları ortaya koyması bakımından kıymetlidir:

Orhan Kemal: Bize ne lazım? Aydınlık, ileri; kötülüklerle, deliliklerle, alçaklıklarla, bayağılıklarla mücadele edecek aydın tipler lazım... Bilhassa Kemal Tahir’e bunu hatırlatıyorum... (onun Köyün Kambur’unda) frengililerle uğraştığına şaşırıyorum. Kemal Tahir’den ben, aydınlık, ileri, yurdumu ileriye götüreceğim olumlu tipler istiyorum (Tükel, 1960, s. 29-30).

Kemal Tahir’e göre o dönem Rusya’daki klasik toplumcu görüşün edebiyat sahasında teklifi, halkı kusursuz gösterme eğilimi ve epik bir duygusallıkla icat edilen, aslında ahlaksız halk kahramanlarını sevme düşüncesidir. Kemal Tahir, bu bakış açısını olumlamaz. Tahir’in kanaatine göre, başını Jdanov’un çektiği ve sosyalist gerçekçiliğin esasını romanda olumlu ve olumsuz tipler olmak üzere iki mutlak kategori oluşturmak biçiminde belirleyen anlayış yenilmiştir (Dosdoğru, 1974, s. 384). *Rahmet Yolları Kesti* tüm menfaat ilişkilerinden sıyrılmış eşeği ile odun toplamaya giden Bektaş Emmi’nin ve bir bozkırın tasviri ile başlar. Bektaş Emmi, tüm saflığı ve tabiatla bireysel mücadelesi ölçeğinde halkın temsilcisidir. Karmaşık menfaat ilişkilerine bulaşmadığı için emeğine yabancılaşmamış, ideolojik bir yanılığın içine dâhil olmamıştır. Bu çerçevede “proletarya” ile eşleştirilebilecek yegâne roman kişisi Bektaş Emmi’dir. Romanın başında bir defa görünen Bektaş Emmi, eşkıya hayranı Maraz Ali’nin yanılığının başından beri farkındadır. Bu farkındalık, onun savaşlarla ve mücadele ile geçen yaşam tecrübesi sayesinde. Henüz 13-14 yaşında “boynu kiraz çöpü” gibi zayıf bir çocuk olan Maraz’ın babasının Kurtuluş Savaşı’ndaki çaresizliğinin hikâyesini anımsayan

Bektaş Emmi, Maraz Ali'nin tuttuğu yolun yanlışlığını, tüm çıplaklığı ile görmesine rağmen bu durumu Ali'ye anlatmaya cesaret edemez. Ali'den, sermayenin diğer sembollerinden ve kendi kıt menfaatinden korkar. Bu sebeple Ali, Marks'ın köylülüğe attığı yalıtılmışlığın misalidir.

Romanın başkişisi Maraz Ali, klasik toplumcu şablonlarda olduğu gibi emek ve toplum lehine bir aydınlanma yaşamaz. Roman boyunca böylesi bir bilinçlenmeye karşı gösterdiği direnç, ideolojik yanılmanın boyutunu göstererek okuyucuda bir etki yaratmayı amaçlar. Maraz Ali, cehaleti ve kandırılmışlığı ile ölümcül hatasına kadar herhangi bir dönüşüm yaşamaz. *Beş Romancı Tartışıyor*'da, Orhan Kemal, kendisinde bir bilinçlenme olmasa da okurda bir ideolojik aydınlatma yaşattığından olsa gerek Maraz Ali'yi olumlu bulur (Tükel, 1960, s. 29-30). Buna rağmen hakkını verdiği yiğitliği, korkusuzluğu, zorluğa karşı dayanma gücü ve cesareti Maraz Ali'yi yüceltmez. Bilakis, savunmasız kadınları acımasızca tartaklamak, soygun mallarını taşımak ve adam öldürmek gibi eylemler, Maraz'ın olumlu niteliklerinin üzerini örter. Yazar, Ali'nin yanılığını okura göstermek için, keskin zıtlıklarla örülmüş bir ironi kurar. Eşkıyalıktan murat ettiği gerçek yiğitlik, romanın sonunda, erkekliği koparılmış bir "çingene maymunu"na dönüşmesine sebep olur. Bu acımasız stratejinin hedefi, yanılmanın büyüklüğü nispetinde yol açtığı felaketin de büyük olacağını göstermektir. Ancak meşru şartlarda hamiyeti, dürüstlüğü ve dayanma gücüyle Anadolu insanının temsili olabilecek Maraz Ali, sermayenin temsilcisi ahlaksız Çerçi Süleyman'a duyduğu sonsuz güven yüzünden, kültürel yatınlığın ona vaat ettiği potansiyel iyiliğini yitirir. Bu güveni hamaset, duygusallık, korku ve çaresizlik dışında asıl besleyen duygu, Maraz Ali'nin gerçekten kaçışın ve kontrolsüz şiddetin sembolü olan eşkıyalığa duyduğu özentidir. Sermayenin, halk çocuklarını şiddete alet etmek için kullandığı eşkıyalığın toplumsal projeksiyondaki karşılığı, "ideoloji"dir. Maraz Ali'de bu hayranlık; kendisine anlatılan efsanelerle, dinlediği eşkıya türküleri ile, silahlar ve güç özentisiyle beslenir ve Ali, rasyonel düşünceden kopar. Bu kopuşun temelinde, eşkıyanın "zenginden alıp fakire verdiği" yanılışı yatar. Her ne kadar Bektaş Emmi, hiçbir eşkıyanın fakire yardım etmek için ahlaki bir dayanağının veya denetleyicisinin olmadığını söylese de yanılmanın kesif halesi, Ali'nin gerçekleri görmesine engeldir. Bu haleden faydalanan Çerçi Süleyman'ın kurduğu şeytani plan, sermayenin orta sınıf aydın tabakasının romandaki karşılığı olan Uzun İskender ve eşkıya takımı ile halkın temsilcisi Maraz Ali'nin olumlu özelliklerini yok eder. Çerçi Süleyman, romanın her açıdan en kötücül karakteridir. Temelde çıkar ve sömürü amacı ile oluşturduğu ve sadece kendi bildiği plan, çürümüş de olsa epik yönleri olan eşkıyaları bile zaman zaman okur gözünde masum bir konuma oturtur. Finalde en kârlı çıkan odur. Çerçi, eşkıya eskisi Uzun İskender'e ikinci eş olarak körpe bir kız vaat ederek ekonomik açıdan potansiyel rakibi Dede'yi soymaya ikna etmiştir. Plana dâhil olduğunu ispatlamak için, eşkıyalık uğruna yanıp tutuşan yanaşması Maraz Ali'yi takıma katmıştır. Soygundan sonra onları atla kaçırmaya söz vererek hepsini samimiyetine inandırmıştır. Fakat soygunun ertesinde hem vaat ettiği atları yollamamış hem de Maraz Ali'ye attığı hırsızlık iftirası ile olayla ilişkisinin üstünü örtmüştür. Kurgunun toplumsal karşılığı olarak sermaye, orta sınıf aydınları kâr vaadi ile ikna etmektedir. Eşkıya takımı çeşitli sembolleri ile emek vermeden elde edilecek yüksek kâr vaadine kanarak plana dâhil olmuştur. Maraz Ali içinse tek kâr, namılı bir eşkıya olmaktır. Fakat Çerçi, kurduğu şeytani plan sayesinde romanın sonunda Maraz Ali'yi hırsızlıkla ve namussuzlukla suçlar ve ilk onu "satarak" olayla tüm bağlantısının kopmasını sağlar. Bu biçimde zaten somut bir artı değer olmayan "nam uğruna" verilen emeğin boşa çıkışı, oldukça acımasız bir kurgu ile gözler önüne serilir.

Romanın başında Bektaş Emmi ile Maraz Ali arasında kurulan diyalogla, roman kişilerinin toplumsal konumu hakkında ön bilgi sağlayan yazar, kadroyu genişletmek için okuru Maraz Ali'nin yanışma olarak kaldığı eve götürür. Evin sahibi, romandaki tüm planı kuran Çerçi Süleyman'dır. Adından da anlaşılabilirce üzere Çerçi Süleyman, sermayenin ve ahlaki, dinî ve kültürel hiçbir kural tanımaması itibariyle kapitalizmin sembolüdür. Zira onun tek değeri paradır. Tüm eşkıya takımını aldatıp onları kendi menfaatine kullanır. Bunun için eşkıya takımının kadın ve paraya olan zaafını kullanır. Bir karnaval sahnesi olan bu evdeki tipler arasında Uzun İskender, cahil halkın devletle ilişkisini kurmak görevini yüklenen fakat tek işi iftira vasıtası ile şantaj yapmak olan İstidacı Bilal Efendi ve kadın cinselliğini sermaye yaparak geçinen ve bu ahlaksızlıkla övünen Kavut İbrahim Efendi vardır. İstidacı Bilal ve Kavut İbrahim, sermayenin sembolleridir. Maraz Ali'nin, Uzun İskender'in hâl ve hareketlerinde kristalize ettiği eşkıya mitinin asıl yüzünü görememesinde en büyük etki, lirik ve epik hamasettir. Maraz Ali, karnavaldaki İstidacı Bilal'in köylüye önce iftira atıp sonra şantaj yapmasını ve Kavut İbrahim'in ahlaken ne kadar çürümüş olduğunu bizzat müşahede eder fakat küçüklüğünden itibaren kulağına çalınan eşkıya türkülerinin büyüleyici etkisinden kurtulamaz ve rüyadan uyanmak istemez. Eşkıyalık onun için var olma ve kendini ispat etme biçimidir.

Uzun İskender, Kuru Zeynel, Katır Adil ve Maraz Ali, eşkıyalığın işlevini kaybettiği bir çağda kullanılmak üzere bir araya getirilmiş bir eşkıya takımıdır. Bu takımın bir araya geliş sebebi görünüşte Uzun İskender'e reşit olmayan bir kızın ikinci eş olarak istenmesidir. Uzun İskender için kızı muhtar babasından isteyenler, düzenbaz Çerçi Süleyman ve İftiracı (İstidacı) Bilal Efendi'dir. Bu kişilerin romanın girişinde Çerçi'nin evinde bir araya geldikleri toplantıda galiz biçimde kendi anneleri veya eşlerini de işin içine katarak küfürleşmeleriyle oluşturdukları söylem; kadının, aşk bir yana cinsellik açısından düşünüldüğünde dahi değersizliğini vurgulamak üzere inşa edilmiştir. Kadın, Uzun İskender'in bir vurucu güç olarak sermaye tarafından kullanılması için âdetâ bir yemdir. Toplantı; şarap ve Aşık Niyazi'nin sazıyla, katılımcıları gerçekten koparıp hissiliğın girdabına almak için tüm şartları haizdir.

Yazarın iması ile orta sınıfı ve yarı aydını temsil eden Uzun İskender, aslında bir ağa çocuğu olmasına rağmen eşkıyalığa heves etmiş, gençliğinde Kavlak Ali namındaki eşkıyanın yanında "mesleğın" sırlarını öğrenmiştir. Zaman zaman uzun uzadıya anlatılan Kavlak Ali'nin eşkıyalık devri de eşkıyalığın hiçbir zaman ahlaki bir dayanağı olmadığını örnekleri ile doludur. Uzun İskender'in eşkıyalık çağının bitişinden sonra parasız kaldığı için yaptığı ve Maraz Ali'ye kahramanlık olarak anlattığı soygun da aslında tam bir fiyaskodur. Onu yakalayan devlet görevlisi, İskender'e alayla "umum dağlar müfettiş" lakabını takmıştır. Çünkü soygun sonrasında yardımcıları Kuru Zeynel ve Katır Adil ile birlikte hapse düşmüştür. Uzun İskender, sahip olduğu her şeyi, zulüm aleti olarak kullanılmasına borçludur. İlk karısını da din sömürüsü-ticaret ortaklığı ile köyün Dede'si sayesinde zengin bir yerden alan İskender, kurguda dinî otoritesi ile sömürücü konumda olan Alevi Dedesi Kasım'ın ve Çerçi Süleyman'ın tetikçisidir. Menfaat umudu ile tetikçilik yapmakta fakat vazifesi bitince sermayenin onu "satacağım" düşünmemektedir. Toplumsal projeksiyona göre ise arka planda işleyen çıkar gruplarının sözcülüğünü yapan yarı aydın kitlenin veya sermayenin emrindeki silahlı örgütlerin sembolüdür.

Kemal Tahir'in romanda Uzun İskender, gerçekte Yaşar Kemal ile ilişkilendirdiği yarı aydınlara² attığı bakış açısı, duygusallıkları nedeniyle sermayenin kötülüklerine alet olmaktır. Bu biçimde şiddete yönelen gruplar da romanda Maraz Ali'nin şahsında sembolize edilir. Kemal Tahir, halkla aralarına kasti bir mesafe koyan, fakat vaziyet icap ettirdiğinde hamasi hislerini kışkırtarak halkın hassasiyetlerini istismar eden yarı aydınların, eşkıyalığı kendi menfaatleri yönünde bir mit olarak kutsadıkları görüşündedir. Bu biçimde Tahir, fakir halk çocuklarının farkında olmadan bir şiddet sarmalına düştüklerini Maraz Ali tipi ile ima eder.

Uzun İskender'in istediği kızın babası, Muhtar Arif Ağa ise yozlaşmış bürokratik otoritenin temsilcisidir. O da Dede'nin ekonomik hamlesinden rahatsızdır. Kızını Uzun İskender'e ikinci eş olarak vermek istememesi aslında işleyen planın bir parçasıdır. Dikkatle bakıldığında yüzeydeki kadın ve hamaset odaklı çatışmanın tamamen düzmece olduğu, kurgunun derinde din-ticaret-şiddet sarmalındaki menfaat mücadelesi ile şekillendiği fark edilir. Fakat aynı zamanda polisiye yazarı olan Kemal Tahir, bu cendereyi baştan okuyucuya hissettirmez. Bu sayede gerilim ve heyecan unsuru ayakta tutulur.

Maraz Ali, Çerçi Süleyman tarafından kurulan tezgâhtan habersiz, Uzun İskender ile birlikte soygunu yapacak eşkiya takımını tamamlamak üzere yola çıkar. Takıma eklenecek diğer isimler Kuru Zeynel ve Katır Adil'dir. Kuru Zeynel, aslında zengin bir aileden gelmesine rağmen, babasının ahlaksızlığına boyun eğmediği için fakirliğe düşmüş bir tiptir. Bu açıdan bakıldığında, aslında haksızlığa karşı çıkma biçimi olarak başkaldırı başlangıçta epik bir ruh taşır ve meşru olabilir. Fakat Kuru Zeynel'in başkaldırısını çürüten esas olgu, çıkar kaygısı ile bir alete dönüşmesidir. Çerçi'nin ihanetini ilk kavrayan Kuru Zeynel'dir. Cesaretli ve zeki olmasına rağmen, o da aydınlanma yaşamaz. Fakirliği dolayısıyla bir an okuyucu Zeynel'e hak verir. Fakat kazandığı parayla hemen bir oğlak kesip Uzun İskender'e sunan, çocukları açken şarap içip kumar oynayan Zeynel'in durumu eşkıyalığın ahlaki problemlerle iç içe geçmiş yönünü ortaya koyar. Katır Adil ise Sünnî olmasına rağmen Alevi köyleri içinde kalmış, bekçilik yaparak fakirlik içinde yaşamaktadır. Katır Adil'in motivasyon kaynağı ise karısının aç gözlülüğüdür. Meşru yoldan kazanılıp kazanılmadığına bakmadan sürekli para isteyen kadın, Katır Adil'i felakete doğru sürükler. Eşkiya takımının bir araya geliş nedenleri; güç, para, kadın ve nam sahibi olma olarak belirlenebilir.

Eşkiya takımı Uzun İskender'in büyü ile razı ettiğini söylediği Arif Ağa'nın küçük yaştaki kızı Gülbeniz'i kaçıracaklarını düşünmektedir. İzin almak için Dede'nin evine gittiklerini sanan grup, İskender'in önceden Çerçi Süleyman'la planladıkları biçimde Dede'nin boğazına bıçak dayamasıyla olayların akışına kendilerini kaptırır. Başlangıçta Dede'nin dinî otoritesi Katı Adil ve Kuru Zeynel'de tereddüt yaratsa da kimse bu duruma karşı çıkmaz. Özellikle Maraz Ali, ilk eşkıyalık deneyiminde oldukça atak ve acımasızdır. Soygun esnasında eşkiya takımının işledikleri cürmü engelleyebilecek

² Kemal Tahir'e, romanı *İnce Memed*'e karşı olarak mı yazdığı sorulduğunda, Kemal Tahir, "Hayır" der. "...Ona karşılık olarak yazmadım. Bütün dünyada yarı aydınlık arasında meydana gelen yanlış anlaşılmalara parmak basmak istedim. Yaşar, *İnce Memed*'i yarı aydınlıkların tesiriyle yazdı. İnce Memed, fukara tek başına toprak reformu yapıyor. Hiç böyle şey olur mu? Şimdi cumhurbaşkanı bile toprak reformunun ne demek olduğunu bilmiyor, kaldı ki o zaman İnce Memed toprak reformunu ne bilecek..." (Şenkal, 1979, s. 10). Kemal Tahir'in yarı aydınlıkla suçladığı bakış açısı, eşkıyalığı bazı durumlarda halk için meşru bir yol olarak kabul eden kişilere yöneliktir.

toplumsal veya ahlakî hiçbir otorite mevcut değildir. Kuralların olmadığı bir dünyada Marksist bir romancıdan beklenmeyecek bir biçimde kötülüğe engel olarak kurguya “rahmet” dâhil olur. Soygun sonrasında bastırılan yağmur yani rahmet, romana da ismini verecek sınanma durumunu oluşturur ve eşkıya takımının kaçış yolunu keser. Fakat rahmetin yolları kesmesi, romanda ilahi bir mucize olarak kullanılmaz. Tam tersine yağmurla sınanan eşkıya takımının açgözlülükleri, korkaklıkları, cesaretsizlikleri tüm gerçekçiliği ile bu kısımda ortaya çıkar.

Yağmurun yolları kesmesi, emeği ve duyguları sömürülen bir halkın çaresizliğinin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Maraz Ali bu sınanmada, konumu ve davranışlarıyla şartların sürüklediği iradesiz bir nesne gibidir. Bu sebeple okuyucunun gözünde kahramanlaşamaz; aksine acınacak duruma düşer. Emeği ile kurduğu doğrudan ilişki sayesinde ideolojik yanılığın berisinde kalan Anadolu köylüsünün rahmet saydığı yağmur, gayrimeşru bir otoriteye yaslanarak zorbalık yapanlar için azaba ve cezaya dönüşür. Allah’ın dünyaya adaletle dağıttığı rahmet, tanrısal yargının vasıtası olur. İlahi kudret, eşkıyalıkla halkı yıldırarak, dara düşüren ve toplumsal nizamı bozan kişilerden rahmet ile hesap sorar ve çarpılmış düzeni yeniden tesis eder. Eşkıya takımının, soygunun akabinde doğal bir afet hâlini alan sağanağa tutulmaları karşısında, yazarın Kuru Zeynel’e söylediği cümle, gerçek “insan”ın zaafılarıyla yüz yüze gelen eşkıyanın, hayata dair felsefesini dile getirir: “Yanılmaktasın, Uzun Ağa! Biz insanız. Topraktan olduk, suyun çoğu iyi gelmez. Bunun sonunda çamura dönüp çıvmak var” (Kemal Tahir, 2013, s. 255). Eşkıya takımı, yağmurda ıslandığı için Dede’nin evinden çaldığı kadın elbiselerini giymek zorunda kalır. Bu, Kemal Tahir’in eril bir tahakküm sembolü olan eşkıya tiplerinden intikam alma biçimidir. Onları bu hâlleri ile toplumun önüne atarak, yanılığın boyutunu acımasızca gösterir.

