

bitig

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
ISSN 2757-8410

2022 / 1



Eskişehir <Bahar> 2022



bitig

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

ISSN 2757-8410

Sahibi / Owner

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Adına
Prof. Dr. Emine GÜMÜŞSOY

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Manager

Dr. Deniz DEPE

Editör / Editor

Prof. Dr. Bülent GÜL

YAYIN DANIŞMA KURULU / PUBLICATION BOARD OF OVERSEERS

Prof. Dr. Ferruh AĞCA [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Erhan AYDIN [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Ts. BATTULGA [MOĞOLİSTAN] • Dr. Éva CSÁKI [MACARİSTAN] • Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Marcel ERDAL [ALMANYA] • Doç. Dr. Faruk GÖKÇE [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Bülent GÜL [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Juha JANHUNEN [FİNLANDİYA] • Prof. Dr. Michael KNÜPPEL [ALMANYA] • Prof. Dr. Alexis MANASTER RAMER [ABD] • Prof. Dr. M. Vefa NALBANT [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Irina NEVSKAYA [ALMANYA] • Prof. Dr. Takashi OSAWA [JAPONYA] • Prof. Dr. Marek STACHOWSKI [POLONYA] • Doç. Dr. Erdem UÇAR [ALMANYA] • Doç. Dr. Orçun ÜNAL [ALMANYA] • Prof. Dr. Alexander VOVIN [FRANSA] • Prof. Dr. Dursun YILDIRIM [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Jens WILKENS [ALMANYA] • Prof. Dr. Peter ZIEME [ALMANYA]

YAYIN HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES

Prof. Dr. Mehmet AÇA • Prof. Dr. Ferruh AĞCA • Doç. Dr. Hakan AKÇA • Dr. Öğr. Ü. Fatma ALBAYRAK • Prof. Dr. Erhan AYDIN • Dr. Kenan AZILI • Prof. Dr. Bülent BAYRAM • Dr. Öğr. Ü. Meltem CAN • Dr. Öğr. Ü. Mikail CENGİZ • Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU • Doç. Dr. Sema ASLAN DEMİR • Dr. Deniz DEPE • Doç. Dr. Oğuzhan DURMUŞ • Dr. Öğr. Ü. Genç Osman GEÇER • Doç. Dr. Faruk GÖKÇE • Prof. Dr. Bülent GÜL • Doç. Dr. Sinan GÜZEL • Uzm. İsmail İLGIN • Doç. Dr. Erkan HİRİK • Doç. Dr. Seçil HİRİK • Prof. Dr. Şahika KARACA • Dr. Öğr. Ü. Arda KARADAVUT • Prof. Dr. Ahmet KARTAL • Dr. Öğr. Ü. M. Yasin KAYA • Dr. Arzu KAYGUSUZ • Dr. Ayşe KILIÇ CENGİZ • Uzm. Buket Nur KIRMIZIGÜL ŞİMŞEK • Dr. Aziz Tolga KOÇ • Prof. Dr. M. Vefa NALBANT • Doç. Dr. Serdar ODACI • Dr. Öğr. Ü. Nükhet OKUTAN DEVLETOV • Dr. Öznur ÖZDARICI • Prof. Dr. Fatih SAKALLI • Dr. Nurayım SATYKANOVA • Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN • Prof. Dr. Hatice ŞİRİN • Prof. Dr. Mete TAŞLIOVA • Prof. Dr. Nezir TEMUR • Prof. Dr. Vahit TÜRK • Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN • Doç. Dr. Erdem UÇAR • Doç. Dr. Orçun ÜNAL • Dr. Öğr. Ü. Melike ÜZÜM • Prof. Dr. Dursun YILDIRIM • Prof. Dr. Talip YILDIRIM • Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

İngilizce Editörü / Editor of the English Text

Araş. Gör. Buket Nur KIRMIZIGÜL

YAYIN KURULU ÜYELERİ / MEMBERS OF EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ferruh AĞCA [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Doç. Dr. Haydar YALÇIN [Ege Üniversitesi] • Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ [Ordu Üniversitesi] • Dr. Öğr. Ü. Fatma ALBAYRAK [İstanbul Medeniyet Üniversitesi] • Dr. Öğr. Ü. Meltem CAN [Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi] • Dr. Öğr. Ü. Nükhet OKUTAN DAVLETOV [Kadokya Üniversitesi] • Dr. Esin AĞCA [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Dr. Kenan AZILI [Bayburt Üniversitesi] • Dr. Selin BAYRAK [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Dr. Deniz DEPE [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Dr. Hasan GÜZEL [Hacettepe Üniversitesi] • Dr. Arda KARADAVUT [Bülent Ecevit Üniversitesi] • Araş. Gör. Sanije ERASLAN [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Araş. Gör. Buket Nur KIRMIZIGÜL [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Uzm. İsmail İLGIN [Bülent Ecevit Üniversitesi] • Uzm. Saffet Alp YILMAZ [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi]

Kapak Tasarım: Saffet Alp YILMAZ

İç Tasarım: Bülent GÜL

Yayının Türü

Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, hakemli, yaygın, uluslar arası, süreli (altı aylık) yayındır.

**

Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan makaleler yayımının yazılı izni olmadan tamamı veya bir kısmı herhangi bir yolla çoğaltılamaz. Yazıların fikir sorumluluğu ve imla terahhi yazarlarına aittir. Başka kaynaklardan alınmış tablo, resim ve benzeri şeylerin yazılarda kullanımı sorumluluğu yazara aittir.

İLETİŞİM ADRESİ / INFORMATION ADDRESS

Prof. Dr. Bülent GÜL

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Meşek Kampüsü F2 Blok Odunpazarı Eskişehir / TÜRKİYE

web sayfası: www.bitig.ogu.edu.tr

e-posta: bitigdersisi@gmail.com

Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, 2022/1, ESOGÜ Basımevi'nde basılmıştır. (ESOGÜ İdari ve Mali İşler Daire Başkanlığı, Eskişehir, Tel: (0222) 2393797, Sorumlu Müdür: Yüksel ASLAN) basılmıştır.

bitig'ten Merhaba,

Değerli okuyucular,

bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi ikinci yılının ilk sayısı ile okuyucularının karşısındadır. Her sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da yerli ve yabancı Türkologların önemli makalelerini sizlerle buluşturuyoruz. Amacımız, ilk sayımızda olduğu gibi Türkolojinin uluslar arası seviyedeki makalelerini okuyucularla buluşturmak, orijinal araştırmalara yer vererek dergimizi okunur, takip edilir bir dergi yapmaktır. Bu sayımızda da akademisyenlerden takdir ile destek gördük, hem yazarlarımıza hem de hakemlerimize ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Dergimizin yayın hayatına başlamasında bizi destekleyen Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Kemal Şenocak, rektörlük görevini tamamlamıştır, kendisine teşekkürlerimizi sunarız. Üniversitemizin yeni rektörü Prof. Dr. Kamil Çolak ve yeni dekanımız Prof. Dr. Emine Gümüşsoy da aynı şekilde desteklerini sürdürmektedirler, kendilerine teşekkür ederiz. Aynı azimle hizmet veren çalışma arkadaşlarıma da en iyiye ulaşma yolunda verdikleri destek için teşekkürü borç bilirim.

Değerli okuyucular, her yeni sayıda daha iyiye ulaşmak dileğiyle sağlık ve esenlikler dilerim. Hoşça kalınız.

Prof. Dr. Bülent GÜL
Editör

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

bitig'ten Merhaba / iii

Yazılar / Articles

Michael KNÜPPEL

**Prolegomena zu einer Untersuchung der osmanischen und türkischen Elemente im
Juba-Arabischen**

Juba Arapçasında Osmanlı ve Türk Unsurları Üzerine Bir Araştırmaya Giriş
1-9

Orçun ÜNAL

Bir Kez Daha Irk Bitig'in Kırkıncı İrki Üzerine

Once Again on the 40th Irq of Irk Bitig
11-17

Büşra ÖZBEK

**Eski Uygurcada {Kü- + Zarf-Fiil + Küzet- + Zarf-Fiil + Yardımcı Fiil} Gramatikal
Yapısı**

*A Grammatical Structure {Kü- + Gerundium + Küzet- + Gerundium + Auxiliary Verb} in Old
Uyghur*
19-32

Ezgi ÇAPAN

Eski Uygurcada Belirsiz-Çokluk İşaretleyicisi Olarak *tözkerinçsiz* Sözcüğü

The Word 'tözkerinçsiz' as an Indefinite-Plurality Marker in Old Uyghur
33-42

Ceren SELVİ

**-IntI Yapım Ekinin Türkçe Ulusal Derlem'de Yer Alan Semantik Prozodi
Görünümleri**

Semantic Prosody Views of -IntI Derivational Suffix in Turkish National Corpus
43-59

Melek Nur GÜMÜŞALAN

Grek Harfli Türkçe Bir Tiyatro Eseri "Zavallı Delikanlı"

A Karamanlidika Theatrical Work Written in Greek Letters "Zavallı Delikanlı"
61-73

Fatma ATAY

Necip Fazıl Kısakürek'in Poetikasına Bir Bakış Denemesi

An Experiment on Necip Fazıl Kısakürek's Poetica
75-85

Adem KOÇ

Kutsal Mekânlarda Delikli Taştan Geçme Ritüeline Arketipsel Bir Yaklaşım

An Archetypal Approach to the Ritual of Passing Through Hole Stone in Sacred Places

87-110

Çeviri / Translations

S. G. KLYAŞTORNIY

Tonyukuk - Aşide Yuançjen

Çevirenler: Gamze Nur NALBANT - Nuraiym SATYALKANOVA

111-113

Masahiro SHŌGAITO

Budist Moğol Metinlerindeki Uygurca Unsurlar Üzerine

Çev. Gözde SALUR

115-134

Tanıtma / Reviews

Buket Nur KIRMIZIGÜL ŞİMŞEK

Ceval Kaya, *Uygurca Altun Yaruk – Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu

Yayınları, 2021.

135-138

Burak SOLMAZ

ARÇIN, Salih Mehmet, *Çağdaş Sibirya Türk Lehçelerinde Zamirler*, Ankara: Türk Dil

Kurumu Yayınları, 2021.

139-141



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 1-9.

Prolegomena zu einer Untersuchung der osmanischen und türkischen Elemente im Juba-Arabischen

Michael KNÜPPEL*

Abstract: In the article, the author discusses some fundamental problems of the planned future study of Turkish and Ottoman loanwords in Juba Arabic, a “contact language” / creole / pidgin in South Sudan that was subject to various influences and received this loanwords from its predecessor idiom, Bimbashi Arabic, on the one hand, but also from Sudanese Arabic, on the other. The problems raised at this point range from the fragmentation of Juba Arabic into a multitude of varieties that have not yet been studied in detail, to the fact that the predecessor idiom, Bimbashi Arabic, is only insufficiently documented, to the difficulties that arise today from the decline of Juba Arabic as a result of the socio-political upheavals in South Sudan. Added to this is the gradual displacement of Juba Arabic in favour of Sudanese Arabic and written Arabic in the urban centres of Sudan, to which a large proportion of the speakers of Juba Arabic have now immigrated from the south.

Keywords: Ottoman and Turkic elements, Juba Arabic, “contact language” / creole / pidgin, prolegomena to a study.

Juba Arapçasında Osmanlı ve Türk Unsurları Üzerine Bir Araştırmaya Giriş

Öz: Bu makalede, bir “temas dili” / kreole/ pidgin dil olan Güney Sudan’daki Juba Arapçası’nda bulunan Türkçe ve Osmanlıca alıntılar üzerine ileride planlanan çalışmanın bazı temel problemleri tartışılacaktır. Juba Arapçası çeşitli etkilere maruz kalmış ve bu alıntı kelimeleri bir yandan önceki köken dili (idiom) Bimbashi Arapçasından diğer yandan ise Sudan Arapçasından almıştır. Bu noktada ortaya çıkan sorunlar Juba Arapçasının beniz ayrıntılı şekilde çalışılmamış çok sayıda varyanta bölünmesinden, köken dili Bimbashi Arapçasının sadece yetersiz bir şekilde belgelenmiş olmasına ve Güney Sudan’da sosyo-politik çalkantıların bir sonucu olarak Juba Arapçasının gerilemesi gibi bugünden kaynaklanan zorluklara kadar uzanmaktadır. Bunlara ek olarak, Juba Arapça konuşanların büyük bir bölümünün şimdi güneyden göç ettiği Sudan’ın kentsel merkezlerinde Juba Arapça’nın Sudan Arapçası ve yazılı Arapça lehine kademeli olarak yer değiştirmesi de ayrı bir sorundur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlıca ve Türkçe unsurlar, Juba Arapçası, “temas dili” / kreole/ pidgin dil, bir çalışmanın girişi.

* Prof. Dr., Arctic Studies Center (ASC), Liaocheng University (China). E-posta: MichaelKnuettel@gmx.net/ ORCID ID: 0000-0002-6348-5100.

I.

Zu den heute besonders gefährdeten unter den verschiedenen mehr oder minder im Untergang begriffenen Idiomen des Südäns und des Süd-Südäns gehört zweifelsohne auch das Juba-Arabische (*Arabi Juba* – عربي جوبا) – sodaß seine Untersuchung (– ungeachtet der vielfältigen Bemühungen und einer inzwischen durchaus umfangreichen Literatur –) eine dringliche Aufgabe der Arabistik und Afrikanistik darstellen dürfte. Ein bislang in der bestehenden Literatur kaum – zumindest aber nur ganz unzureichend – beachteter Aspekt ist der des osmanischen und türkischen Lehnguts in dieser Sprache (sowie in deren Vorgänger, dem von ca. 1870-1920 in den Südprovinzen des ägyptischen resp. anglo-ägyptischen Südäns verbreiteten Bimbäsi-Arabischen (Prokosch, 1986: 72) und seinen Varietäten sowie den aus diesem hervorgegangenen „Kontaktsprachen“ auf den Territorien dem Südän benachbarter Staaten – hier das Nubi in Uganda und das Kibera-Nubi in Kenia, um einmal bei dem so arg bemühten Terminus „Kontaktsprachen“ zu bleiben). So wie die Zeit für Forschungen zum Juba-Arabischen durch die soziopolitischen Umwälzungen im Südän und Süd-Südän allmählich verstreicht, so erlöschen hiermit auch die Möglichkeiten der Untersuchung des Lehnguts in diesem Idiom sowie die Vergleichsmöglichkeiten mit jenem seiner direkten Verwandten.¹

Bei der Untersuchung der osmanischen und türkischen lexikalischen Einflüsse in dieser „Kontaktsprache“ gilt es zunächst, einen Überblick über den Forschungsstand, die Aufgaben und einzelne Aspekte der Untersuchung dieses Lehnguts (Strata, Rückentlehnungen, Schwierigkeiten der Datenerhebung etc.) zu gewinnen. Neben einem historischen Abriß, der als Rahmen für das Verständnis der Entstehungsumstände der arabischen Kontaktsprachen des Raumes unerlässlich ist, soll in diesem kleinen Beitrag zunächst anhand von Einzelbeispielen auf den Charakter dieses Idioms ebenso eingegangen werden, wie auf die Gründe für den Niedergang des Juba-Arabischen.

II.

Zwar wurde – und wird in allmählich schwindenden Resten – das Juba-Arabische in der süd-südänesischen Kapitale Juba in abweichenden Varianten, allerdings auch in anderen größeren Städten des Süd-Südäns, wie Wau und Malakal, gesprochen. Infolge der Abwanderung der arabischen und muslimischen Bevölkerung aus dem seit 2011 unabhängigen Land (– und bei der Masse der Sprecher des Juba-Arabischen handelt es sich um Muslime –) findet sich der Großteil der Träger dieses Idioms heute in Hartüm, wohin die Auswanderung primär erfolgt ist resp. wo sich das Gros der Sprecher inzwischen niedergelassen hat. In den städtischen Zentren des Südäns sind die Sprecher des Juba-Arabischen und seiner lokalen Varianten nun auch noch in stärkerem Maße als zuvor in den Städten des Südens der sprachlichen Assimilation in einem arabisch-geprägten Umfeld, in dem das Schriftarabische, dem die südän-arabischen Dialekte natürlich näher stehen als das Juba-Arabische, die Prestigesprache ist und arabische Dialekte, aber mehr noch das Juba-Arabische, als „kein richtiges Arabisch“ gelten, ausgesetzt.

¹ Siehe hierzu unten.

Das Juba-Arabische hat heute keinen offiziellen Status im Süd-Südän, wo nur das Englische als offizielle Amtssprache fungiert.² Allerdings war ihm durch eine gewisse Zurückdrängung zugunsten des Schriftarabischen (vor allem im zweiten südänes. Bürgerkrieg, 1983-2005), als ehemaliger Garnisonssprache im süd-südänesischen Juba, der Charakter einer älteren *lingua franca* bereits entzogen worden. Zwar war das Juba-Arabische noch immer (auch über die Unabhängigkeit des Jahres 2011 hinaus) eine wichtige Verkehrssprache, jedoch verstärkte sich die Abwanderung durch die erwähnte Unabhängigkeit und mehr noch den süd-südänesischen Bürgerkrieg der Jahre 2013-2018.

III.

Für die osmanischen und türkischen Elemente im Juba-Arabischen gilt, was E. Prokosch schon hinsichtlich derselben im Südän-Arabischen, das ja ebenso in eine Vielzahl von Varietäten (resp. Dialekten) zerfällt, festgestellt hat: „Einen einheitlichen sudan-arabischen Dialekt gibt es ebenso wenig wie einen einheitlichen ägyptisch-arabischen oder syrisch-arabischen Dialekt. Indessen haben sich in diesen Ländern Prestigesprachen herausgebildet, die man als richtunggebend bezeichnen kann [...]“ (Prokosch, 1983a: 12).

Zunächst jedoch ist – ohne sich hier in endlose Erörterungen über die Genese dieser Sprache sowie ihres Ursprungs und ihrer Abkömmlinge auslassen zu wollen – der Rahmen, innerhalb dessen sich die Entwicklung des Juba-Arabischen und mit ihm der Übernahme des osm. und türk. Lehnguts vollzogen hat, zu skizzieren. So stellt sich bei der Untersuchung der Osmanismen und Turzismen im Juba-Arabischen und seinen Varietäten (freilich auch des Nubi von Uganda und des Kibera-Nubi) vor allem die Frage nach der Feststellung möglicher „Lehnschichten“ resp. den Möglichkeiten einer Zuordnung des Lehnguts zu solchen. Hier könnte zunächst eine ältere Schicht (bereits im Bimbäši-Arabischen und in den südän-arabischen Dialekten) von einer jüngeren (Übernahmen aus dem Osmanischen durch die seit den 1920er Jahren in Juba siedelnden Griechen, griechischen Zyprioten und Armenier aus dem Osmanischen Reich³) zu scheiden sein. Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß es bereits vor der Ankunft der griechischen Flüchtlinge aus dem Kleinasiatischen Krieg, die 1922 die Stadt Juba gründeten, in osmanischer Zeit eine griechische Gemeinschaft im Südän gegeben hatte. Es steht zu vermuten, daß die spezifische frühere Militärterminologie des Juba-Arabischen (die inzwischen verdrängt wurde) wohl

² Während in der vorläufigen Verfassung aus dem Jahre 2005 noch Englisch und Arabisch als „Arbeitssprachen“ [„working languages“; cf. *The Interim Constitution of Southern Sudan*, 2005, Art. 6 (2)] vorgesehen waren (alle übrigen Sprachen des Landes hingegen als „Nationalsprachen“ [„national languages“; cf. id., Art. 6 (1)] definiert wurden), sieht die Verfassung aus dem Jahre 2011 ausschließlich das Englische als offizielle Amtssprache vor, während sämtliche anderen Sprachen des Süd-Südäns nach wie vor den Status von „Nationalsprachen“ haben.

³ Nakao (2013); zur griech. Minderheit in Juba cf. auch verschiedene Beiträge aus der Berichterstattung [so z. B. Kirby (2011)].

vollständig der älteren Schicht zuzuordnen war,⁴ aus der jüngeren Schicht möglicherweise einige der juba-arabischen Bezeichnungen für Waren und Güter stammen könnten. Ob sich dies jedoch tatsächlich so feststellen läßt, ist zum jetzigen Zeitpunkt allerdings schwierig zu bestimmen – vor allem aufgrund der Aufzeichnungssituation des Bimbāši-Arabischen und des Juba-Arabischen vor oder zu Beginn der 1920er Jahre, ja des bisherigen Fehlens entsprechender Vorarbeiten. Eine weitere Schwierigkeit dürfte gerade hier darin bestehen, daß es in den vergangenen Jahrzehnten wohl eine Angleichung an das Schriftarabische gegeben haben dürfte, wenngleich natürlich – wie schon E. Prokosch festgestellt hat – auch Neubildungen unter Einfluß des Osmanischen, „echt arabische Wörter“ mit „abgewandelter, typisch osmanischer Bedeutung“, wenn diese wiederum ins arabische gelangt sind, als Osmanismen zu bezeichnen sind (Prokosch, 1983a: 11).

IV.

Von Problemen wie dem bisherigen Fehlen entsprechender Vorarbeiten einmal abgesehen, bestehen die wesentlichen Schwierigkeiten darin, daß sich im Falle des Juba-Arabischen

- (1.) keine Normierung feststellen läßt,
- (2.) offenbar eine lokale Zersplitterung in Varianten (es verbietet sich hierbei von „Dialekten“ zu sprechen) vorliegt und
- (3.) hierauf zurückzuführen – bestimmte Termini eine regional unterschiedliche Verbreitung in den verschiedenen Varianten erwarten lassen.

Es ist also nicht dieselbe Herangehensweise möglich, wie sie vom Vf. bei der Untersuchung des osmanischen und türkischen Lehnguts im Amharischen gewählt wurde⁵ – haben wir dort doch einerseits verschiedene, gut untersuchte und auch voneinander abgrenzbare Dialekte vor uns (Gondär-Amharisch, Goğgam-Amharisch, Šäwa-Amharisch etc.) und andererseits, ausgehend von einer normierten Schriftsprache, die Möglichkeit nach Berufs- und Altersgruppen Lexeme aus verschiedenen, zuvor definierten semantischen Gruppen abzufragen. Im Falle des Juba-Arabischen ist zudem mit einem Einwirken benachbarter Sprachen, das häufig nur sehr schwer greifbar gemacht werden kann, zu rechnen.

Erschwert wird die Situation noch durch den Umstand der eingangs erwähnten Gründe des Niederganges.

V.

Die nachstehenden Bemerkungen wurden auf die Auswertung zum Einen des Wörterbuches von I. Smith und M. T. Ama,⁶ und zum Anderen auf Material in den verstreuten Beiträgen zum Juba-Arabischen sowie vereinzelt Hinweisen von Gewährspersonen gegründet. Auffällig hierbei ist, daß das aus den entsprechenden Beiträgen – vor allem aber aus dem „Juba Arabic English Dictionary. Kamuus ta Arabi Juba wa Ingliizi“ von Smith und Ama – gezogene Material in seinem Umfang

⁴ Hill gibt an, daß bis 1863 im Sūdān zudem ausschließlich türkische (also osmanische) Kommandos gebräuchlich waren (Hill [1959], pp. 46-47 cf. hierzu auch Wellens [2003], p. 26).

⁵ Siehe unten.

⁶ Smith und Ama (2005).

deutlich geringer ist als bspw. die Materialien, die Prokosch für seine Studien zum osm. Lehnwort im Ägyptisch-Arabischen und Südän-Arabischen aus den von ihm für diese Zwecke ausgewerteten arab. Wörterbüchern entnehmen konnte.⁷ Dies erklärt sich nicht nur – wie etwa auch im Falle des Bagdadisch-Arabischen⁸ – aus einer geringeren Durchdringung des Juba-Arabischen vom Türkischen (resp. Osmanischen) und nur bedingt durch den Umfang des Wb.s von Smith und Ama, als vielmehr einerseits von einer ohnehin geringeren bisherigen Erfassung des Lexik (was im Übrigen auch für das Bimbāsi-Arabisch sowie das Nubi in Uganda und das Kibera-Nubi gilt) und andererseits einer stetigen Angleichung an das Schriftarabische bzw. der Übernahme der Turzismen und Osmanismen sowohl über das Schriftarabische als auch das Südän-Arabisch. Ein Beispiel hierfür ist die bereits erwähnte Ersetzung der älteren Militärterminologie, etwa der militärischen Rangbezeichnungen durch spezifisch arabische im unabhängigen Südän.

Hinsichtlich der Annäherung / Behandlung des türkischen und osmanischen Lehnguts hat sich der Vf. – neben seiner noch immer unpublizierten Habilitationsschrift (Knüppel, 2023) – an verschiedenen im Laufe der Jahrzehnte vorgelegten Beiträgen zum osmanischen Wortgut in arab. Dialekten (hier besonders E. Prokoschs „Osmanisches Wortgut im Ägyptisch-Arabischen“ (1983b) und „Osmanisches Wortgut im Südän-Arabischen“⁹) orientiert.

VI.

Von der Frage der historischen Entwicklung, der verschiedenen Varietäten des Juba-Arabischen und der lexikalischen Beziehungen der Lexik zu der „Verwandten“ dieses Idioms abgesehen, ist natürlich das Problem der erwähnten semant. Gruppen, denen das Lehnwort zugehörig ist, von zentraler Bedeutung. Wie schon in der erwähnten Habilitationsschrift des Vf.s soll auch hier dem Modell von A. Kannisto (1925), welches übrigens auch G. Doerfer seiner Untersuchung der „Türkischen und Mongolischen Elemente im Neupersischen“ zugrundegelegt hatte (Doerfer, 1963: 37-44), gefolgt werden.¹⁰ Kannisto hatte für seine Untersuchung zwölf semantischen Gruppen festgelegt. Zu diesen ließe sich – wie schon in „Osmanisches und türkisches Lehnwort im Amharischen“ – noch eine dreizehnte Gruppe (Personennamen und Ethnonyme) ergänzen:

⁷ Siehe unten.

⁸ Cf. hierzu Reinkowski (1998), p. 241.

⁹ Prokosch (1983a); daneben aber auch zahlreiche Arbeiten verschiedener Vff. zu anderen arab. Dialekten: ders. (1989).

¹⁰ Auch Systematiken, die bei den Untersuchungen von Lehnwort in „benachbarten“ Sprachen zugrunde gelegt wurden – so etwa W. Leslaus Behandlungen des arab. Lehnguts in äthio-semit. Sprachen resp. der arab. Einflüsse auf die äthio-semit. Sprachen – unterschieden sich nur „unwesentlich“ von jener Kannistos (1925). In Leslaus Arbeiten beispielsweise kam die jener Kannistos ähnliche Systematik C. D. Bucks zur Anwendung: 1) Physical world, 2) Mankind, 3) Animals, 4) Parts of the body, physical conditions, 4) Food, drink, vegetation, 5) Clothing, 6) Materials, products, 7) Dwelling, buildings, house, furniture, 8) Physical activities, professions, motions, 9) Spatial relations, quality, quantity, 10) Time, 11) Sense perception, 12) Emotions, 13) Mind, thought, 14) Vocal utterances, reading, writing, 15) Commerce, money, possessions, 16) Social relations, 17) Warfare, 18) Religion, superstitions (Buck [1949]).

1. (Menschliche) Körperteile, körperliche Tätigkeiten (Bewegungen, Sinneswahrnehmungen) und Vorgänge (einschließlich Krankheit und Tod):
z. B. Juba-Arab. *kibda* – „liver“ (Smith / Ama [2005], p. 122) ← osm.-pers. *kubītah* „id.“ (?), hierzu auch arab. *kabid* (كبد) „Leber“, soq. *šibde*, hebr. *kāḇed*, aram.-syr. *kaḇdā*, akkad. *kabitu*, *kabittu*.
2. Tiere, Jagd, Tierzucht:
–.¹¹
3. Pflanzen, Ackerbau:
z. B. Juba-Arab. *bataatis* – „potatoes“ (Smith / Ama [2005], p. 94) ← sūdān-arab. *baṭāṭis* – „Kartoffel“ (Prokosch [1983a], p. 47), ägypt.-arab. (بطاطس) osm.-griech. *patātes* ~ *pātātes* ~ *pātāte* (پاتاته) „the potato, *solanum tuberosum*; also, the sweet potato, *batatas edulis*“ (Redhouse [1890], col. 430 a;¹² Aḡakay [1983], col. 949 a¹³) ← westlichem Ursprung (engl. *potatoe*; ital. *papate*); *burtuḡal* – „orange“ (Smith / Ama [2005], p. 96) ← ägypt.-arab. *burtuḡāl*, *burtuḡān* „id.“ (?) ← osm. *pōrtaḡāl* ~ *pōrtaḡāl* ~ *pōrtaḡāl* „the orange, fruit of the *citrus aurantium*“, auch *čīn pōrtaḡāl* „the mandarin or Tangier orange“ (Redhouse [1890], col. 440 b) ← N.-Griech. ← Ital.
4. Geländebezeichnungen, Minerale, Witterung: die tote Natur:
–.¹⁴
5. Das private Leben: Handeln, Handarbeiten, Wohnung, Kleidung, Speisen und Speisebehälter, Maße, Feste und Spiele:
z. B. Juba-Arab. *bako* – „carton of cigarettes“ (Smith / Ama [2005], p. 92) ← osm.-ital. *pāket*; *paket*, *-ti* (Aḡakay [1983], col. 937 a) (?), in verschiedenen ostafrikan. Sprachen *bako* ~ *pako* als Kurzform von ital. *pacchetto* als Abkürzung von *pacchetto di sigarette*; *bantaloon* – „trousers“ (Smith / Ama [2005], p. 93) ← sūdān-arab. *baṭālōn* „Hose“ (Prokosch [1983a], p. 45) ← osm.-franz. *pantolon* (انطالون) ~ *pantolon* (انطولون); *kofta* – „minced meat balls“ (Smith / Ama [2005], p. 173) sūdān-arab. *kufta* (كفتة) „Fleischklößchen“, ägypt.-arab. „id.“ (Prokosch [1983a], p. 61) ← osm.-pers. *kōftā* (كوفته u. كفته); *kubri* – „bridge“ (Smith / Ama [2005], p. 124), cf. sūdān-arab. *kubrī* „id.“, ägypt.-arab. *kubri* „id.“ (Prokosch [1983a], p. 60), < osm.-griech. *kōpri* (كوبرى / كوبرى) < griech. *γέφυρα*; *dulaab* – „cupboard“ (Smith / Ama [2005], p. 100) ← sūdān-arab. *dōlāb* (دولاب) „(Kleider-)Schrank“ (Prokosch [1983a], p. 51: „entweder nach Z[enker (1866-76)] 442a osm.-pers. *dōlāb* دولاب (aus osm.-arab.-pers. *delv* Eimer und osm.-pers. *āb* Wasser) – gegen diese Annahme spricht die Nebenform *ṭolab* طولاب *ibid.*! – oder doch zu osm.-türk. *dolamaq* دولامق Z[enker (1866-76)] 442b aus *ṭolamaq* طولامق Z[enker (1866-76)] 610c herumdrehen“?); *fanuus* – „lamp“ (Smith / Ama [2005],

¹¹ Hier bei vorläufigem Stand kein eindeutig den Osmanismen oder Turzismen zuzuordnendes Lehnwort ermittelt.

¹² Redhouse (1890).

¹³ Aḡakay (1983).

¹⁴ Hier bei vorläufigem Stand kein eindeutig den Osmanismen oder Turzismen zuzuordnendes Lehnwort ermittelt.

- p. 102) ← osm.-griech. فانس *resp.* osm.-pers. (Redhouse) *fānūs* (Zenker [1866-76], col. 655c), „a glass or gauze shade for a lamp“ (Redhouse [1890], col. 1362 b), *fanus* (Ağakay [1983], col. 397 f.) ← griech. φανός; *finjaan* – „coffee cup“ (Smith / Ama [2005], p. 103) ← ägypt.-arab. *fiṅgān*, das Sūdān-Arab. hat *funḡān* (فنجان) (Prokosch [1983a], p. 52) ← osm.-pers. *fiṅgān* „id.“; *oda* – „room“ (Smith / Ama [2005], p. 138) ← sūdān-arab. *oḍa* (أوضة) „Zimmer“ (Prokosch [1983a], p. 62 f.), ägypt.-arab. *’oḍa* (أوضة) ← osm.-türk. *oda* (اودا u. اوده) „id.“; *shurba* – „soup“ (Smith / Ama [2005], p. 147) ← sūdān-arab. *šōrba* (شوربا u. شوربة) „Suppe“ (Prokosch [1983a], p. 69) ← osm.-türk. *čorba* (چوربا u. چوربه) „id.“; *suraab* – „sock“ (Smith / Ama [2005], p. 150) ← sūdān-arab. *šurrāb* (شراب) „Socke“, ägypt.-arab. *šur(r)āb* „id.“ (Prokosch [1983a], p. 69) ← osm.-türk. *čorab* (چوراب) „id.“; *tumbaak* – „tobacco“ (Smith / Ama [2005], p. 154) ← sūdān-arab. *tumbāk* (تمباك) ~ *tunbāk* (تنباك) „Tabak“ (Prokosch [1983a], p. 71) ägypt.-arab. „id.“ ← osm.-pers.-ital. *tānbākū* (تنباکو) ~ *tōmbākī* (تنکی) „id.“.
6. Verwandtschaftsbezeichnungen u.ä.:
_.¹⁵
7. Staat, Recht und Regierung, Verwaltung, soziale Schichten (Amtsbezeichnungen und Titel):
z. B. Juba-Arab. *efeendi* – „official“ (Smith / Ama [2005], p. 100) ← sūdān-arab. *afandī* „Herr“ ← ägypt.-arab. *’afandi* „Anrede an einen Polizeioffizier“, „Herr“ (Prokosch [1983a], p. 43) ← osm.-griech. *äfāndi* (افندی) zu griech. ἀφέντης ~ ἀφέντης „Herr“; *bereg* – „flag“ (Smith / Ama [2005], p. 94) ← sūdān-arab. *bēraq* (بيرق), ägypt.-arab. „id.“ (Prokosch [1983a], p. 47) osm.-arab. *bayraq* (بيرق u. بيراق); *daftar* – „note pad“ (Smith / Ama [2005], p. 97) ← sūdān-arab. *daftar* (دفتر) „Heft“, ägypt.-arab. „id.“ (Prokosch [1983a], p. 49) ← osm.-griech. *defter* (دفتر) „id.“ ← griech. *διφθέρα* „id.“; *ustaz* – „school master, teacher“ (Smith / Ama [2005], p. 155) zu sūdān-arab. *uṣṭa* (أسطى) „Meister“ u. ägypt.-arab. *’uṣṭa* (أوسطى) „id.“ (Prokosch [1983a], p. 73) ← osm.-pers. *üstāz* (استاز), *ustāz*.
8. Sphäre des Krieges:
z. B. Juba-Arab. *bundikiiya* – „gun“ (Smith / Ama [2005], p. 96); *bundukiiya* – „rifle“ (Smith / Ama [2005], p. 96) ← osm.-arab. *bunduq, funduq, finduq* „bullet, rifle“, Ar. *bunduq* ‘bullet’, also Turkish *bunduq* (from ‘Venice-Venedig’); *funduk* – „mortar“ (Smith / Ama [2005], p. 103), siehe auch *bundikiiya*.
9. Religiöses:
_.¹⁶
10. Rechnung, Raum und Zeit, Zeitrechnung, Festtage:
z. B. Juba-Arab. *jugrafiya* – „geography“ (Smith / Ama [2005], p. 118) ← arab. ← osm.-franz. *ḡuḡrāfiyā* (جغرافيا) „id.“.
11. Farbbezeichnungen und sonstige Eigenschaftswörter:

¹⁵ Aus Smith und Ama (2005) kein eindeutig den Osmanismen oder Turzismen zuzuordnendes Lehngut ermittelt.

¹⁶ Hier bei vorläufigem Stand kein eindeutig den Osmanismen oder Turzismen zuzuordnendes Lehngut ermittelt.

z. B. Juba-Arab. *banafseeji* – „purple“ (Smith / Ama [2005], p. 93) ← ägypt.-arab. *banafsigi* (بنفسجى) „violett“ zu ägypt.-arab. *banafsig* (بنفسج) „Veilchen“ (Prokosch [1983b], p. 50) ← osm.-pers. *bānāfsā* (بنفشه), *bānāfsā* (بنفسه) u. *bānāfsäg* (بنفسج) „id.“.

12. Gegenstände verschiedener Bereiche des Lebens:¹⁷

z. B. Juba-Arab. *balta* – „axe“ (Smith / Ama [2005], p. 93) südān-arab. *balṭa* (بالتة), ägypt.-arab. „id.“ (Prokosch [1983a], p. 45) osm.-türk. *balta* (بالته u. بالطة); *gumaar* – „gambling“ (Smith / Ama [2005], p. 108) ← osm.-arab. (قومار ~ قمار) *qūmār* ~ *qumār* (vulg.) ~ *qumār* „gambling, playing at any game of chance for stakes“ (Redhouse [1890], col. 1472 a u. 1497 b); *kabrit* – „match“ (Smith / Ama [2005], p. 118) ← osm.-arab. كبريت (*kibrūt* ~ *kibrīdī* [vulg.]) „pertaining to sulphur; sulphurous, sulphurated; containing sulphur; like sulphur“ (Redhouse [1890], col. 1522 a), ← arab. *kibrūt* ← syr. [so Fraenkel (1886), 153¹⁸], dies wiederum ← Akkad. [so Zimmern (1915), 60¹⁹]; *kurbai* – „whip“ (Smith / Ama [2005], p. 125) ← südān.-arab. hat *kurbāḡ* – „Peitsche“ (Prokosch [1983a], p. 61), ägypt.-arab. *kurbāḡ* – „Peitsche aus Nilpferdhaut“ (Prokosch [1983b], p. 91) ← osm.-türk. *kurbāḡ*, *qurbač* (قرباچ) – „a riding-whip; especially, a scourge of hippopotamus hide“ (Redhouse [1890], col. 1444 b); *lokaanda* – „hotel, hostel“ (Smith / Ama [2005], p. 127) ← südān.-arab. *lokānda* „Hotel“ (Prokosch [1983a], p. 61), ägypt.-arab. *lukanda* (لوكنده) – „Restaurant“ (Prokosch [1983b], p. 95), osm.-ital. *loqanda* (لوقانده); *taruumba* – „pump“ (Smith / Ama [2005], p. 152) ← südānes.-arab. cf. *ṭurumba*, *ṭurunba*, *ṭurumba* – „Pumpe“ (Prokosch [1983b], p. 72), ägypt.-arab. *ṭulumba*, *ṭurumba* – „Feuerwehrspritze“ (Prokosch [1983a], pp. 134 u. 135), „Pumpe“ (Prokosch [1983a], pp. 134 u. 135) ← osm.-ital. *ṭulumba* – „Pumpe“ (Zenker [1866-76], col. 602 b) ← ital. *tromba* – „Pumpe“; *turba* – „grave, tomb“ (Smith / Ama [2005], p. 154) ← osm. *türbe* (تربه) „Grab, Mausoleum“ ← Schriftarab. (?).

13. Personennamen, Ethnonyme etc.:

z. B. Juba-Arab. *Ingliizi* – „English“ (Smith / Ama [2005], p. 114) ← osm. *ing(i)liz* (انگليز) „an Englishman; the English“ (Redhouse [1890], col. 229 a).

Abkürzungen:

ägypt.-arab. = ägyptisch-arabisch; akkad. = akkadisch; arab. = arabisch; aram.-syr. = aramäisch-syrisch; engl. = englisch; griech. = griechisch; hebr. = hebräisch; ital. = italienisch; n.-griech. = neu-griechisch; osm. = osmanisch; osm.-franz. = osmanisch-französisch; osm.-griech. = osmanisch-griechisch; osm.-ital. = osmanisch-italienisch; osm.-pers. = osmanisch-persisch; osm.-türk. = osmanisch-türkisch; pers. = persisch; soq. = soqotri; südān-arab. = südān-arabisch; syr. = syrisch.

Literatur

- Ağakay, M. A. (1983). *Türkçe Sözlük*. (Genişletilmiş 7. baskı). Ankara.
 Buck, C. D. (1949). *A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. A contribution to the history of ideas*. Chicago: University of Chicago Press.

¹⁷ Kannisto hat hier Abstrakta (Gemütsbewegungen und Rationales), die uns im erhobenen und in die vorliegende Arbeit einbezogenen Material nicht begegnen.

¹⁸ Fraenkel (1886).

¹⁹ Zimmern (1915).

PROLEGOMENA ZU EINER UNTERSUCHUNG DER OSMANISCHEN UND TÜRKISCHEN
ELEMENTE IM JUBA-ARABISCHEN

- Doerfer, G. (1963). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit, I: Mongolische Elemente im Neupersischen. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission XVI).
- Fraenkel, S. (1886). *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Leiden: E. J. Brill [Neudruck, 1962, Hildesheim: Georg Olms Verlag].
- Hill, R. (1959). *Egypt in the Sudan: 1820-1881*. London: Oxford University Press (Middle Eastern Monographs 2).
- Kannisto, A. (1925). Die tatarischen Lehnwörter im Wogulischen. *Finnisch-Ugrische Forschungen*, 17, 1-264.
- Kirby, S. (2011). South-Sudan's lost white tribe: the Juba Greeks. *Al Arabiya News*, (15.1.2011).
- Knüppel, M. (2023). *Osmanisches und türkisches Lehngut im Amharischen*. Habilitationsschrift Göttingen 2016 [zur Zeit im Druck: Nordhausen 2023].
- Nakao, S. (2013). A History from Below. Malakia in Juba, South Sudan, c. 1927-1954. *The Journal of Sophia Asian Studies*, 31, 139-160.
- Prokosch, E. (1983a). *Osmanisches Wortgut im Sudan-Arabischen*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen 89).
- Prokosch, E. (1983b). *Osmanisches Wortgut im Ägyptisch-Arabischen*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen 78).
- Prokosch, E. (1986). *Arabische Kontaktsprachen (Pidgin- und Kreolsprachen) in Afrika*. Graz: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Graz (Grazer Linguistische Monographien 2).
- Prokosch, E. (1989). Zum osmanischen Wortgut im arabischen Dialekt von °Ammān. *Materialia Turcica*, 15, 14-23.
- Redhouse, S. J. W. (1890). *A Turkish and English lexicon*. Showing in English the significations of the Turkish terms. Constantinople: A. H. Boyajian [Neudruck, 1987, Beirut: Librairie du Liban].
- Reinkowski, M. (1998). Türkische Lehnwörter im Bagdadisch-Arabischen. Morphologische Adaptation an die arabische Schemabildung und Bedeutungsveränderung. N. Demir und E. Taube (Hrsgg.), *Turkologie heute – Tradition und Perspektive*. Materialien der dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4.-7. Oktober 1994. Wiesbaden 1998 (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 48), pp. 239-253.
- Smith, I. und Ama, M. T. (2005). *Juba Arabic English Dictionary. Kamuus ta Arabi Juba wa Ingliizi*. Kampala: Fountain Publishers Limited.
- Wellens, I. (2003). *The Nubi Language of Uganda*. [Diss. Katholieke Universiteit Nijmegen]. Nijmegen.
- Zimmern, H. (1915). *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss*. [Diss. Universität Leipzig]. Leipzig.



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 11-17.

Bir Kez Daha Irk Bitig'in Kırkıncı İrkı Üzerine

Orçun ÜNAL*

Öz: *İrk Bitig, Eski Uygur dönemine ait kâğıda yazılı runik metinlerin şüphesiz en önemlisidir. Bu metnin kırkıncı irki, nihai anlamlandırılması bâlâ yapılamamış nadir irklardan biridir. Bu çalışma, söz konusu irkin ilk cümlesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu cümlenin anlamlandırılmasını zorlaştıran, ilk iki kelimedir. Çalışmada bu iki kelimenin farklı okumaları göz önüne alınarak irkin ilk cümlesi için üç okuma ve anlamlandırma önerisi sunulmuştur. Bu yorumlardan üçüncüsü semantik sebeplerle elenmiş, kalan iki yorundan ikincisi doğru okuma olarak belirlenmiştir.*

Anahtar Kelimeler: *İrk Bitig, 40. irk, Eski Uygur Türkçesi*

Once Again on the 40th Irq of Irk Bitig

Abstract: *İrk Bitig is undoubtedly the most important of the runiform texts written on paper from the Old Uyghur period. The 40th irq of this text is one of the rare irqs whose final interpretation has not yet been made. The present study concentrates on the first sentence of the irq in question. It is the first two words that make the interpretation of the sentence difficult. In the study, considering the different readings of these two words, three readings and interpretations for the first sentence of the irq are presented. The third of these interpretations was eliminated for semantic reasons, and the second of the remaining two interpretations was determined as the correct reading.*

Keywords: *İrk Bitig, 40th irq, Old Uyghur*

Giriş

Eski Türk dilinin birçok hacimli eseri gibi Irk Bitig de onlarca bilimsel çalışmaya rağmen bazı açılardan gizemini korumaya devam etmektedir. 2010 yılında yayımlanan çalışmamda, Irk Bitig'in çözümlenmesi zor ırklarından biri olan kırkıncı irka iki yeni okuma ve anlamlandırma önerisi getirmiştım. O tarihten bu yana Irk Bitig üzerine yapılan çalışmaların sayısı arttı, yeni öneriler çoğaldı. Bu gelişmeleri göz önüne alınca bu irk üzerine tekrar birkaç söz etme gereği doğdu.