Ekonomik ve duygusal olarak ezilmiş Anadolu halkının ruhunun da sömürülmesi, Maraz Ali’nin hikâyesi ile somutlaştırılır. Ancak eşkıyalıkla kurtulabileceğini düşündüğü ezikliği, Maraz Ali’nin felaketi olur. Maraz Ali aslında “hak vergisi bir yiğitliğe sahiptir.” Buna karşın, kendi hak vergisi yiğitliğinin yanına bile yaklaşamayacak derecede aşağılık karakterler olarak çizilen ağası Çerçi Süleyman’ın, Uzun İskender’in ve takımdaki diğerlerinin ağzından çıkan her şeye koşulsuz itaat eder. Maraz’a göre eşkıyalık onurlu, namuslu ve haysiyetli bir meşgaledir. Romanın finalinde ağasının kendine iftira ettiğine dahi inanmaz. Bunu fark eden Kuru Zeynel’in durumu tahlili, Anadolu gencinin çeşitli odaklarca nasıl manipüle edilip şiddete yönlendirildiğinin göstergesi olarak okunabilir:

Oğlan zebun olduğundan, geleni gideni bulunmadığından, beş yılı, mümkünü yok, çıkaramaz. Açlıktan ince öksürüğe yakalanır da geberir. Yahut ki bir ağa yanına hizmetkâr olacak. O zaman herifin aptes suyunu döker, yatağını serer kaldırır. Bıçağını taşır. Böyle delifişek bir oğlana mahpushanede, karın tokluğuna, ne dilersen yaptırırın. “Şunu vur,” de, hiç bakmasın vursun. Kötüsüne düşerse bunu esrara, rakıya alıştırırlar. Daha boku yatağına alıştırır. Hitamında bir bakarsın, üstü başı düzmüş, saçını çingene köçekleri gibi taramayı hep öğrenmiş (Kemal Tahir, 2013, s. 344).

Roman, Maraz Ali’nin hapishanede başına gelecek kötü durumları ima eden iki yabancınn konuşması ile biter. Yazar, bu diyalogla Maraz Ali’nin düştüğü yanılığın bedelinin çok vahim olacağını ima eder. Bu acı ima, hayalperestliğin sonunun gerçekçi biçimde ifade edilmesi zaruretindedir. Romanın yazıldığı sosyo-politik perspektif düşünüldüğünde; devrim uğruna şiddete, anarşiye ve teröre tevessül etmenin meşruiyetine dair gönderme net bir biçimde görülebilir. Esas itibarıyla eşkıya karşısında halkın kanaatinin “zenginden alıp fakire verme” yanılığının üzerine temellenmesi, romanın

halkı hem savunan hem suçlayan ana tezidir. Bu aldanışı besleyenler; çoğunlukla menfaat uğruna eşkıyalarla birlik olan, soygundan nemalanan, halkı umursamayan, tefeci tiplerdir. Bir başka ahlaki yanığı da yozlaşmış geleneksel söylemlerden beslenen eşkıyalık mitinin plazladığı korkudur.

Kemal Tahir, romanlarında Marksist düşünceden yola çıkarak Türk toplumuna özgü bir ekonomik işleyiş şeması çizer. Bu şemada, ideolojik yanılığının içindeki kişilerle Türk toplumunun tarihi kökleriyle oluşmuş gerçek sosyo-ekonomik yapısı arasındaki ilişkileri yüzleştirme stratejisi uygular. Görünüşte meşru düşünsel zemin üzerine inşa edilmeye çalışılan olay ve olguların çatışma ve şiddete evrilmesinin asıl sebebi olan arka plandaki ekonomik menfaat paylaşımını tüm çıplaklığı ile gözler önüne sermek, bu yüzleştirmenin temel amacıdır. Bu yüzleştirmede sosyal ilişkilerin de temsilini sağlayan semboller roman kişileridir. *Rahmet Yolları Kesti* romanında köyün ekonomisini tekeline almak isteyen Çerçi Süleyman, kapalı ekonomide kazancını paylaşmak isteyen potansiyel rakiplerini tasfiye etmek amacındadır. Mütegalibe ve muhtar Arif Ağa da Çerçi gibi, tekke ve zaviyelerin kapatılması ile zayıflayan dinî otoritesini el altından ekonomik çıkara tevîl etmeye çalışan Alevî Dedesi olan Kasım Dede'nin köyde dükkân açıp dedelik makamından yararlanarak kendi ekonomik döngülerine ortak olmayı hedeflemesinden rahatsızdır. Çünkü Kasım Dede'nin, dini kullanarak her iki rakibini de kolayca tasfiye etmesi işten dahi değildir. Romanda kapalı köy ekonomisini belirleyen iki temel odak, din ve bürokrasidir. Her iki odak, sermayeyi ele geçirmek için gerekli olan gücü edinmek amacıyla şiddeti bir aracı olarak kullanır. Bu güç mücadelesinde, çatışmayı başlatmak için özel ticari girişimin sembolü olan Çerçi Süleyman'ın kullandığı araç, kadındır. Çerçi, Uzun İskender'in Arif Ağa'nın kızını ikinci eş olarak almak istemesi üzerinden, onun kadınlara karşı zaafını kullanarak planını yapar.

Rahmet Yolları Kesti'deki diğer eşkıya karakterlerden Kuru Zeynel ve Katır Adil'in şiddete yönelip soyguna girişmelerinin temel nedeni, yine ekonomiktir. Her iki eşkıya eskisi de sadece kız kaçırmaya gittiklerini sanıp, bunun karşılığında para kazanacaklarını umarlar. Dede'nin evinde, birdenbire İskender'in hırsızlık girişiminin içinde kendilerini bulurlar ve Dede'nin parasını almaya razı gelirler. Romanın sonunda Uzun İskender ve Kuru Zeynel teslim olur, Katır Adil ölür, Maraz Ali ise “nam uğruna” katil olur. Tüm bu plandan geriye, eşkıyaların kötülüğü kalır. Toplumsal yapıya katkı sağlayacak bir artı değer ve üretim yoktur. Bu kurguyla, lirik ve naif eşkıyalık mitinin hiçbir maddî veya manevî karşılığı bulunmadığı ve topluma sadece kötülük getiren bir aldatma aracı olduğu vurgulanır. Kötülerin edindikleri yegâne şey, kendi kötülükleridir. Ne Uzun İskender istediği kadını elde etmiştir, ne Maraz Ali uğruna katil olduğu namı ve yiğitliği kazanmıştır ne de Katır Adil ve Kuru Zeynel ekonomik yönden kazançlı çıkmışlardır.

2. Otorite, Meşruluk ve Şiddet

Romanın oldukça karmaşık kurgusunun ilk tartıştığı konu, otoritedir. Otoritenin, bir başka ifadeyle iktidarın niteliklerine dair kayda değer tespitlerde bulunan filozoflardan Foucault'ya göre, “Birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değildir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda bir aracıdır: İktidar kurduğu birey üzerinden işler (2005, s. 107). Bu bağlamda, Althusser ise, devletin ideolojik aygıtları arasında, din, okul, aile, hukuk, siyasal sistem, basın-yayın, edebiyat, sanat, spor gibi unsurları sayar (2000, s. 34).

Rahmet Yolları Kesti romanında, roman kişileri, iktidarın dizayn ettiği özneler olarak değerlendirilebilir. Çünkü iktidarın ideolojik aygıtları vasıtasıyla şekillenen öznelerin, siyasal, iktisadi ve sosyal ilişkiler içinde gerçekliğe dair kavrayışları yine iktidarın menfaatinedir. Romanın mekânı köyde; din, aile, yasa gibi kurumları sembolize eden

kişiler, dirayetini kaybetmiş bir iktidarın kalan tüm gücünü aralarında pay ederler ve bir anlamda iktidarın yerine kendilerini ikame ederler. Devlet otoritesinin oldukça zayıf olduğu bu coğrafyada, dinî gruplar ve sermaye sahipleri arasındaki otorite rekabeti, romanın arka planında işleyen esas yapıdır. Kapalı bir ekonomik döngü içinde; kadın ve toprak, gerçek anlamda veya sembolik olarak gücün ve iktidarın göstergesidir. Bu açıdan çatışma genellikle belirlenen kavramlar üzerinde yaşanır. Toprak ağaları ve dinî grupların elde ettiği birikimin kaynağı, genellikle meşru değildir. Tüm sermaye sahipleri, otorite boşluğundan faydalanarak şiddet veya değer sömürüsü vasıtası ile mevcut vaziyetlerini tahkim etmişlerdir. Ortaya çıkan şablona göre kapitalist sermayenin sembolü Çerçi Süleyman ve dinî sömürünün temsili Alevi Dedesi Kasım, sermayenin biriktiği tekellerdir. Uzun İskender ise bu tezgâhın silahlı kuvvetidir. Romanın kurgusunda esas hedef, Çerçi Süleyman'ın sermaye birikimindeki esaslı rakibi olan Dede'yi saf dışı bırakma çabasıdır. Diğer tüm roman kişileri bu ana odağın aleti olarak kullanışlı araçlardır. Araçların en alt sınıfında bulunan, dolayısıyla en acımasızca sömürülen kişisi, eşkıyalık hayalleri ile gözü boyanan Maraz Ali'dir.

Meşru otoritenin olmadığı kontrolsüz bir ortamda sıradan bir gencin bu döngüye dâhil olma umudu, mutlaka şiddet basamağına uğramak zorundadır. Maraz Ali ve genel olarak köylü gençleri, ülkenin kurtuluşu için yabancı güçlere karşı devlet otoritesi altında mücadele ederken fakir düşmüş Türk köylüsünün çocuklarıdır. Kendi halkını soyan eşkıya ise yeni düzen içerisinde sermaye biriktirmiştir. Ortaya çıkan haksız düzen içerisinde Ali ve eşkıya takımının diğer üyelerinin birikimden hak ettikleri payı almaları için onlara sunulan tek yol şiddet; yani romandaki sembolizasyonla eşkıyalıktır. Bu noktada Frankfurt Okulu düşünürlerinden Herbert Marcuse'un otorite zafiyet gösterdiğinde, şiddete başvurmayı olumlayan fikirleri anılmaya değerdir. Marcuse'a göre, direniş, sömürülen ve zulme tabi kılınmış azınlıkların en tabi haklarından biridir ve şartlar gerektirdiğinde bir imkân olarak mevcuttur. Eğer yasal vasıtalarla bu hakkın temini mümkün görünmüyorsa, yasadışı araçların devreye sokulması da gayet tabidir (2014, s. 105). Maraz Ali'nin eşkıyalığa gönül indirmesi, fukaralığına derman bulamayan sosyal ve ekonomik düzenden sorumlu iktidarın boşluğunda, illegal yollara başvurmaktan başka bir çare görmemesindedir. Maraz Ali'nin eşkıyalık hayalleri içerisinde anasına bir çift ayakkabı almak istemesi, Kuru Zeynel ve Katır Adil'in zaman zaman abartılı bir biçimde gösterdikleri hamiyetleri, bu döngünün temel motivasyonunu açıklar nitelikte örnekler olarak düşünülebilir. Bu yolu tecrübe edenlerin toplum nezdindeki itibarlı pozisyonları, folklorik öğeler olarak namlarının dilden dile aktarılması da Maraz için, yürüyeceği yolun onurlu ve yiğitçe bir seçim olduğu sanısını yaratır.

Ali'nin eşkıyalığa özenmesinin bir başka nedeni ise, Rene Girard'ın üçgen arzu modeline istinaden kahraman olma arzusudur. Ali'de eşkıya olma arzusunu doğuran neden zihninde kahramanlaştırdığı eşkıyaların hikâyeleri olmuştur (Altıkulaç Demirdağ, 2016, s. 45). Girard'ın modeline göre, romandaki dolayımlayıcı, adları ve namları halk tarafından hâlâ hürmetle yâd edilen eski eşkıyalardır. Üçgenin köşelerinde kahramanın, eski eşkıyaların ve eşkıyaların sahip olduğu namın bulunduğu söylenebilir. Aslında toplumsal bir adalet arayışının temsilcisi olan ve bir yönü ile köylülüğü temsil eden eşkıya takımı, geleneksel epik kavramlara yürekte bağlıdır. Fakat meşru epik kültürel kavramlar olarak düşünülebilecek yiğitlik, nam, cesaret gibi kavramlar, sermaye tarafından çarpıtılır ve Maraz Ali'nin şahsında köylülerin arayışının bir kötülük aleti olarak araçsallaşmasına neden olur. Romanda leitmotif olarak kullanılan “Yiğit bu

dünyada nam için yaşar.”, “Yiğitlik hak vergisidir ve bir zaman battal olmaz.” cümleleri bu yozlaşmış gerçeğin şifahi örnekleri olarak kabul edilebilir.

Romanın giriş kısmında çarpıtılmış ideolojinin etkisinde olan Maraz Ali ve gerçekten üretici olduğu için yanılının dışında olan Bektaş Emmi arasındaki muhaverenin odağı da Ali'nin çaresizliğinin sebebi de otorite ve ideoloji kavramları ile ilişkilidir. Bu bağlamda eşkıyalık kavramının hedeflediği otoritenin gayrimeşruluğu ve mesnetsizliği, kurgunun bir başka ağırlık merkezidir. Zaten Kemal Tahir'in Andre Mouris'ten aldığı “Ahlak düzeni sağlam olmayan ve soyguncularıyla başa çıkamayan bir toplum -ruhunda artakalmış barbarlık duygusunun da baskısıyla- soyguncularına karşı hayranlık duyar” epigrafı da ahlak, otorite ve meşruiyetle ilgili olarak okunduğunda, romanın ana tezini ifade eder.

Bektaş Emmi gibi emeğine yabancılaşmamış ve bu vesile ile gerçeği tüm çıplaklığıyla kavrama bilincine sahip köylü tipi için eşkıyalık, meşru otoritenin zayıfladığı zamanlarda güçlenmektedir. Eşkıyaların korku ve şiddet üzerine kurduğu otoritenin herhangi bir denetleyicisi yoktur. Ne toplum içinde geliştirilen abartılı efsaneler ne de dinî nitelikli kontrolsüz herhangi bir odak, denetleyici olamaz. Çünkü eşkıyalığın temel itkisi, kontrolsüz bir dünyada çıkar üzerine kurulmuş olan çatışmadır. Bu çatışmada yükselmenin ölçütü hiçbir zaman “yiğitlik” değil, Kemal Tahir'in geliştirdiği ve tüm romanlarında kullandığı özgün bir kavram olan kıyıcılıktır. “Kıyıcılık”, temel bir kötülük stratejisidir. Acımasızca insan öldüren kıyıcı tiplerin ortak özellikleri ise korkaklıklarıdır.

Gruen'e göre (2010) sağ şiddet, tehdit altında olma duygusundan kurtulmak için otoriter yapıları yeniden inşa etmek isteyen bir konformistken, politik isyankâr (sol şiddet) konformistliği reddeden, insaniyete giden yolu ve sevgiyi arayan, marjinal bir yapıdadır (s. 53). Bu romantik yönelim, 60'lardan itibaren Türkiye'deki ideolojik grupların şiddeti olumlamasında etkili olmuşlardır. Bu bakışla her ne kadar 60'lardan önce yazılmış olsalar da teorik açıdan *İnce Memed*'in politik yapısı ile eşleştirildiğinde *Rahmet Yolları Kesti*'nin temel tezi daha net anlaşılabilir. Bu teze göre toplumun ezilen kesiminin meşru hak arayışının yarı aydınların romantik devrimci yorumlarıyla şiddete yönlendirilmesi, uzun vadede toplumsal gelişime katkıda bulunmayacaktır.

Maraz Ali, aslında devrim adına şiddetin meşruiyetini irdeleyen bir Marksistin, bu konuya tip üzerinden cevabıdır. Kemal Tahir, kendi çağındaki sol çevrenin tasvip edip zaman zaman eyleme döktüğü şiddeti daima eleştirmiştir. Ona göre, “Hiçbir devrimci teori (bana) banka soygununu ve çocuk kaçırmayı salık vermeyeceğine göre böyle gangsterliklerin devrimle ilgisi olamaz” (Kemal Tahir, 1992, s. 166). Tahir, bu kanaatini 60'ların sonunda Türkiye'deki koşullar için belirtmişse de *Rahmet Yolları Kesti*'de sol ve şiddet arasındaki ilişkiyi dönemin dünya şartlarından hareketle sezen bir bakış görülebilir.

Rahmet Yolları Kesti romanının şahıs kadrosunun neredeyse tamamı Alevidir. Tıpkı Tahir'in diğer romanlarında olduğu gibi, bazen oldukça sert bir biçimde eleştirilen din sömürücülerine karşı geliştirilen tutum ile bu romanda Alevilik üzerinden çıkar elde etmeye çalışan Dede'nin eleştirisindeki istinat noktaları benzerdir. Kemal Tahir, dinin Sünni yahut Alevi din adamları tarafından istismar edilmesini aynı ölçüde olumsuz görür. Dolayısıyla, Tahir'in eleştirileri dünyevi bir zemine yaslanır. Eğitimden yoksun oluşun getirdiği cehalet, cehaletin yol açtığı anarşi, din, anane, örf ve âdet gibi toplumsal payandaların egemen sınıflar eliyle yozlaştırılması ve emeğin sömürülmesi kurgunun temel eleştiri odaklarıdır.

Kemal Tahir'in bu romanın merkezinde konumlandığı asli mesele, eşkıyalıktır. Romanın kahramanları olan eşkıyalar, işledikleri suçları cezalandıracak meşru bir kurum olarak “devlet” mevcut bulunmadığı için, “rahmet” tarafından cezalandırılırlar. Şiddetli yağmur, romanda dinî bir cezalandırıcıdan ziyade normal bir doğa olayı gibi anlatılmış olmasına rağmen kelime seçimi oldukça ilginçtir. Kemal Tahir'in, devleti en etkin meşruyet kaynağı olarak değerlendirmesi, *Devlet Ana*'dan çok daha önce, *Rahmet Yolları Kesti*'de görülür.

Sonuç

Kemal Tahir, Türk edebiyatında müstesna bir isim olduğu kadar, Türk fikir dünyasında da kendine mahsus sosyolojik tespitleri, Anadolu toprağına ilişkin ana akım Marksizm'in ihata edemediği ayrıntıları yorumlayış biçimi ile özgün konumda bir romancıdır. Köyü ve köylüyü ana tema olarak ele aldığı eserleri ile toplumcu gerçekçi romanın genel eğilimlerini de takip eden Kemal Tahir, bu minvalde alışılmış retorikğin dışına çıkarak, Marksist düşüncenin olumladığı kahraman tipini ve müspet niteliklerle donanmış köylü karakterini bozuma uğratar. Bu yazma biçimi ile döneminde pek çok eleştiriye maruz kalan Tahir, buna karşın romanın temel dinamiği olarak belirlediği gerçekçilikten taviz vermez.