Söz konusu çalışmalardan biri, Fikret Yıldırım'ın 2013 tarihinde savunduğu *İrk Bitig ve Runik Harfli Metinlerin Dili* adlı doktora tezidir. Yıldırım, tezinde Irk Bitig'i

* Bilim Asistanı, Dr., Göttingen Bilimler Akademisi (Almanya). E-posta: orcununal@live.com / ORCID ID: 0000-0002-2591-9035.

etraflıca ele almış ve her ırkı ayrı ayrı tartışmıştır. Söz konusu tez, 2017 yılında Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Yıldırım (2013, ss. 135-139; 2017, ss. 129-133), hem doktora tezinde hem de tezin yayımlanmış hâlinde kırkinci fal özelinde Semih Tezcan'ın (1981) yorumunu kabul etmiş ve birkaç ek açıklama getirmiştir. Yıldırım, katkıda bulunduğu iki eserde de tezindeki bu yorum ve anlamlandırmayı sürdürmüştür (Yıldırım vd., 2013, s. 371; Kormuşın vd., 2016, s. 422).

Bu makalede, önceki çalışmamdaki eksikleri dikkate alarak kırkinci ırkın üç muhtemel anlamlandırmasını sunacak ve nihai bir sonuca varmaya çalışacağım.

Kırkinci Irk ve Üç Anlamlandırma Önerisi

İrk Bitig'in kırkinci ırkının harf ve yazı çevrimi ile önceki araştırmacıların yorumları aşağıda kronolojik sırayla verilmiş ve yeni bilgiler eşliğinde üç anlamlandırma önerisi tartışılmıştır.

Harf Çevrimi

t¹ l¹ m : w r¹ I : y¹ r¹ n¹ ç A : y¹ s¹ I ç I n² : y¹ l¹ m : k¹ y¹ g¹ : y¹ r¹ A : w r¹ w Wp n¹ : y¹ l¹ η w s¹ w n¹ : y¹ w r¹ I y¹ w r¹ : t² I r² : nt g¹ : l¹ p : r² m I s² : nç A b² I l² I η l² r² : d² g² w̄ : w l¹

Yazı Çevrimi

t(a)l(i)m : wrı : y(a)r(i)nça : y(a)sıçin : y(a)l(i)m : k(a)y(a)g : y(a)ra : urup(a)n : y(a)lnusun : yoriyur : ter : (a)nt(a)g : (a)lp : (ä)rmiş : (a)nça bilinl(ä)r : (ä)dgü : ol

Thomsen (1912, s. 204)

t(a)l(i)m : urı : y(a)r(i?)nça : y(a)sıçin² : y(a)l(i)m : q(a)y(a)γ : y(a)ra : uruup(a)n : y(a)lnusun : yoriyur

“A bold (?) youth – (?) hit a steep rock with his arrow and cleft it. He goes along quite alone [...]”

Orkun (1938, s. 83)

t^al^m : urı : y^arⁿça : y^asıçin : y^al^m : k^ay^ag : y^ara : uruup^an : y^alnusun : yoriyur
“? yiğit harbesi (?), mızrağıle yalın (sar) kayayı yarup vurarak yalnızca yürür”

Clauson (EDPT, s. 197)

talım (?error for telim) urı : yarınça :
“Until he cleaves many ravines”

Tezcan (1981, s. 77)

talım orı yarınça yasıçin yalım kıyağ yara urupan yalınsun yoriyor

“Yırtıcı kuzukapan, kürekke miği kadar geniş ok temreniyle (= gagasıyla) yalçın kayayı yararak vurup yalnız başına yaşıyor”

Ikeda (1984, s. 114)

talim ūrī yarınçā yasīçin yalim qayaḡ yarā ūrūpan yalḡūsūn yōrīyūr—tir.

強い若者が [yarınçā yasīçin] 急な岩を切って打って（打碎いて）唯一人で進んでいる一と言う。[Güçlü bir gencin sarp bir kayayı kestiği (parçaladığı) ve ilerleyen tek kişi olduğu söylenir.]

Tekin (1993, ss. 18-19)

t(a)l(i)m urı y(a)r(i)n (a)ça y(a)sıçin y(a)l(i)m k(a)y(a)ḡ y(a)ra uruūp(a)n y(a)lḡusun yoriyur tir

“A bold youth marches alone, opening (his) shoulder, striking and splitting the bare rock with a broad arrow-head, it says.”

Şüküri ve Hélihniyaz (2000, s. 42, 53)

talim ūrī yarınça yasīqin yalim kayaoḡ yara urupan yalḡusun yoriyur tir

“Batur bala taza yaramlık okyasiniḡ okini tik yariḡ doḡmuşıḡa urup, yalḡuz kėtıp barḡudek.”

[Kahraman çocuk çok kullanışlı yayının okunu dik uçurumun köşesine vurup yalnız başına yürüyormuş.]

VATEC

t(a)l(i)m .. orı y(a)rınça .. y(a)sıçin .. y(a)l(i)m .. k(a)y(a)ḡ .. y(a)ra .. urup(a)n .. y(a)lḡusun .. yoriyur

“A rapacious bearded vulture, striking with the broad arrow-head (nose), as wide as a shoulder blade, so that splitting bare rock, lives alone”

Tekin (2013, s. 23, 31)

talim orı yarın açā yasıçin yalim kayag yara urūpan yalḡusun yoriyor

“Cesur bir genç, omuzları açık, okunun ucu ile yalçın kayaları yara yara yapayalnız yürüyor”

Uluç vd. (2013, s. 64)

t^alⁱm : urı : y^arın^aça : y^asıçin : y^alⁱm : k^ayⁱḡ : y^ara : uruūp^an y^al^anḡusun : yoriyur

“Döyüşkən gənc (oḡlan) çiyində yastı uclu oxla sərt qayanı yarıb-vuraraq yeriyir”

Gülensoy (2017, ss. 382-383)

Talim urı yarın açā yasıçin yalim kayag yara urupan yalḡusun yoriyor tir

“Cesur (bir) genç erkek ‘göğsü(nü)’ [= yarın ‘kürek kemiği, çiğın kemiği (DLT)] açıp, yassı ve uzun ok ucu (=yasıç/DLT) ile yalçın kayayı vurup parçalayarak, yalnız başına yürüyor, der”

Birinci Okuma ve Anlamlandırma Önerisi

talım : [y]orı y(a)r(ı)n[(ı)n]ça : y(a)sıçın : y(a)l(ı)m : k(a)y(a)g : y(a)ra : urup(a)n : y(a)lhusun : yorıyur

“(Bir adam) yırtıcı akbabanın kürekkemiği kadar geniş ok temrenini yalçın kayayı yararcasına vurarak tek başına yürüyor/yaşıyor.”

1.1. Bu öneri, konuyla ilgili önceki çalışmamda sunduğum birinci yorumdur.

1.2. Bu ırktaki [y]orı¹ sözcüğüyle ilgili olarak gözümden kaçan bir bağlantı, KM *yolo sibayu* “sakallı akbaba” (Lessing, 1995, s. 435) ve Ma. *yolo* “kara akbaba (Vultur monachus)” (Norman, 2013, s. 416) sözcükleridir. Moğolca kelime, *yori > *yoli > *yolo* benzeri bir değişimle Tü. *yori* şekline alınmış olabilir. Bu değişimde, sözcüğün *yolo* “büyük” (Lessing, 1995, s. 435) kelimesine benzeşmesinin etkisi büyüktür. Moğolca biçim göz önüne alındığında, Tü. *yori* biçiminin birincil olduğu ortaya çıkmaktadır. IB’deki *ori* ise *yori* için bir yazım yanlışı olabileceği gibi, Uygur harfli nüshadan yapılan aktarım sırasında gerçekleşen bir istinsah hatası da olabilir.

1.3. Yıldırım (2013, s. 138), Tezcan’ın yorumunu kabul edip *yasıç* “ok temreni, geniş ok ucu” sözcüğünün kuzukapanın gagasını karşılamak için kullanıldığını iddia etmiş, bu iddiasını ise Farsça *nük* ve İngilizce *beak* ve *barb* kelimeleriyle desteklemiştir. Ancak Yıldırım’ın iddiasının aksine, verdiği örneklerdeki benzetme “kuş gagası” > “temren” yönünde olup Irk Bitig için varsayıldığı gibi “temren” > “gaga” yönünde değildir. Tezcan’ın bu yorumu önceki çalışmamda da belirttiğim gibi terk edilmelidir.

1.4. Bu yorumda varsayılan gizli özne, Irk Bitig için şaşırtıcı değildir. Diğer ırklarda da öznelerin gizli olduğu cümleler mevcuttur (bk. 25. ve 33. ırk).

1.5. Bu ırkta geçen *yori-* fiili, Tezcan’ın iddia ettiği gibi “yaşamak” olarak yorumlanabileceği gibi, gerçek anlamıyla “yürümek” olarak da anlamlandırılabilir.

İkinci Okuma ve Anlamlandırma Önerisi

t(ä)l(i)m : orı : y(a)r(ı)nça : y(a)sıçın : y(a)l(ı)m : k(a)y(a)g : y(a)ra : urup(a)n : y(a)lhusun : yorıyur

“(Bir adam) geniş ok temrenini birçok vadi kayalığı boyunca yalçın kayayı yararcasına vurarak tek başına yürüyor/yaşıyor.”

2.1. *T(a)l(i)m*, Clauson’un (EDPT, s. 197) da şüphelendiği gibi, Uygur harfli nüshadaki <T’LYM> yazımından kaynaklanan bir istinsah hatası olabilir. Eski Uygur Türkçesinde, *talım* ve *tälim* sözcüklerinin imlası <T’LYM> şeklindedir.

¹ Krş. KB *yori* “kuzukapan kartal” (Tezcan, 1981, s. 76), Kırg. жору *joru* “akbaba” (Yudahin, 1985/I, s. 262).

Burada **t(ä)l(i)m* sıfatından sonra gelen *orı* isminin çokluk eki almamış olması dikkat çekse de *tälim* sıfatı Eski Uygur Türkçesinde nadiren tekil isimlerle de görülür: *tälim üküš tnl(i)gka täriñ nomug nomlayur* “Birçok₂ canlıya derin öğretiyi öğretir.” (Zieme, 1985, s. 147).

2.2. Bu yorumun zayıf yanı, DLT’de tanımlanan <UVB:RIY> *ōrı* “vadi” (CTD II, s. 217) sözcüğünün muhtemelen tek örnek olmasıdır. DLT <’UZIY> “bir dağdaki vadi (Ar. face)” (CTD I, s.124) sözcüğü, istisnasız bütün kaynaklarda *ōzi* okunarak *öz* “vadi” ile ilişkilendirilmiştir. Ancak bu kelime, *ozı* okunarak *ōrı* ile zetasistik bir ilişkide olduğu varsayılabilir.² Çuv. *vără* “nehir ağzı” (ÇRS, s. 69) sözcüğü DLT *ōrı* ile soydaş sayılırsa kelimenin tek örneği de ortadan kalkar. Diğer yandan, önceki çalışmamda söylediğim bağlantılar (Ünal, 2010, s. 237) hâlâ geçerlidir.

İrk Bitig’de varsaydığımız *orı yarı* “vadi kayalığı” tamlaması, DLT’deki *ōrı kohl* “vadi kolu” tamlamasını hatırlatmaktadır.

Üçüncü Okuma ve Anlamlandırma Önerisi

t(ä)l(i)m : *urı* : *y(a)r(i)nča* : *y(a)sıçin* : *y(a)l(i)m* : *k(a)y(a)g* : *y(a)ra* : *urup(a)n* : *y(a)lñusun* : *yoriyur*

“Birçok delikanlı, kürekkemiği kadar geniş ok temren(ler)iyle yalçın kayayı yararcasına vurarak tek başına yürüyor/yaşıyor.”

3.1. *T(a)l(i)m = t(ä)l(i)m* yorumu için bk. 2.1.

3.2. Tekin (1993), bu ırktaki ilk iki kelimeyi *talım urı* okuyup “bold youth” (“cesur genç”) olarak anlamlandırmıştır. Söz konusu sıfatın insanlar için kullanılmadığı açıktır. Burada Clauson’un *t(a)l(i)m = t(ä)l(i)m* düzeltme önerisiyle *urı* “delikanlı, oğul, genç adam” (Wilkins, 2021, s. 803) sözcüğü birleşince ortaya üçüncü bir anlamlandırma imkânı çıkmaktadır.

3.3. Bu yorumdaki önemli sorun, *t(ä)l(i)m urı* öznesiyle *y(a)lñusun* zarfının çelişkisidir. Cümle anlamca da ikna edici değildir.

Sonuç

İrk Bitig’in kırkinci ırkı, yorumlanması ve anlamlandırılması en zor fallardan biridir. Yukarıda bu ırk için üç farklı okuma ve anlamlandırma önerisi sunulmuştur. Bunlardan üçüncüsü, semantik sebeplerle rahatlıkla elenebilir. Geriye kalan birinci ve ikinci yorum arasında karar vermek ise güçtür. Her iki yorumda da yazım yanlışları olduğu varsayılmıştır. Birinci yorumda, iki yazım yanlışının yanı sıra, Eski Uygur Türkçesi için bir tek örnek; ikinci yorumda bir yazım yanlışlığı ve Eski Uygur Türkçesi için bir tek örnek varsayılmıştır. Sayısal açıdan bakıldığında, daha muhtemel yorum ikincisidir. Bu yorum anlamsal olarak da ikna edici olduğundan, doğru okuma ve anlamlandırmanın *t(ä)l(i)m orı y(a)r(i)nča y(a)sıçin y(a)l(i)m k(a)y(a)g y(a)ra urup(a)n y(a)lñusun yoriyur* “(Bir adam) geniş ok temrenini birçok vadi kayalığı

² Kelimenin <’URIY> için bir yazım yanlışlığı olması, DLT’de yer aldığı kısım dolayısıyla mümkün değildir.

boyunca yalçın kayayı yararcasına vurarak tek başına yürüyor/yaşiyor” olduğu sonucuna varılmıştır.

Kısaltmalar

Ar.	Arapça
Çuv.	Çuvaş Türkçesi
DLT	Dīwānū Luġāti`-Türk
IB	İrk Bitig
KB	Kutadgu Bilig
Kırg.	Kırgız Türkçesi
KM	Klasik Moğolca
krş.	karşılaştırınız
Ma.	Mançuca
Tü.	Türkçe

Kaynaklar

- CTD = Dankoff, R. ve Kelly, J. (1982–1985). *Maḥmūd al-Kāşyarī, Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luġāt at-Türk)*. Part I-III, Sources of Oriental Languages and Literatures 7. Ş. Tekin ve G. A. Tekin (Ed.), Turkish Sources VII, Duxbury, Massachusetts: Harvard University.
- ÇRS = Skvortsov, M. İ. (1982). *Çuvaşsko-Russkiy Slovar'*. Moskva.
- EDPT = Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Gülensoy, T. (2017). İrk Bitig Adlı İki Yayın Üzerine Görüşler ve Düzeltmeler. O. F. Sertkaya, S. Eker, H. Şirin ve E. Uçar (Ed.), *Prof. Dr. Talât Tekin Hatıra Kitabı* içinde (C. 1, 363-398. ss.). İstanbul: Çantay.
- Ikeda, T. (1984). 古代トルコ語の占い文書 (İrġ Bītīg) に就いて [The İrġ Bītīg, an Ancient Turkic Book on Divination]. *Bulletin of the International Institute for Linguistic Sciences*, 6(1), 81-125.
- Kormuşin, İ., Mozioglu, E., Alimov, R. ve Yıldırım, F. (2016). *Yenisey-Altay-Kırgızistan Yazıtları ve Kâğıda Yazılı Runik Belgeler*. Ankara: BilgeSu.
- Lessing, F. D. (Ed.) (1995). *Mongolian-English Dictionary*. Compiled by Mattai Haltod, John Gombojab Hangin, Serge Kassatkin and Ferdinand D. Lessing. 3rd reprinting with minor type-corrections. Bloomington: Mongolia Society.
- Norman, J. (2013). *A Comprehensive Manchu-English Dictionary*. With the assistance of Keith Dede and David Prager Branner. Cambridge, Massachusetts-London: Harvard University Asia Center, Harvard University Press.
- Orkun, H. N. (1938). *Eski Türk Yazıtları II*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Şükürî [= Xiükü'êrzhe 秀库尔著], Abdubeşir [= Äbüdübäisî'er 阿布都拜斯尔] ve Hélihniyaz, Sulayman (2000). «Palname» ve *Kedimki Uyğurların Dunya Karaşlari / «Zhānbū shū» yū gūdāi wéiwú'êr rén de shìjièguān* 《占卜书》与古代维吾尔人的世界观. Ürümqi [= Wülümüqi 乌鲁木齐]: Şincañ Helġ Neşriyatı [= Xīnjiāng rénmín chūbān shè 新疆人民出版社].
- Tekin, T. (1993). *İrk Bitig: The Book of Omens*. (Turcologica 18). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tekin, T. (2013). *İrk Bitig: Eski Uyğurca Fal Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tezcan, S. (1981). Kutadgu Bilig Dizini Üzerine. *Belleten* 45(2)-178, 23-78.
- Thomsen, V. (1912). Dr. M. A. Stein's Manuscripts in Turkish "Runic" Script from Miran and Tun-Huang. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 44(1), 181-227.
- Uluç, G., Hüseyinli, A., Mehdiyeva, D., Qır, Ö., İbrahimova, İ. ve Sərxanbəyova, C. (2013). *İrk Bitig: Qədim Uyğur Dilində Yazılmış Fal Kitabı*. Bakı: Türkçəsi Varkən Topluluğu Yayınları.

BİR KEZ DAHA IRK BİTİĞ'İN KIRKINCI IRKI ÜZERİNE

- Ünal, O. (2010). Irk Bitig'in 40. Irkı Üzerine Düşünceler. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 233-242.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch-Deutsch-Türkisch. Eski Uygurcanın El Sözlüğü. Eski Uygurca-Almanca-Türkçe*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Yıldırım, F. (2013). *Irk Bitig ve Runik Harfli Metinlerin Dili*. (Doktora Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Yıldırım, F. (2017). *Irk Bitig ve Orhon Yazılı Metinlerin Dili*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yıldırım, F., Aydın, E. ve Alimov, R. (2013). *Yenisey-Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig*. Ankara: BilgeSu.
- Yudahin, K. K. (1985). *Kirgizsko-Russkiy Slovar'*. 1-2. Frunze: Glavnaya Redaktsiya Kirgizskoy Sovetskoy Entsiklopedii.
- Zieme, P. (1985). *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*. (Berliner Turfantexte XIII). Berlin: Akademie Verlag.

İnternet Kaynakları

VATEC = Vorislamische Alttürkische Texte: Elektronisches Corpus. Erişim adresi http://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Irk_Bitig.htm#146848 (Erişim Tarihi: 15.09.2021)



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 19-32.

Eski Uygurcada {Kü- + Zarf-Fiil + Küzet- + Zarf-Fiil + Yardımcı Fiil} Gramatikal Yapısı

Büşra ÖZBEK*

Öz: Türkçenin tarihî ve çağdaş dönemlerinde çeşitli gramatikal yapıların var olduğu bilinmektedir. Bahsedilen bu gramatikal yapıların tespit edilmesi, dilin kendi dönemleri içinde gösterdiği gramer gelişiminin ortaya konması hususunda oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu çalışmada Eski Uygurcada tespit edilen {Kü- + Zarf-Fiil + Küzet- + Zarf-Fiil + Yardımcı Fiil} gramatikal yapısı incelenecektir. Bu yapının ilk görüldüğü dönem Eski Uygur Türkçesi dönemidir ve bu dönemde çok yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Elbette ki bu kadar yoğun kullanılan bir gramatikal yapının birçok farklı anlama ve gramer özelliğine sahip olması olağandır. Ayrıca yine bu çalışmada, {Kü- + Zarf-Fiil + Küzet- + Zarf-Fiil + Yardımcı Fiil} gramatikal yapısının, Eski Uygurcadaki metinler incelenerek bu dönemdeki durumu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yardımcı Fiil, Kü-, Küzet-, Eski Uygur Türkçesi

A Grammatical Structure {Kü- + Gerundium + Küzet- + Gerundium + Auxiliary Verb} in Old Uyghur

Abstract: It is known that various grammatical structures exist in the historical and contemporary periods of Turkish. The determination of these grammatical structures is very important in terms of revealing the grammatical development of the language in its own periods. Therefore, in this study will be examined the grammatical structure of {Kü- + Gerundium + Küzet- + Gerundium + Auxiliary Verb} detected in Old Uyghur. The first period in which this grammatical structure was seen is the Old Uyghur Turkic period and it was used extensively in this period. Of course, it is normal for the grammatical structure that is used so intensely to have many different meanings and grammatical features. Also, in this study, the situation of this grammatical structure {Kü- + Adverb-Verb + Küzet- + Adverb-Verb + Auxiliary Verb} in this period will be tried to be revealed by examining the Old Uyghur texts.

Keywords: Auxiliary Verb, Kü-, Küzet-, Old Uyghur Turkic

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye). E-posta: busraozbk7@gmail.com/ ORCID ID: 0000-0003-3390-7453.

Giriş

Türk dili başlangıçtan günümüze kadar çok geniş bir perspektifte incelendiğinde söz varlığı ve şekil yapısı bakımından birçok evrelerden geçtiği görülmektedir. Dil, doğası gereği sahip olduğu temel sözcükler ile her döneminde çeşitli dilbilgisel yöntemlerini kullanarak yeni bir gramatikal yapı ve sözlüksel anlam oluşturma eğilimindedir. Dildeki gramerleşme ve gramerleşme sürecine dair yapılan ilk incelemelerden itibaren günümüze kadar olan süreçte bu alanda yapılan çalışmalar gösteriyor ki, Türk dili esas fiili ile beraber belirli zarf-fiiller ve yardımcı fiilleri birleştirerek yeni bir gramatikal yapı oluşturabilmektedir. Çalışmamızın konusu olan {*Kü-* + *Zarf-Fiil* + *Küzet-* + *Zarf-Fiil* + *Yardımcı Fiil*} gramer yapısı bu duruma bir örnektir. Bu yapıda, *kü-* ve *küzet-* esas fiilleri zarf-fiil ve yardımcı fiil olarak bir gramatikal yapı oluşturduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın devamında bu yapı ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

Türkçede fiil birleşmelerinde bir isim ve o isme fiil görevini yükleyecek olan bir yardımcı fiil ile veya fiil iken isim hüviyetini kazanmış, yani herhangi bir fiilimsi ekini almış bir sözcük ve bir yardımcı fiil mevcuttur. Bu konuyla ilgili Korkmaz ilgili çalışmasında, von Gabain'in (1953) fiil birleşmelerini üçe ayırdığı bilgisini vermektedir. Birincisinde bir esas fiil ve yardımcı fiil ile meydana gelen fiil birleşmeleri vardır. Burada fiil birleşmelerinde asıl anlam esas fiildedir: *yapmış ol-* gibi. İkincisi bir esas fiil ve tasvir fiili ile meydana gelen birleşmelerdir. Korkmaz bu duruma *söyleyip dur-*, *okuya dur-* örneklerini vermiştir. Burada esas fiil bir zarf-fiil olduğundan kurulan yapıya da anlamı bu zarf-fiil vermektedir. Üçüncüsü ise bir esas fiil ve yardımcı fiil özelliği taşıyan bir fiil ile kurulan birleşmelerdir. Bu yapıda yardımcı fiil anlamını kaybetmeden esas fiile yardımcı olmaktadır. Bu duruma ise Korkmaz, Eski Anadolu Türkçesindeki *yuyunu başla-* “yıkılmaya başlamak”, *söyleyi başla-* “söylemeye başla-” örneklerini vermiştir (Korkmaz 1959: 108).