Rahmet Yolları Kesti adlı eserinde, Kemal Tahir, roman kişilerini toplumsal yapıya gömülü ilişkilerin sembolleri olarak kurgular ve her birinin kimliğini, kendi gerçekliğine uygun sosyal ve ekonomik dinamikler çerçevesinde belirginleştirir. Bu bağlamda, Çerçi Süleyman sermayenin, muhtar Arif Ağa bürokrasinin, Uzun İskender ve takımı yarı aydınların, Kasım Dede kurumsal dinin, Maraz Ali ise sömürülmüş ve ideolojik yanılgıdan ötürü şiddete yönelmiş halk çocuklarının temsilcileridir. Toplumsal birer gösterge hüviyeti taşıyan bu roman kişileri, “yanlış bilinç” olarak ideolojinin zihinlerini bulanıklaştırması sonucu, toplumsal gerçekliği eksik ve çarpık algılamaktadırlar. Bu mistifikasyon, eşkıya takımının meşru olmayan bir tutumla şiddete başvurmasına, Maraz Ali'nin romantik bir devrimciliğe kapılmasına yol açarken, sermayeyi, dini ve bürokrasiyi temsil eden kişilerin ahlaki normlarla menfaatleri arasındaki mesafeyi kendi lehlerine kısaltmaları ile neticelenir. Otoritenin, toplumsal düzen adına etkin bir denetim mekanizmasını işletemediği yerde, sosyal ilişkilerin başat niteliği, egemen sınıflara referansla analiz edilebilecek bir kaostur. Roman, bu kaosun toplumsal, tarihsel ve ekonomik köklerini açıklamaya, yön ve gidişatını tayin etmeye dönük bir strateji izler. Bunu Türkiye'nin romanın yazıldığı dönemdeki politik vaziyetini de dikkate alarak yapan Kemal Tahir, toplumcu gerçekçi bir yazar olarak, köyden kalkarak ülkeyi ve bütün toplumsal dokuyu kapsayan ideolojik değerlendirmelerde bulunur.

Kemal Tahir, *Rahmet Yolları Kesti* adlı romanında politik ve siyasi derinliği ile gerçekçiliğine uygun olarak, efsaneleştirilmiş eşkıya tipini küçük düşürecek bir kurgu yapar. Eşkıyalık mitinde ortaya sürülen yiğitlik, mertlik, cömertlik, diğerkâmlık, alicenaplık gibi hasletlerin, aslında gerçeği örtmek üzere yaygınlaştırıldığını, eşkıyaların iktidarların zayıf dönemlerinde bu zafiyetten yararlanan bencil bireyler olarak, kendi çıkarları için menfur işlere kalkışmaktan, halkı gözetir görünerek ezmekten, sermaye ile pazarlık yapmaktan çekinmeyecek kadar hoyrat ve zalim olduklarını satır aralarında dile getirir. Romanda kurguladığı kişiler, kaba kol gücünün yahut cinsel şiddetin hiçbirinden perva etmeyen yoz insanlardır. Bu gözü karalıkları başlarını türlü belalara sokar ve neticede ömürleri ya hapisyanede harap olur yahut maddi muratlarına ermeden ölürlar. Kemal Tahir, tüm bu kurguyu, sınıfsal temellere dayanan menfaat ilişkilerinin sembolizasyonu olarak ustalıkla inşa eder. Eşkıyalık sembolizasyonu etrafında ideolojik

şiddeti tetikleyen olgunun, daha üstte konumlanan çıkar grupları olacağı ve toplumsal koşullardan soyutlanarak düşünüldüğünde belki de meşru kabul edilebilecek bir başkaldırının, giderek çıkar grupları tarafından kullanılmaya son derece elverişli bir maşa haline geleceği ifade edilir. En temelde ideolojinin araçsallaştırdığı her kavramın gerçekçilikten kopacağını, kendi mensup olduğu çevreyle ters düşme pahasına vurgulayan Kemal Tahir, *Rahmet Yolları Kesti*'de otorite, emek ve toplumsal yapı üçgeninde özgün ve yerli bir perspektif geliştirir.

Kaynakça

- Althusser, L. (2000). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. (Y. Alp ve M. Özışık, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Altıkulaç Demirdağ, R. (2016). Köy romanlarında eşkıyalık ve kahraman olma arzusu. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11(15), 31-48.
- Andı, M. F. (2004). Türk Romanında Köy ve Kemal Tahir. E. Eğribel ve U. Özcan (Yay. haz.). *Sosyoloji yıllığı- kitap 11: Baykan Sezer'e armağan, Baykan Sezer ve Türk sosyolojisi içinde* (s. 510-520). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Bayrak, B. M. ve Erençin, A. (2020). *Komünist Manifesto*'daki 'The idiocy of rural life' ifadesinin anlamı üzerine: kır hayatının 'aptallığı' mı 'yalıtılmışlığı' mı? *Mülkiye Dergisi*, 44(2), 239-259.
- Coşkun, S. (2021). *Esir şehrin hür insanı Kemal Tahir: insan, eser, fikir*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Dosdoğru, H. (1974). *Batı aldatmacılığı ve putlara karşı Kemal Tahir*. İstanbul: Tel Yayınları.
- Foucault, M. (2005). *Entelektüelin siyasi işlevi*. (I. Ergüden; O. Akınhay ve F. Keskin Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gruen, A. (2010). *Demokrasi mücadelesi: radikalizm, şiddet ve terör*. (İ. İgan, Çev.). İstanbul: Çitlenbik Yayınları.
- Irmak, E. (2018). *Eski köye yeni roman: köy romanının tarihi, kökeni ve sonu (1950-1980)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaplan, E. (2004). *İnce Mehmet ve Rahmet Yolları Kesti* romanları arasında eşkıyalığın işlenişi bakımından bir karşılaştırma denemesi. *Mersin Üniversitesi Dil ve Edebiyat Dergisi*. 1(1), 47-54.
- Kayalı, K. (2008). Solda Kemal Tahir tartışmaları. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt: 8, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kemal Tahir (1989). *Notlar 1, sanat ve edebiyat*. C. Yazoğlu (Yay. haz.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kemal Tahir (1989). *Notlar 2, sanat ve edebiyat*. C. Yazoğlu (Yay. haz.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kemal Tahir (1992). *Notlar 13, sosyalizm toplum ve gerçek*. C. Yazoğlu (Yay. haz.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kemal Tahir (2013). *Rahmet yolları kesti. Bütün yapıtları 12*. (5. bs). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Konuk, O. (2004). Türk sosyolojisi ve Türk romanı: paralel bir okumaya giriş. E. Eğribel ve U. Özcan (Yay. haz.). *Sosyoloji yıllığı-kitap 11: Baykan Sezer'e armağan*,

- Baykan Sezer ve Türk sosyolojisi* içinde (s. 485-491). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Marcuse, H. (2014). Baskıcı hoşgörü. (S. Soysal, Çev.). *Saf hoşgörünün bir eleştirisi* içinde. (s. 79-105). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Marks, K. (1990). *Louis bonaparte'ın 18 brumaire'i*. (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Moran, B. (2012). *Türk romanına eleştirel bir bakış-3*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Naci, F. (2012). *Yüz yılın 100 Türk romanı*. (7. bs). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Oktay, A. (1986). *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*. İstanbul: BFS Yayınları.
- Özcan, A. (2012). Eşkıyanın “adi” şiddetinin siyasallığı ve yasa yapıcı mirası. *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, 17(4), 7-23.
- Sevim, S. (2004). *Kemal Tahir ve Türk solu. biyografya 4: Kemal Tahir*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Şenkal, T. (1979). Türk romanında eşkıya. *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*. Nisan-Temmuz.
- Tural, Ş. (2011). Kemal Tahir'in köy romanlarında natüralist bir eğilim olarak cinselliğin vülgarize edilmesi. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(17), 177-185.
- Tükel, T. (1960). *Beş romancı tartışıyor*. İstanbul: Düşün Yayınevi.
- Uyanık, E. (2023). Kemal Tahir'in “Yorgun Savaşçı” ve “Rahmet Yolları Kesti” romanlarında eşkıyalık teması (1919-1939). *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları-Recent Period Turkish Studies*, (44), 241-281.

ERGÄNZUNGEN ZUM SCHRIFTENVERZEICHNIS ALBERT VON LE COQ

Michael KNÜPPEL*

Öz: Aşağıdaki makale, Türkolog, arkeolog ve etnolog Albert August von Le Coq'un (1860-1930) "Albert von Le Coq (1860-1930). Der Erwecker Manis. Im Spiegel seiner Briefe an Willi Bang Kaup aus den Jahren 1909-1914" (2014) adlı eserde yayınlanan yazılarının listesine yapılan eklemeleri içermektedir.

Anahtar Sözcükler: Albert von Le Coq, bibliyografyaya ekler, Türkoloji tarihi.

Additions to the Bibliography of Albert von Le Coq

Abstract: The following article contains additions to the list of writings by the Turkologist, archaeologist and ethnologist Albert August von Le Coq (1860-1930), which was published in the work "Albert von Le Coq (1860-1930). Der Erwecker Manis. Im Spiegel seiner Briefe an Willi Bang Kaup aus den Jahren 1909-1914" (2014).

Keywords: Albert von Le Coq, addenda to the bibliography, history of Turkology.

Beim Abfassen so manchen Beitrags, beim Zusammenstellen einer Bibliographie oder auch der scheinbar ausgedehntesten Recherche mag sich beim Verfasser der Eindruck einstellen, daß sich wohl zwar in Zukunft noch die eine oder andere Information, die nicht berücksichtigt wurde oder berücksichtigt werden konnte, finden mag – jedoch kann die Fülle der „fehlenden“ Informationen bisweilen überraschen. So verhielt und verhält es sich mit dem bio-bibliographischen Teil der Edition des Briefwechsels zwischen A. v. Le Coq und W. Bang Kaup, die der Vf. vor einigen Jahren gemeinsam mit dem Kollegen A. van Tongerloo besorgt hatte.¹ In dem aus dem entsprechenden Projekt hervorgegangenen Band war auch ein Schriftenverzeichnis A. v. Le Coqs, von dem die Kompilatoren zumindest hinsichtlich der aufgeführten Arbeiten v. Le Coqs einigermaßen sicher waren, daß dieses vollständig sei, enthalten.² Als zum Band gelegentlich zwei Nachträge erar-

* Prof. Dr. Dr., Arctic Studies Center (ASC), Liaocheng University (LCU)/China, E-posta: michaelknuettel@gmx.net, ORCID: 0000-0002-6348-5100.

¹ Knüppel, Michael / van Tongerloo, Alois: *Albert von Le Coq (1860-1930). Der Erwecker Manis. Im Spiegel seiner Briefe an Willi Bang Kaup aus den Jahren 1909-1914*. Berlin: De Gruyter, 2014 (AAWG, N.F. 34, Schriften der Kommission „Manichäische Studien“, Bd. III).

² *Ibid.*, pp. 187-194.

beitet wurden,³ schien daher auch keine Notwendigkeit zu bestehen, hier fehlende Titel zu ergänzen und hinsichtlich der Besprechungen von Werken A. v. Le Coqs, war zwar von möglichen Ergänzungen auszugehen, nach diesen jedoch wurde aufgrund des Nutzens für den Briefwechsel nicht weiter gesucht. Es sollte sich jedoch später noch erweisen, daß sowohl hinsichtlich der Werke v. Le Coqs als auch der Besprechungen zu solchen umfangreichere Ergänzungen möglich waren. Da letztere zumindest in rezeptionsgeschichtlicher Perspektive nicht gänzlich uninteressant sind, wurden die dem Vf. in den vergangenen Jahren bekanntgewordenen Titel hier noch einmal zusammengestellt. Natürlich kann und soll auch an dieser Stelle kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden und es wird gebeten dem Vf. mögliche weitere Ergänzungen mitzuteilen. Die den einzelnen nachstehenden Titeln vorangestellten Nummern beziehen sich auf das Schriftenverzeichnis im erwähnten Band.

I. Schriften A. v. Le Coqs:

- 2.a [Rez. v.]: Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-03 (aus: *Abhandlungen der K. Bayer. Akad. d. Wissensch.* I. Kl. XXIV Bd., I. Abt.) by Albert Grünwedel. In: *ZfE* 39 (6). 1907, pp. 1009-1010.
- 44.a Turfan-Miszellen. In: *DLZ N.F.* 1. Jg., 26, v. 4.10.1924, coll. 1893-1900.
- 44.b [Rez. v.]: Jungbauer, Gustav: *Märchen aus Turkestan und Tibet*. Jena 1923 (Die Märchen der Weltliteratur), 319 pp. In: *DLZ N.F.* 1. Jg., 4, v. 15.2.1924, coll. 268-271
- 75.a *Auf Hellas' Spuren in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der 2. und 3. Deutschen Turfan-Expedition*. Leipzig [XI + 166 pp., mit 108 Abb. im Text sowie auf 52 Taf.n + 4 Karten], [Neudruck von → 1926].

II. Besprechungen zu Arbeiten A. v. Le Coqs:

15. Sprichwörter und Lieder aus der Gegend von Turfan. Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste. Leipzig, Berlin 1911⁴ (Baessler-Archiv. Beiheft 1), (IV + 100 pp, 1 Taf.).
- ...
- [Rez.]: Chavannes, Édouard. In: *T'Pao*, Second Series, 11 (5). 1910, p. 695.
22. *Chotscho. Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der Ersten Königlich Preußischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan*. Berlin (Ergebnisse der Königlich Preußischen Turfan-Expeditionen 1) [VII + 18 pp., 75 gezeichnete Bl.], [Neudruck → 1979].
- ...

³ Knüppel, Michael / van Tongerloo, Aloïs: Nachrichten aus den Anfängen der archäologischen und philologischen Zentralasienforschung: (1) Nachtrag zur Edition der Briefe des Turkologen, Archäologen und Ethnologen Albert von Le Coq an Willi Bang Kaup aus den Jahren 1909-1914. In: *JOAS* 23. 2014, pp. 71-84; diess.: [Nachrichten aus den Anfängen der archäologischen und philologischen Zentralasienforschung:] (2) Sieben Briefe C. Salemanns an F. C. Andreas (aus den Jahren 1895-1910). In: *JOAS* 23. 2014, pp. 85-100 [hierzu: diess.: Nochmals zur Edition der Briefe Albert von Le Coq's an Willi Bang Kaup. In: *JOAS* 24. 2015, pp. 450-451].

⁴ Auf dem Einband ist irrtümlich (?) „1910“ vermerkt (cf. hierzu *OLZ* 6. 1930, p. 397).

- [Rez.]: Chavannes, Édouard. In: *Journal des Savants Nouvelle Sér.* 11. 1913, coll. 373b-376a.
25. *Königlich Preußische Turfanexpedition. Volkskundliches aus Ost-Turkistan.* Mit einem Beitrag von O[tto] v. Falke. (Mit Unterstützung der Orlop-Stiftung). Berlin [VII + 72 pp., mit 25 Taf.n u. 110 Abb.].
- ...
- [Rez.]: Koppers, P. Wilh. In: *Anthropos* 10/11 (5./6.). Sept.-Dez., 1915/1916, p. 1127.
- [Rez.]: Merzbacher, G. In: *Geographische Zeitschrift* 25 (5/6). 1919), pp. 179-180.
36. *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien I. Die Plastik.* Berlin [Neudruck → 1973].
- ...
- [Rez.]: Takács, Zoltán von: Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. In: *Pester Lloyd* (Morgenblatt) 70 (128), v. 9.6.1923, coll. 1a-3b.
- [Rez.]: Diez, Ernst. In: *Belvedere*. Forum 2. Hauptteil 1924 155-157.⁵
42. *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien III. Die Wandmalereien.* Berlin [Neudruck → 1974].
- ...
- [Rez.]: Köprülü, Mehmet Fuad. In: *Türkiyat Mecmuası* II. 1928, pp. 562-563.
46. *Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittel-Asiens.* Berlin (107 pp., 255 Abb.) [Neudruck → 1977].
- ...
- [Rez.]: Hackin, Jacques. In: *Revue des arts asiatiques* 4 (2). Juni 1927, pp. 113-115.
- [Rez.]: Lentz, Wolfgang. In: *DLZN.F.*, 2. Jg., 52, v. 26.12.1925, coll. 2533-2540.⁶
- [Rez.]: Monneret de Villard, Ugo. In: *Aegyptus* 6 (2/3). November 1925, pp. 281-282⁷
- [Rez.]: Müller, Valentin. In: *Gnomon* 2 (12). Dez. 1926, pp. 712-717.⁸
55. *Auf Hellas' Spuren in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der 2. und 3. Deutschen Turfan-Expedition.* Leipzig 1926 [XI + 166 pp., mit 108 Abb. im Text sowie auf 52 Taf.n + 4 Karten], [Neudruck → 1974].
- ...
- [Rez.]: Hackin, Jacques. In: *Revue des arts asiatiques* 4 (3). 1927, 176-177.

⁵ Dies zugl. auch Besprechung der Nrr. 40, 42 u. 43.

⁶ Der Band ist hier in einer Art „Sammelbesprechung“ zusammen besprochen mit Waldschmidt, Ernst: *Gandhāra, Kutschā, Turfān. Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens.* Leipzig: Klimkhardt & Biermann, 1925 [...].

⁷ Der Band ist hier zusammen besprochen mit A. v. Le Coq's *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien III. Die Wandmalereien.* Berlin (im Schriftenverzeichnis Nr. 42).

⁸ Der Band ist hier in einer Art „Sammelbesprechung“ zusammen besprochen mit Waldschmidt, Ernst: *Gandhāra, Kutschā, Turfān. Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens.* Leipzig: Klimkhardt & Biermann, 1925 [...].

- [Rez.]: Littmann, Enno. In: *DLZ N.F.*, 4. Jg. 1, v. 1.1.1927, coll. 9-12.
 [Rez.]: Wegener, Georg. In: *Geographische Zeitschrift* 34 (2). 1928, pp. 121-123.
 [Rez.]: Takács, Zoltán von: A. v. Lecoq: Auf Hellas' in Ostturkistan. In: *Pester Lloyd* (Abendblatt) 75 (34), v. 11.2.1928, coll. 6a-b.
56. *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien V. Neue Bildwerke* [I]. Berlin [Neudruck → 1975].
 ...
 [Rez.]: Monneret de Villard, Ugo. In: *Aegyptus* 9 (3-4). Dez. 1928, 317-318.
61. [zusammen mit Ernst Waldschmidt]: *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien VI. Neue Bildwerke II. Mit einem Beitrag über die Darstellungen und den Stil der Wandgemälde aus Qyzil bei Kutscha*. Berlin [Neudruck → 1975].
 ...
 [Rez.]: Hackin, Jacques. In: *Revue des arts asiatiques* 5 (2). 1928, pp. 116-120.
62. *Buried treasures of Chinese Turkestan. An account of the activities and adventures of the second and third German Turfan expeditions*. Transl. by Anna Barwell. London 1928 [180 pp. + 52 Taf.n], [Neudruck → 1989].
 ...
 [Rez.]: [ohne Vf.] *Geography* 15 (3). Sept. 1929, p. 252.
63. *Von Land und Leuten in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der 4. Deutschen Turfanexpedition*. Leipzig [VII + 183 pp, mit 156 Abb. im Text sowie auf 48 Taf.n + 5 Karten], [Neudruck → 1982].
 ...
 [Rez.]: Johnson, Frederick. In: *Books Abroad* 3 (1). Jan. 1929, pp. 62-63.
 [Rez.]: Krause, F. E. A. In: *Historische Zeitschrift* 140 (1). 1929, pp. 185-187.
 [Rez.]: Strauß, Otto. In: *DLZ N.F.* 6 (13), v. 30.3.1929, coll. 610-612.
 [Rez.]: Wegener, Georg. In: *Geographische Zeitschrift* 34 (4). 1928, p. 248.
 [Rez.]: Arat, Reşid Rahmeti.⁹ In: *UJb* VIII. 1928, pp. 442-443.
67. [zusammen mit Ernst Waldschmidt]: *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien VII. Neue Bildwerke III. Mit Geleitworten von Otto Kümmel, Heinrich Lüders und Friedrich Sarre*. Berlin [Neudruck → 1975].
 ...
 [Rez.]: Gelpke, Fr. In: *DLZ* 57 (12), v. 22.3.1936, coll. 480-484.
- 75.a *Auf Hellas' Spuren in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der 2. und 3. Deutschen Turfan-Expedition*. Leipzig [XI + 166 pp., mit 108 Abb. im Text sowie auf 52 Taf.n + 4 Karten], [Neudruck von → 1926].
 [Rez.]: [ohne Vf.]. In: *Antike Welt* 12 (4). 1981, pp. 61-62.
82. *Chotscho. Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der Ersten Königlich Preußischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan*. Graz 1979 [Neudruck von → 1913].

⁹ Unter dem Autorenkürzel „R.“.

...

[Rez.]: Jera-Bezard, Robert. In: *Arts Asiatiques* 38. 1983, pp. 107-108.

84. *Von Land und Leuten in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der 4. Deutschen Turfanexpedition*. Berlin 1982 [Neudruck von → 1928].

[Rez.]: Röhrborn, Klaus. In: *ZDMG* 134 (2). 1984, p. 379.

[Rez.]: Walravens, Hartmut. In: *Oriens Extremus* 30 (1983-1986), pp. 302.

Lars JOHANSON, *Turkic*, Cambridge, 2021, 1063 sayfa.
ISBN 978-0-521-86535-7

Duygu Özge GÜRKAN*

Giriş

Lars Johanson, betimsel ve tarihsel dilbilimi alanlarında yayınlar yapmış, özel olarak da görünüş-kiplik-zaman, dil ilişkileri ve tipoloji üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmış bir araştırmacıdır. Aynı zamanda *Turkic Languages* dergisi ile *Turcologica* monografi serisinin editörlüğünü yapmaktadır.

Lars Johanson'un, Éva Á. Csató ile Routledge tarafından 1998 yılında ilk baskısı yayımlanan *The Turkic Languages* kitabının ikinci baskısı 2022 yılında yayımlanmıştır. Türk dilleri ailesinin kapsamlı bir incelemesini sunan bu eser tüm dil araştırmacıları için önemli bir referans kaynağıdır. Bu tanıtmanın konusunu Johanson'un 2021 yılında Cambridge University Press tarafından basılan *Turkic* kitabı oluşturmaktadır. Ancak öncelikle, *The Turkic Languages* ve *Turkic* adlı kitaplar, yazılış amaçları, kapsam ve içerik açısından kısaca karşılaştırılacaktır.

The Turkic Languages, tarihî Türk dilleri ve modern Türk dillerinden oluşup her bir bölüm alanında uzman kişiler tarafından betimsel bir yaklaşımla yazılmıştır. *The Turkic Languages*'ın ikinci baskısında, birinci baskıda bulunmayan bazı dil ve diyalektler eklenmiş ya da yazar değişiklikleri yapılmıştır.

Bu tanıtmanın konusunu oluşturan *Turkic* ise Türk dillerinin ayrı ayrı tarihî gelişimleri, yapısal veya sözdizimsel özelliklerini sunmak yerine, Türk dil ailesinin tamamına sistematik, kapsamlı ve genel bir bakış sunmaktadır. Yani, *Turkic*, *Turkic Languages*'daki gibi tarihî ve modern Türk dilleri üzerinden değil tematik olarak ilerlemektedir. Bu amaçla, *Turkic* adlı kitapta Türk dillerinin ve değişkelerinin karşılaştırıldığı çeşitli konular aracılığıyla eşzamanlı, artzamanlı ve tipolojik değerlendirmeler yapılmıştır. Johanson, kitapta ele alınan tematik konuları şu şekilde belirlemiştir (s. 2): Eşzamanlı yapılar, artzamanlı gelişmeler, miras alınan ve kopyalanan özellikler, soya ait bağlantılar, dallar ve alt dallar, dallar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, diyalekt varyasyonları, ses envanterleri, ses kalıpları, sözcük yapısı, öbek-cümlecik-cümle yapıları, leksikal envanterler, yazı sistemleri, aile içi ve aile dışı dil ilişkisi, dillerin ve değişkelerinin politik ve sosyal durumu, konuşur grupların tarihî ve kültürel arka planları, sözlü sanat, yazılı edebiyat ve sözlü edebiyat türleri.

Kitap, giriş ve teknik detaylar başlıklı iki bölümle birlikte toplam 59 bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, bu kitabın 60 yılı aşkın bir okuma ve araştırma sürecinin sonunda yazılması ile amaç, kapsam ve mevcut sorunlardan söz edilmiştir. Türk dili ailesi, pek çok benzerlik ve farklılıklardan oluşan çok sayıda dil ve değişkeden oluşmaktadır ve genetik olarak Ana Türkçe (Proto *Turkic*) adı verilen ortak bir atadan türemiştir. Hatta Türkçenin, Moğolca, Tunguzca, Korece ve daha az kabul gören bir

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, e-posta: duyguozgedemir@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6013-1083

görüŖe göre Japonca ve son bulgulara göre bugün hiç konusu kalmamıŖ Kitanca ile iliŖkili olduğu ve Altayca adı verilen dil grubundan geldiği görüŖü de çok yaygındır.

Johanson, kitabının giriŖ bölümünde bu gruptaki üyelerin genetik iliŖkilerinin çok tartıŖmalı ve belirsiz olduğunu ifade ederek daha tarafsız bir terim olan Transavasya'yı (Transeurasian) tercih ettiğini belirtmektedir. Yani, bu terim ile coğrafi olarak komŖu beŖ dil ailesi kastedilmektedir: Türkçe, Moğolca, Tunguzca, Korece ve Japonca. Ayrıca, bir önceki paragrafta da bahsedildiği gibi bu bölümde Türk dilleri ve deđiŖkelerinin çok çeŖitli tematik konular açasından birbirleriyle karŖılaŖtırıldıđı, karŖılaŖtırırken esas olarak eŖzamanlı, artzamanlı ve tipolojik yönlere odaklanıldığı anlatılmaktadır. Bu kitap veri odaklı bir çalıŖmadır ve amaç belli bir kuramı uygulamak ya da geliŖtirmek değil, okuyucunun verileri kendi tercih ettiği kuramsal yaklaŖımla incelemesini sağlamaktır. Bu nedenle, Johanson, dil betimlemesinde ve dilbilimsel tipolojide en yaygın kullanılan kuramsal çerçeve olarak adlandırılan Dixon'un 2010-2012 temel dilbilim kuramını (basic linguistic theory) model almıŖtır. Ayrıca, geniŖ ve kapsamlı bir alanı incelemenin seçicilik gerektirdiğini, bir dil ya da deđiŖkeyi tüm boyutlarıyla betimlemenin imkânsız olduğunu, dolayısıyla hangi konuların dahil edilmesi gerektiği konusunda bazen zorlandığını, öte yandan tartıŖmalı ve birbiriyle bađdaŖmayan görüŖlerle ilgili polemik yaratacak tartıŖmalardan da mümkün olduğunca kaçındığını ifade etmiŖtir (s. 3).

Teknik detaylar bölümünde (6-15. sayfalar) transkripsiyon sistemi, aksan işaretleri (diacritics), morfofonemik notasyon ve kısaltmalar tanıtılmıŖtır. *Teknik detaylar* bölümünde (6-15. sayfalar) transkripsiyon sistemi, aksan işaretleri (diacritics), morfofonemik notasyon ve kısaltmalar tanıtılmıŖtır.

Türk dil ailesinden söz eden 3. bölüm Türk dilinin dağılım alanları, Ana Türkçe ve mirasçıları, Ana Türkçenin rekonstrüksiyonu, Türk dillerinin sınıflandırılması, Altayistik kuramı ve tipolojik özellikler gibi alt konulardan oluŖmaktadır. Bu baŖlıkların her biri ayrı ayrı üzerinde durulmayı hak etmektedir. Ancak, bu bir tanıtma yazısı olduğundan burada yalnızca Johanson'un Türk dillerini nasıl sınıflandırdığından kısaca söz edilecektir. Johanson, Türkçe konuŖan grupların dinamik tarihinin, soy ve coğrafi kriterleri tutarlı bir Ŗekilde birleŖtiren bir sınıflandırma oluŖturmayı zorlaŖtırdığını belirterek kendisinin önerdiği sınıflandırmanın coğrafi ayırım, temel soy iliŖkileri ve kısmen de tipolojik özellikleri yansıttığını ifade etmektedir (s. 21). Johanson, Türk dillerini aŖađıdaki Ŗekilde sınıflandırmaktadır (s. 22):

- Güneybatı veya Oğuz kolu
- Kuzeybatı veya Kıpçak kolu
- Güneydoğu veya Karluk kolu
- Kuzeydoğu veya Sibirya kolu
- ÇuvaŖa tarafından temsil edilen Oğur kolu
- Halaçça tarafından temsil edilen Argu kolu

Ayrıca ilk dört dal da kendi içinde alt dallara ayrılmaktadır (s. 23):

- Batı Oğuz: Türkçe, Gagauzca, Azerice
- Güney Oğuz: Güneydoğu Anadolu'nun, Güney İnan'ın, Irak'ın ve Afganistan'ın standart dıŖı ağızlarını içerir.
- Doğu Oğuz: Türkmence ve Horasan Oğuzcası
- Batı Kıpçak: Karaçay-Balkar, Kumuk, Kırım Tatarı ve Karay

- Kuzey Kıpçak: Tatar (Kazan Tatarı, Mişar Tatarı) ve Başkurtça
- Güney Kıpçak: Nogay, Kazak, Karakalpak ve Kıpçak Özbekçesi
- Doğu Kıpçak: Kırgızca ve Güney Altayca
- Batı Karluk: Özbekçe ve çeşitli standart dışı ağızlar
- Doğu Karluk: Modern Uygurca ve çeşitli standart dışı ağızlar
- Güney Sibirya: Tuva, Tofa, Soyot, Duhan, Tuhan gibi Sayan Türkçesi varyantları ve Sayan Türkçesi dışındaki Hakas, Şor, Kuzey Altay ve Çulım gibi varyantlar
- Batı Sibirya: Tura, Baraba, Tomsk, Tümen, Ishim, Irtysh, Tobol, Tara gibi daha küçük varyantları içerir.
- Kuzey Sibirya: Yakut ve Dolgan

Çuvaş ve Halaç kolları sırasıyla Kuzeybatı^{kuzey} ve Güneybatı^{güney} coğrafi alanlarında izole bölgeler olarak yer alır. Sarı Uygurca ve Salarca, coğrafi Güneydoğu^{doğu} alanında konuşulmaktadır. Fuyü varyantı ise Mançurya'da, yani ortak dağılım alanı dışında konuşulmaktadır (s. 23)

Bu bölümde vurgulanan konulardan biri de Türk dillerinin paylaştığı tipolojik özelliklerdir. Türk dilleri, bilinen tarihleri ve geniş yayılım alanları boyunca önemli ortak özellikler göstermektedir. Bu diller, Transavasya ve bazen Ural dillerinin yer aldığı bir coğrafyaya ait olup temel yapısal özellikler, ses bilgisi, biçim bilgisi ve sözdizimi açısından yakın benzerlikler paylaşır. Burada Johanson, Türk dil ailesinin genel olarak dilsel değişime karşı daha muhafazakâr olduğunu, bu nedenle de örneğin Eski Doğu Türkçesi yazıtlarına ait bilinen en eski varyantın, birçok modern Türk diliyle oldukça benzediğini ileri sürmektedir. Bu benzerliklerin Çuvaşça, Halaçça ve Yakutçada daha az belirgin olduğunu da ayrıca eklemektedir. Söz konusu tipolojik özellikler arasında ise *sola dayalı diziliş* (left-branching order), *durum işaretleme* (case marking), *dilbilgisel uyum* (grammatical agreement), *sondan eklemeli sözcük yapısı* (agglutinative word structure), *bağlı biçimbirimler* (bound morphemes) ve *sentez* (synthesis) gibi özellikleri saymaktadır (s. 34-38)

Turcia, the Turkic World başlıklı 4. bölüm Türk dil ve diyalektlerinin konuşulduğu bölgeler ve bu dil ve diyalektlerin etkileşim içinde olduğu coğrafi ve kültürel alanlar hakkındadır. Sıralama GB-KB-GD-KD şeklindedir. Çuvaş, Halaç, Salar, Sarı Uygur ve Fuyü gibi azınlık dilleri kendi coğrafi bölgelerine bağlı olarak sunulmuştur. Dillerin adlandırılmasıyla ilgili hem standart biçimler hem de belirli varyantlar, ve de endonimler (yerel adlandırma) ve eksonimler (yabancı adlandırma) verilmiştir. Örneğin Rusya'nın hakim olduğu bölgelerdeki çoğu dil geleneksel olarak Rus eksonimleri ile adlandırılmıştır: *Yakut* yerine *Saha* gibi. Amaç, önceki kaynaklarda bahsedilen dilleri tanımlayabilmek için şimdiye kadar kullanılan farklı isimleri belirtmektir: *Oyrot* = *Altay* gibi. (s. 41) Ayrıca, dil ve diyalekt arasındaki farklara yönelik çok basit cevaplar olmadığı, Türk dili varyantlarının bu kategorilere göre sıralanmasının karmaşık bir mesele olduğu ve sıklıkla anlaşmazlıklara yol açtığı ayrıca ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Johanson, bu konudaki bitmeyen tartışmalara olabildiğince tarafsız kalıp önemli olanın her durumda standart dışı varyantların belgelenmesinin acil bir görev olduğunu vurgulamıştır (s. 43).

Statü başlıklı 5. bölümde Türk dillerinin sosyolinguistik durumları, Sovyetler Birliği döneminde ve sonrasında azınlık dillerine yönelik dil politikaları, dil politikalarının

sonucunda Rusçanın bir *lingua franca* haline getirilmesi, Türk dillerinin mevcut durumları, bugünkü bağımsız Türk cumhuriyetlerinin dil politikaları, bugün birçok Türk dilinin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olması gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca, dillerin büyüklüğünü ve yaygınlığını ölçmek için modern Türk dilleri boyutlarına göre XXL, XL, L, M, S, XS ve XXS gibi kategorilere ayrılmıştır (s. 97).

6. bölümde Türkçe konuşulan dünyanın genişlemesinin tarihsel ve jeopolitik arka planından bahsedilmiştir. Bin yıldan fazla bir süredir Avrasya'nın siyasi tarihinde önemli roller oynayan Türk gruplarının, Orta Asya, Batı Asya, Sibiryaya ve Doğu Avrupa olmak üzere çeşitli yönere göçlerinden 21. yüzyıla kadar, Türk dillerinin konuşulduğu bölgelerde yaşanan önemli siyasi olaylar ve jeopolitik değişiklikler özetlenmektedir (s. 114-142).

7. bölümde Türk dilli grupların kültürleri, yaşam tarzları ve sosyal şekillenmeleri anlatılmaktadır. Eski kültürel kalıpların büyük ölçüde dinler tarafından belirlendiği, Eski Türkçe ve sonrasındaki dinî gelişmeler, Türk gruplarının tarih boyunca Çin, İran, Moğolistan, Rusya ve Batı Avrupa gibi çeşitli kültürlerle olan etkileşimleri, göçebe ve yerleşik Türk grupları, çoğu Türk grubunun çok etnikli imparatorluklarda yaşaması gibi alt konulara değinilmiştir (s. 143-151).

8. bölüm Türkçenin artzamanlı gelişimini dönemlere ayırarak betimlemeye yöneliktir. Johanson burada, eski dönemlerin yeterince bilinmemesi ve mevcut yazılı kaynakların konuşulan varyantlar hakkında güvenilir bilgi sunmaması nedeniyle bu betimlemenin neredeyse imkânsız olduğunu ve veri eksikliğinin, bir özelliğin ortaya çıkabileceği en erken ve en geç tarihleri belirlemeyi zorlaştırdığını da belirtmiştir. Bunun yanı sıra tüm sınırlamalara rağmen ilgili dilsel alanlarda koruyucu ve ilerici özellikleri genellikle ayırt etmenin mümkün olduğunu, erken bir aşamada komşularından izole olmuş varyantların genellikle arkaik özellikleri korunurken sıklıkla yenilikçi özellikler de gösterebildiğini ilave etmiştir. Bu anlamda kendi akrabalarından nispeten izole bir şekilde konuşulan fakat güçlü bir yabancı etki altında olan Çuvaşça, Halaçça, Sarı Uygurca ve Salarca gibi Türk dillerini örnek vermiştir (s. 152).

9. bölümde kültürel eserler olarak metinlerin üretiminde kullanılan Türkçe kayıtlardan bahsedilmektedir. Bu kayıtlar sözlü ve yazılı olmak üzere iki başlık altında ele alınmaktadır (s. 157-171).

10. bölüm *dil ilişkilerine* ayrılmıştır. Tarih boyunca Türk dilli grupların, genel itibarıyla Doğu'dan Batı'ya göçleri, soy açısından ilişkili ya da ilişkisiz; tipolojik açıdan benzer ya da farklı pek çok dille karşılaşmalarına ve dolayısıyla dilsel bir temas kurmalarına yol açmıştır. Bu anlamda alanyazında *ödünc alma*, *ödüncleme*, *aktarım*, *karışma* gibi çeşitli terimler kullanılırken Johanson, bu terimlerin hepsini *kod kopyalama* adı altında birleştirmektedir. *Kod*, bir dili veya o dilin bir varyantını kapsayan genel bir terimdir. *Kopyalama* ise, temelde bir kodun başka bir kod tarafından taklit edilmesi anlamına gelir. Burada Johanson, *kod kopyalama*, *kopyalamanın türleri*, *sebepleri*, *aşırı düzeyde kopyalama*, *tarihsel katmanlaşma*, *aile-dışı temaslar*, *aile-içi temaslar*, *temas alanları* ve *alt-alanlar* gibi konulara değinmiştir (s. 170-193).

Sözlükçe 'lexicon' başlıklı 11. bölüm Türkçe söz varlığındaki paylaşılan özellikler ve farklılıklar üzerinedir. Burada örneğin bütün Türk dillerinin *al-* eylemine sahip olması gibi Ana Türkçe kökenli olduğu varsayılan bir temel söz varlığı, Oğuzca *kapı*, *eyi/iyi*, *el* yerine sırasıyla Oğuzca dışı *eşik*, *yahşı* ve *kol* görülmesi gibi Oğuzca ve Oğuzca dışı temel sözcükler arasındaki tipik farklılıklar, Türkçe sözcük varlığında tehlikeli ya da kötü

şans getirdiği düşünülen birtakım örtmeceler ve tabu sözcükleri ve Türkçe *balta*, Türkmençe *palta* ve Çuvaşça *purti* sözcüğünün İran dilleri aracılığıyla Türkçeye geçip aslında Sami kökenli bir sözcük olması gibi sözcüksel kopyalamalar ele alınmıştır.

12. bölüm, *ses tipleri*yle ilgilidir. Ünlü ve ünsüz şeklinde iki ana başlığa ayrılan bu bölümde, fonolojik rolleri veya artzamanlı gelişimleri tartışılmadan Türkçede gözlemlenen fonetik olarak farklı ses segmentlerinin temel türlerine genel bir bakış sunulmaktadır (s. 224-240).

13. bölüm bir sözcüğün en soldaki tek heceli morfolojik segmenti olarak tanımlanan *birincil heceler* hakkındadır; birincil heceler, *o*, *at*, *su* örneklerinde olduğu gibi bir ünlü çekirdeğinden oluşurlar (s. 241).

14. bölüm bir önceki bölümle de ilişkili olarak birincil hecelerdeki fonemlerle ilgilidir. Bu bölümde sözcüğün, optimum ayırt ediciliği sağlayan birincil hecelerdeki dile özgü fonolojik karşıtlıklar ele alınır. Örneğin Gagauzca hâlâ /ă/ ve /e/’yi ayırır: *bân* ‘ben’ ve *ben-i* ‘beni’ (s. 254, 256).