Eski Uygur Türkçesine ait eserler incelenmiş ve *küy-ü* + *küzet-ü* yapısı tespit edilmiştir. Bahsi geçen bu yapının temel anlamı ise “korumak, gözetmek”tir. Bununla birlikte, yapının aldığı *tut-* (-*U u-*), *bêr-*, *kıl-*, *bol-*, *tegin-* ve *er-* yardımcı fiillerin “varlığını sürdürmek, ayakta tutmak için korumak, bir menfaat doğrultusunda korumak” gibi çeşitli anlam nüansları kattığı tespit edilmiştir. Bu verilen yardımcı fiiller ile ilgili örnekler geniş kapsamlı bir şekilde açıklanmaya çalışılacaktır.

Türkçede yardımcı fiillerin işlevlerinden biri, isim soylu kelimelerin, fiilimsi eki almış sözcüklerin fiil görevinde kullanılmasına olanak sağlayan önemli gramer yapıları olmalarıdır. Yardımcı fiillerin meydana gelişi, bir gramer sınıfını teşkil etmesi, esas görevi ve evrenselliği konusu oldukça geniş ve tartışmalı olmasından dolayı burada uzunca yer verilemeyeceğinden ana hatlarıyla kısaca bilgi verilmesi yararlı olacaktır. Faruk Gökçe ilgili çalışmasında yardımcı fiil kavramının tanımı ve sınıflandırılması hakkında görüşlere yer vermiştir: *a. Fiillerden (temel/tam) ve diğer gramer kategorilerinden farklı olarak evrensel bir AUX kategorisi vardır; b. Yardımcı fiiller aslında birer temel fiildirler; c. Tam fiillerden gelişen, fakat farklı bir tür oluşturan fiillerdir; d. Çekim unsurlarıdır; e. Fiil grupları ya da fiil öbekleri ile ilişkili unsurlardır; f. Ad söz diziminin parçasıdır; g. Fiil öbeklerinde başları oluştururlar* (2012:64). Her dilde varlığı kabul edilen, ortak ve sınırlı sayıdaki esas fiillerin, yani evrensel görülen yardımcı fiillerin, zaman içinde kendi anlamından koparak özel bağlamlarda yeniden gramerleşmesi belirli aşamalardan geçmesiyle

ESKİ UYGURCADA {Kü- + Zarf-Fiil + Küzet- + Zarf-Fiil + Yardımcı Fiil} GRAMATİKAL YAPISI mümkündür. Bunlar *anlamsızlaşma, kategorisizleşme, ses indirgemesi ve sıklık, yenileme, katmanlaşma, ayrılma* (Gökçe 2018) şeklindedir.

Gramerleşme sürecinin ilk basamağında, fiil yeni bir yapı oluştururken öncelikle birleştiği yapı ile bağlam içinde işaret ettiği anlamı yüklenir, dolayısıyla kendi anlamını kaybetmeye başlar. Bu aşamadan sonra büyük kategori olarak adlandırılan isim ve fiillerin, küçük kategoriye doğru gelişmesi başlamaktadır. Burada çalışmamızın konusu olan {Kü- + Zarf-Fiil + Küzet- + Zarf-Fiil + Yardımcı Fiil} yapısının aldığı yardımcı fiiller üzerinden örnek vermek yerinde olacaktır.

kayu tıngl(t)glar birök süzük kirtgünç köngülün bo d(a)r(a)nı nomug sözleserler m(e)n ötrü ürüg uzatı ol tınl(t)glarıg korkınçda ölümde küyü küzetü tegingey m(e)n tip ötünti AY 468/22-469/2

“Hangi canlılar şayet temiz inançlı gönlü bu daranı kitabı söyleyeceğim. Dolayısıyla sürekli o canlıları korkunç ölümden (saygıyla) koruyacağım diye dua etti.”

ol köni kirtü süzük kirtgünç köngülünün yügerü kalıp ürüg uzatı bo nom erdinig küyü küzetü ergil (AY 481/1-4)

“O dürüst doğru temiz inançlı gönlünün yüceltip sürekli bu öğretti cevherini (varlığını devam ettirmek için) koru”

bu kapağ küzedü tururlar (KP 114)

“Bu kapıyı gözetiyorlar”

Yukarıdaki verilen örneklerde de görüldüğü üzere, *tegin-* fiili Eski Uygurcada “1. Duçar olmak, kabullenmek, 2. Yaklaşmak, erişmek, sevkolunmak, 3. Saygı ve hürmetle bir şeyi yapmak, ceht ve say etmek, 4. Hissetmek” (Caferoğlu 2015: 231) anlamlarıyla, *er-* fiili “1. İmek, olmak, 2. Mevcut olmak, var olmak, 3. Vuku olmak, bulmak, 4. Bulunmak, 5. Ait, ilgili olmak, 6. Deskriptif (tasviri) fiil olarak” (Caferoğlu 2015: 75) anlamlarıyla, *tur-* fiili “Ayakta durmak, kalkmak, durmak” (Caferoğlu 2015: 253) anlamlarıyla kullanılmaktadır. Burada bahsi geçen fiillerden *tur-* fiili dışında, diğer fiillerin yardımcı fiilleşme sürecine girdiği ancak kendi temel anlamlarını korudukları görülmektedir. Bununla birlikte *tur-* fiili temel anlamının dışına çıktığı ve “korumak” eyleminin “sürekli, devamlı” yapıldığı anlamını sağladığı tespit edilmiştir. Esas fiiller, yardımcı fiilleşme sürecinde, temel anlamını kaybetmeye başlar ve bu fiillerin, metinlerde sıkça kullanılmasından dolayı, sözcükte morphem kaybı görülebilmektedir. Ardından, fiil birleşmeleri açısından artık gramerleşme yolunda olan fiillerin, yeni anlamları ifade etme biçimlerinin ortaya çıkması süreci ile beraber eski ve yeni gramer biçimlerinin aynı dönem metinlerinde, aynı şekilde kullanımları görülmektedir. En son basamakta ise, artık bir gramer biçimi görevini üstlenmektedir. Yukarıda verilen *tur-* fiili ile ilgili örnek bu duruma işaret etmektedir.

Bu çalışmada, Eski Uygur Türkçesinde tespit edilen {Kü- + Zarf-Fiil + Küzet- + Zarf-Fiil + Yardımcı Fiil} yapı incelenecektir. Bu yapı kullanılırken yardımcı fiil olarak *tut-*, *er-*, *kıl-*, *bir-*, *bol-*, *tur-*, *er-*, ve *tegin-* fiillerini aldığı tespit edilmiştir. Aslında herbiri esas fiildir ve ayrı ayrı anlamları vardır. Ancak burada *kü-* ve *küzet-* fiilleri ile birlikte “korumak, dini emirleri yerine getirmek, dini emirleri gözetmek” anlamını vermektedir. Sonraki bölümde verilecek örneklerden de anlaşılacağı üzere bu iki fiil bir fiilimsi eki alıp yardımcı fiil ile beraber bir gramer yapısı oluşturmuştur. Elbette daha önce de belirtildiği gibi, yardımcı fiillerin görevleri konusu tartışmalı

olduğundan dolayı, örneklerdeki yardımcı fiil olarak belirttiğimiz fiillerin okunuşu farklı kabul edilebilir. Türkçede yardımcı fiillerin durumu ile ilgili Banguoğlu, *er-*, *bol-/ol-* yardımcı fiillerine *karmaşık fiiller* adını vermektedir. Bu fiillerin Eski Türkçe döneminden itibaren yardımcı fiil görevinde olduğunu ve *ol-* yardımcı eyleminin isimlere ve sıfatlara gelerek birleşik fiil tabanı oluşturduğunu ifade etmektedir (Banguoğlu, 1974:482). Dizdaroğlu, yardımcı fiilleri *isim soyundan bir sözcükle cümle kuran fiiller* olarak tanımlamış ve *et-*, *eyle-*, *ol-*, *kıl-*, *buyur-* fiilleri *başlıca yardımcı fiiller* olarak kabul etmiştir. Ayrıca yardımcı fiilleri *tek başına tam ve kesin anlamlı cümleler kuramayan fiiller* olarak da ifade etmektedir (Dizdaroğlu 1963:33). Hacıeminoğlu, yardımcı fiil olarak *er-*, *bol-*, ve *tur-* fiillerini kabul etmektedir. Ayrıca bu fiillerin tek başına kullanılamayacağını, isim ya da isim durumunda olan sözcükler ile beraber kullanılabileceğini ve herhangi bir zarf-fiil ya da çekimli fiil ile birleşmeyeceğini belirtmiştir (Hacıeminoğlu, 1992:259). Tüm bu açıklamalardan hareketle çalışmanın konusu olan gramatikal yapıda bulunan yardımcı fiil görevini sadece *bol/ol-*, *er-*, *tur-* gibi fiillerin üstlenmediği tespit edilmiştir. Bu gramatikal yapıda, *tegin-* gibi aslında esas fiil olan bazı fiillerin de zarf-fiil eki almış *kü-* ve *küzet-* fiillerinden sonra yardımcı fiil fonksiyonunda olduğu görülmüştür. Bu konuda örneklere çalışmanın devamında daha ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir.

“korumak, gözetmek, muhafaza etmek, saklamak” anlamları ile Eski Türkçede varlığı bilinen bu fiiller çeşitli yapım eklerini alarak kendi anlamlarına yakın yeni sözcükler oluşturduğu bilinmektedir. Örneğin *kü-* fiilinden *kütäçi* “güden, saklayan, koruyan”, *küzet-* fiilinden *küzetdeçi*, *küzetçi* “koruyan, muhafız”, *küzetgülüg* “tatbik etmek, yerine getirmek” gibi fiilin hareketini yapan işaret eden veya *küzet-* temelinde yeni sözcükler Eski Türkçede neredeyse bütün tarihsel dönemde varlığı mevcuttur (Clauson 1972:758). Günümüz Türkçesinde ise “gözetmek, gözetken, gözetmen” gibi farklı biçimde yaşamaktadır. Ancak “korumak” anlamındaki *kü-* fiilinin durumuna bakıldığında tek başına çok az metinde mevcut olmasıyla birlikte, daha çok eski metinlerde *küzet-* fiili ile birlikte kullanılmıştır. Orhon Yazıtlarında *küzet-* fiili “gözetmek” anlamı ile yalnızca bir kez tanıklanmıştır. Ayrıca *kü-* fiili bu yazıtlarda mevcut değildir. Burada *küzet-* fiili *olur-* fiili ile birlikte yalnızca bir yerde tespit edilmesi dikkate değerdir. Dolayısıyla *olur-* fiili ile ilgili kısa bir bilgi verilmesi gerekmektedir. Aşağıda verilen örnekte, Eski Türkçede *olur-* fiilinin bir tam fiil mi yoksa yardımcı fiil mi olduğu konusu tartışmalıdır. Bununla ilgili Gökçe, *olur-* fiilinin Eski Türkçede büyük ölçüde tam fiil olarak korunduğunu, bununla birlikte söz konusu fiilin gerçek anlamının dışına çıkıp “hüküm sürmek” anlamı ile bir gramerleşme sürecine girdiğini ifade etmektedir (Gökçe 2018: 172). İlgili çalışmasında, *A + olur-* yapısının Tonyukuk ve Küli Çor yazıtlarında da tanıklandığını, ancak buradaki *olur-* fiilinin bir yardımcı fiil mi yoksa esas fiil mi olduğu tespitinin çok zor olduğunu da belirtmektedir. Aşağıda gösterilmiş Gökçe’nin çalışmasından alınan örnekler ile *olur-* fiilinin erken dönemde yardımcı fiilleşmeye doğru sürecinin başlamış sayılabileceğini, dolayısıyla kağan/yönetici için *Oturmak Hüküm Sürmektir* metaforunun önemli bir kanıtı olduğunu da belirtmiştir (2018: 173).

[İşbara Bil]gä Küli Çor Tarduş bodunug it[i] ayu olortı (KÇ D 2 (14))

“İşbara Bilgä Küli Çor Tarduş halkını düzene koyarak hüküm sürdü”

Kälir ärsär kö:rü kälür k(ä)lm(ä)z (ä)rs(ä)r tı(ı)g s(a)b(ı)g (a)lı olur tidi. (A)ltun yışda ol(u)rt(u)m(u)z. (T1 K 8 (32))

“(Düşman) gelir ise görülüp gelir, gelmez ise haberlerini alarak oturun, dedi. Altay dağlarına oturduk.” (Gökçe 2018: 173)

Daha önce de belirtildiği gibi *kûzet-* fiilinin Orhon Yazıtlarında *olur-* fiili ile beraber yalnızca bir defa tanıklanmıştır ve iki fiilin birlikte “koruyarak hükmetmek, himaye altına almak” anlamını işaret ettiği anlaşılmaktadır:

kur(i)dın (s)ogud örti inim köl tegin <...> işig küçüg bértök üçün türük bilge kagan [ay]ukı[ŋa] inim köl teginig küzedü olort[um] (KT B 1)

“Batıda Soğutlar ayaklandı. Kardeşim Köl Tegin <...> işini gücünü verdiği için Türk Bilge Kağan'ın mülküne kardeşim Köl Tegin'i **gözeterek** oturdum.” (Ayдын 2015: 76)

Köktürk Türkçesinde *küzedü olor-* şeklinde kullanılan yapının yanı sıra, Eski Uygur Türkçesine gelindiğinde ise *kûzet-* fiili “korumak” anlamını işaret etmek üzere *kü-* fiili ve *tut-*, *bol-*, *bér-* gibi yardımcı fiiller ile beraber bir gramer yapısı oluşturduğu tespit edilmiştir. Ancak burada önemli bir durumu açıklamakta fayda vardır. Orhon Yazıtlarında *kûzet-* fiili *olor-* yardımcı eylemi ile beraber “koruyarak hükmetmek, himaye altına almak” anlamını verirken aynı fiil, *kü-* ve daha önce bahsedilen belirli yardımcı fiiller ile beraber “dini kaideleri korumak, nesilden nesile koruyarak aktarılmasını sağlamak” anlamını işaret etmektedir. Bununla birlikte, Maniheist Uygur dönemine ait bir şiirde yine *küzedü olor-* yapısı diğer Orhon Yazıtlarındaki gibi aynı anlamı işaret ettiği de görülmüştür.

Yeme kalın karaa bodunuŋzı

King koyuŋuzda,

Uzun etekiŋizde

Küyü küzedü tutup açını igdür siz

“Yine kalabalık halkınızı

Geniş koynunuzda,

Uzun eteğinizde

Koruyup gözetir, acıyıp beslersiniz.” (Zieme, 1969: s.47)

Eski Uygur Türkçesinde yakın anlamlı *kü-* ve *kûzet-* fiillerinin çeşitli yardımcı fiilleri ya da yardımcı fiil fonksiyonuna yaklaşık durumda olan belirli fiiller, yani esas fiil özelliğini ve temel anlamını kaybetmemiş olan fiiller ile beraber kurduğu gramer yapısı aşağıda aldığı yardımcı fiillere göre gruplandırılarak açıklanmıştır.

1. küy-ü kûzet-ü tut- “Ayakta tutmak için korumak”

Eski Uygur Türkçesinde *küy-ü kûzet-ü* yapısı, *tut-* yardımcı fiili ile beraber kullanıldığı bağlamda “belirli bir şartın/durumun yerine getirilmesinden sonra mükâfat olarak korumak, belirli bir sebebin sonucu olarak korumak, bir amaç gayesinde korumak ve korumak eyleminin devamlılığını/sürekliliğini” bildiren anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Türk dilinde *tut-* esas eylemi “tutmak, yakalamak” temel anlamıyla birlikte varlığı bilinmektedir. Ancak bu dönem metinleri incelendiğinde, yeni gramer yapısı ile birlikte esas anlamının dışına çıkıp farklı anlamlar yüklediği ve dolayısıyla *küy-ü kûzet-ü tut-* yapısında *kü-* ve *kûzet-* fiillerini kılınış ve görünüş bakımından nitelediği tespit edilmiştir. Aşağıda verilen ilk üç örnekte “ürüg uzatı” sözcükleriyle birlikte korumak eyleminin devamlılığına işaret

edilmektedir. “Tutmak” anlamını dolaylı olarak “hayatta tutmak, korumak, yaşamasını sürekli kılmak” anlamını vermektedir. Yani ilk örnekte *tut-* fiilinin aldığı /-p/ zarf-fiil eki ile “korumaya devam etmeyi”, /-Ar/ geniş zamanı işaretleyerek “sürekli korumayı”, -gAy eki ile gelecek zamanı belirterek “bir süre sonra korumak eyleminin sürekli olarak devam edeceğini” işaretlemektedir.

a) *ötrü m(e)n ürüg uzatı bo kişini küyü küzedü tutup ne k(e)rgekin egsük k(e)rgek kılmağay men* (AY 526)

“O zaman ben sürekli bu kişiyi **koruyup** ihtiyacı eksik kılmayacağım”

b) *bo nom erdinig ayayu ağırlayu yir oruntaki ilig kanıg begig İşiğ bodunug karag azrua hormuzta dört maharanç tengriler başın kamağ t(e)ngriler ürüg uzatı küyü küzetü tutarlar* (AY 192/12)

“Bu din cevherini saygı göstererek yerdeki hükümdarı halkı tanrıların başı Ezrua (Skr. Brahma) dört maharaja bütün tanrılar sürekli **korurlar**”

c) *ötrü ol yir oruntaki ilig kanıg biz kamağ t(e)ngriler kuvrağı yorımış turmuş orunta tünle küntüz ürüg uzatı küyü küf’zetü tutgay biz* (AY 193/ 12-16)

“Sonra o yerdeki hükümdarı biz bütün tanrılar topluluğu yaşadıkları yerde gece gündüz sürekli **koruyacağız**”

d) *kemişip sımtağ boş itser .. anın alku t(e)ngriler .. yumgın arka kuvragın .. küyü küzetü tutarlar* (AY 562)

“Terkedip başı boş düzenlediyse .. bu sebeple bütün tanrılar .. bütün halkı .. **korurlar**”

e) *ol adınlarıg y(i)me adadın tudadın küyü küzetü tutar* (Ayazlı 2012: 68)

“(Bu cübbeyi giyenler) başkalarını da tehlikeden **koruyup gözetirler**” (Ayazlı 2012: 91)

f) *ol yirig orunug ol ilig kanıg begig işiğ ol bodunug karag anın küyü küzetü tutar sizler tip y(a)rılıkadı* (AY 194/18-22)

“O yeri o hükümdarı o halkı bunun için **koruyunuz** diye buyurdu”

g) *atı kötrülmüş ayagka tãgimlig t(ã)ñrim, birök ol eliglär hanlar bo nom ärdinig boşgundaçı tudaçı dört törlüg terin kuvragıg ayayu ağırlayu küyü küzätü tuñup k(a)ltı ögi kañı k(ã)ntü oğlın kızın ogşayurça amrayurça nä kãrgãkin ägsüksüz tüzü tükãti bersãrlär, ötrü biz kamağun ol elig hanıg küyü küzätü tuñup, kamağ yalañukka barçaka bir yañlıg ayatgay ağırlatgay biz, anı üçün atı kötrülmüş ayagka tãgimlig t(ã)ñrim biz kamağ dört m(a)haraaçlar öz öz kuvragımız birlä közünmãz ät’özin bo nom ärdini eyin edärü yorıp küyü küzãñü tutgalı; yänä ymä bo nom ärdinig tñladaçı tudaçı eliglärniñ hanlarñ adasın tudasın tarkargalı, yagısın yavlakın ketãrgãli oduğ sak bolğay biz* (Ayazlı 2012: 70-71)

“Yüce Tanrım (Lokajyeştha), eğer o hükümdarlar bu öğreti mücevherini öğrenecek gerçekleştirecek dört tür topluluğa da saygı göstererek **koruyup** sanki anne babanın kendi oğlunu kızını severmişçesine ne gerekiyorsa eksiksiz tamamıyla verdiklerinde biz bütün hükümdarı **koruyup** bütün insanlara eşit şekilde saygı göstereceğiz. Onun için Yüce Tanrım (Lokajyeştha), biz dört Mahārājalar kendi topluluğumuz ve görünmeyen, gizlenmiş bedenimizlebu öğreti mücevherini yayıp **koruyarak** yine bu öğreti mücevherini dinleyecek, (onun gereklerini) yerine getirecek

hükümdarların sıkıntısını ve düşmanını uzaklaştırmak için uyanık olacağız.” (Ayazlı, 2012: 167-168)

h) *ken käl[igm]ä üdlärdä kayu eligläär ärdiniğ bilip ukup ayadukta ötrü ol elig altunç bölök iki, läriğ hanlarığ sizlär küyü küzätü tutup, ençgülig mänîlig kılmak bo iş ugrayu sizlärkä tägimlig iş tetir* (Ayazlı 2012: 64-65)

“Gelecekte [bu öğreti] mücevherini anlayıp saygı gösterdikten sonra o hükümdarları sizler(in) **koruyup** huzurlu ve mutlu duruma getirmesi işte bu size yakışan davranıştır.” (Ayazlı 2012: 167)

i) *uluşların oduğın sakın küyü küzätü tutup yağ yağı adasın amurtgurup adın elig hanlarığ ymä bir ikinışkä erşisiz karşısız kılğalı uğaylar ; takı ymä sizlär tört m(a)haraaçlar inçä biliñläär, k(a)ltı* (Ayazlı 2012: 76-77)

“Yine kendi ülkelerini dikkatle **koruyup** yabancı düşman sıkıntısını geri püskürtüp diğer hükümdarları ve birbirlerine (karşı) kavgasız olabilecekler ve sizler dört Mahārājalar şöylece bilin” (Ayazlı 2012: 168)

i) *ol eligläär hanlarığ biz kamagın küyü küzätü tutup , ulug törlüg asıgka ädgükä tägürgäliir üçün, k(ä)ntü k(ä)ntü kuvrag<ı>mız birlä közünmäz ät’özün ol anutmuş eñmiş arıg turug nomlug oronta nom äşidgäli barı tägingey biz* (Ayazlı 2012: 110-111)

“O hükümdarları biz bütünüyle **koruyup** büyük, türlü faydaya, iyiliğe ulaştırmak için kendi topluluğumuzla görünmeyen (gizlenmiş) bedenle o süslenmiş, temiz öğretili yere öğretiyi dinlemek için gideceğiz” (Ayazlı 2012: 173)

j) *bo muntag ugur yik üzä bo nom ärdiniğ äşidtäçi tñladaçı eligläär hanlarığ ol elig hannñ hatunların kırkınlrın inançların ulatı bodunun karrasın alpnta ämgäkintä adasnta tudasnta isig özlüg korkınçnta küyü küzätü tutuñlar tep y(a)rñkadı* (Ayazlı 2012: 82)