15. bölüm ise çok heceli sözcük biçimleri hakkındadır. Yani bu bölümde, Johanson, çok heceli sözcük biçimlerindeki morfolojiyi ele aldığını, bilinen tüm Türk dillerinde birincil olmayan heceler fonolojisinin birincil heceler fonolojisinden çok farklı olduğunu, 14. bölümde söz edilen karşıtlıkların büyük ölçüde askıya alındığını, benzeşmelerin ise pek çok düzensizliğe yol açtığını belirtmektedir (s. 292).

16. bölümün konusunu ise *artzamanlı fonoloji* oluşturmaktadır. Burada rekonstrüksiyon kaynakları, fonolojik değişimler ve fonolojik kopyalama gibi alt konulara değinilmektedir (s. 326-328).

Artzamanlılık: ünlüler başlıklı 17. bölümde Ana Türkçe uzun ünlüler ve bugün sistematik olarak bu uzunlukları Yakut, Türkmen ve Halaççanın koruması ve diğer birkaç dilde de birtakım izlerin görülmesi, söz başındaki ünlü ve kayıcı ses kombinasyonlarının artzamanlı gelişimi (Genel Türkçede ünlü ile başlayan bazı sözcüklerin Çuvaşçada *yat* ‘ad’, *yal* ‘il’ örneklerinde olduğu gibi *y* + *ünlü* ile başlaması gibi), yüksek (high) ve yüksek olmayan (non-high) ünlülerin yeniden düzenlenmesi, Uygurca ünlü mutasyonu, nazallaşmış ünlüler, Ana Türkçede kısa ve vurgusuz ünlünün Genel Türkçede sözcük sonunda düşürülmesi (**konā*-* ‘yerleşmek’ > *kon-*, **kōkā** > *kōk* ‘mavi’) gibi konulara değinilmektedir (s. 329-351).

Artzamanlılık: ünsüzler başlıklı 18. bölümde Ana Türkçe ünsüzler, ünsüz türleri, hangi ünsüzün nerede ve hangi koşulda görüldüğü, onların söz başı, söz içi ve söz sonu pozisyonlarına göre değişimleri ve modern Türk dillerindeki dağılımları gibi konulara değinilmektedir (s. 352-401).

19. bölüm *yazı sistemleri* üzerinedir. Tarihsel olarak Türkçenin yazımında kullanılan Soğd, Eski Doğu Türkçesi Runik yazı, Uygur, Maniheizt, Brahmi, Tibet, hP’ags-pa, Nestoryan, Arap-Pers, Yunanca, Kiril, Latin, İbranice, Ermeni ve IPA gibi alfabelerden, günümüzde ise genellikle Latin, Kiril ve Arap alfabelerinin kullanılması ve yazım kurallarından bahsedilmektedir. Ayrıca, bazı yazı sistemlerinin fonetik özellikleri az ya da çok sınırlı bir şekilde gösterirken bazılarının daha ziyade fonolojik kuralları yansıtması ve Çuvaşça gibi diğer sistemlerin ise morfolojik prensiplere dayanmasından söz edilmektedir (s. 402-430).

20. bölüm *morfoloji: genellemeler* üzerinedir. Bu bölümde Türkçe sözcükler ve onların iç yapı özellikleri genel hatlarıyla özetlenmektedir. Türetme ve çekim

morfolojisi, ad, sıfat, eylem gibi bağımsız morfemler ile zamirler, ilgeçler gibi serbest işlevsel morfemler, dilbilgiselleşme süreçleri, kopyalanmış bağlı morfemler, sözcük sınıfları ve yüklemleştirici eylem formları gibi genel görüngülerden bahsedilmektedir. Ayrıca, bireysel olarak Türk dillerinin, morfolojik detaylarda birçok farklılık gösterdiği ancak sözcüklerin bağımsız öğeler olmaları, sözdizimsel açıdan esnek olmaları, bir veya daha fazla morfem içermeleri gibi genel kalıplar açısından ise dikkat çekici derecede benzediği anlaşılmaktadır (s. 431-439).

21. bölüm *adçılar* (nominals): *adlar* üzerinedir. Johanson burada öncelikle bu sınıfın varlığıyla ilgili alanyazındaki sorgulamalara yer verir. Bu sorgulamalar, adlar ve sıfatların kavramsal olarak ayırt edilememesi, Türkçede yalnızca eylemler ve eylem olmayanlar şeklinde bir ayırım yapılabileceği ve belirli bir biçim sınıfını ifade edemediği için yapısalıcıların ad terimini reddetmesi şeklindedir (s. 440). Johanson, bu sorgulamalarla bağlantılı olarak adların sıfat olarak kullanılabilmesi şeklindeki yaygın görüşü reddeder ve adların sıfat olarak işlev görmediğini, ancak ek morfolojik işaretleme olmadan, Eski Doğu Türkçesi *tâmir kapı* ‘demir kapı’, *kız oğul* ‘kız çocuk’, Başkurtça *yılan balık* ‘yılan balık’, Özbekçe *ilân baliğ* ‘yılan balık’ örneklerindeki gibi bitişik ad niteleyeni (adnominal) olarak kullanılabildiğini ileri sürer (s. 441). Daha sonra adların Türk dillerinde sergilenen karakteristik özelliklerini ve türetim biçimlerini inceler (441-451).

22. bölüm *adçılar*: *ad çekimi* üzerinedir. Adlar, belirli eklemeli kurallara göre birleştirilen belirli çekim işaretleyicilerini alır. Genel Türkçe, sayı-iyelik-durum sıralamasını izler: Tatarca *kız-lar-ım-nan* ‘kızlarımdan’, Türkçe *kız-lar-ım-dan* ‘kızlarımdan’. Çuvaşça, diğer bazı Transavryasya dilleri gibi, iyelik-sayı-durum sıralamasına uyar: *çir-ım-sen-çen* ‘kızlarımdan’. Adlaşmış sıfatlar ad çekim eklerini alırlar: Kırgızca *cağşı-lar-dı* ‘güzelleri’, Türkçe *ölü-ler-imiz-e* ‘ölülerimize’ (s. 452). Ayrıca, bu bölümde Genel Türkçede çokluk işaretleyicileri, topluluk işaretleyicileri, iyelik işaretleyicileri, durum işaretleyicileri ve Bazı Balkan dilleri varyantlarında görülen *biz-de gel* ‘bize gel’ örneğinden anlaşılacağı üzere yönelme ile bulunma durumu karışması gibi temas yoluyla ortaya çıkan yeniliklere de yer verilmektedir (s. 452-478).

23. bölüm *adçılar*: *sıfatlar* üzerinedir. Geleneksel olarak özellik ve nitelik belirten ve *ne tür* gibi soruları yanıtlayan sıfatlar, tüm Türk dillerinde açık bir sınıftır. 21. bölümde de değinildiği gibi sıfatlar birçok dilbilimci açısından varlığı tartışmalı bir kategoridir. Johanson, bazı dilbilimcilerin bu tartışmalı kategori için, *özellik belirten adlara* karşı *özellik belirtmeyen adlar* gibi bir ayırım yaptıklarını belirtip adlar ve sıfatlar arasındaki ayırımın genellikle pragmatığe bırakılması gerektiğini ileri sürmektedir (s. 479). Bunların dışında, sıfatların anlamsal türleri, işlevleri, biçimsözdizimsel özellikleri ve Türk dillerinde sıfat yapan ekler gibi konulara da yer verilmektedir. Ayrıca, kopyalanmış sıfat işaretleyicileri de ele alınan konular arasındadır. Bununla ilgili olarak, Rusça sıfat eklerinin birçok modern Türk dilinde görülmesi, özellikle Sibiryadaki dillerden Altaycada {+ny}, {+skıy} ve Hakasçada {+nay}, {+skay} kullanımı kopya sıfat işaretleyicilerine örnek olarak verilmektedir (s. 504).

24. bölüm *adçılar*: *adılar* hakkındadır. Burada Türk dillerinde adılar, onların tarihsel gelişimleri, türleri ve sözdizimsel rollerinden bahsedilmektedir (s. 505-528).

25. bölümde Türk dillerinde hem sayılabilir hem de sayılamayan adlarla kullanılabilen *niceleyiciler* (quantifiers), niceleyicilerin Türk dillerindeki görünüşleri ve çeşitli sınıflara ait *sayılar* (numerals) hakkında bilgi verilmektedir. Nicelik sözcükleri

için Eski Oğuz Türkçesi *köp* ‘çok’, *bar-ı* ‘hepsi’, Çağatay Türkçesi *bar-ça* ‘tüm’, Azerice *çoh* ‘çok’, Kazakça ve Kırgızca *köp* ‘çok’ gibi örnekler verilmektedir. Bu tip yapılarda sözcük sıralaması genellikle *niceleyici + ad* biçimindeyken Yakutçada *taba-lar bar-ı* (ren geyiği-ÇK hepsi-iy3TK) ‘tüm ren geyikleri’ öbeğinde *bar* niceleyicisi sonda, baş öge *taba* ise niceleyiciden önce yer almaktadır. Sayılarla ilgili olarak, Türk dillerindeki temel sayıların Ana Türkçe dönemine kadar uzandığı, Ana Türkçenin onluk bir sistem kullandığı ancak temel sayıların diğer Transavasya dilleriyle örtüşmediği ve bunun da genetik açıdan söz konusu dillerin birbiriyle ilişkili oldukları hipotezine karşı bir argüman oluşturduğu ileri sürülmektedir (s. 529-541).

26. bölüm *ilgeçlerle* (postposition) ilgilidir. Türk dillerinde, İngilizcede *ön takılara* (preposition) karşılık gelen zengin bir ilgeç sistemi vardır. Bu ilgeçler, adlar ve ad öbeklerinin *başı* olarak yer alır ve birlikte ilgeç öbeklerini oluştururlar. İlgeç öbeklerinde sözdizimsel *baş* pozisyonundaki ilgeçler kendisine bağlı olanları modifiye eder. Türk dillerinde pek çok ilgecin kökeni ulaçlara dayanır. Bu bölümde, ilgeçlerin durum eklerini yönetmesi, uzamsal ilgeçler (spatial postpositions) ve kopyalanan ilgeçler gibi konulardan da bahsedilmektedir. (s. 542-554).

27. bölüm *bildirme araçlarıyla* (copular devices) ilgilidir. Türk dillerinde adclı yüklemle birlikte çeşitli bildirme araçları kullanılır: *özne kişi-çatı uyum ekleri*, *bildirme eylemleri* ve *bildirme parçacıkları* (s. 555). Bu araçlar hem tarihî hem de modern Türk dillerine göre örneklendirilmektedir: Çağatayca *Qul-uş men* ‘Ben senin kulunum’ (s. 556), Azerice *Män häkim-äm* ‘Ben doktorum’ (s. 557), Halaçça *Bidik-är* ‘O büyük’ (s. 563.), Kırgızca *Tün e-le* ‘Geceydi’ vb. (s. 565).

28. bölüm *eylem gövdeleri* (verb stems) üzerinedir. Türkçe eylemler açık leksikal sınıfları oluştururlar. Türetilmemiş bazı kökler, ailenin tüm dillerinde benzer karşılıklar bulabilir. Türkçe örnekler arasında *al-*, *gör-*, *öl-*, *uyu-*, *ver-*, *ye-* bulunur. Eylem morfolojisi çok zengindir ve dikkat çekici derecede karşılaştırılabilir. Eylemler, *geçişsiz* (Yürü-yor), *geçişli* (Al-ıyor) ve *hem geçişli hem geçişsiz* (İçiyor / Bira içiyor) gibi çeşitli sınıflara ayrılabilir. İngilizcedeki *to melt* ‘erimek, eritmek’, *to drop* ‘düşmek, düşürmek’ türündeki hem geçişli hem geçişsiz eylemler yerine Türkçede ettirgen yapılar kullanılır: *Güneş buzu eri-t-ti* (s. 572). Ayrıca, bu bölümde Türk dillerinde kılınış öbekleri (actional phrases), ad, sıfat ve adıl kökleriyle türetim, yardımcı eylemler ile soru, vurgu, ekleme parçacıkları aracılığıyla yapılan analitik türetim ve ikincil eylem gövdelerini oluşturan eylemden eylem türetimi gibi konular üzerinde durulmaktadır (s. 573-596).

29. bölüm *ekleşik eylem yapıları* (postverbal constructions) hakkındadır. Johanson, burada konuyla ilgili pek çok çalışmasına da (1971, 1995a, 1995b, 1998b, 2000, 2002, 2011) gönderimde bulunarak Türk dillerinde *ekleşik eylemin*, ulaç eki almış bir eylemle kendisinden sonra gelen ve leksikal anlamını yitirmiş bir yardımcı eylemden oluşan birlik olduğunu ve bu birliğin tek bir yüklem oluşturarak tek bir hareketi veya olayı yansıttığını belirtmektedir: *yaz-ıp dur-uyor* ‘X sürekli yazıyor’ (s. 597). Johanson burada, ekleşik eylem yapılarındaki anlam bulanıklığına da dikkat çekmektedir. Yani, ikinci eylemin leksikal bir eylem mi yoksa yardımcı eylem mi olduğuna karar vermek zor olabilmektedir. Örneğin, Yakutça *kördör-ö tur-* <*göster-ulaç dur-*>, *göstererek durmak* anlamına gelebilirken *göstermeye devam et-* anlamına da gelebilmektedir (s. 598). Ayrıca bu bölümde ekleşik eylem yapıları, kılınış (Alm. Aksionsart) açısından da incelenmektedir. Ekleşik eylem yapıları, genellikle aşama belirtmeye yarar ve eylemsel

öbeğin doğal bir aşamasını vurgular. Başka bir deyişle, eylemlerin başlangıç veya bitiş sınırlarını dinamik bir şekilde öne çıkararak eylemin niteliksel veya niceliksel özelliklerini belirginleştirir. Buna göre Johanson bu yapıları *sınırvurgulayan* (transformativizing) ve *sınırvurgulamayan* (nontransformativizing) olmak üzere iki temel sınıfa ayırmaktadır. Örneğin, Eski Uygurca *öl-üp bar-* ‘ölmek’ sınırvurgularken, *küzät-ıp tur-* ‘sürekli izlemek’ sınırvurgulamamaktadır (s. 600-611).

30. bölüm *bitimli eylemciler* (finite verbals) üzerinedir. Burada bitimli eylemcilerle kastedilen kişi, sayı, görünüş, kiplik ve zaman gibi gramatikal kategorileri içeren bitimli eylem türündeki yüklemeldir. Tarihi ve modern Türk dillerinde bitimli eylem yüklemeleri ana cümlelerin *başı* olarak işlev görürken adeylem, ortaç ve ulaçlar gibi bitimsiz eylem yüklemeleri ana cümleye gömülü (embedded) şekilde ortaya çıkarlar ve ana cümlelerin *başı* olarak işlev görmezler (s. 618). Ana cümlelerin eylem yüklemeleri olarak basit ve genişletilmiş eylem kökleri, çeşitli tematik temellerin *intraterminal*, *terminal*, *postterminal*, *prospektif*, *gönüllülük*, *istek*, *varsayımsal* ve *gereklilik* gibi işaretleyicilerini üstlenir: Türkçe *Gel-meli-yim* (gel-gereklilik-1TK), Kırgızca *Kel-e-biz* ‘Geliyoruz’ (gel-intraterminal-1ÇK) vb. (s. 619).

31. bölüm *bakış açısı görünüşü* (viewpoint aspect) ile ilgilidir. Bu bölümde bakış açısı modeli için araştırmacılar Johanson (1971, 1994a, 2000) ve Johanson’un modelinden hareketle Yakutça için Buder 1989, Nogayca için Karakoç 2005 ve Uygurca için Rentzsch 2005 gibi çalışmalara yönlendirilmekle beraber Türk dillerinde pek çok gramatikleşmiş bakış açısı kategorileri bulunduğu ve bu kategorilerin, eylemin içeriğini tanımlamadığı ancak olaylara dair farklı bakış açıları sunduğu anlatılmaktadır. Burada olayların farklı yönelim noktalarından görülmesini sağlayan iki temel bakış açısından söz edilmektedir: *intraterminal* ve *postterminal* bakış açısı. Intraterminal bakış açısı, eylemin başlangıç ve bitiş sınırları arasında, postterminal bakış açısı ise eylemin ilgili sınırı aşıldıktan sonraki evreye yönelen bakış şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca burada bakış açısı için önemli bir parametre olan odaklanma (focality) derecesine dikkat çekilmektedir. Örneğin, intraterminal bakış açısı bildiren *gel-iyor-du-m* olay anını dar bir odakla yansıtmaktadır (s. 624-626).

32. bölüm eski intraterminallerden *koşaçlar* (aorists) üzerinedir. Koşaçlar bilinen en eski intraterminal yapılarıdır ve Türk dili tarihi boyunca anlam işlevi açısından belirgin değişiklikler göstermiş özel bir morfolojik türdür. Genellikle güçlü bir şekilde odak yitimine uğramış ve kipselleşmişlerdir. Morfolojik bir tür olarak koşacın Çuvaşça dışındaki tüm Türk dillerinde mevcut olduğu iddia edilmiştir. Bu iddia, Çuvaşçanın, Türk dillerinin genetik yapısındaki kilit rolü göz önüne alındığında, dikkate değerdir. Bu kategori aslında Çuvaşçada *belirsiz gelecek* olarak yer alır ve genellikle bu kategorinin {-GU} adeyleminden geliştiği düşünülür (Pritsak 1960, Johanson 1975a, bkz. Bölüm 39). Koşaç işaretleyicisinin <A> tipi ulaç¹ ve eski **är-* ‘olmak’ bildirme eylemi biçiminin birleşimi olarak ortaya çıkmış olabileceği belirtilir. Buna ek olarak bu bölümde, koşaç işaretleyicilerinin Kazakça, Kırgızca, Özbekçe ve Uygurca gibi çeşitli Orta Asya dillerinde {- (A)r} şeklinde tek tip olması gibi *düzenli* ve ünsüz sonrasında gelen koşaç işaretleyicilerinin tahmin edilemez olması gibi *düzensiz dağılımları*, Eski

¹ Johanson, ulaç işaretleyicilerini sistematik olarak <A> ve tipi olmak üzere iki ana sınıfa ayırmaktadır. <A> tipi, Türkçe {- (y)A} gibi ünlüyle biten ulaçları, tipi ise {- (y)İp} gibi dudaksız patlamalı sesle biten ulaçları temsil etmektedir (s. 599).

Doğu Türkçesinde birinci ve ikinci kişide adıl kaynaklı uyum işaretleyici kullanılması gibi (*köç-är bän* ‘göçerim’) *koşaçlara eklenen uyum işaretleyicileri* ve Osmanlı Türkçesinde tüm kişilerde {-mA-Z} görülmesi gibi tarihî ve modern Türk dillerinde *olumsuz koşaçların işaretlenmesi* alt konularına da yer verilmektedir (s. 627-637).

33. bölüm odak intraterminalleri (focal intraterminals) hakkındadır. Johanson, neredeyse tüm Türk dili varyantlarının, genellikle, bazı ekleşik eylem yapılarının daha ileri düzeyde gramatikleşmesi yoluyla odak intraterminalleri geliştirdiğini söylemektedir ve odak intraterminalleri arasında yaygın olarak tip *<A> är-ür; tip <A> tur-ur ve tip *<A> yori-r gibi yapıları göstermektedir. Örneğin, tip *<A> är-ür; Eski Doğu Türkçesinde de bulunmaktaydı: Eski Uygurca *közäd-ü är-ür-lär* ‘Onlar gözetiyorlar’. Bunların dışında modern Türk dillerinde <A> tur-a, <A> yat-a bulunma durumu işaretli mastarlar gibi yapılar aracılığıyla da odaklı intraterminallik işlevinin gerçekleştirilebildiğine değinilmektedir. Örneğin; Karaçay-Balkarca *İşle-y tur-a-ma* ‘Çalışıyorum’, Kumukça *Bar-a tur-a* ‘Gidiyor’, Nogayca *Qara-y tur-a-man* ‘Bakıyorum’ vb. Benzer şekilde modern Türk dillerine özgü daha spesifik şekilde odaklı intraterminallik işaretleyen Türkçe {-mAK-tA} türü ile Sayan varyantlarında belirli bir yönlendirme noktasında bir olayın hâlâ devam ettiğini gösteren {-BİŞ-än} türü yüksek odaklı süreklilik intraterminallerine de dikkat çekilmektedir: Türkçe *Çalış-mak-ta-yım* ‘Çalışıyorum’, Azerice *Oxu-mağ-da i-di* ‘Okuyordu’, Özbekçe *Bâr-mâk-tâ-miz* ‘Gidiyoruz’, Tuvaca *Män örän-miş-än män* ‘Hâlâ çalışıyorum’, Duhaca *Añna-p coru-bış-än bis* ‘Hâlâ avlanıyoruz’, Tofaca *Örân-bış-âñ-ğa* ‘Hâlâ çalışıyor’ (s. 638-650).

34. bölüm *postterminal*lerle ilgilidir. Bu bölümde Türk dillerindeki postterminal işaretleyiciler {-mİŞ}, {-GAN} ve {-(I)p-tI(r)} olmak üzere üç temel tipte incelenmektedir. Postterminaler bir olayı doğrudan öngörmezler. Bunun yerine, olayı, eylemin ilgili sınırından sonra yer alan bir yönelim noktasıyla, olayın bir anlamda hâlâ geçerli olduğu bir noktayla ilişkilendirirler. Bu dolaylı bakış açısında, olayın kendisinden ziyade olayın sonucu odak noktası olabilir. Bu, genellikle *sonuç belirten bitmişlik* (resultative perfect) yapılarına karşılık gelen yüksek odaklı postterminalerin tipik bir örneğidir. Johanson, pek çok postterminalin *kanıtsal* (evidential) ve *kanıtsal olmayan* (nonevidential) anlamlar arasında bocaladığını ileri sürer. Ancak postterminal parçacıkların kanıtsallığın istikrarlı işaretleyicileri olduğunu da ekler (s. 651). Örneğin, {-mİŞ}, özne referansının postterminal bir duruma geçtiğini ve verilen bakış açısı noktasında öznenin hâlâ o durumda olduğunu ifade eder: Karahanlıca *Män unut-miş män* ‘Unutmuşum’ (s. 653).

35. bölüm *terminal*lerle ilgilidir. Terminal tematik tabanı, {-DI} türündeki işaretleyicilerle ifade edilir. İntraterminal ve postterminal olmayan, dolayısıyla sistemdeki en az görünüşsel, bitimli bir kategoridir. Terminaler, çoğunlukla olayları birincil gösterimsel yönelim noktasının öncesinde temsil eden basit olay-odaklı geçmiş zaman parçaları olarak kullanılır: Türkçe *Yaz-dı-m*, Özbekçe *Yâz-dı-m*, Çuvaşça *Şır-tî-m* ‘Yazdım’ vb. Bunlar, çoğunlukla kategorik geçmişler (categorical pasts) olarak adlandırılır. Bunun nedeni kanıtsal anlamlardan yoksun olmalarıdır, ancak bu, onların yalnızca tanık olunan geçmiş olayları ifade ettikleri anlamına gelmez (s. 661). Bu bölümde terminalerin, Tuvaca *Tüş-tü-ñ!* ‘Düşme!, Dikkat et düşebilirsin’ örneğindeki gibi *geçmiş dışı kullanımları*, yapı özellikleri ve çekim paradigmalarına da yer verilmiştir (662-668).

36. bölüm *emir* (imperatives) yapıları üzerinedir. Johanson, Türkçede emrin, komutları veya talimatları ifade etmek için kullanılan bir kip türü olduğunu ve muhatapın talimatta bulunulan eylemi/hareketi gerçekleştirmesini sağlamak amacıyla sözedimi (speech act) işlevinde bulunduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber, emretmenin, rica etmenin, istemenin, tavsiyede bulunmanın veya teşvik etmenin birçok yolu varken emir kiplerinin dilbilgisel açıdan oluşturulma yollarının sınırlı olduğunu söylemektedir. Türkçede genel kabul görmüş emir kipi kesinlikle muhatap odaklıdır ve ikinci kişileri hedef alır. Emirler, istemeyi, talimatta bulunmayı, tavsiye etmeyi, kışkırtmayı, teşvik etmeyi, uyarmayı veya izin vermeyi amaçlayabilir. Olumsuz emirler ise, yasaklama, engelleme veya kısıtlama etkisi yaratarak muhatapın bir şey yapmamasını sağlamayı amaçlar. Türkçe emir kipi, önermelere yönelik çeşitli tutumları ifade eden gönüllülük kipliklerinden farklı morfolojik, sözdizimsel ve anlamsal özelliklere sahiptir. Dilbilgisi alanyazınında sıklıkla önerilmesine rağmen, bunların hiçbirisiyle ortak paradigmlar oluşturmaz (s. 669). Bu bölümde, ayrıca, Türkçede *Çay iç, aç-ıl-ır-sın* örneğindeki gibi emrin yönlendirme amacı taşımayan farklı kullanımları, modern Türk dillerindeki emir biçimleri, tarihî ve modern Türk dillerindeki nazik emir (polite imperative) biçimleri, olumsuz emir, Eski Uygurcada *Saklan-u kör-gil!* ‘Kendine dikkat ettiğinden emin ol!’ örneğindeki gibi ekleşik eylem yapılarının emir kipiyle kullanımı ve Eski Uygurca, Karahanlıca, Çağatayca, Eski Osmanlıca, Özbekçe ve Uygurca gibi birçok dilde, tekil emir biçimlerinde {-GII} veya {-GIIn} pekiştirme ve yumuşatma parçalarının kullanımı gibi konulara da yer verilmektedir (s. 670-678).

37. bölüm *kiplik* (modality) ile ilgilidir. Bu bölüm *gramatikal kiplik, kiplik değerlendirmeleri ve onların kaynakları ve özne referansları* başlıklarından oluşan kısa bir bölümdür. Johanson, Türk dillerinin ana cümlelerde tematik temellerle ifade edilen iyi gelişmiş ayrı gramatikal kiplik sistemlerine sahip olduğunu ve bunların gönüllülük (voluntative), istek (optative), varsayımsal (hypothetical), gereklilik (necessitative), olasılık (potential), onaylama (confirmative), varsayım (presumptive), arzu (desiderative) ve gelecek (prospective) temelli olduğunu söylemektedir. Ayrıca her dilde kipsel işlemcilerin geniş bir envanteri ve aile içinde büyük bir varyasyon olduğunu, aynı dil içinde bile farklı kategorilerin kullanımlarının sıklıkla örtüştüğünü de eklemektedir. Johanson burada, bireysel olarak Türk dilleri üzerine Rusçada yapılan birçok çalışmaya rağmen Türkçede kiplik konusunun yeterince araştırılmadığını düşünmektedir. Bu konudaki modern katkılar arasında, Osmanlıca eylem çekim tarihi üzerine Adamović (1985), Türkçe üzerine Göksel & Kerslake (2005), Nogayca üzerine Karakoç (2005), Türkçe ve Uygurca üzerine Yakup (2009), İran Türkçesi üzerine Stein (2015), Çin’de konuşulan Kazakça üzerine Abish (2016) ve genel konular üzerine Rentzsch (2010, 2011a, 2011b) ile Johanson (2009, 2012) çalışmalarını göstermektedir.

38. bölüm *gönüllülükler* (voluntatives) ile ilgilidir. Johanson, Türk dillerinde gönüllülüğün, istek (optative) gibi belirli bir hareketin istenebilir olduğunu belirtmek için kullanıldığını fakat emrin aksine doğrudan ikinci kişilere komut vermediklerini, birinci ve üçüncü kişilere uygulandığını belirtmektedir: Türkçe *öl-eyim, öl-elim, öl-sünler*. İkinci kişiler için gönüllülük bulunmadığını, semantik olarak benzer kavramların genellikle istek veya koşaç kategorileriyle ifade edildiğini söylemektedir. Ayrıca, Türk dillerinde gönüllülüğün ortak bir tematik tabandan yoksun olduğunu, işaretlerin kökenlerinin bilinmediğini ve bilinen leksikal kaynaklara kadar izlenemediklerini (bkz. Räsänen 1957: 204–210) de belirtmektedir. Burada diğer Türk dillerinden farklılık gösteren Çuvaşça ve Halaçça gönüllülük işaretleyicilerinin Eski Türkçeden önceki

gelişim aşamalarına kadar gidebildiğine de dikkat çekilmektedir. Bunun dışında 1. tekil kişi gönüllülük işaretleyicisinin yeniden yapılandırılabilir (reconstructible) en eski biçiminin $\{-(A)yI\}$, 1. çoğul kişinin ise $\{-All\}$ gözüktüğü ve bunların tarihî ve modern Türk dillerindeki temsilleri üzerinde durulan konular arasındadır (682-691).

39. bölüm *istekler* (optatives) hakkındadır. Türkçede istek, artzamanlı süreç içerisinde geniş bir işlev yelpazesi geliştirmiştir ve gönüllülük, deontik ve epistemik işlevlerine sahip kipsel bir kategoridir. Tarihî ve modern tüm Türk dillerinde ortak olan istek, arzu, umut, beklenti, özlem, amaç, kışkırtma, teşvik, yakarma ve söz verme gibi gönüllülük kavramlarıdır. Bu kavramlar sıklıkla potansiyellik, öngörü, zorunluluk, gereklilik ve karşı-olguşallık gibi deontik ve epistemik kavramlara yol açmıştır. Deontik kipliği ifade etmek için istek kipinin kullanılması, iyi bilinen bir tipolojik gelişim yolu olan epistemik kiplik anlamlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Modern İngilizcede yardımcı eylem *may*'in, *May X act* yapısındaki gibi hem güçlü dilekler için hem de *X may act* yapısındaki gibi deontik ve epistemik olasılık için kullanılması buna örnek gösterilebilir. Bazı Türkçe istek işaretleyicileri de koşul belirten yapılar olarak kullanılabilir. Bununla beraber istenilen, beklenen veya olası durumlar ancak görece gelecekte gerçekleşeceğinden Türkçe istek kipi sıklıkla *gelecek* (future) veya *istek-gelecek* (optative-future) olarak tanımlanır. Örneğin, birinci kişi istekleri, konuşanın bir eylemi gerçekleştirmeye hazır olduğunu veya izin istediğini ifade edebilir: Kazakça *Bar-ğay-mın* <git-istek-1.tk> ‘Gitmeliyim / Kendimin gitmesini istiyorum’. İkinci ve üçüncü kişi istekleri, konuşanın veya başka bir varlığın dileğini ifade edebilir, ancak kişisel olmayan bir anlamda da kullanılabilirler: Osmanlıca *Gäl-ä-sin* <gel-istek-2.tk> ‘Senin gelmen arzu edilir / Gelsen / Senin gelmeni istiyorum’ vb. (s. 692-701).

40. bölüm *varsayımsallar* (hypotheticals) hakkındadır. Tarihî ve modern Türk dillerinde varsayımsallar, zihnimizde canlandırılabilen hayali kipsel kategorilerdir. Varsayımsallar arzu ve umut gibi anlamları da barındırarak gönüllülük ve istek kipleriyle de örtüşmektedir. Burada ana cümlelerde varsayımsalların bitimli kullanımının modern Türk dillerinde nadir olduğu belirtilmektedir. Varsayımsal işaretleyicilerin genellikle koşul cümleciklerinde koşul ifade eden ulaç ekleri olarak kullanıldığı, bu işaretleyicilerin ilk önce ulaç ekleri olarak ortaya çıkıp daha sonra bitimli işaretleyicilere dönüştüğü varsayımından da söz edilmektedir (Pritsak 1963: 44; Tekin 1968: 185-186). Buna karşılık Johanson, bu işaretleyicilerin bağımsız kullanımının aslında birincil de olabileceğini ileri sürmektedir. Bu çalışmada, bağımlı cümlelerde kullanılan varsayımsallar koşul cümlecikleri olarak değerlendirilmektedir (s. 702-704).

41. bölüm *diğer kipler* üzerinedir. Diğer kiplerle kastedilen tarihî ve modern Türk dillerinde *gereklilik* (necessitative), *öngörü* (presumptive), *olasılık* (potential), *onaylama* (confirmative) ve *prospektif / gelecek bildiren* (prospective) kiplerdir. Burada tarihî ve modern Türk dillerinde söz konusu kiplerin işaretleyicileri ve çekim paradigmalarına yer verilmiştir. Çok basit düzeyde bu bölümden *gereklilik* için Türkçe *Çalış-malı*, öngörü için *Uyu-yor-dur*, olasılık için *Ali yüz-ebilir*, gelecek için *Bu iş yap-ıl-acak* kuruluşları örnek gösterilebilir. *Onaylama* işaretleyicisinin ise çoğu modern Türk dilinde kaybolduğu, *onaylama* değerinin modern Abakan ve Sayan dillerindeki $\{-ÇIK\}$ türündeki işaretleyicilerde doğrudan konuşma dilinde görüldüğü, bu işaretleyicilerin biçimsel ve işlevsel olarak $\{-yÜK\}$ ’a karşılık geldiği ifade edilmektedir: Tofaca *Käl-cik* ‘Gerçekten gelmiş’ vb. (s. 705-715).

42. bölüm tematik tabanların bildirme parçacıkları (copular particles of thematic bases) hakkındadır. Burada anlatılmak istenen, bildirme parçacıklarının, tematik tabanlarla birleşip çeşitli analitik yapılar oluşturarak *görünüsel*, *kipsel*, *kanıtsal* ve *zamansal* kavramları ifade etmesidir. Örneğin, Türkçede *i-di*, uzaklık; *i-miş*, kanıtsallık ve *i-se*, koşul bildirir. Bildirmeler 27. bölümde de ele alınmaktadır. Burada *uzaklık bildirme parçacıklarının*, Eski Doğu Türkçesi *Tabyaç-ka kör-ür är-dî* ‘Çin’e tâbiydi’ örneğindeki gibi geniş zaman tabanı ile birleşimi, {-Ø(I)yor} <ildi> ~ {-Ø(I)yor-du}, {-mAK-tA} <ildi> ~ {-mAK-tA-y-dî} gibi odak intraterminal tabanlarla birleşimi, Türkçe *Gel-miş-ti*, Yakutça *Käl-bit ä-tä* ‘gelmişti’ gibi postterminal tabanlarla birleşimi, Eski Doğu Türkçesi *Kör-dü-m är-di* ‘Bir keresinde gördüm’, Türkçe *Gel-di-y-dim* ‘Bir keresinde geldim’ gibi terminal tabanlarla birleşimi, Eski Uygurcada *Öl-sün är-di* ‘Keşke ölseydi / ölmüş olsaydı’ gibi gönüllülük tabanı ile birleşimi, *är-miş* ile *är-kän* türündeki *kanıtsal bildirme parçacıkları*, Türkçe *Geldi mi ki?* örneğindeki gibi *retorik bildirme parçacıkları* ve Karahanlıca *Ol kel-di är-inç* ‘O muhtemelen geldi’ örneğindeki gibi *epistemik bildirme parçacıklarından* söz edilmektedir (s. 716-730).

43. bölüm *bitimsiz eylemciler* (non-finite verbals) hakkındadır. Türk dilleri bitimsiz eylemciler bakımında zengindir ve bunlar bağımlı cümlelerde yüklem işlevinde bulunurlar. Bitimsiz eylemciler, üç kategoride ele alınmıştır: Genellikle Türkçe {- (y)An} gibi işaretleyicileri taşıyan *katılımcı adları* (participant nominals), eylemleri veya süreçleri ifade eden Türkçede {-mA} gibi işaretleyicilerden oluşan *eylem adları* (action nominals) ve Türkçe {- (y)ArAK} gibi işaretleyicilerden oluşan *ulaçlar*. Johanson burada, geleneksel olarak ilk iki kategorinin sıklıkla ortaç (participle) olarak adlandırıldığını ancak Türk dillerindeki bitimsiz eylemciler için bu terimin bazı açılardan yetersiz görülebildiğini söylemiş, Latin ve diğer Hint-Avrupa dillerindeki ortaçların, hem adların hem de eylemlerin belirli özelliklerini paylaşan sıfat kategorileri olarak tanımlandığını, buna karşın, Türkçedeki katılımcı ve eylem adlarının, 23. bölümde belirtilen kriterlere göre sıfat olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir (s. 731, 732).

44. bölüm *katılımcı adlarını* detaylı bir şekilde incelemektedir. *Katılımcı adları* spesifik işaretleyiciler aracılığıyla türetilip eylemler içindeki katılımcıları ifade eder ve Altayca *käl-gän* ‘gelen kişi’, Türkçe *duy-duğ-um* ‘duyduğum şey’ örneklerindeki gibi sözdizimsel bir *baş* olmadan da kullanılabilir. Aynı zamanda, Altayca *käl-gän kişi* ‘gelen kişi’, Türkçe *duy-duğ-um ses* gibi ad öbeklerindeki niteleyiciler olarak da kullanılabilirler. Her iki durumda da, *katılımcı adları* bir *ilgi cümlecığının* (relative clause) çekirdeği olarak işlev görebilir. Johanson, burada, Türk dillerinde katılımcı adlarının, sözdizimsel olarak Hint-Avrupa ortaçlarıyla oldukça hemen hemen aynı şekilde davrandıklarını, ancak bunların, sıfat özelliklerinin çoğundan yoksun olduğu için *eylemcil sıfatlardan* ziyade *eylemcil ad* olduklarını düşünmektedir. Çünkü bunların sıfatlar gibi derecelendirilemediklerini, *çok* gibi yoğunluk zarflarıyla birleştirilemediklerini ve zarf olarak kullanılmadıklarını ifade etmektedir (s. 733-743).

45. bölüm eylemleri tasvir eden ve ana cümle dışındaki bir cümlecikte bulunan *eylem adlarıyla* ilgilidir. Johanson, eylem adlarının adlara özgü morfolojik özellikler gösterdiğini, çokluk ve durum işaretleyicilerinin yanı sıra kılınış, görünüş ve kip işaretleyicilerini alabildiklerini belirtir. Ayrıca bunların eylem ve adlarla belirli özellikleri paylaşabildiklerini fakat kesinlikle eylemcil sıfatlar olmadıklarını da ekler. Eklenen iyelik işaretleyicileri, eylemin sahibine gönderimde bulunur: Türkçe *gel-diğ-im*, Özbekçe *kel-gän-im*, Kazakça *kel-gen-im* ‘benim gelişim/geldiğim/gelmiş olduğum’,

Ali'nin gel-diğ-i 'Ali'nin gördüğü/görmüş olduğu'. Eylem adları kapsamında mastarlardan, Orhon Türkçesi ve erken Eski Uygurcada gereklilik veya olasılık anlamlarını içeren {-sİK} ve gerçekleşmesi beklenen eylemleri içeren eski kip işaretleyicisi {-GU}'dan da bahsedilmektedir. Örneğin; *Uğı-sık-ım käl-mä-đi* 'Uyumak istemedim', Nogayca *Bar-ğı-m kel-e-di* 'Gitmek isterim' (s. 744-749).