“Bu sebeple sizler böylesi bir fırsat ile bu öğretiyi dinleyip o hükümdarları, o hükümdarların eşlerini (kraliçelerini), cariyelerini, yöneticilerini ve dahası halkını sıkıntılardan felaketlerden yaşamdaki korkunçluklardan **korusun**”

Aşağıda verilen diğer örneklerde de dini bir değeri, halkı menfaati adına hükümdarı koruması yani “ayakta tutması, devam ettirmesi” anlamı *tut-* yardımcı eylemi ile verilmiştir.

a) *bir uçlug köngülin üç erdiniğ küyü küzetü tutsar* (AY 148/1)

“Bir uçlu gönül üç cevheri korusun”

b) *edgü edgü tözün t(e)ngri kıızıya .. ötüntüg s(e)n bo nom erdiniğ kingürü yadğalı küyü küzetü tutğalı* (AY 512)

“İyi asil tanrıya ... arz ettin bu din cevherini geniş bir surette yayararak **koruyarak**”

c) *bo nom erdiniğ küyü küzetü tutmakıngnng buyanlığ asıgı kolusuz erür tip y(a)rñkadı* (AY 546)

“Bu din cevherini **korumasının** sevabı faydası sayısız **olur** diye buyurdu”

d) *arığ süzük küzetü küyü tutğalı seviglig tapaglıg serimlig kılıklg y(i)ti katıgılanmaklıg ülgüsüz sansız ür kiç ...* (AY 34c/18)

“Temiz duru **koruyup** sevimli saygıdeğer ahlaklı yedi zahmetli sayısız uzun süre...”

e) *bo ok nom ärdiniĝ küyü küzetü tutmuş buyan ädĝü kalınç küçintä aç kız ig kägän yagı yavlak adasın barçanı tarkaru ketärü ugay sizler* (Ayazlı, 2012: 66)

“Bu öĝreti mücevherini **gözetip, koruyarak** işlediĝiniz erdemlerin gücüyle açlık, ktlık, hastalık düşman sıkıntılarının hepsini uzaklaştıracaksınız” (Ayazlı, 2012: 167)

f) *karuna-avakıra<ma>ntık atl(i)g ulug yarlıkançuçı köngülke inmeklig sek(i)zinç oruntaki bodıs(a)t(a)vlarka k(e)ntü et’özlerining ikidin yanlarında kısırı arslanlar kanı küyü küzetü tutup* kamag keyikler kuvragı korkunu ayınu turmuşları... (AY 314/12-18)

“Karuna-avakıra<ma>ntık adında yüce merhametli inme sekizinci yerdeki Bodisatavlara kendi vücutlarının ikisi birden yanlarında **kısırı?** arslanlar hanı **koruyup** bütün geyikler topluluĝu korkup duranları...”

g) *bo d(a)r(a)nıg öngre ertmiş üdki bir gang öĝüzdeki kum sanınca burkanlar başdınki oruntaki bodıs(a)t(a)vlarıĝ küyü küzetü tutgalı* nomlayı y(a)rılıkadılar (AY 325/14-17)

“Bu daranı (Skr.dhārani) kanunu daha önce geçmiş **zamani?** Gang (Skr. ganga) nehrindeki kum sayısınca burkanlar baş yerdeki Bodisatavları **korumak** için vaaz verdiler”

h) *yene bo nom erdiniĝ nomladaçı tutdaçı tözünler kuvragın küyü küzetü tutgalı* ötüntüngüzler (AY 398/6-8)

“yine bu din cevherini öĝütleyen tutan asiller topluluĝu **korumak için** yalvardılar”

i) *alp ağır emgeklerin kiterü üriüĝ uzatı küyü küzetü tutalım* (AY 397/14-15)

“Güç zahmetleri giderip sürekli **koruyalım**”

i) *erksinteçi öz erkçe <öz> tapça .. alku kamag t(e)ngriler birkerü .. küyü küzetü tutarlar* (AY 550)

“Hakim olan kendi kuvveti <kendi> iradesince .. bütün tanrılar hepsi bir arada .. **korurlar**”

j) *yene yme t(e)ngriler .. küyü küzedü ayayı tutmuşka .. anın yme t(e)ngriler ...* (AY 550)

“Yine tanrılar .. hürmetle korumuş .. bu sebeple yine tanrılar”

k) *neng yme bo et’özüg küyü küzetü ayayı tutup artatmagalı idi umadın nece ked uzanıp igidtim erser* (AY 7-9)

“Yine bu vücudu hürmetle koruyup bozmadı gücü yetmeden ...

l) *alku burkanlar üze ugrayı .. küyü küzetü tutmuşĝ .. bo sansarta bultukmaz .. anı tepretgeli udaçı tip monçulayı ötüntiler* (AY 1-3)

“Bütün burkanlar ile tamamen .. **korumayı** .. bu dünyada bulunmaz ..

m) *tengridem çog yahlınları üze küyü küzedü tutguka ötüünür men* (HTVIII/13-16)

“İlahi parlaklığı ile korumayı dilerim”

Eski Türkçede *u-* fiili “muktedir olmak, gücü yetmek” anlamıyla varlığı bilinmektedir (Caferoĝlu 2015:265). Korkmaz, von Gabain’in bu konudaki çalışmasında (1953) fiil birleşmelerini üç ana gruba ayırdığını ve *u-* fiilinin üçüncü gruba yani esas fiil ile bir yardımcı fiil görevini üstlenen başka bir fiilin meydana

getirdiği fiil birleşmeleri grubuna girdiğini belirtmektedir: “U- fiili Köktürk ve Uygur metinlerinde –ğalı/-geli veya –u/-ü,-ı/-i ekleri ile yapılan zarf-fiillerden sonra, olumlu ve olumsuz ifadelerde, esas fiile ‘iktidar, nüansı veren bir yardımcı fiil olarak da kullanılmıştır. Esas fiil ile yaptığı birleşmelerde, fiil birleşmelerinin 3. grubuna girer. –ğalı zarf-fiilinden sonra gelen u-, birleşmiş fiilin türlü zamanlarını alabilir” (1959: 109). Bu bilgilerden hareketle aşağıda verilen örnek ise *küyü küzedü* yapısı ile beraber *tut-* yardımcı eylemi kutsal bir değeri “devam ettirmek, varlığını sürdürmesi için korumak” anlamını vermekteyken aldığı *u-* yardımcı fiil ve *-mA* olumsuz ekini alarak “koruyarak varlığını devam ettirmeye, yaşatmaya gücü yetmez” anlamını işaret etmesiyle önemlidir.

köni nomça törüçe küyü küzedü tutu umaz (AY 560)

“Öğreti mücevherine **korumaya muktedir olamaz**”

Aşağıdaki örnekte ise işlenen günaha karşı hükümdara ve o ülkenin insanlarına verilen ceza olarak “korumamak”ı yani “yok etmek”i işaret etmektedir.

ötrü elig uluşug ol elig hanig, ol bodunug karag tiþip ıdalap küyü küzütü tutguluk köñültin ketgäy biz (Ayazlı 2012: 114)

“Ondan sonra ülkeyi o hükümdarı o halkı bırakıp gönülden **koruyup** kollamadan gideceğiz” (Ayazlı 2012: 173)

Burada ise inanan insanları “kirden korumak” ifadesi ile aslında “temiz tutmak, günahattan sakınmak” anlamı işaret edilmiştir.

a) *biz yme atı kötrülmüş t(e)ngrim bo nom erdinig kingürü yadgu üçün ürüg uzatı bo nom bitigig okıdaçı tutdaçı yalanguklarıg iyin [tapç]ada küyü küzetü tutup [olur]muş orunlarınta [asıg tus]u kılı birgey bi< tip [ötünti]ler* (AY 91/7)

“Yüce Tanrım bu din cevherini geniş bir surette yaymak için sürekli bu din kitabını okuyan tutan insanları gönüllü olarak kirden **koruyup** oturduğu yerlerinde büyük fayda sağlayacağız diye dua ettiler”

2. küyü küzetü bër- “Bir şeyin yararına korumak”

Gökçe, *A + bër-* yapısının Türk dilinde bir eylemi başkasının yararına gerçekleştirmek şeklinde bir gelişim sergilediğini, ayrıca Eski Uygurcada bu anlamıyla birlikte bir gramerleşme sürecinde olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte bu yapı Türk dilinde *başlama, tezlik, süreklilik, ihmal kolaylık* vb. diğer kılış türlerini de işaret edebilmektedir (Gökçe 2018: 88). Bu bilgilerden hareketle, Eski Uygurcada *küyü küzetü bir-* yapısı özellikle bir şey yapılırken başka bir şeyin yararının gözetilmesi söz konusudur. *Küyü küzet-* yapısı, Eski Uygurcada çoğu zaman beraber kullanılıp korumak anlamı verilirken aldığı *bër-* yardımcı fiili ile birlikte diğer yapılardan tamamen farklı bir anlam nüansı sergilemektedir. Aşağıda verilen ilk örnekte inanmış insanlar için yüce varlıklardan korumaları için yalvarılmakta ve bunu ise onların huzurunu sağlamak amacıyla, yani bahsedilen inanmış insanların yararına istemeleri anlaşılmaktadır. *Küyü küzet-* yapısı, *bër-* yardımcı fiilini alarak “bir şeyin yararına korumak” anlamını almaktadır.

a) *sizlär, kamag tört m(a)haraaçlar a nâçätä birök çambudivip yertinçütäki toyın şamnanç upase upasanç tört törtlüg terin kuvragnıñ bo nom ärdining boşgunmışların tutmuşların bitimişlärin bitimişlärin okımışların okıtımışların nomlamışların nomlatmışların körsär sizlär ötrü ançada ok simtagsız kınıg katıg köñülin küyü*

küzütü berip korkınç busuş kadğu adaların tarkarıp keşarıp ençgü mänji beriñlär tep y(a)rılıkadı (Ayazlı, 2012: 66-67)

“Onun için sizler, ey dört Mahārājalār dünyadaki rahip, rahibe, mümin, mümine dört tür topluluğun bu öğreti mücevherini öğrenmiş, yerine getirmişleri, yazmış, yazdırmış, okumuş, okutmuş, açıklamış, (vaaz etmiş) açıklatmışları (vaaz ettirmişleri) gördükten sonra gayretli, istekli (bir) gönülle **koruyup** korku, endişe, sıkıntılarını uzaklaştırıp huzur verin” (Ayazlı, 2012: 169)

b) t(e)ngriler kuvragı birkerü .. monı monçulayu sevinser .. yumgı <küyü> küzetü birürler (AY 565)

“Bütün tanrılar topluluğu hepsi bir arada .. böylesine **sevinirse/sevinsinler diye tam anlamıyla korurlar**”

3. kümek küzetmek kıl- “Bir menfaat amacıyla korumak”

Eski Uygurcada *kıl-* fiili yardımcı eylemi “yapmak, yaratmak, vücuda getirmek” (Caferoğlu 2015: 175) anlamlarıyla, bir yapı ile beraber bir birleşik fiil yapısı oluşturabilmektedir. Yıldız, *kıl-* yardımcı fiilinin Clauson (1972) tarafından *birisi için bir şey yapmak* anlamı verildiğini ifade etmektedir (Yıldız 2005:420). Aşağıda verilen örnekte ise “korumak” anlamı *küzet-* ve *kümek küzetmek kıl-* olarak iki farklı şekilde işaret edildiği görülmektedir. *Küzet-* fiili sadece “ülkeyi korumak” anlamındayken *kü-küzet-* yapısının aldığı *kıl-* yardımcı eylem ile beraber “halkın menfaati için engelleri aşabilmek amacıyla korumak” anlamı verilmektedir.

a) nomlug ilig uluşug küzetü bizinge yme turkaru umug inağ bolup kümek küzetmek kılı alku tıdığ adalarımıznu amurtguru ... (AY 29/11-14)

“Ülkeyi **koruyup** bizim de durmadan ümitli olup **koruyup** bütün engellerimizi yatıştırıp ...”

4. küyü küzedü (tut-) bol- “Varlığı devamlı kılmak için korumak”

Türk dilinde *bol-* yardımcı fiili birleşik fiil yapılarında en sık kullanılanlardan bir tanesidir. Kullanım sıklığı göz önünde tutulduğunda, bir esas fiil ve zarf-fiil ile ya da ayrıca tekrar yardımcı fiil ile beraber oluşturduğu yapılar gibi birçok farklı gramer yapısı oluşturabilmektedir. Eski Uygur Türkçesinde *küyü küzedü* yapısı ile beraber de kullanılan *bol-* fiili, bu iki yapı arasında ayrıca *tut-* fiilinin de olması dikkate değer bir durumdur. Aşağıdaki örneklerde de görüldüğü üzere *küyü küzedü* yapısına, *tut-* yardımcı fiili tekrar fiil özelliği kazandırmaktadır. Elbette burada *bol-* fiili *küyü küzedü* yapısının aldığı diğer yardımcı fiillerden farklı bir anlam vermektedir. Bunu açıklayabilmek için *bol-* fiilinin Eski Uygurcadaki görevini açıklamak gerekir. Korkmaz, *bol-* fiili için Uygurca metinlerde tıpkı *u-* fiili gibi belirli zarf-fiil eklerinden sonra geldiğini ve “imkan/imkansızlık” bildiren bir tasvir fiili olduğunu belirtmiştir (Korkmaz, 1959: 120). Dolayısıyla aşağıdaki örnekler dikkatle incelendiğinde genellikle sözü geçen belli bir zaman dilimi var ve o süreç tamamlandıktan sonra “koruyarak varlığını devam ettirmiş imkânını elde etmiş olmak” anlamını vermektedir.

a) ötrü üç üdki burhanlarınñ ädgü tetyük köni nomlug şazınug küyü küzütü tutmuş bolgay sizlär (Ayazlı, 2012: 65)

“Üç zamandaki budaların iyi yani doğru öğretisini, **gözetip tutmuş olacaksınız**” (Ayazlı, 2012: 169)

b) *tengridem közin berü kayıp balık uluşuğ burkan şazının kop adada küyü küzedü tutmağı bolzun* (Tekin 1976: 41).

“İlâhi gözlerini beriye çevirip şehirleri, Burkan şeriatini bütün tehlikelerden her zaman **korusunlar**” (Tekin 1976: 188).

5. (küyü) küzedü tur- “Sürekli Olarak Korumak”

von Gabain, Eski Uygurcada bazı hareket bildiren fiillerin *-p* zarf-fiili ile birleştiğini ifade etmektedir. Çalışmasında bu duruma örnek olarak “*kûzetip tur- “gözetip durmak, sürekli korumak”* vs.” vermiştir (2007: 91). Gökçe, *A + tur-* yapısı için Türk dilinde *sürekli, devamlılık, alışkanlık, tekrar* gibi kılımış türlerini işaret ettiğini ve *kesin şimdiki zaman* yenilemesinde önemli bir rol üstlendiğini belirtmektedir. Ayrıca Eski Uygurcada ilk şimdiki zamanı işaretleyen *-(V)r* eki yerine, bu zamanı *A tur-* yapısının işaret ettiğini de ifade etmektedir (Gökçe 2018: 200). Bu bilgilerden hareketle Eski Uygurcaya ait *Edgü Ögli Tigin Anyıg Ögli Tigin* adlı eserde tanıklanan *küzedü tur-* yapısı, “korumak” eyleminin devamlı olarak yapıldığını işaret etmektedir.

a) *bu kapağ küzedü tururlar* (KP-114)

“*Bu kapıyı gözetliyorlar*” (Azılı ve Tulum 2015: 110)

6. küyü kûzetü tegin- “Saygı ve Hürmet İle Korumak”

Eski Uygurcada *tegin-* fiili “*kabullenmek, yaklaşmak, erişmek, sevkolanmak, saygı ve hürmetle bir şeyi yapmak, ceht veya say etmek, hissetmek*” (Caferoğlu 2015: 231) anlamları ile varlığı bilinmektedir. Elbette bu fiilin anlamı bulunduğu bağlama göre değişmektedir. *Küyü küzedü tegin-* yapısına bakıldığında eş anlamlı ve zarf-fiil eki almış iki tane esas fiillere, aslında sözlüksel anlamı olan esas bir fiil iken burada *küyü küzedü* yapısına, kendi anlamını kaybetmeden “saygı ile korumak” anlam incelini vermektedir. Yani daha önce bahsedilen von Gabain’in yaptığı ayırmada, bu örnek üçüncü gruba dahil edilebilmekte olduğu anlaşılmiştir.

Aşağıda verilen örnekler Eski Uygurcaya ait dini metinlerden alınan örneklerdir. Dolayısıyla *küyü küzedü* yapısının aldığı ve aslında esas fiil olmasına rağmen yardımcı fiil görevinde bulunan *tegin-* fiili bütün cümlelerde “saygı ile/hürmet ile korumak” anlamını işaret etmektedir.

Burada verilen ilk örnekte iki tane *tegin-* fiili olması dikkate değer bir durumdur. *Küyü kûzetü tegintükümüz* yapısındaki *tegin-* fiili “saygı ve hürmetle bir şey yapmak” anlamını verirken cümlenin yüklemi durumundaki *tegin-* fiili “belli bir mertebeye erişmek, yaklaşmak” anlamı vermektedir.

a) *takı yme t(e)ngrim biz kamağ tört m(a)harañlar sekize otuz urungutlarımız tokuzar ındırı atl(i)g oğlanlarımız birle yalanguklarningda artmış arıg t(e)ngridem közümüz üze bo çambudıvıp yirtinçü yir suvug körüp küyü kûzetü tegintükümüz için anın bizing yirtinçü kûzetçi tip atımız teginür* (AY 401/3-10)

“*Ve yine tanrım biz bütün dört Maharajalar yirmi sekiz savaşçılarımız dokuzar ındırı adlı gençlerimiz ile insanlarından artmış temiz ilahi gözümüz sürekli bu Çambudıvıp (Skr. jambudvīpa) dünyada yeryüzünü görüp saygıyla koruduğumuz için bu sebeple bizim adımız dünya koruyucusu diye erişir*”

b) *bo ok sevinçde ötgürü ol ilig kañg ili uluşı bodunı karası birle alku üdte koluda kop törlüğü adasınıtı tudasınıtı küyü kûzetü tegingey biz* (AY 432/14-18)

“Bu sevinçten dolayı o hükümdarı halkı ile birlikte her türlü tehlikeden **saygıyla koruyacağız**”

c) monçulayu ök ming bak yekler kuvragım ol ol tözünler oğlınug işin yumışın kulu teginip .. öngin öngin **küyü küzetü tegingeyler** (AY 448/12-16)

“İşte bunun gibi bin sülale tanrılar şeytanlar topluluğu o soylular oğlunun işini yerine getirip başka (türlü) (**saygıyla koruyup gözetecekler**)” (Ayazlı 2012: 177)

d) ol anca kuvragımız birle bo nom erdinig nomladaçı nomçıg iyin iderü orun orun sayu öngi öngi yadılıp **küyü küzetü tegingey biz** (AY 456/18-21)

“O bu kadar halkımız ile bu din öğretisini öğütleyen vaiz gönüllü olarak takip edip her biri başka yere yayılıp **saygıyla koruyacağız**”

e) kayu tıngl(ı)glar birök süzük kirtgünç köngülin bo d(a)r(a)nı nomug sözleserler m(e)n ötrü ürüg uzatı ol tınl(ı)glarig korkınçda ölümde **küyü küzetü tegingey m(e)n** tip ötünti (AY 468/22-469/2)

“Hangi canlılar şayet temiz inançlı gönlü bu daranı kitabı söyleyeceğim. Dolayısıyla sürekli o canlıları korkunç ölümden (**saygıyla koruyacağım**) diye dua etti.”

Aşağıdaki örnekte **küyü küzetü tegin-** yapısında, Kaya'nın okuyuşuna göre (1994), *tut-* fiili de mevcuttur. Burada *tut-* fiili ile beraber “varlığını devam ettirerek hürmet ile korumak” anlamı işaret edilmektedir.

f) yekler erligleri birle ol yir orunta barıp öngin öngin közünmez et'özin bo nom erdinig nomladaçı nomçıg tıngladaçı tözünler oğlın tözünler kızın **küyü küzetü <tuta> teginip** busuşın sakınçın kiterip inç mengilig kılğay biz (AY 539/1-7)

“Şeytanlar erleri ile o yere varıp başka türlü var olmayan vücudu bu din öğretisini öğütleyen vaizi dinleyen asiller oğlu asiller kızı (**saygıyla koruyup** endişeden sakınıp sakin huzurlu kılacağız”

g) ...bo nom erdininig başdınkı atın yme boşgunup tutup öser sakınsar atasar yükünser ağır ayag tapıg udug kılsarlar olarnı barça **küyü küzetü <tuta> tegingey men** (AY 539/12-17)

“Bu din kitabının baştaki adını da öğrenip tutup koru yücelt saygıdeğer tâbi kılarsalrsa onların hepsini (**saygıyla koruyacağım**)”.

h) ötrü ol orunlarka barıp ağır ayag tapıg udug kılıp **küyü küzetü tegingey m(e)n** (AY 528/8-10)

“Bu yüzde o yerlere gidip saygıdeğer tâbi kılıp (**saygıyla koruyacağım**)”

küyü küzetü (teginip) kal-

ötrü k(e)ntü özüm tirinim kuvragım birle t(e)ngridem oyun bediz kılı ol ol orunlarka barıp ol tözünler oğlın tözünler kızın **küyü küzetü teginip k(a)ltı** ... (AY 480/2-6)

“Bundan dolayı kendi topluluğum ile ilahi oyun süsleyip o yerlere varıp o asiller oğlu asiller kızı(**saygıyla korudu**).”

7. küyü küzetü er- “Varlığını sürdürmek için korumak”

Er- fiili Eski Türkçede esas fiil olarak “var olmak, mevcut olmak” anlamıyla kullanılmıştır. Orhon Yazıtlarında bu temel anlamıyla birlikte kullanımı görülmektedir:

a) *bun̄ta urtum neḡ neḡ sawım <bar> erser beḡḡ taška urtum* (KT G 11)

“*Ne kadar sözüm varsa ebedî taşa kazıdım*” (Aydın, 2015: 54)

Ancak Clauson, *er-* fiili için özellikle bir yüklem görevi üstlendiğini, tek başına “var olmak” anlamı ile kullanılmadığını ve bir fiilimsi eki almış fiillerden sonra yardımcı fiil olarak kullanıldığını ifade etmiştir (1972: 193). Yine Hacıeminoğlu, bir *kelime grubu* olarak ifade ettiği birleşik fiilleri oluşturan yapıların esas anlamlarından farklı bir anlamı işaret etmekte olduğunu, her birleşik fiilin yine ayrı bir anlamı işaret ettiğini belirtmiş ve *er-* yardımcı fiilini *isim + yardımcı fiil şeklinde olan birleşik fiiller* başlığı altında incelemiştir (Hacıeminoğlu 2019: 176). Aşağıda verilmiş Eski Uygurcaya ait *Altun Yaruk* adlı eserden alınan örnek incelendiğinde ise *küyü kûzetü er-* yapısı “varlığını devam ettirmek için korumak, var etmek” anlamını işaret etmektedir.

b) *ol köni kirtü süzük kirtgünç köngülünḡin yügerü kılıp ürüg uzatı bo nom erdinig küyü kûzetü ergil* (AY 481/1-4)

“*O dürüst doğru temiz inançlı gönlünün yüceltip sürekli bu öğretiyi cevherini (varlığını devam ettirmek için) koru*”

Sonuç

1. Eski Türk dilinde eş anlamlı ve esas fiil özelliğini taşıyan *kü-* ve *kûzet-* fiilleri, aldıkları –*U* zarf-fiil ekiyle beraber *tegin-*, *kıl-*, *er-*, *bër-*, *bol-*, *tut-* ve *tur-* olmak üzere toplamda 7 farklı yardımcı fiil ile bir gramatikal yapı oluşturduğu tespit edilmiştir. Ayrıca *kûzet-* fiilinin DLT’de *küdez-* metatez biçimine rastlanmıştır:

ol maḡa küdezdi DLT

“*O, benim için nesneyi sakladı*” (Ercilasun ve Akkoyunlu 2018: 256)

DLT’de *küdez-* biçimi için “saklamak, beklemek” anlamları kullanılmaktadır ve bu fiilin esası *bir şeyi korumak için ona göz attı* anlamında *kö.z attı* olduğu ifade edilmiştir (Ercilasun ve Akkoyunlu 2018: 256).

2. Tespit edilen bu gramatikal yapının aldığı yardımcı fiillerin herbiri bu yapıya ayrı ayrı anlam katmıştı.

3. Bu yapı, incelenen metinlerden hareketle, önce Köl Tigin Yazıtında yalnızca bir defa ve sadece *kûzet-* fiili ve yardımcı fiille tanıklanmıştır. Ardından Eski Uygurca metinler incelendiğinde ise “korumak” anlamındaki *kü-* fiili ile birlikte bir yapı oluşturduğu ve bu dönemde yoğun bir şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir.

4. *Kü- + Zarf-Fiil + Kûzet- + Zarf-Fiil + Yardımcı Fiil* gramatikal yapısında kullanılan bazı yardımcı fiillerin hepsi sadece yardımcı fiil olarak işlev görmezler. Aslında bir esas fiil iken bu yapının fiil olmasını sağlayan bir yardımcı fiile dönüştüğü örnekler de tespit edilmiştir.

Kaynakça

Ayazlı, Ö. (2012). *Altun Yaruk Sudur VI. Kitap: Karşılaştırmalı Metin Yayını*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Azılı, K. ve Tulum, M. M. (2015). *Eski Uygurca Edgü Ögü Tigin Anyıg Ögü Tigin (İyi Niyetli Şehzade-Kötü Niyetli Şehzade) Burkancı Seyirlik Eser*. İstanbul: Türkiyat Araştırmaları Doğu Kütüphanesi.
- Banguoğlu, T. (1974). *Türkçenin Grameri*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Caferoğlu, A. (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Dizdaroğlu, H. (1963). *Türkçede Fiiller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Tanıtma Yayınları.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2018). *Kaşgarlı Mahmud-Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- von Gabain, A. (1953). Die Verbalkompositionen im Türkischen: Türkçede Fiil Birleşmeleri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, 1-28.
- von Gabain, A. (2007). *Eski Türkçenin Grameri*. (Çev. M. Akalın). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gökçe, F. (2018). *Grameri Teorisi ve Türkçe Fiil Birleşmeleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Hacıeminoğlu, N. (1992). *Türk Dilinde Yapı Bakımından Fiiller*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hacıeminoğlu, N. (2019). *Karahanlı Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (1959). Türkiye Türkçesinde 'İktidar' ve 'İmkan' Gösteren Yardımcı Fiiller ve Gelişmeleri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 7, 107-124.
- Tekin, Ş. (1976). *Maitrisimit Burkancılarının Mehdîsi Maitreya İle Buluşma Uygurca İptidaî Bir Dram (Burkancılığın Vainhasika tarikatine ait bir eserin Uygurcası)*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Yıldız, M. (2005). Kutadgu Biligde *kıl-* Yardımcı Fiilinin Fiil+Fiil Şeklinde Kurulan Birleşik Fiil Yapılarındaki Kullanımı Üzerine. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, 419-423.
- Zieme, P. (1969). Türkçe Bir Manî Şiiri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 16, 45-51.



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 33-42.

Eski Uygurcada Belirsiz-Çokluk İşaretleyicisi Olarak tözkerinçsiz Sözcüğü*

Ezgi ÇAPAN**

Öz: Dillerde çokluk kavramının alt kategorisi olarak kabul edilen belirsizlik ifade eden sözcükler Eski Türkçe metinlerde geniş bir yer tutar. Özellikle Eski Uygurca metinlerde belirsiz çokluğu işaretleyen sözcükler diğer dönemlere nazaran daha yoğun biçimde hem tek başlarına hem de bir eş çift ile görülür. Bu çalışmada da belirsiz çokluğu ifade eden tözkerinçsiz sözcüğünün kökeninden yola çıkılarak müştakları etrafında oluşum ve gelişim süreçleri gerek semantik bakımdan gerekse sentaktik yapıdaki görevi itibarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygurca, Çokluk, Belirsizlik, töz, tözkerinçsiz

The Word 'tözkerinçsiz' as an Indefinite-Plurality Marker in Old Uyghur

Abstract: Words expressing indefiniteness, which are accepted as a sub-category of the concept of plurality in languages, have a wide place in Old Turkic texts. Especially in Old Uyghur texts, the words that mark the indefinite plurality are seen more intensely than other periods, both alone and with a couple. In this study, based on the origin of the word tözkerinçsiz, which expresses indefinite plurality, the formation and development processes around its derivatives have been tried to be evaluated both in terms of semantic and syntactical structure.

Key Words: Old Uyghur, Plurality, Indefiniteness, töz, tözkerinçsiz

Giriş

Belirsizlik kavramı, hem felsefe hem de dilbilim çalışmalarının konularından biri olmuştur. Çok yönlü olduğu bilinen bu kavramın işlevlerinden biri dillerdeki çokluk kategorisinin bir alt başlığı olarak değerlendirilebilmesidir. Her dil, var olduğu günden bugüne dek durmadan gelişerek kavramların temel anlamlarından başka anlamlar kazanmasına şahit olmuştur. Bu doğrultuda tüm dillerin, mevcut ifadeyi

* Bu makale, yazarın Prof. Dr. Ferruh Ağca danışmanlığında hazırladığı “Eski Uygurcada Belirsizlik İfade Eden Çokluk Sözcükleri” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, (Türkiye). E-Posta: kuskonmazerzi@gmail.com/ ORCID ID: 0000-0002-6779-1199.

geniştirmek ya da daha iyi ifade edebilmek için miktar sözcüklerini kullanarak belirsizliğe ulaştığı görülür. Mesela herhangi bir düşünceyi aktarırken duyulan abartma isteğini belirtmek için ya da kutsal olduğu düşünülen bir varlığı veya durumu ifade ederken diller belirsiz çokluk sözcüklerini kullanmışlardır. Çokluk sözcüklerinin belirsizleşmesi morfolojik ve semantik yollarla sentaktik yapı içinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Daşdemir de dil dışı dünyadaki nesnelere nicelik açısından durumlarının genel itibarıyla dillerin morfolojik yapısında meydana geldiğini belirterek diğer bir çokluk oluşturma yolunun sentaktik yapıya dayalı olduğunu ifade etmiştir (2013, s. 311-312). Belirsiz çokluk sözcüklerinin ifade ettiği niceliğin belirsizliği sentaktik yapıda ve bağlam içerisinde değerlendirilebilir.

Hint-Avrupa dil ailesine ait dillerde sayılardan sonra gelen isimlere çokluk ekinin geldiği görülür. Altay dil ailesine ait dillerde ise sayı sözcüklerinden sonra gelen ismin çokluk eki almadığı savunulur. Söz konusu duruma örnek olarak Hint-Avrupa dil ailesine ait olan İngilizcede “three books”, İspanyolcada “tres libros” ifadesinin Altay dil ailesine ait Türkçede “üç kitap” biçiminde ifade edildiği gösterilebilir. Türkiye Türkçesinde bu kurala uyulduğu belirtilebilirken Eski Uygurcada *tört türlüg teyrilerde* (Huast 224) ifadesinde olduğu gibi zaman zaman sayı sözcüklerinden sonra gelen ismin çokluk ekini aldığı örneklerle rastlanır. Eski Uygurcada belirli çokluğu ifade etmek için sayı sözcükleri kullanılırken belirsiz çokluğu ifade etmek için *kamag, üküş, alku, tükel, tüketinçsiz, kalınçsız, ülgüsüz, ülgülençsiz, tözkerinçsiz* gibi çeşitli dilbilgisel veya sözcüksel unsurlar kullanılmıştır. Ancak sayı sözcüklerinin de Eski Uygurcada belirsiz çokluk sözcükleriyle kullanılarak belirginliğini kaybettiği örnekler bulunmaktadır: *...ülgüsüz sansız yüz miñ tümen koltı nayut sanınça tnl(i)glarning nızvanılıg kadguların tarkarıp uçsuz kadıgsız ulug emgeklig taluy ögüzdin keçürüp...* “...**sayısız yüz bin tümen** koti nayuta sayısınca canlıların iheras kaygılarını uzaklaştırıp uçsuz bucaksız büyük zahmetli denizden geçirip...” (AY 430/3-7), *muntada ulatı üküş türlüg ulug yarlıka(nçu)çı bilig küçinte sansız tümen tınlıglarka asag tusu kılı yarlıgkadı* “Bunlardan başka fevkalade büyük merhameti sayesinde **sayısız** yaratıklara haşmetle hizmet etti” (MaitrSengim 4/6-9). Tüm dillerde olduğu gibi Eski Uygurcada da sadece sayılabilen varlıkları ya da durumları değil, sayılamayan veya sayılamayacak kadar çok olan unsurları ifade edebilmek için belirsiz çokluk sözcüklerine ihtiyaç duyulmuştur. Eski Uygurcadaki metinlerin çoğu dini metinler olduğundan bu türden sözcüklerin dinin gereklerini, derinliğini, büyüklüğünü ya da yapılması sakıncalı olan büyük günahları ve çeşitli olumsuz durumları işaretlemek için kullanıldığını ifade etmek mümkün görünmektedir: *ötrü ontın sıyar yırtınçüdeki ülgüsüz üküş miñ tümen koltı bodıs(a)t(a)vlar kuvragı...* “Sonra her yerde yeryüzündeki **pek çok sayısız** Budalar cemaati...” (AY 645/2-4), *ol kamag burkanlar üskinte bu kamag ağır ayıg kılınçlarımın anı barça kalısız ökünür m(e)n* “O bütün Budalar önünde, bu bütün kötü davranışlarımı, bütünüyle ortaya koyar, pişmanlığımı belirtirim” (AY 137/21-23). Başlangıçta somut kavram alanlarına sahip sözcüklerin zaman içinde başka sözcük ya da eklerle bir araya gelerek anlam alanını genişlettiği, sentaktik yapıda işlevini değiştirdiği ve soyutlaşarak belirsiz çokluğu işaretlediği ifade edilebilir. Örneğin *art-* fiili “aşırı olmak, daha fazla olmak, çoğalmak” olarak tanımlanır (EDPT, s. 201) ve fiile eklenen -(U)k ile meydana gelen *artuk* sözcüğü “fazla, çok, artık” gibi anlamlara erişmiştir. Farklı sözcüklerle bir araya gelerek eş çift oluşturmasıyla anlamını genişlettiği örneklerle rastlanır: *artuk üküş ögdirl[er] ///* “**Çok fazla** övdüler” (M III s. 45/1). Aynı sözcüğe

+rAk eki eklendiğinde *artukrak* biçimiyle derecelendirme / üstünlük belirterek “daha fazla, daha çok” anlamlarına gelmiş ve belirsiz çokluğu oluşturmuştur: *artukrak çoğlug yalınlig sazinlig taluyka ağır ayaglıg akın suvlar eridi tıdılmaksızın aka kudulu başlatı* “**Daha çok** parlak ve dini kaidelerin olduğu ummana çok saygıdeğer akan sular engelsiz bir şekilde akarak dökülmeye başladı” (BT III 126-129). Eski Uygurcada görülen bu tür sözcüklerden olan *kamag, üküş, barça, alku, tözü, yomkı* Gabain tarafından sayılar bölümünde belirsiz sayılar başlığıyla sınıflandırılmıştır (1988, s. 76). Türkiye Türkçesinde de sayı isimleri belirli bir çokluğu işaretlerken belirsizlik sıfatı, belirsizlik zamiri ve azlık-çokluk bildiren zarflarda sayılabilirlik bakımından değişim göstererek belirsiz çokluk kavramının söz konusu olduğu belirtilmiştir (Torun, 2014, s. 295). *Çoğu öğrenci* ifadesinde *çoğu* sıfatının miktarı belirsizdir ve çokluğu işaretlemektedir. Benzer şekilde aynı durumu Eski Uygurcada da çeşitli örnekler yoluyla görmek mümkündür. Belirsiz çokluğu işaretleyen sözcüklerin tek başına kullanımlarının yanı sıra benzer anlam alanlarına sahip çeşitli sözcüklerle eş çift oluşturduğu örnekler de rastlanmaktadır.

Eski Türkçenin ilk evresinde rastlanmayan ancak Eski Uygurcada tanıklanmaya başlanan *tözkerinçsiz* sözcüğü de belirsiz çokluk ifade etmesi sebebiyle kökeni, oluşum ve gelişim süreci müştaklarıyla beraber değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. *töz*

Erdal, *töz* sözcüğünü, “kök, esas” olarak tanımlamıştır (OTWF, s. 306). Clauson ise, sözlüğünde *töz* sözcüğünü “kök, dayanak” (EDPT, s. 571) gibi anlamlarda ifade etmiştir ancak *tüzgerinçsiz* (EDPT, s. 575) biçimiyle sözünü ettiği ve bu çalışmaya konu olan *tözkerinçsiz* sözcüğünün ünlüsünü /ü/ olarak okumuştur ve *tüzgerinçsiz* maddesinde *töz* sözcüğü ile ilişki kurmamıştır. Talat Tekin, Şinasi Tekin’in *tüzü* sözcüğünün *tüz-* “sıraya koymak, dizmek” anlamındaki fiilden türeyerek zarf oluşturduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Ancak bu durum mümkün görünmemektedir. Şinasi Tekin’in tanımladığı bu fiilin *tözü, tözkerinçsiz* gibi belirsiz çokluk ifade eden ve “hepsi, her şey” gibi kavram alanına sahip sözcüklerle bir bağlantı kurmadığı görülmektedir. Aynı etimolojik değerlendirmeyi Hamilton ve Clauson’un da ileri sürdüğünü belirten Tekin, Clauson’un *tüzü* “hepsi” ve *tüz-* “sıraya koymak, dizmek” sözcüklerinin arasındaki anlamsal ilişkinin zayıf olduğunu kabul ettiğini de dile getirmiştir (Tekin, 1989, s. 120). Bahsi geçen araştırmacıların “sıraya koymak, dizmek” anlamlarında tanımladığı *tüz-* fiili “hepsi, her şey” kavram alanına sahip *tözü* ve *tözkerinçsiz* sözcükleri ile semantik bir bağlantı göstermemektedir. *töz* sözcüğü Türk dilinde hem isim hem de fiil kökü olarak tanıklanan sözcüklerden biridir. Bu durum *tözü~tözi* başlığı altında ayrıntılı bir biçimde açıklanmıştır. Clauson *töz-* fiilini “acı çekmek, dayanmak, katlanmak” (EDPT, s. 572) anlamlarında vermiştir. Ancak bu anlam ile belirsiz çokluk ifade eden sözcükler arasında bir bağlantı kurulamamaktadır. Tekin’in (1989) ve Taş’ın (2006) ifade ettiği üzere Yakutçada görülen *tüös-* “koparmak, sökmek” anlamındaki fiilin Eski Türkçede *töz-* biçiminde var olduğu yüksek bir ihtimaldir.

töz sözcüğü Türk dilinin ilk yazılı metinleri olan Köktürk yazıtlarında tanıklanamamaktadır. Eski Uygurca evresiyle birlikte “kök, esas” kavram alanında kullanıldığı görülmektedir:

birtem kutrulmak tözlüg ertükteg töz erser ıntın kıdıgka keçteçi töz titir “Tamamıyla kurtulmak öylesine esas ise Nirvana kıyısına geçecek esastır” (AY

77/14-16), *bütmeyük bışmayuk edgülüg töz yultuzlarig bütürür bışurur* “...bitmemiş, olgunlaşmamış, iyi kök ve esasları bitirir, olgunlaştırır” (AY 166/2-3), *tözünçe tulañurmak üze muñadınçig iş ködügke tegip ıduk tözde köni yolta ornasu tegiñeyler teñrim tip yarlıkadı* “Esasınca konuşması üzerine ilginç güce ulaşır kutsal esasta doğru yola ulaşacaklar tanırım, diye emir verdi” (AY 462/10-15).

Eski Türkçenin son evresini oluşturan Karahanlı Türkçesi ve bu dönem metinleri içerisinde yer alan KB ve DLT’de de “esas, kök, asıl” anlamlarında kullanılmıştır:

anıñ tüpi tözi kim “Onun aslı kimdir ve (soyca) kime bağlıdır?” (DLT, 496/398), *köçüt teg bolur kut tüpi hem tözi köñül kodkısı ol anıñ yıldızı* “Saadet göç atı gibidir, göçer gider, onu bulduğuşu yerde tutan kök, alçak gönüllülüktür” (KB 1704).

1.2. tözü ~ tözi

Clauson sözlüğünde “hepsi, her şey” gibi anlamlarda verdiği ve *tüzü* biçiminde ifade ettiği (<tüz-ü: EDPT, s. 573) sözcüğün ilk ünlüsünü /ü/ olarak okumuştur. Ayrıca A. von Le Coq, Şinasi Tekin, Semih Tezcan, Röhrborn ve Hamilton da çalışmalarında ünlüyü /ü/ olarak transkribe etmişlerdir. Tekin’e göre Le Coq sözcüğün anlamını da yanlış çevirmiştir. (Tekin, 1989, s. 118). W. Bang ve Gabain TT III yayımında sözcüğü genellikle *tözü* okumakla birlikte bir yerde *tüzü* olarak okumuşlardır. Bunun yanında Radloff’un sözcüğü, sözlüğünde ve Kutadgu Bilig çevirisinde *tözü* ve *tözi* biçimlerinde verdiği görülür. Uigurica II’de Müller de söz konusu sözcüğü *tözü* olarak okumuştur. Reşit Rahmeti Arat da KB’de sözcüğü *tözü* biçiminde çevirmiştir. Hazai ve Zieme ise BT I’de /ü/ ile okumuştur. Zieme’nin BT XIII’te *tüzü* çevirisini tartıştığı görülür. Talat Tekin ise çalışmasında ilk ünlünün /ö/ olması gerektiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte sözcüğün belirsiz bir zamir, belirsiz bir sıfat ve zarf işlevlerinde olduğunu belirtmiştir (Tekin, 1989, s. 120).

Belirsiz bir çokluk ifade etmesi bakımından söz konusu olan *tözü* sözcüğün *tüz-* fiili ile semantik bir ilgisi bulunmadığından *töz-* fiilinden türemiş olduğu ihtimali ile hareket edilecektir. Tekin, sözcüğün *töz-* fiilinden türediğini –U zarf fiilinin eklenmesiyle *tözü* biçimine ulaştığı görüşündedir. Yakutça *tüös-* fiilinin Eski Türkçeye *töz-* biçiminde geçmiş olabileceğini ifade eder (Tekin, 1989, s. 125). İncelenen metinlerdeki örneklerden hareketle hem “kök, esas, asıl, dip” anlamlarına gelen *töz* ismi hem de Yakutçada *tüös-* “sökmek, koparmak” (Taş, 2006, s. 110) anlamındaki fiilin Eski Türkçede *töz-* fiili biçiminde görüldüğü ifade edilebilir. Türk dilinde bazı kök sözcükler, hem isim hem de fiil kökü halinde tanımlanmaktadır. Örnek olarak *tat-* ve *tat*, *boya-* ve *boya*, *aç-* ve *aç*, *san-* ve *san* sözcükleri verilebilir. Bu bakımdan aynı şekilde *töz* sözcüğünün de hem isim olarak “dip, kök” anlamında hem de “koparmak, sökmek” anlamında bir fiil biçiminin olma ihtimali yüksektir. *töz-* fiilinin -U fiilden isim yapma ekini alarak *tözü* biçimine ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Bahsi geçen duruma örnek olarak Eski Türkçede görülen *ud-* “takip etmek” (EDPT, s. 38) fiilinin -U ekini alarak *udu* “ondan sonra” (EDPT, s. 38) sözcüğünü türetmesi verilebilir. Meydana gelen bu sözcüğün tanıklarından biri “asıl, kök” anlamındaki *törü* sözcüğüdür. Zetasizm terimiyle ifade edilen /z/ ve /r/ denklığı ortaya konulduğunda *törü-tözü* sözcükleri semantik olarak aynı kavram alanını işaretlemektedir. Nitekim Taş da çalışmasında **töz-* ~ Yak. *tüös-* “sökmek, koparmak” ve **tör-* “koparmak, kökünden sökmek” ~ Yak. *tüör-* “sökmek, koparmak” fiillerinden söz etmiştir (2006, s. 110). Dolayısıyla *tör-~töz-* biçiminde bir

ESKİ UYGURCADA BELİRSİZ-ÇOKLUK İŞARETLEYİCİSİ OLARAK *TÖZKERİNÇSİZ* SÖZCÜĞÜ denklik oluşturabileceği ve bu sözcüklere eklenen bir -U fiilden isim yapım eki ile meydana gelmiş olabileceği ihtimal dahilindedir.

tözü sözcüğü, zamir işlevinde kullanılmış ve “hepsi, bütün” anlam alanını ifade etmiştir:

(1) *ol kalın satıgçılarka inçe tip tiser sizler kamağ kırkmanlar arıg süzük kirtgünç köñülin kuañşi im pusar atın atanlar ol budisvt sizlerke kırkuñsuz buşı birgey sizler kamağun atamışka bu kalın yağı yavlaқта ozgay sizler tip tiser ol kamağ satıgçılar eñidip **tözü** bir ünin namo kuañşi im pusar tip atamışta ol kamağ satıgçılar ol kalın erüş yağı yavlaқта ozar kırtulurlar* “Fakat bu kervan başı (yani) satıcıların büyüğü, bu kalabalık satıcılara şöyle dese: ‘Siz hiçbiriniz korkmayın! Temiz, duru, imanlı gönül ile Kuañşi im pusar adını anınız. Bu bodhisattva size korkusuz ve kurtuluş (?) buşı verecektir. Siz hepiniz andığınız için bu kalabalık yol kesicilerden kurtulursunuz!’ diye söylese, o bütün satıcılar işitip **hepsi** bir ağızdan ‘Kuañşi İm Pusar’a saygı!’ diye seslendiklerinde bu bütün satıcılar o kalabalık yol kesicilerden geçer kurtulurlar.” (Kuañşi 48-57),

(2) *çımşılaşur et’özüm **tözü** yiñe sançmış teg* “Sızlıyor vücudum, **bütününe** iğne batırılmış gibi ...” (AY 633/11-12).