46. bölüm hemen hemen tüm Türk dillerinin görünüş-kiplik-zamansal alanlarda çeşitli ilişkisel kavramları ifade eden geniş *ulaç* envanter sistemleri hakkındadır. Bu bölümde ulaç sistemlerinin, güçlü bir şekilde yabancı etkiye maruz kalan Türk dili varyantlarında daha az gelişmiş olduğu, İran'da konuşulan yoğun biçimde İranlaştırılmış Halaçça ve Kaşkayca gibi varyantlarda ulaç kullanımının birkaç kalıplaşmış form dışında büyük ölçüde terk edildiği ve yerini Farsça kuruluşların aldığı söylenmektedir. Türkçe ulaçlar sözdizimsel olarak bağımlı yapılar; anlamsal olarak, modifiye eden (modifying) veya modifiye etmeyen (nonmodifying) işlevleri yerine getirirler. Burada, modern Türk dillerinde ulaçların sözdizimsel ve anlamsal işlevlerinin yanı sıra uyum işaretleyicilerinden yoksun olan ve ayrıştırılmayan birincil ulaçlar, morfolojik olarak daha karmaşık olan ikincil ulaçlar, olumsuz ulaçlar, birincil ulaçların ileri seviye gramatikleşmesi, modifiye işlevli ulaçlar ve koşul bildiren ulaçlar konularına da yer verilmiştir (s. 750-762).

47. bölüm tek sözcüklük leksikal birimler olan, eylemleri, eylem öbeklerini, sıfatları, diğer zarfları, cümlecikleri ve cümleleri nitelemek için kullanılan *zarflar* hakkındadır. Burada zarfların morfolojik olarak iyi tanımlanmış kategoriler olmadıkları, çoğunlukla diğer sözcük türlerinden türetildikleri ve pek çoğunun, kalıplaşmış durum formları, katılımcı adları, eylem adları ve ulaçlardan oluştuğu belirtilmektedir. Hatta bazılarının, ikincil ilgeçlerle aynı şekle sahip olabildiği, ancak bunlardan farklı olarak gramatikal durumları yönetemedikleri vurgulanmaktadır. Ayrıca, sıfatların özel bir işaretleme olmaksızın özellikle dar kapsamda, hemen eylemden önce kullanıldıklarında zarf işlevi görebildiği de vurgulanmaktadır. Örneğin; Türkçe *iyi*, 'iyi', 'iyi şekilde', Tuvaca *ärtän* 'sabah', 'sabahleyin', 'yarım' vb. Bunların dışında bu bölümde zarfların semantik açıdan alt sınıfları, Gagauzca *bün* < *bu* + *gün* gibi kompleks biçimleri, Eski Doğu Türkçesi {+tl}'nin genellikle araç işaretleyicisi olarak kabul edilip *katıg-tı* 'sağlam şekilde' < *katıg* 'sağlam' örneğindeki gibi kalıplaşmış durum formları ve *arıt-ı* 'bütünüyle' < *arıt* 'temizlemek' örneğindeki gibi kalıplaşmış ulaçlar ve kopya zarflar gibi alt konulara yer verilmiştir (s. 763-767).

48. bölüm Türk dillerinde çekime girmeyen *işlevli sözcüklerle* ilgilidir. İşlevli sözcüklerle kastedilen *bağımsız bağlayıcılar* (free conjunctors) ve çeşitli *parçacıklardan* (particles) oluşan *bağlaçlardır* (conjunctions). Bu bölümde söz konusu bağlaçların yapılarına, kökenlerine ve işlevlerine değinilmiş, ilişki dillerinden alınan kopya bağlaçlardan da söz edilmiştir. Örneğin *ve*, *ama*, *veya*, *için* gibi sıralama bağlaçları genellikle yabancı kökenlidir. Burada Rus etkisi altındaki Türk dillerinin Rusçadan bağımlı bağlaçları kopyaladığı, ancak, bu kopyaların Türk dillerinin sözdizimine farklı şekillerde entegre edildiği ve bunların çoğunlukla *bağımlı* işlevi görmediği bu nedenle de model aldıkları bağlaçların işlevsel olarak gerçek kopyalarını yansıtmadıkları vurgulanmıştır (s. 768-776).

49. bölüm genellikle tek sözcükten oluşan ve ifadeyi güçlendiren *ünlemler* üzerinedir. Johanson, ünlemlerin heterojen bir kategori oluşturup bu kategorinin kısmen diğer kategorilerle örtüştüğünü söyler. Bazı ünlemlerin ise, zarflardan ayırt edilemediğini, bu

nedenle de bunların sistematik bir şekilde dillerarası karşılıklarını belirlemenin zor olduğunu ifade eder. Burada şaşırma, hayranlık ifade eden Türkçe *o, vay be*, Nogayca *wa*, Uygurca *wah*, Uzbek *vây*, pişmanlık ifade eden *vah vah*, Türkmençe *wah* gibi ani ve güçlü bir duygusallık taşıyan birincil ünlemler, Eski Doğu Türkçesinde *Ay, kim sän?* ‘Hey, sen kimsin?’ örneğindeki *ay* ile *Bäg-im-ä!* ‘Ah, efendim!’ örneğindeki $\{+(y)A\}$ işaretleyicisi gibi söylem işlevlerini yerine getiren pragmatik ünlemler, *hoşçakal, baybay, pardon!, afiyet ol-sun*, Kırım Tatarcası *aş ol-sun*, Kırgızca *aş bol- sun* ‘afiyet olsun’ gibi geleneksel ve ritüel ifadeler şeklinde konuşma kalıplarında yer alan ünlemler ve Eski Doğu Türkçesi *mına ~ muna* ile *una*, Çağatayca *muna* ile *ana*, Kırgızca *mına, ana-mına*, Kazakça *anaw-munaw* gibi yakın veya uzak varlıklara gönderme yapan göstergesel ünlemler bu bölümün alt konularını oluşturmaktadır (s. 777-780).

50. bölüm sözcük vurgularıyla ilgilidir. Johanson, bu bölümde öncelikle sözcük vurgusunun bütün Türk dilleri gramerlerinin merkezi özellikleri olduğuna, ancak bunların dillere özgü farklı boyutlarının hâlâ yeterince bilinmediğine, sözcük düzeyinde öne çıkarma ve vurgu yerleşiminin geniş çapta tartışılmış olsa da çoğu Türk dili sistemi için tatmin edici açıklamaların hâlâ eksik olduğuna dikkat çekmiştir. Türk dillerinde perde vurgu (pitch-accent) sistemlerinin bulunup bulunmaması ya da perde ile yoğunluk vurgusunun (stress accent) aynı sistemde bir arada bulunup bulunamayacağı sorgulanmıştır. Vurgunun son hecede veya sondan önceki bir hecede olma kriterleri, vurgulu veya vurgusuz ekler çoğunlukla Türkçe örnekler üzerinden anlatılmış, bununla beraber vurguyla ilgili özelliklerin büyük ölçüde diğer Türk dilleri için de geçerli olduğu belirtilmiştir (s. 781-787).

51. bölüm, sonraki bölümlerde ele alınacak sözcükler, öbekler ve cümleciklerin düzenlenmesini içeren Türkçe *sözdizimsel yapılarla* ilgili bir hazırlık niteliğindedir. Sözdizimsel yapıyı oluşturan sözdizimsel birimler çoğunlukla birbirleriyle *baş* ile ona *bağlı olanlar* (dependent) veya *çekirdek* (nucleus) ile *uydu* (satellite) ilişkisi içinde bulunurlar. Ancak, aynı zamanda, sözdizimsel birimler, eşit işlevsel statüyü paylaşarak da birleştirilebilirler. Bu bölümde söz konusu sözdizimsel birimler kısaca tanıtıldıktan sonra dil ilişkilerinin Türkçe sözdizimsel yapılar üzerindeki etkisi ve sözdizimsel kopyalama türleri üzerinde durulmuştur (788-790).

52. bölüm *adcıl öbeklerle* (nominal phrases) ilgilidir. Burada *adcıl* öbeklerle kastedilen, iki ya da daha fazla sözcükten oluşup *adcıl* bir baş tarafından yönetilen öbeklerdir. Sözdizimsel hiyerarşide, baş ile ona bağlı ögeler arasında çoğunlukla morfolojik uyum işaretleyicisi olmaksızın yanyana durma (juxtapositional) ilişkisi bulunduğu, ancak, sahiplik ilişkisinin bulunduğu *adcıl* öbeklerde baş, uyum işaretleyicisini taşıırken başa bağlı ögelerin ilgi durumu işaretleyicisini taşıdığı söylenmiştir. *Adcıl* öbekler, tek bir sözdizimsel birim gibi işlev görürler ve başın işlevsel kategorisi neyse öbek de o işlevsel kategoriye aittir. Orijinal Türkçe *ad* öbekleri, bağlı ögelerin baştan önce geldiği *sola-dayalı* sözdizimine sahiplerdir. Bununla beraber, Çağatayca ve Osmanlıca gibi daha eski yazı dilleri, Arapça ve Farsçadan alınan birleşimsel sözdizimsel kopyalar şeklinde sağa dallanan *adcıl* öbekleri sunarlar. Tarihî ve modern Türk dillerindeki *adcıl* öbeklerin çok detaylı incelendiği bu bölümden yalnızca başa bağlı ögeleri çekimsiz sıfat nitelikli olanlarıyla ilgili birkaç örnek verilecektir: Türkçe *mavi kuş*, Gagauzca *tatlı su* ‘taze su’, Türkmençe *yağsı kitap* ‘iyi bir kitap’, Karaçay-Balkarca *ulü adam* ‘büyük adam’, Kuzey Karaimce *Qara teñgiz* ‘Karadeniz’, Tatarca *al bayraq* ‘kırmızı bayrak’ (s. 791-807).

53. bölüm, bitimli veya bitimsiz yüklem olarak eylemcil bir baş ögeden oluşan *eylem öbekleriyle* (verbal phrases) ilgilidir. Tümleç (complement), eklenti (adjunct) veya ikincil yüklemcil (secondary predicative) işlevi gören bir veya daha fazla bağlı öge baştan önce yer alır. Burada tümleç, zorunlu üye; eklenti ise seçimlik üye anlamında kullanılmaktadır. Bu bölümde örneğin, geçişli eylemlerin ikinci üyelerinin yalın veya belirtme durumu yüklenmeleri gibi (Yakutça *suruĥ üt-* ‘bir mektup/mektuplar göndermek’ / *suruĥ-u üt-* ‘mektubu göndermek’) istem temelli eylem öbekleri, *tamamen bitir-*, *çok çalışmak* gibi zarf niteliğinde bağlı öğelerden oluşan eylem öbekleri, anlamsal açıdan zayıf eylem (light verb) olarak adlandırılan *yap-*, *et-*, *ver-*, *al-* vb. bileşenlerden oluşan *devam et-*, *karar ver-*, *tıraş ol-* gibi eylem öbekleri, ikinci eylemin baş, birinci eylemin bağlı işlevi gördüğü ve bağlantının Genel Türkçede ⟨B⟩ (Türkçe *geç-ip git-* ‘geçmek’, Tatarca *yakınlaş-ıp kil-* ‘yakınlaşmak’ vb.), Çuvaşçada {-SA} gibi (*çup-sa kay-* ‘kaçmak, kaçıp gitmek’) bir ulaç işaretleyicisiyle gerçekleştirildiği eylem öbekleri ve bunların çoğu zaman sözcükselleşme sürecine girmesi ve eylem öbeklerinde vurgu üzerinde durulan konular arasındadır (s. 808-812).

54. bölüm *ana cümleler* (main clauses) hakkındadır. Türk dillerinde bu yapılar zorunlu olarak en az bir yüklemden oluşurlar. Eğer, yüklem, birinci eyleyeni (first actant) kabul ediyorsa, cümle, tamamlayıcı olarak bir özne gösterebilir: *Ali oku-yor*. Birinci eyleyenin eksikliği, kişisiz (impersonal) yüklemler ortaya çıkarır. Adıl düşüren diller (pro-drop languages) olarak adlandırılan Türk dilleri, İngilizcedeki *It is cold* örneğindeki *it* gibi özne pozisyonunu işgal edip öznenin sözdizimsel rolünü üstlenen ilave adıllardan kaçınır ve onun yerine az önce de belirtildiği gibi kişisiz yüklem kullanarak *Hava soğuk* cümlesini tercih eder (s. 814). Bağımsız, yani, kendi başlarına tam bir cümle olarak durabilen, karmaşık cümlelerin başı olarak bulunabilen ve de *ve*, *ama*, *veya* gibi sıralama bağlaçlarıyla bağlanabilen ana cümlelerin görünüş, kiplik, zaman, kişi bildirimi ve edimsöz (illocution) gibi açılardan işaretlenmesi, ana cümleyi oluşturan üyelerin semantik ve anlamsal rolleri bu bölüm içerisinde değinilen konulardandır (s. 813-853).

55. bölüm *ana cümle olmayan yan cümlelerle* (nonmain clauses) ilgilidir. Bunlarla kastedilen bitimsiz yüklem içerip yüklemcil veya adıl başları modifiye ederek üst cümlelere gömülü olan yan cümle tipleridir. *Gel-diğ-i-ni bil-iyor-um* örneğindeki gibi tümleç yan cümleleri (complement clauses), *Gör-düğ-üm adam öl-dü* örneğindeki gibi ilgi yan cümleleri (relative clauses) ve *Gül-erek gir-di* örneğindeki gibi zarf yan cümleleri bu sınıflandırmaya dahil edilmiştir. Bu tip yan cümleler, ana cümlelere nazaran bazı kategorik ayrımlardan yoksun oldukları için *bağımlı* (deranked) kabul edilmektedir. Bu nedenle, tematik temel işaretleyici envanterleri daha sınırlıdır. Kişi-sayı işaretleme kuralları büyük ölçüde farklılık gösterir. Açık özne ve nesnelere genellikle atılır (s. 854-931).

56. bölüm, ana cümle özelliklerinden bahsedilen bir önceki bölümün yanı sıra tam bir *cümle* (sentence) düzeyinde bulunan yapılarla ilgilidir. Bir cümle, tek bir ana cümleden oluşabileceği gibi aralarında spesifik ilişkilerle bağlanan birkaç cümlecikten de oluşabilir. Cümlelerin başı, içinde yer alan cümlecikleri bir araya getiren ve metindeki bir sonraki cümleye sınır çizen ana cümle yüklemidir. Tam cümle yapıları sıralama ve bağımlılaştırma bağlayıcılarıyla işaretlenen veya herhangi bir işaretleyici olmaksızın da bağlanabilen birleşik (compound), karmaşık (complex) ve birleşik-karmaşık cümleleri kapsar. Bu bölümde cümle bağlamanın yanı sıra Türk dillerinde kurucu sıralaması (constituent order), kurucu sıralamasında odaklama (topicalization), bilgi yapısı

(information structure) ve belirlilik (specificity) konularına da odaklanılmıştır (s. 932-950).

57. bölümden önceki birkaç bölüm hiyerarşik kurucu ilişkisine dayalı sözdizimsel yapıların belirli dilbilgisi kurallarına göre düzenlenmesiyle ilgiliyken 57. bölüm, benzer düzenlemelerin bulunmadığı konuşucuların ve yazarların sözcelerini düzenleme konusunda görece özgür olduğu, Türk dillerinde cümle seviyesinin üzerindeki söylem ve metin kurulumu gibi dilsel ilişkilere dayanmaktadır. *Söylemde bilgi yönetimi, söylemde konu ve anlatı zincirlemesi* olmak üzere üç temel konu üzerinde durulmuştur. İlk iki konuyla ilgili burada Johanson'un verdiği örnekler arasından çok iyi bilinen bir örnek seçilmiştir. İngilizce gibi dillerde kişi adları genellikle daha önceden belirlenmiş konulara gönderimde bulunurken Türk dillerinde kişi adları daha çok karşıtlık veya odaklama işlevlerinde kullanılır: Özbekçe *Kitâb-ni men yâz-dî-m* 'Kitabı yazan bendim'. Anlatı zincirlemesiyle ilgili olarak ise Johanson, Türk dillerinin çeşitli şekillerde zincirleme anlatı cümleleri oluşturduğunu belirtir. Burada bahsedilen teknik, ardışık olayları daha kısa ana cümle serileriyle temsil etmek yerine, niteleme işlevinde bulunmayan, terminal ⟨B⟩ tipi ve Yakutça {-(A)n} tipi ulaç cümlelerini kullanmaktadır: Kırgızca *Men erteñ menen tur-up zaryadka casa-p kiyin-ip cûn-up, çay iç-ip, mektep-ke bar-acat-am* 'Sabah kalkarım, egzersiz yaparım, giyinirim, yıkanırım, çay içerim ve okula giderim' (s. 951-955).

58. bölüm bürünsel vurgu, sınır tonları, kopyalanmış ezgi düzenleri ve şiirdeki niceliksel ölçü gibi Türk dillerinin bürünsel özellikleriyle ilgili kısa notlar içermektedir. Burada öncelikle Türk dillerinin bürünsel görüngülerinin yeterince araştırılmadığına, özellikle artzamanlı gelişimleriyle ilgili çok az şey bilindiğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca bilgi yapısı ve bürün arasındaki ilişkinin bir nevi belirsiz olduğuna, yani, Türk dillerinin, bilgi yapısını ifade etmek için İngilizcedeki gibi yaygın şekilde sözcük düzeyinde perde araçları kullanmadığını ancak, ifadelerin tonlama biçimleriyle bilgi yapısı arasında sistematik bir ilişki olduğuna değinilmiştir. Bu durumda yüksek ton, genellikle odaklanılan kurucuyu belirtmek için kullanılıp bu kurucu, yüklemden hemen önce yer alan ve konuşmacının iletmek istediği en önemli bilgiyi içeren ögedir: *Dün Ali Ayşe 'yi öptü* ve *Dün Ayşe 'yi Ali öptü* arasında belirgin bir anlam farkı vardır (s. 956-960).

59. bölüm, farklı dilbilimsel düzeylerdeki alternatif işlevsel araçların kısa özetini içermektedir. Önceki bölümlerde birçok kavramın dilbilgisel ifadesi tartışılmıştır. Şu anki bölüm, farklı dilsel seviyelerde alternatif işlevsel araçların kısa özetlerini içermektedir. Örneğin, 37. bölümde kiplik konusu analiz edilmiştir, burada ise Türk dillerinde leksikal araçlarla veya temas yoluyla kopya araçlarla sağlanan kiplik üzerinde durulmuştur. Başkurtça *Ultr-ır-ğa mümkün* 'Oturmak mümkün' yapısında *mümkün* anlamına gelen leksikal bir sıfat kullanılmıştır. Osmanlıca *Dilâ-r-im [ki] gâl-â-m* 'Gelmek isterim' gibi bir yapıda istek kipi, isteğe bağlı araya giren Farsça *ki* kopya bağlayıcısıyla gerçekleştirilebilmektedir. Burada ayrıca, Türk dillerinde sahiplik-mülkiyet, karşılaştırma ve ettirgenlik ifadelerinin alternatif yolları da değinilen konular arasındadır. Örneğin, Balkanlarda konuşulan Türk dillerinin varyantlarında *bâr* ve *yök* genellikle, 'sahip olmak' ve 'sahip olmamak' anlamındaki eylemler içeren yabancı dillerden alınmış yapıların yanına getirilen isteme yüklemeleriyle birleştirilir: Gagauzca *Yök ne ye-sin* 'Yiyecek birşeyi yok' vb. (s. 961-977).

1063 sayfadan oluşan bu kitap, Türk dillerinin tarihsel, biçimsel, sözdizimsel, işlevsel, sosyodilbilimsel ve edebi yönlerini 59 tematik başlık altında sistematik,

kapsamlı ve genel bir bakışla okuyucuya sunmaktadır. Tematik konular çerçevesinde her bölümün birbirinden bağımsız takip edilebildiği ve Türk dili ailesindeki tüm dil ve değişkelerle ilgili en spesifik özelliklerin karşılaştırmalı biçimde yer aldığı bu eser Türk dilleri hakkında bir ön bilgi olmaksızın hem genel okuyucuların hem de akademik araştırmacıların ihtiyacını fazlasıyla karşılamaktadır. Aynı zamanda bu eserde kullanılan birleştirilmiş terminoloji ve transkripsiyon sistemiyle de dilbilimsel açıdan Türk dilleri tipine yeni bakış açıları kazandırmaya yönelik yenilikçi kuramsal bir çerçeve de sağlanmaktadır.