İncelenen bazı örneklerde ise “bütün” anlamına gelen bir sıfat olarak kullanıldığı görülmektedir:

(3) *bilge biliglig yarukunuz kop kamağ yalañuklar köğüzin yarutır siz meniñ yime kararığımın yarutı birzün tsuyumta yazukumta boşuyu birzün **tözü** yirtinçü yir suvda ulug yarlıkañçuı bulıt öritir siz* “Hikmetli ışığımız ile canlı varlıkların bütün hepsinin kavrama (gücünü) aydınlatırız. Benim de karanlığımı aydınlatır, suçlarımdan kurtarır. **Bütün** dünyada çok bereketli bulutlar yaparsınız” (Kuañşi 198-201).

“Tamamıyla, bütünüyle, hep” anlamlarıyla zarf olarak rastlanılmıştır:

(4) *altın aviş tamuka tegi **tözü** iştilti ..* “...aşağıdaki Avici cehennemine kadar **hep** işitildi” (MaitrSengim 18/27-28).

tözünü

tözü sözcüğünün +nI akuzatifini aldığı bir örneğe de rastlanmıştır:

(5) ***tözünü** tuymışka alku küsüsüğ kanturdaçıkı arıg öz töztin belgülüg bolmışka vçıra satuaka yükünçüm bolzun siziñe* “Hepsini anlamış bütün isteğini yerine getirmiş olanlara temiz, kendi kökünden zuhur etmiş olanlara Vajra Satua’ya size hürmetim, saygım olsun.” (BT VII, M/11-18).

tözüğünü (<töz+ü+gü+ni)

Sözcüğün bağlamda “hepsi” anlamında bir zamir olarak kullanıldığı görülmektedir:

(6) *kop kamağ menjilerinziñni kodup kutsuz kıvı bizni teg erinç umugsuz tñlig oğlanların kudkargalı kolmış kutnuñ töpösinte **tözüğünü** bir teg erkelegeli bu yertinçüke ene yarlıkayur siz teñrim* “Tümüyle sevinçlerinizi koyup saadetsiz biz gibi şanssız inançsız canlıların kurtarılmasını istemiş saadetin tepesinde hepsini bir gibi...” (BT III 785-789).

Sözcük, aynı kavram alanını ifade eden *tüketi*, *tözkerinçsiz*, *kamagka*, *barça* gibi sözcüklerle bir araya gelerek *tözü tüketi*, *tözkerinçsiz tözü*, *kamagka tözü*, *barça tözü tüketi* biçiminde eş çift oluşturmuştur ve hepsiyle farklı görevleri yerine getirdiği görülmüştür:

tözü tüketi

(7) *ol şast(ı)rıg tözü tüketi aydı körk[itdi]* (AY 547/41), *maña yme bu savag tünki tünle sutavas teñri yirinteki teñriler tözü tüketi* ukatdılar “... bana da bu şeyleri dün gece Şuddhava adlı tanrılar yerindeki tanrıların **hepsi** öğrettiler” (MaitrSengim 9/20-22) örneğinde ise *tözü tüketi* eş çiftinin zamir işlevinde olduğu ifade edilebilir.

kamagka tözü

(8) *teñrilerke kamagka tözü öñ ülüg bolzun* “...ilahlara, **hepsine tamamıyla** birinci kısım bağışlanmış olsun!” (MaitrSengim 1/54-55). *kamagka tözü* eş çifti belirsiz bir çokluğu işaretleyen zarf görevinde kullanılmıştır.

tözkerinçsiz tözü

(9) *ayagka tegimlig maytrı bodisvtnañ yirtinçüke inip tözkerinçsiz tözü köni tuymak burkan kutın bulgusın utgurak ukarmu siz ..* “Şöyle der: ‘Hürmete layık Maytrı bodhisattvanın dünyaya inip, **tamamıyla**, gerçek duyma Burkanlığını bulmasını kesin olarak anlar mısınız?’” (MaitrSengim 103/13-17). Birbirini pekiştiren ve neredeyse aynı anlamlarda olan *tözkerinçsiz tözü* eş çifti de zarf görevindedir.

barça tözü tüketi

(10) *ne kut kolsar barça tözü tüketi bulzunlar* “İstedikleri **bütün** saadeti bulsunlar” (M III s. 49/8-11)

(10)’da *barça tözü tüketi* eş çiftiyle sıfat meydana getirmiştir. Verilen örnekte aynı kavram alanına işaret eden üç sözcüğün yan yana geldiği görülmektedir. Belirsiz çokluk üç kavramın art arda kullanılmasıyla vurgulanmıştır.

tözün

Çokluk ifade eden *tözü* sözcüğü Eski Uyurca metinlerde +n vasıta eki ile genişleyerek yine çokluk ifade eden *tözün* sözcüğünü meydana getirmiştir. Clauson sözlüğünde sözcüğü, *tüzün* biçiminde vermiştir (EDPT, s. 576). Bu sözcüğün sıklıkla “asil, soylu” anlamına gelen *tüzün* sözcüğü ile karıştırıldığı görülmektedir. Sözcüğün ilk ünlüsü ile ilgili *töz* sözcüğü altında açıklanan görüşlerden de anlaşılacağı üzere farklı düşünceler mevcuttur. Buradan hareketle sözcüğün ilk ünlüsü için tercih edilen /ö/ veya /ü/ ünlülerinden biri aslında sözcüğün anlamını değiştirmektedir. Ağca, *törü* sözcüğünü kanıt göstererek “asil, soylu” anlamındaki *tüzün* sözcüğünün *törü* ile ilgisi olamayacağını ifade etmiştir (2016, s. 237). Dolayısıyla *törü* sözcüğünün *tözün* sözcüğü ile bağlantılı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. *töz-* fiili, “koparmak, sökmek” anlamından aldığı ekler ile “tamamen, bütün” anlamlarına ulaşmıştır:

(11) *...tükel bilge teñri teñrиси burkan alku korkınçlarıg kiterdeçi seviglig ünin anantıg okıp tözün ananta ... batırımın sunçugumın kötürgil* “Sonsuz alim ve büyük Buda bütün korkuları giderecek mutlu sesle onun gibi çağırıp bütünyle ona doğru ... ciğerimi, minderimi taşı...” (TT X 121-125).

2. *tözker-*

tözker- fiili “bir şeyin esasını araştırmak, derinine inmek, temeline dayandırmak” gibi anlam alanlarını ifade etmektedir. Eski Uygurca dönemindeki metinlerde karşılaşılmaya başlanan bu fiili Clauson, *tüzger-* biçiminde vermektedir (EDPT, s. 574). Daha önceki maddelerde bahsedildiği gibi yeniden bir /ö/ ve /ü/ ünlüsü karışıklığı görülür. Günümüzde Türkoloji metinlerinde /ü/ yerine /ö/ ünlüsü kullanılmaktadır. Geçmişte /ü/ ünlüsü daha baskın geldiği için böyle bir ikilem olduğu söylenebilir. *tözker-* fiili, *töz* “asıl, kök” ismine eklenen +*ker-* isimden fiil yapım eki ile oluşmuştur.

*yitiñ kamağ burkanlar kirtüdin kelmişler alku kamağ nomlarığ **tözkerü** tüpkerü çımınça bilip ukup...* “yedinci (olarak) bütün Budalar, hakikatten gelmişler, bütün öğretileri araştırıp doğruca anlayıp...” (AY 34n/15-18).

2.1. *tözkerinçsiz* (<*töz+ker-i-nç+siz*)

Sözcük ilk olarak TT III’de Gabain ve Bang tarafından iki kelime halinde *tüzkerinçsiz* okunmuştur. Clauson, sözcüğü *tüzgerinçsiz* olarak okumaktadır (EDPT, s. 575). Erdal da *tüzKerinçsiz* sözcüğünden bahseder, ancak bu sözcüğün *töz* “asıl, kök” anlamıyla ilgisi olmadığını ifade eder (OTWF, s. 745). Juten oda ise *tüzgerinçsiz* olarak transkribe ettiği sözcüğün Çince 無等等(wu dengdeng) ifadesinden çevrilmiş olabileceğini belirtir (2015, s. 171). *tözkerinçsiz*, Eski Uygurcada “çok, bütün, tamamıyla” anlamlarında tanıklanmaktadır. Erdal tarafından -(X)nç ekinin çoğunlukla eylemlerden isim meydana getirdiği belirtilmiştir. Erdal, OTWF’deki -(X)nç maddesinde çoğu -(X)nçl(X)g ekini almış sözcüğün -(X)nç biçiminin tanıklanmış olduğunu fakat aynı durumun -(X)nçs(X)z birleşimi ile kullanılan her sözcük için söz konusu olmadığını/tanıklanmadığını ifade etmiştir. (Bunun için bkz. OTWF, s. 275).

Erdal ve Clauson’un iddia ettiği gibi sözcüğün *tüzker-* fiilinden meydana gelebileceği “dip, asıl, esas” anlamında olan *töz* ismine gelen ekle fiilleştiği ve sonrasında -(X)nçs(X)z biçimine ulaştığı anlaşılmaktadır. Kökeni “eşit, denk” anlamındaki *tüz* isiminden gelmiş olsa bu ismin eklenme yoluyla çokluk anlamı kazanamayacağı bu yüzden de *töz* “dip, esas” anlamından çokluk oluşmuş olabileceği daha kuvvetle muhtemeldir. Sözcüğün *tözkerinç* biçimi incelenen Eski Uygurca metinlerde tanıklanmamıştır. -(X)nç ekiyle isimleşmiş olan bu sözcük üzerine gelen +sXz yokluk eki ile Eski Uygurca metinlerde ya tek başına ya da bir eş çifti ile birlikte isimlerde çokluğu işaretlemiştir. Yayıgın bir kullanıma sahip olan -(X)nçs(X)z birleşimi *tözkerinçsiz* gibi bazı sözcüklere eklendiğinde belirsiz çokluğu işaretleyen bir unsura dönüşmüştür.

MaitrSengim’de de sözcüğe “tamamıyla, tümüyle” anlamlarıyla sentakta bir zarf olarak rastlanmaktadır:

(12) *tört türlüg çmnu süsin utup **tözkerinçsiz** burkan kutın bulmışın*
“...şeytanın dört kısımdan müteşekkil ordusunu yenerek **tamamıyla**
Burkanlığa eriştiğini...” (MaitrSengim 1/27-28),

(13) *yivikin yivitip **tözkerinçsiz** burkan kutılığ çkrvrt ilig kan ornıya*
olurgulug tigin öge atıya abişik kalmış biş ajun tınlıglarag urunçak teginmiş
“...malzeme ile teçhiz edilip **tümüyle** Burkanlığa sahip olan bir dünya hakimi

hükümdarın yerine oturmak için burkan veliahdı adına takdis edilmiş ve beş alemdeki canlı varlıklara kendisini rehin olarak sunmuş ...” (MaitrSengim 3/4-9),

(14) *tejrim anıj tüşinte tözkerinçsiz burkan kutın bultuñuz* “Ey tanrım! Bunların sayesinde **tamamıyla** Burkanlığa ulaştınız” (MaitrSengim 51/65-66), Tanıklanan bazı örneklerde *tözkerinçsiz* sözcüğünün “burkanlığa erişmek, burkanlığa inanmak” gibi Budist felsefe için kutsal sayılan bir bağlamda kullanılması, sözcüğün çokluk ve bütünlük anlamının kuşku ve şüphe taşımadığını göstermesi bakımından değerlidir.

(15) ... *katıglanıp tözkerinçsiz burkan kutın bulup бүкүнki күнкетегі alku tınlıgka asıg tusu kılı yarlıkar* (TT X 96-99),

(16) *tükel bilge biliglig tejri tejrisi burkan tözkerinçsiz yeg üstünki kutın bu yarlıkap ...* “Her şeyi bilen tanrılar tanrısı Buda **bütün** üstün Buda saadeti ile hükmedip...” (BT III 90-93).

İsim cümlelerini yüklemleştirme işlevine sahip olan *er-* yardımcı fiili ile birlikte kullanımına rastlanmıştır:

(17) *(a)rukın toorlug bedizijiz tözkerinçsiz erür* “Çeşitli süsleriniz ulaşmazdır...” (AY 349/11-13).

Ağca tarafından (2010, s. 164) Manihesit ve Budist Türk çevresi metinlerinde yaygın olarak kullanıldığı ifade edilen titir (<ti-t-ir) bildiricisi ile kullanımında yüklemleştirici olarak görülür:

(18) *buyanlıg ulug edgünüz sakını yitincisiz tözkerinçsiz titir* “Sevabı olan büyük iyiliğinizi düşünerek ulaşamazdır...” (AY 111/20-21).

Belirsiz çokluk ifade eden *tözkerinçsiz* bazı bağlamlarda bir eş çiftiyle birlikte kullanılmıştır:

alkugun tözkerinçsiz

Kuanşi’de tanıklanan örnekte *alkugun tözkerinçsiz* eş çiftiyle “tamamıyla” anlamına gelen bir zarf işlevinde olduğu görülür:

(19) *tejri tejrisi burkan kuanşi im pusarnıñ alkudın sıñar kutadmak erdemın nomlayu vidyag kılmuşın eşidigli kuvragda sekiz tümen tört miñ tınlıglar alkugun tözkerinçsiz burkan kutıña köñül turgurdılar* “Tanrılar tanrısı Burkan’ın Kuanşi İm Pusar’ın her yere saadet götürme kabiliyetini anlattığımı ve büyü gücünü açıkladığımı işiten topluluktaki 84.000 canlı varlığın **hepsi, tamamıyla** Burkanlığa inandılar” (Kuanşi 217-221).

tözkerinçsiz artuk

Sözcüğün *tözkerinçsiz artuk* biçiminde benzer anlamları ifade eden eş çiftiyle kullanımına rastlanmaktadır:

(20) *ulug yürüglüğüg tözkerinçsiz artuk amrılımsıg başlagı* “Büyük açıklamalı tamamıyla huzurlu başlangıcı...” (BT VIII B/24-25).

tözkerinçsiz tözü

tözkerinçsiz tözü sözcüklerinin “tamamıyla” anlamında bir zarf işlevinde olduğuna da rastlanır:

(21) *ayagka tegimlig mayıtrı bodisvtnañ yırtınçüke inip tözkerinçsiz tözü köni tuymak burkan kutın bulgusın utgurak ukarmu siz ..* “Şöyle der: ‘Hürmete

layık Maytrı bodhisattvanın dünyaya inip **tamamıyla** gerçek duyma Burkanlığını bulmasını kesin olarak anlar mısınız?” (MairSengim 103/13-17).

2.2.tözkergülüksüz (<töz+ker-gü+lük+süz)

Ağca, tarihi Türk dillerinde eklendiği fiilleri cümlede bulunduğu duruma göre sıfat veya gereklilik kipinde çekimli bir fiile dönüştürme işlevi olan -gUIUk (<gU+IUk) +sXz eki ile birleşerek sıkça kullanıldığını belirtmiştir (2010, s. 145). Erdal, eylemden türetilen adlar bölümünde -gUIXksXz biçiminin meydana getirdiği birkaç sıfat örneğini anlamlarıyla vermiştir (2004, s. 152). -(X)nçs(X)z birleşimi ile eşdeğer bir işlev oluşturduğu, aynı semantik düzlemde ve görevde bir varyant yarattığı anlaşılmaktadır.

İncelenen metinler arasında sadece bir yerde tanıklanan *tözkergülüksüz* sözcüğünün kavram alanının da genişlediği görülen bu örnekte yardımcı fiille birlikte kullanılarak sentaksta yüklem görevini üstlenmiştir:

(22) *burkanlarınñ küvriği sakingulksuz erürler alku yirtinçü yir suv içinte birle tözkergülüksüz titirler* “Budaların davulu kaygısızdır. Bütün dünya içinde birlikte temeli olmayan olarak adlandırılır. Dini vücut esası da bozulmayan, **tükenmeyen sonsuzluktur**” (AY 341/12-15).

Sonuç

Hem fiil hem de isim halinde tanıklanan *töz* sözcüğünün *töz-* fiiline eklenen -U eki ile isimleşerek *tözü-tözi*, *tözün* sözcüklerinin meydana geldiği, *töz* isminden ise *tözkerinçsiz*, *tözkergülüksüz* gibi çeşitli sözcüklerin oluştuğu görülür. Eski Uygurca metinlerde incelenen farklı örnekler sonucunda aynı sözcük ailesine ait olan bu sözcüklerin belirsiz bir çokluğu ifade ederek sentaksta sıfat, zarf, zamir ve yüklemleştirici olarak buldukları tespit edilmiştir. *tözü-tözi* aynı anlamı karşılayan iki ayrı biçimde olup -U fiilden isim yapım eki ile meydana gelmiş bir sözcüktür. *tözün* ise +n vasıta hal eki ile genişleyerek benzer anlamları belirtmiştir. *tözkerinçsiz* belirsiz çokluğu oluşturmak için özel bazı sözcüklerde sistemli bir halde kullanılan –(X)nçs(X)z birleşimi ile ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde sözcükler türeten -gUIXksXz birleşimi de *tözkergülüksüz* sözcüğü ile çeşitliliği artırmıştır. *töz-* fiilinin “koparmak, sökmek” ve *töz* isminin “asıl, esas, dip” anlamlarından *tözü-tözi*, *tözün*, *tözügünü*, *tözkerinçsiz*, *tözkergülüksüz* sözcüklerinin meydana gelmesiyle “hepsi, bütün, tamamıyla, tümüyle” hatta bazı örneklerde “tükenmeyen, sonsuzluk” anlamlarını kazandığı görülmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda *töz* “asıl, kök, esas, dip” ve *töz-* “koparmak, sökmek” gibi anlamlarda olan sözcüğün Eski Uygurcada birden çok aynı türden belirsiz çokluğu işaretleyen sözcük türettiği ortaya konulmuştur.

Kısaltmalar ve Kaynakça

- Ağca, F. (2010). *Budist Türk Çevresi Metinlerinde Olumsuzluk ve Yokluk Şekilleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ağca, F. (2016). *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı, Metin – Aktarma – Notlar – Dizin – Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- AY → Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bkz. → Bakınız.
- BT III → Tezcan, S. (1974). *Berliner Turfantexte III / Das Uigurische Insadi-Sūtra*. Berlin: Akademie-Verlag.

- BT VIII → Kara, G. ve Zieme, P. (1977). *Berliner Turfantexte VIII / Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṅgīti*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Daşdemir, M. (2013). Türkçede Miktar Kavramı ve Sayı Sistemi. *Turkish Studies - International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(13), 309-336.
- DLT → Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2018). *Divânu Lugâti't-Türk, Giriş – Metin – Çeviri – Notlar – Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- EDPT → Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden – Boston: Brill.
- Gabain, A. V. (1988). *Eski Türkçenin Grameri*. (Çev. M. Akalın). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Huast → Özbay, B. (2014). *Huastuanifti: Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KB → Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kuanşi → Tekin, Ş. (1960). *Uygurca metinler I: Kuanşi İm Puser (Ses İşiten İlâh) Vapğua ki atlıg nom çeçeki sudur (saddharmapunëarika-sûtra)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Kuşkonmaz, E. (2021). *Eski Uygurcada Belirsizlik İfade Eden Çokluk Sözcükleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü . Eskişehir.
- M III → Le Coq, A. V. (1922). *Türkische Manichaica aus Chotscho III*. Berlin: ABAW.
- MaitrSengim → Tekin, Ş. (1976). *Uygurca Metinler II, Maytrisimit -Burkancuların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma Uygurca İptidaî Bir Dram- (Burkancılığın Vaibhâşika Tarikatine Âit Bir Eserin Uygurcası)*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Oda, J. (2015). *A Study of the Buddhist Sûtra called Sâkiz Yûkmâk Yaruq or Sâkiz Tôrlügin Yarumîş Yaltrîmîş in Old Turkic*. Berliner Turfantexte XXXIII. Turnhout: Brepols Publishers.
- OTWF → Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon, V. I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Taş, İ. (2006). Kutadgu Bilig'de Z'leşme. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 103-116.
- Tekin, T. (1989). *Old Turkic TWYZW= tözü*. *Central Asiatic Journal*, 33(1-2), 118-125.
- Torun, Y. (2014). Tarama Sözlüğü Verilerine Göre Türkçede Çokluk Bildiren Fiiller ve Birlikte Kullanıldığı İsimlerle Sayılabilirlik Bağlamında Görünümleri. N. Demir ve F. Yıldırım (Ed.), *Mehmet Özmen Armağanı* içinde (295-308. ss.). Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları.
- TT X → Gabain, A. V. (1959). *Türkische Turfan-Texte X*. Berlin.



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 43-59.

-IntI Yapım Ekinin Türkçe Ulusal Derlem’de Yer Alan Semantik Prozodi Görünümleri

Ceren SELVİ*

Öz: Dilbilimin bilgisayarlı çalışma alanı olan derlem dilbilim, son yıllarda oldukça önem kazanmıştır. Yüksek sayıda sözcük içeren derlem tabanlı uygulamalar aracılığı ile dil malzemesinin işlenmesi artık çok kolaydır. Dilbilgisel ya da sözlüksel herhangi bir dil verisini bir derlemden tarayıp elde edilen sonuçları sayısal çözümler aracılığı ile ortaya koymak dil çalışmaları için oldukça önemlidir.

Bu çalışmada da 50 milyon sözcükten oluşan Türkçe Ulusal Derlem üzerinde çalışılmıştır. Türkçenin fiilden isim yapım eki olan -IntI eki, Türkçe Ulusal Derlem’de taranmış ve fiilden isim yapım eki görevi ile eklendiği sözcüklerin bağlamda kazandıkları anlamlar incelenmiştir. Bu anlamlardan olumsuz semantik prozodi özelliğine sahip olanlar seçilip Türkçe Sözlük’te yer almayanlar çalışmanın konusu olarak ele alınmıştır. Bunun sebebi, dilde kullanımda olan ancak sözlüğe girmemiş anlamların tespit edilmesi ve sözlük bilime katkı sağlanmasıdır.

Çalışmada Türkçe’de sıklıkla kullanılan -IntI (-ıntı/-inti/-untu/-üntü) fiilden isim yapım eki ele alınmıştır. **-IntI** yapım eki öncelikle Türkçe Ulusal Derlem’de taranmıştır. Tarama yapılırken derlemin “Basit Sorgu” sekmesinde “\w+ıntı - \w+inti - \w+untu - \w+üntü” ifadeleri taranmıştır. Bu şekilde yapılan taramada **-IntI** ekinin ardına eklenen diğer ses dizimleri de elde edilmiştir. Örnek verilecek olursa, tarama sonucunda “birikinti” sözcüğünün yanında “birikintisi, birikintisinin” gibi örnekler de elde edilmiştir. Elde edilen tüm bu sözcükler çalışma içerisine dâhil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Derlem Dilbilimi, Semantik Prozodi, Olumsuz Anlam.