Kaynakça

- Abish, A. (2016). *Modality in Kazakh as Spoken in China* (Turcologica 107). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Adamović, M. (1985). *Konjugationsgeschichte der türkischen Sprache* [The conjugational history of Turkish]. Leiden: Brill.
- Buder, A. (1989). *Aspekto-temporale Kategorien im Jakutischen* [Aspect-Tense categories in Yakut] (Turcologica 5). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Dixon, R. M. W. (2010–2012). *Basic linguistic theory 1–3*. Oxford: Oxford University Press.
- Göksel, A. & Kerslake, C. (2005). *Turkish. A comprehensive grammar*. London: Routledge.
- Johanson, L. (1971). *Aspekt im Türkischen. Vorstudien zu einer Beschreibung des türkeitürkischen Aspektsystems* [Aspect in Turkish. Preliminary studies for a description of the Turkish aspect system] (Studia Turcica Upsaliensia 1). Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Johanson, L. (1995a). On Turkic converb clauses. M. Haspelmath, & E. König, (Ed.) *Converbs in Cross-Linguistic Perspective. Structure and Meaning of Adverbial Verb Forms – Adverbial Participles, Gerunds (Empirical Approaches to Language Typology 13)* içinde. (s. 313–347). Berlin & New York: Mouton de Gruyter.
- Johanson, L. (1995b). Mehrdeutigkeit in der türkischen Verbalkomposition [Ambiguity in Turkic verbal compositions]. M. Erdal & S. Tezcan (Ed.) *Beläk Bitig. Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag (Turcologica 23)* içinde (s. 81-101). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Johanson, L. & Csató, É. Á. (1998a). *The Turkic languages* (Routledge Language Family Descriptions). London, New York: Routledge.
- Johanson, L. (1998b). *The Structure of Turkic*. L. Johanson & É. Csató (Ed.) *The Turkic languages* içinde (s. 30–66). London, New York: Routledge.
- Johanson, L. (2000). Viewpoint operators in European languages. Ö. Dahl, (Ed.) *Tense and aspect in the languages of Europe* içinde. (s. 27-187). Berlin & New York: Mouton de Gruyter.
- Johanson, L. (2002). *Structural factors in Turkic language contacts* [With an introduction by Bernard Comrie]. London: Curzon.

- Johanson, L. (2009). Modals in Turkic. In Bj. Hansen & F. de Haan. (Ed.) *Modals in the languages of Europe. A reference work (Empirical approaches to language typology 44)* içinde (s. 487-510). Berlin & New York: Mouton de Gruyter.
- Johanson, L. (2011). Grammaticalization in Turkic languages. H. Narrog & B. Heine (Ed.) içinde (s. 752-761). *The Oxford handbook of grammaticalization*. Oxford: Oxford University Press.
- Johanson, L. (2012). Notes on Turkic stance particles. M. Erdal & I. Nevskaya & A. Menz (Ed.). *Areal, historical and typological aspects of South Siberian Turkic (Turcologica 94)* içinde (s. 51-58). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Johanson, L. & Csató, É. Á. (2022). *The Turkic languages*. (2. Baskı). London, New York: Routledge.
- Karakoç, B. 2005. *Das finite Verbalsystem im Nogaischen [The finite verb system in Noghay] (Turcologica 58)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Räsänen, M. (1957). *Materialien zur Morphologie der türkischen Sprachen [Materials for the morphology of Turkic] (Studia Orientalia 21)*. Helsinki: Societatis Orientalis Fennica.
- Rentzsch, J. (2005). *Aspekt im Neuuigurischen [Aspect in New Uyghur] (Turcologica 65)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rentzsch, J. (2010). Zur Modalität im Türkischen [On modality in Turkic]. H. Boeschoten, & J. Rentzsch, (Ed.). *Turcology in Mainz, Turkologie in Mainz (Turcologica 82)* içinde. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rentzsch, J. (2011a). Modality in the Baburnama. *Turkic Languages* 15: 78–125.
- Rentzsch, J. (2011b). Issues of grammaticalisation in Turkic modal constructions. *Acta Orientalia Hungarica* 64: 453–474.
- Stein, H. (2015). Modalkonstruktion des Wollens in irantürkischen Texten der Safawidenzeit [Modal construction of willing in Iran Turkic texts of the Safavid Era]. B. Kellner-Heinkele & S.-Chr Raschmann (Ed.) *Opuscula György Hazai Dicata. Beiträge zum Deutsch-Ungarischen Workshop aus Anlass des 80. Geburtstages von György Hazai [Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker 19]* içinde (s. 109-122). Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Yakup, A. (2009). Necessity operators in Turkish and Uyghur. *International Journal of Central Asian Studies* 13: 479–492.

**Belde AKA KİYAĞA, Âgehî - Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî
(İnceleme-Metin-Tıpkıbasım). H. D. Batislam (Ed.), İstanbul,
2023, 157 sayfa. ISBN: 978-625-6432-00-0**

Ümmüsü Selen ULU*

“Menkabe/Menkıbe” kelimesi sözlüklerde “Mefharet, bâ’is-i iftihâr olacak vasıf, fazl ve meziyet, fi’l-i hüsn” (Muallim Nâcî, 2021, s. 423) ve “Çoğu tanınmış veyâ târihe geçmiş kimselerin âhvaline âit fıkralar, hikâyeler” (Devellioğlu, 2017, s. 713) olarak tanımlanmaktadır. Menâkıbnâme ise edebiyat terimi olarak bir velinin hayatı etrafında teşekkül etmiş menkıbe veya kerametleri anlatan dinî-tasavvufî eserlerdir (Pala, 2020, s.303). Rıdvan Canım, menâkıbnâme yazma geleneğinin ilk zamanlar beri “din uğrunda savaşanların hayatları, maceraları ve olağanüstü kuvvetlerinden bahsedenler” ile “zühd ve takvasıyla şöhret bulan velilerden söz edenler” olmak üzere iki alanda yoğunlaştığına dikkat çeker ve bunlar dışında padişahlar ile vezirlerin kahramanlıklarıyla ilgili yazılan eserlerin de bu isimle toplandığını belirtir (2013, s. 142).

Bahsedilen velinin hayatta olduğu devirde veya ölümünden kısa süre sonra yazılan menâkıbnâmeler, biyografi niteliğinde olup velinin doğumu, ailesi, şeyhliği, müritleri ve vefatı bu eserde kronolojik sıra ile ele alınır. Bu anlamda tarihî gerçekliklerle sıkı bir ilişki içerisindedirler. Velinin ölümünden çok uzun zaman sonra yazılan menâkıbnâmeler ise gerçek ve hayalî menkıbelerin derlenmesiyle oluşmuş oldukları için diğerlerine oranla tarihî gerçeklikten biraz daha uzak metinlerdir (Ocak, 2016, s. 67-68). Fakat ne şekilde olursa olsun gerçekten yaşamış kişileri anlatmaları, anlattıkları şahsın yaşamının geçtiği bölgelere dair bilgiler içermeleri, şahsın yaşadığı devrin dinî ve sosyal panoramasını yansıtmaları bakımından tarihî vesika niteliğindedirler (Mercan, 2003, s. 115).

Arap edebiyatında ortaya çıkan menâkıbnâmeler, daha sonra Fars ve Türk edebiyatlarında da kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu anlamda Türk edebiyatında türün ilk örneği, 11. yüzyılda yazılmış olan *Tezkire-i Satuk Buğra Han*’dır (Canım, 2013, s. 142). Selçuklular döneminde birçok menâkıbnâme kaleme alınmıştır. Bu devirde yazılan Eflâkî Dede’nin *Menâkıbü’l-‘Ârifin*’i türün önemli örneklerindedir (Şahin, 2004, s. 113). Beylikler döneminde Elvan Çelebi’nin *Menâkıbu’l-Kusdiyye fî Menâsıbi’l-Ünsiyye*’si, 15. yüzyılda Uzun Firdevsî’nin *Vilâyet-nâme-i Hacı Bektâş-ı Velî*’si, 16. yüzyılda Âgehî’nin *Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî*’si; 17. yüzyılda Fuâdî Efendi’nin *Menâkıb-ı Şeyh Şâban-ı Velî*’si, 18. yüzyılda ise Şeyh Lûtfî’nin *Tuhfetü’l-Asrî fî Menâkıbi’l-Mısri*’si Türk edebiyatının belli başlı ün kazanmış menâkıbnâmeleridir (Canım, 2013, s. 147-149; Şahin, 2004, s. 113).

Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî’nin müellifi olan Âgehî, 16. yüzyılda yaşamış Vardar Yeniceci şair ve münşilerdendir. Doğum tarihi bilinmeyen Âgehî’nin asıl adı Mansur olup 1577 yılında vefat etmiştir (Pala, 1988, s. 448). Medrese eğitimini tamamladıktan sonra müderrislik yapmıştır. Gençliğinde bir müddet Kapudan Piyâle Paşa’nın maiyetine girerek donanmada görev almıştır. Asıl şöhretini de bu sırada nazmettiği gemicilik

* Arş. Gör., Batman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Batman/TÜRKİYE, E-posta: ummususelen.ulu@batman.edu.tr, ORCID: 0009-0004-4846-0572

ıstılahlarıyla yüklü ve âşıkane bir üslupla yazılmış olan “keşfi kasidesi” sayesinde kazanmıştır (Ergun, 1936, s. 17-18; Pektaş 2013). Sokullu Mehmed Paşa’ya sunmuş olduğu *Fetihnâme-i Kal'a-i Sigetvar* adlı eserinden Âgehî'nin bizzat Sigetvar seferine katıldığı ve bu sırada kadı olduğu anlaşılmaktadır (Pala, 1988, s. 449). *Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî* adlı eser ise günümüz çalışmalarında Âgehî'ye ait olarak zikredilmekle birlikte (Canım, 2014, s. 148; Pala, 1988, s. 449), eserin kayıp olması sebebiyle bazı çalışmalar onu Âgehî'ye “izafe edilen” bir metin olarak anmaktaydı (Şentürk & Kartal, 2018, s. 400). Bu anlamda metnin gün yüzüne çıkarılıp ilim dünyasına tanıtılmasıyla eserin Âgehî'ye aidiyeti kesinleştirilmiş, Âgehî ve menâkıbnâme türü üzerine yapılmış çalışmalara katkı sağlanmıştır (Aka Kiyâğa, 2023).

Belde Aka Kiyâğa tarafından hazırlanan “*Âgehî Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî (İnceleme-Metin-Tıpkibasım)*” adlı kitap, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. “Menâkıbnâmelere Genel Bir Bakış” başlığını taşıyan “Giriş” kısmında menkıbe ve menâkıbnâme mefhumları tanıtılmış; menâkıbnâme türünün ortaya çıkışı, özellikleri, yazılmalarındaki amaçlar üzerinde durulmuş ve Türk edebiyatında yazılmış olan menâkıbnâmelerin yüzyıllara göre seyri gözler önüne serilmiştir.

“Âgehî'nin Hayatı, Sanatı ve Eserleri” başlığını taşıyan birinci bölümde eserin müellifinin adının geçtiği tarihî kaynaklardaki bilgilere de yer verilmiş, edebî kişiliği ve eserleri tanıtılmıştır. Bu bölümde *Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî'nin Âgehî'ye ait olduğu ve II. Selim'e sunduğu ortaya konulmuştur.*

“Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri” başlıklı ikinci kısımda eserin konusu, içerdiği manzum parçalar, müellifin eseri yazmaya başlama sebebi, eserin yazılma metodu ve amacı, içerdiği bölümler ve bu bölümlerde anlatılanların açıklaması yapılmakta, müellifin aktarıklarından hareketle İmâm Gazzâlî'nin hayatına dair bilgiler incelenmektedir. Ayrıca söz konusu eser; dili, içerisinde barındırdığı sanatlar ve deyimler açısından da ele alınmış, sonrasında eserin tahliline başlanmıştır. Bu kısım, “Din-Tasavvuf”, “Cemiyet”, “İmâm Gazâlî'nin Eserleri” ve “Menkabe Motifleri” olmak üzere dört temel başlığa ayrılmıştır. “Din-Tasavvuf” kısmı, öncelikle “Din” ve “Tasavvuf” olarak sınıflandırılmış, ardından bu sınıflandırma altında eserde yer alan “Allah”, “Ayetler”, “Peygamberler”, “Mezhep ve İnançlar”, “Kutsal Mekânlar”, “Mutasavvıflar”, “Bazı Tasavvufî Kavramlar” incelenmiştir. Bu anlamda eserde adı geçen mutasavvıflar ve onların şeyhleri, bazılarına lakapların verilme nedenleri, İmâm Gazzâlî ve ailesinin mezhebi ile ilgili bilgiler elde edilmiştir.

“Cemiyet” ana başlığı, “Şahıslar”, “Şehirler ve Bölgeler”, “Denizler” olmak üzere üç ana başlıkta sınıflandırılmış ve bu bölümler altında “İmâm Gazâlî'nin Ailesi”, “Tarihî Şahsiyetler”, “Efsanevi Şahsiyetler”, “Bağdat”, “İskenderiye”, “Kazvin”, “Kudüs”, “Mağrip”, “Nişabur”, “Şam”, “Tus”, “Deryâ-yı Hind” ve “Deryâ-yı Rum” incelenmiştir. Burada menkıbeleri anlatılan İmâm Gazzâlî'nin annesi, babası ve kardeşleriyle ilgili bulgular saptanmış, eserin sunulduğu şahsiyet olan II. Selim dışında Kanunî Sultan Süleyman'dan ve Yavuz Sultan Selim'den de bahsedildiği ortaya koyulmuştur. Bunlar dışında Osmanlı devri haricindeki hükümdar ve devlet adamlarına da yer verildiği saptanmıştır. Ayrıca Âgehî'nin başka eserlerden bilgiler naklettiği ve bazı âlimlerin isimlerini anarak onların eserlerinin adlarına yer verdiği tespit edilmiştir. Bu tespitler, İmâm Gazzâlî hakkındaki menkıbelerinin derlenmesiyle oluşan bir eser olan *Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî*'nin yazımında yararlanılan kaynakları göstermesi açısından son derece önem arz etmektedir. Bu tasnif içerisinde şehirlerin söz konusu edilmesiyle İmâm Gazzâlî'nin bulunduğu bölgeler, bu bölgelere neden gittiği, oralarda ne işlerle meşgul olduğu ve kimlerle görüştüğü ortaya konmuştur.

Âgehî'nin menkıbelerini anlattığı şahsın eserlerinin adını andığı ve bu yapıtlar hakkında yorum yaptığı saptanmış; söz konusu eserler, “İmâm Gazzâlî'nin Eserleri” başlıklı bölümde ayrı ayrı başlıklar hâlinde incelenmiştir. Böylece Âgehî'nin, İmâm Gazzâlî'ye ait eserlerin içeriğine dair bilgilere de yer verdiği ve eserleri bünyesinde barındırdığı özellikleri dolayısıyla övdüğü tespit edilmiştir.

“Menkabe Motifleri” adlı bölümde ise Ahmet Yaşar Ocak'ın “*Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri XV-XVII. Yüzyıllar*” adlı çalışmasında menkabe motifleri açısından yapılan sekiz kategorilik tasnif esas alınmış, bu tasnife göre *Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî* adlı eserde bulunan menkabe motifleri incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda eserde “tabiat varlıkları ve eşya üzerinde cereyan eden keramet motifleri”, “mukaddes, insanüstü ve gizli güçler üzerinde cereyan eden keramet motifleri” ve “veliliğini kabul etmeyenlere yönelik keramet motifleri” tespit edilmiştir. Bu bölümün ardından gelen “Sonuç” kısmında kitabın başından sonuna kadar yapılan incelemelerin özeti ve bunlar sonucunda elde edilen bilgiler açıklanmıştır. Âgehî'nin eserini derleme yoluyla oluşturduğu saptanmış; yararlandığı kaynaklar ile metnin içerisine yerleştirdiği manzum parçaların kimlere ait olduğu ortaya konulmuştur.

“Metin” adlı üçüncü bölümden önce “Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî'nin Nüsha Tavsifi”, “Metnin Hazırlanılmasında İzlenen Yol”, “Transkripsiyon Alfabeti” başlıkları altında metne dair bilgiler verilmiştir. İlk kısımda tek nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu, eserin müellif hattı olup olmadığı, eserin başından ve sonundan örnekler, fiziksel yapısı gibi nüsha tavsifinde bulunması gereken açıklamalara yer verilmiştir. İkinci bölümde “Metin” kısmında kullanılan noktalama işaretleri ve bu kısımda benimsenen diğer yazım tercihleri belirtilmiştir. Ardından transkripsiyon alfabesine yer verilmiş ve “Metin”e geçilmiştir. “Metin” kısmında bulunan Arapça ve Farsça manzum parçalar, okura fayda sağlaması amacıyla dipnotta günümüz Türkçesine çevrilmiştir. Ayrıca bu eserde yer alan manzum parçalardan bazılarının Âgehî'nin “*Fetih-nâme-i Kal'a-i Sigetvar*” adlı eserinde de bulunduğu tespit edilmiş, söz konusu parçalar dipnotta belirtilmiştir. Buna ek olarak metin içinde geçen bütün nazım, beyit ve mısraların vezni belirtilmiştir.

Yirmi yedi varak ve on iki fasıldan oluşan *Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî*'nin tıpkıbasımı da kitabın son bölümüne eklenerek okurun istifadesine sunulmuştur.

Bu çalışma ile klasik Türk edebiyatının önemli türlerinden olan menâkıbnâmeler ve XVI. yüzyılın önemli simalarından olan Âgehî üzerine yapılmış çalışmalara önemli bir katkı sağlanmıştır. Âgehî'nin bu eserinin gün yüzüne çıkarılmasında söz konusu metni hazırlayan Belde Aka Kıyağa'ya ve kitabın editörlüğünü üstlenen Hanife Dilek Batislam'a teşekkür ediyoruz.

Kaynakça

- Aka Kıyağa, B. (2023). *Âgehî – Menâkıb-ı İmâm Gazzâlî (inceleme-metin-tıpkıbasım)*. H. D. Batislam (Ed.), İstanbul: DBY Yayınları.
- Canım, R. (2013). Klâsik Türk edebiyatında menâkıb-nâmeler. *Avrasya Etüdleri*, 43(1), 139-158.
- Devellioğlu, F. (2017). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. İstanbul: Aydın Kitabevi.
- Ergun, S. N. (1936). *Türk şairleri (C.1)*. İstanbul: Bozkurt Matbaası.
- Mercan, İ. H. (2003). Türk tarihinin kaynaklarından olan bazı menâkıbname ve gazavatnameler hakkında. *Bahkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(10), 107-130.

- Muallim Nâcî (2021). *Lügat-ı Nâcî*. A. Kartal (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2016). *Kültür tarihi kaynağı olarak evliya menâkıbnâmeleri XV-XVII. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Pala, İ. (1988). Âgehî, Mansûr. *İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul: TDV Yayınları. 448-449.
- Pala, İ. (2020). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Pektaş, M. (2013). *Âgehî, Mansur*. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. Erişim adresi: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/agehi-mansur>
- Şahin, H. (2004). Menâkıbnâme. *İslâm Ansiklopedisi* C. 29, İstanbul: TDV Yayınları. 112-114.
- Şentürk, A. A. & Kartal, A. (2018). *Eski Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.