Semantic Prosody Views of -IntI Derivational Suffix in Turkish National Corpus

Abstract: Corpus linguistics, which is the computerized field of linguistics, has gained importance in recent years. Language material is now very easy to process through corpus-based applications with a large number of words. It is very important for language studies to scan any grammatical or lexical data of the language from a corpus and reveal the results obtained through numerical analysis.

In this study, Turkish National Corpus consisting of 50 million words has been studied. The suffix -IntI, which is a derivational suffix which makes nouns from verbs in Turkish, has been scanned in the

* Arş. Gör. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Türkiye). E-posta: ceren.ybu@gmail.com/ ORCID: 0000-0002-7606-4292

Turkish National Corpus and the meanings of the words to which it was added with the function that derives noun from the verb bases were examined. Among these meanings, those with negative semantic prosody were selected and those that were not included in the Turkish Dictionary were discussed as the subject of the study. The reason for this is that the meanings that are in use in the language but not included in the dictionary are determined and by this way contribute to lexicography.

In the study, the noun making derivational suffix from the verbs, -IntI (-inti/-inti/-untu/-üntü), which is frequently used in Turkish, is discussed. derivational suffix -IntI was first scanned in the Turkish National Corpus. While scanning, the expressions "\w+inti - \w+inti - \w+untu - \w+untu" were scanned in the "Simple Query" tab of the corpus. In this way, other sound sequences added after the -IntI derivational suffix were also obtained. For example, as a result of this search, besides the word "birikinti", examples such as "birikintisi, birikintisinin" were also obtained. All these obtained words were included in the study.

Key Words: *Corpus Linguistics, Semantic Prosody, Negative Meaning.*

Giriş

Dilbilimin bilgisayarlı çalışma alanı olan derlem dilbilim, son yıllarda önem kazanmıştır. Yüksek sayıda sözcük içeren derlem tabanlı uygulamalar aracılığı ile dil malzemesinin işlenmesi artık çok kolaydır. İstenilen herhangi bir bilgiye hızlı bir şekilde ulaşmak, bilgi edinimi hızının çok önemli olduğu günümüzde daha kolaydır. Son yıllarda derlem dilbilim alanı da araştırmacılar tarafından çok fazla dikkat çekmeye başlamış ve çalışmalarda faydalanılması önem kazanmıştır.

Büyük veri setleri içerisinde istenilen bilgiye hızlı bir şekilde ulaşmak bir araştırmacı için oldukça önemlidir. Dil malzemesinin işlenmesi ya da işlenen malzemenin farklı görünümünün elde edilmesi derlemler aracılığı ile kolaylaşmıştır. Bilginin getirilmesi, elde edilmesi ile ilgili olarak Kerimoğlu, "Bilgi getirimi belli bir veri içinde istenilen bilginin getirilmesidir. Örneğin bir romanda kaç tane "duygu" sözcüğünün geçtiği bilgisi sayesinde çok kolay bir işleme dönüşebilmektedir. Özellikle metin incelemelerinde bilgi getirimi vazgeçilmez öneme sahiptir." der (2014, s. 241).

Veri setleri içerisinde elde edilen bilginin işlenmesi sözlük çalışmaları açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda derlem tabanlı çalışmalar, anlambilim çalışmaları için de işlevsel ve yeni kazanımlar oluşturacak önemli bir alandır. Derlemden taranan ve bağlamına bakılan herhangi bir dil malzemesinin sözlükte olmayan yeni bir anlamını tespit etmek sözlükbilim ve anlambilim çalışma alanına fayda sağlayacaktır.

Derlem dilbilim alanındaki çalışmaların gerçek dil kullanımlarından hareket eden ve geniş ölçekli dil malzemesi üzerinde istatistiğe dayalı bilgiler sunabilen metodolojisi, daha önce mümkün olmayan birtakım belirlemeler yapmayı da olanaklı hâle getirmiştir (Çalışkan, 2014, s. 40).

Anlam çalışmaları için bağlamın birbirinden ayrı düşünülemez kavramlar olduğu son yıllarda yapılan çalışmalar ile ortaya konmuştur. Bir sözcüğün sözlük anlamlarının yanında bağlamda kazandığı yeni anlamların derlem veya yazılı dil üzerinden tespiti önemlidir. Bu çalışmanın temel noktasını da oluşturan "**semantik prozodi**" kavramı bağlam anlamı ile ilgilidir. Sözcüklerin olumlu veya olumsuz anlama sahip olup olmadıkları ancak bağlam içerisinde anlaşılabilir. Semantik prozodi kavramı da sözcüklerin sahip oldukları olumlu, daha çok olumsuz anlamları taşıyan dil birimidir.

Anlamın en temel yapısını bağlam oluşturur. Bir sözcüğün kazandığı değer, tümcedeki diğer sözcüklere göre belirlenir. Bu değeri belirleyen diğer öğeler; gönderici, alıcı ve alıcının göndericinin gönderdiği mesaja verdiği tepkidir. Bağlam, anlamın temel kaynağıdır. Dilsel bir ögenin, anlam bütünlüğü içerisinde ele alınmasını, değerlendirilmesini ve anlamlandırılmasını sağlar (Yaman-Selvi, 2021, s. 630).

Sözcüklerin tek başlarına kullanımında belirli bir anlamı temsil etmesi söz konusudur. Nitekim sözlükler açıldığı zaman her bir sözlüksel yapının karşısında mutlak bir anlam söz konusudur. Bu da bireye, **“Sözcüğün anlamı tek başına var mıdır? Yoksa bağlamdan elde edilen anlamların mı sözlüğe alınması söz konusudur?”** sorularını düşündürür. Sözcükler, bağlam içerisinde değerlendirildikleri zaman başka sözcüklerin anlamlarını da üstlenirler. Burada da yapısal dilbilimin temelini oluşturan gösteren ve gösterilen kavramları görülür. Sözcüğün ses düzeyini oluşturan gösteren ve sözcüğün anlam düzeyini oluşturan gösterilen arasında aktarmaya dayalı bir ilişki oluşur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Gösteren ve gösterilen arasında oluşan bu ilişki geçici bir anlam taşır. Çünkü gösteren başka bir bağlama geçtiği zaman farklı bir gösterilen ile ilişki kuracaktır.

Kuramsal Çerçeve

Semantik prozodi kavramı, sözlüksel ya da dilbilgisel birimlerin bağlam içerisinde bir araya gelip oluşturduğu örtük/gizil anlamdır. Olumlu örtük anlamın yanında daha çok olumsuz anlam ile ilgilidir. Bağlam içerisinde birbirleri ile ilişkide bulunan sözlüksel ya da dilbilgisel yapılar aralarında bir anlam ağı kurarak olumlu ya da olumsuz anlam yapıları meydana getirir. Oluşan bu yapıda yer alan olumlu ya da olumsuz anlam ilk bakışta kolaylıkla anlaşılabilceği gibi üzerinde biraz düşünülmesi gereken derin bir yapıya da sahip olabilir. Bu noktada semantik prozodi kavramı ortaya çıkar. Ele alınan sözlüksel ya da dilbilgisel yapının olumlu ya da olumsuz semantik prozodisinin anlaşılmasını sağlayan etrafında halka şeklinde yer alan diğer sözcük ya da yapılarıdır. Eğer sözlüksel ya da dilbilgisel yapının öncesi ve sonrasında kullanılan diğer sözcükler ve dilbilgisel yapılar olumlu anlamlara sahipse olumlu semantik prozodiden, olumsuz anlamlara sahipse olumsuz semantik prozodiden söz edilebilir.

Semantik prozodi kavramı yabancı literatürde ise uzun zamandır üzerinde sıklıkla durulan bir konudur. Bu konuda yapılan çalışmalar Çalışkan tarafından şu şekilde özetlenmiştir: Sinclair, semantik prozodi kavramına ilk dikkat çeken isimdir. Semantik prozodi terimini ise ilk defa Louw kullanmıştır. Bu terim Lewandowska-Tomaszczyk tarafından semantik prozodi/armoni karşılığında ele alınmıştır. Daha sonraki çalışmalarda eşdizimsel parodi terimi Stubbs tarafından kullanılmıştır. Aynı kavramdan söz eden Hoey ve Nelson ise semantik çağırışım (semantic association) terimini kullanmışlardır (2014, s. 140).

Semantik prozodi kavramı örtük anlam ile ilgilidir. Bir sözcüğün ya da sözlüksel yapının gizil anlamı ile ilgilidir. Semantik prozodi kavramı doğrudan bağlam ve dilbilgisel yapılar ile ilişkilidir. Tek başına bir sözcüğün olumlu ya da olumsuz bir semantik prozodisini tespit etmek mümkün değildir.

Anlam vezni çalışmalarının başlangıç noktası Sinclair'in, 1987 yılındaki gözlemlerine dayanır. Bu çalışmasında teorik bir fikir olarak ileri sürdüğü kavramı, 1991'de *set in* fiilinin “keyifsizlik, bulaşma, önyargı, anarşi” gibi olumsuz durumları belirten gramatikal öznelerle, *happen* (olmak, meydana gelmek) fiilinin ise olumsuz bağlamlarda kullanıldığına dikkat çekerek ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bununla birlikte anlam veznini ilk olarak ölçülebilir kıstaslar dâhilinde ortaya koyarak tanımlayan Louw (1993)'dur. Louw'un (1993) *utterly* (bütünüyle), *bent on* (kararlı olmak), *symptomatic of* (bulguya dayanan) ifadelerini içeren çalışması anlam vezni terimini literatüre sokmasının yanı sıra anlam vezinlerinin derlemde elde edilecek eş dizimlilik ilişkileriyle tespit edilebileceğini ortaya koyması açısından önem taşır (Pilten, 2017, ss. 4-5).

Semantik prozodi ile ilgili kapsamlı çalışmalardan birisini yapan **Çalışkan**, Türkçe örnekler üzerinden şu açıklamayı yapar: Semantik prozodi bir sözcüksel birimin eşdizimlilik ilişkileri içinde kazandığı kullanım/söylem işlevidir. Bir grup öğrenciden bahsetmek üzere “öğrenci milleti” ifadesini kullanmak, söylem içinde öğrenci grubuyla ilgili görüş ve tutumlarımıza dair bir değerlendirmeyi de içerecektir. Benzer şekilde “bir işe başlamak” anlamında pek çok eylem kullanmak mümkünken “girişmek” eylemini tercih etmemiz, örtülü de olsa o işin zorluğuyla ilgili bir fikre sahip olduğumuzu ima edecektir. Sözcük seçimindeki bu tercihlerin izini sözcüğün eşkullanımlılıklarından çıkarmak mümkündür (2014, s. 47).

Semantik prozodi olumlu ve daha çok olumsuz anlam ile ilgilidir. Semantik prozodinin bize verdiği anlam genellikle ilk okumada anlaşılacak kadar derin yapıda yer alır. Ancak bazen de kolaylıkla anlaşılabilir. Semantik prozodi kavramı, bağlam kavramına bağlı olduğu için yazarın ya da mesaj ileticisinin (konuşur vb.) tutumunu ifade etmede önemli bir kavramdır. Örtülü olarak olumsuz bir anlam iletme durumu söz konusu olduğu için sağ ve sol dizilimde yer alan sözlüksel ya da dilbilgisel birimler ile ele alınmalıdır. Bu sebeplerle yapılan çalışmalar daha çok derlem temelli olarak yürütülmektedir. Derlemlerin geniş hacimli verileri hızlı bir şekilde araştırmacının önüne getirmesi semantik prozodi gibi çalışmaları kolaylaştırmakta ve bilimsel anlamda netlik sunmaktadır.

Stewart, semantik prozodi adı ile yayımladığı kitabında anlamsal prozodinin sahip olduğu benzerlik ve farklılıkları şöyle ele alır:

1. Değerlendirici veya tutumsaldır.
2. Gizlidir.
3. En iyi hesaplama yöntemleriyle ortaya konan ortak metne bağlıdır (2010, s. 160).

Semantik prozodi kavramı üzerine son yıllarda çalışma yapan isimler; **Aksan vd. (2008)**, **Çalışkan (2014, 2019)**, **Öz (2009)**, **Pilten Ufuk (2008, 2017, 2020)**, **Sert (2019)**, **Uçar ve Kurtoglu (2011)**'dir. **Aksan, Duran, Ersen, Hızarcı, Korkmaz, Sever ve Sezer** 2008 yılında hazırladıkları bildiriye “aşk – seveda – sevgi / Tanrı - Allah” sözcüklerini eşdizimlilik ve anlam konularından hareketle incelemişlerdir. Çalışkan, 2014 yılında **Yüksek Sıklıktaki Adlar: Zaman Sözcükbiçimi Üzerine Derlem Temelli Bir İnceleme** adı ile yayımladığı kitabında “zaman” sözcüğü üzerine eşdizimlilik ve semantik prozodi temelinde bir inceleme yapmıştır. Aynı yıl, **Semantik Prozodi Kavramı ve Türkçe Semantik Prozodi Örnekleri: “Aksettirmek,**

...*Dan İbarete, ...Nin Teki, Karşı Karşıya, Varsa Yoksa*" adlı makalesinde, başlığında verdiği dilbilgisel yapıları olumsuz semantik prozodi temelinde incelemiştir. 2019 yılında yayımladığı "*Diye Sözcüğü Üzerine Derlem Temelli Bir Betimleme*" adlı makalesinde "diye" sözcüğünü derlem temelli olarak ele almış ve semantik prozodiden yararlanmıştır. Öz, 2009 yılında hazırladığı bildirisinde beyaz-ak ve "ince-zayıf sıfatlarını eş anlamlılık temelinde derlem temelli ele almıştır. Pilten, 2008 yılında "*Türkçede Eş Anlamlılık*" adlı doktora tezini hazırlamıştır. 2017 yılında "Anlam Vezni Kavramı Üzerine Değerlendirmeler" adlı makalesinde semantik prozodi kavramını anlam vezni karşılığında ele alır ve anlam vezni ile ilgili genel bilgiler verir. 2020 yılında da "*Orhon Yazıtlarını Farklı Bir Açıdan Okumak: al- ve baz kıl- Fiilleri Üzerine Bir Anlam Vezni Çözümlemesi*" adlı makalesinde anlam vezni adını verdiği semantik prozodi kavramını uygulamalı bir şekilde incelemiştir. Sert, 2019 yılında doktora tezinden ürettiği "*Anlam Alanı ve Anlam Ezgisi Açısından Eş Anlamlı Durum Sıfatları: Muhtemel ve 'Olası' Örneği*" adlı makalesini yayımlamıştır. Uçar ve Kurtoglu, 2011 yılında "Eylemlerde Çokanlamlılık: Sözlük Verisinin Derlem Temelli Görünümleri" adlı makalelerini yayımlar ve "al-" eylemini semantik prozodi temelinde incelerler.

Yöntem

Çalışmada fiilden isim yapım eki olan ve Türkçede sıklıkla kullanılan -IntI (-intı/-inti/-untu/-üntü) fiilden isim yapım eki ele alınmıştır. -IntI yapım eki öncelikle Türkçe Ulusal Derlem'de taranmıştır. Tarama yapılırken derlemin "*Basit Sorgu*" sekmesinde "\w+intı - \w+inti - \w+untu - \w+üntü" ifadeleri taranmıştır. Bu şekilde yapılan taramada -IntI ekinin ardına eklenen diğer ses dizimleri de elde edilmiştir. Örneğin, tarama sonucunda "*birikinti*" sözcüğünün yanında "*birikintisi, birikintisinin*" gibi sözcükler de elde edilmiştir. Elde edilen tüm bu sözcükler çalışma içerisine dâhil edilmiştir. Ancak derleminde yapılan sorgu sonucunda ek olmayan ve bir ses birleşiminden meydana gelen örnekler de elde edilmiştir. Bunun sebebi basit sorgu sekmesine yazılan \w+IntI şeklinin önden ve sondan gelen tüm ses birleşimlerini de vermesidir: "*Ubuntu, Helmintiyazis, sunturlu, kuruntu, akapuntur*" gibi.

Türkçe Ulusal Derlem'de taramalar yapıldıktan sonra -IntI yapım ekinin kullanımı ile ilgili ulaşılan veriler şu şekildedir:

	Metin sayısı	Gözlenen sıklık	Sıklık
-intı eki	3542	27048	533.72
-inti eki	1753	4741	93.02
-untu eki	552	1221	24.09
-üntü eki	2576	14651	289.1

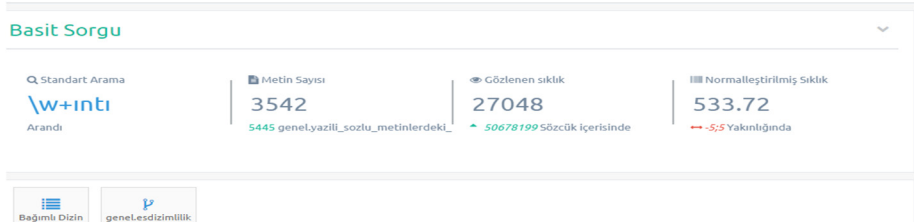
-IntI Yapım Eki

-IntI fiilden isim yapım eki ile ilgili genel kabul gören iki farklı görüş vardır. Bunlardan birincisi ekin aslının -I olduğu, -n- fiil gövdelerine getirildiğidir. Diğeri de ekin -IntI olarak fiil köklerine geldiği görüşüdür. Bu noktada Muharrem Ergin şunları söyler: "Bu ekin getirildiği -n-'li fiil gövdelerinden bazıları kullanılmadığı için bazı misallerde ek -ntı, -nti, -ntu, -ntü gibi görünmekte, bu yüzden öteden beri n sesi

ekin bünyesine dahil gösterilmektedir. Buradaki n'nin ekin bünyesine dahil bir ses değil, fiilden fiil yapma eki olan -n-'den ibaret bulunduğu muhakkaktır. Bunu -n-'li fiil gövdesi kullanılan misallerden anlamak mümkündür.” (2005, s. 194). Jean Denny, Türk Dil Bilgisi'nde “-inti/-ıntı söyleyişleriyle ve -(ü)ntü/-(u)ntu söyleyişleriyle biçiminde de imlaları olan -IntI veya -(i)ndi eki, çeşitli anlamları hep bir sebat, devam ve toplanma veya saçılıp dağılma fikrine bağlı adlar ortaya çıkarır. Bunlardaki -(I)n, dönüşlü fiillerdeki ek ile akraba görünüyor.” der (2012, s. 489). Tahsin Banguoğlu da Türkçenin Grameri adlı eserinde eki -ti başlığında anlatır: “-inti eki de anlatımını bu -ti ekinden almıştır ki kılıştaki eksiklik, dağınkılık, ya da ürününde artık ve kıvrıntı özellikleridir.” (2011, s. 273). Süer Eker, Çağdaş Türk Dili adlı eserinde bu eki -ntI şeklinde ele alır ve “Dönüşlülük/edilgenlik bildiren -n- ekinin üstüne eylemden ad yapan -tl'nin getirilmesiyle oluşmuştur: okuntu, sıkıntı, bulantı, çarpıntı vb.” açıklamasını verir (2011, s. 349).

Son olarak Zeynep Korkmaz, Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi adlı eserinde bu eki -tI/-tU / -(I)ntI / -(U)ntU maddesinde açıklar. Korkmaz'a göre, -n- ve +r- ekli fiil gövdelerine gelerek somut ve soyut adlar türeten çok işlek bir ektir. Denny, Gencan, Zülfikar ve Gülsevin gibi dilcilerin bu eki; çarpıntı, çöküntü, silinti örneklerinde görüldüğü gibi eklendiği fiillerin dönüşlü biçimlerinin bulunmamasını dikkate alarak -(I)ntı / -(U)ntU biçiminde verdiklerini belirtir. Buna karşılık Gencan, Koç gibi dilcilerin de ekin yapısını ve avuntu, bağlantı, saplantı gibi dönüşlü şekilleri temel olarak eki yalnızca -tI/-tU biçiminde gösterdiklerini belirtir. Korkmaz'a göre; -tI/-tU ekiyle, -(I)ntI / -(U)ntU eki arasında yapı ve işlev bakımından bir ayrılık yoktur. -tI/-tU eki; -n-, -l- ve +r- ekleriyle kurulmuş geçişsiz çok heceli fiil gövdelerine eklenir: alıntı, uzantı, kıpırtı vb. Bu nedenle de ekin aslının -tI/-tU olduğunu söyler. -(I)ntI / -(U)ntU biçimiyle dönüşlü olmayan fiil köklerine türetme sırasında -n- ekinin eklenmesiyle bir dönüşlülük özelliğidir, diyerek iki eki birbirinden ayırmadığını ve ekin aslında -tI/-tU olarak kabul edilmesi gerektiğini açıklamıştır (2009, ss. 101-102).

Bu çalışmada ise taranan ek sadece **-IntI** şeklindedir. Türkçe Ulusal Derlem'den



tespit edilen örneklerin fiil köklerine **-tI/-tU** eki yerine **-IntI** ekinin geldiği gözlemlenmiştir. Bu nedenle **-tI ve -IntI** iki ayrı ek olarak kabul edilmiş ve çalışma içerisinde daha çok örnek tespit edilen **-IntI** eki dâhil edilmiştir.

İnceleme

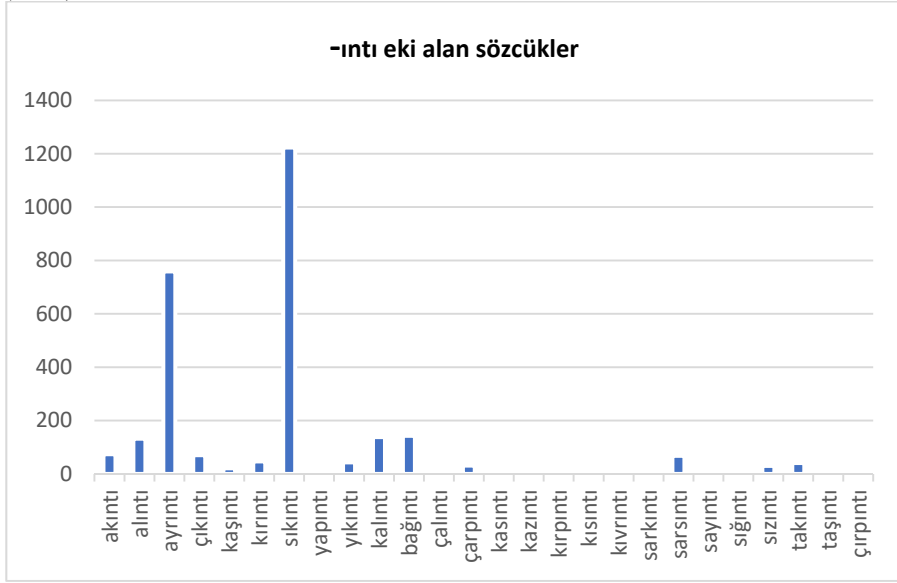
1. -ıntı fiilden isim yapım eki

Türkçe Ulusal Derlem'de \w+ıntı taramasının sonucunda 50 milyon sözcükte sıklık değeri 533.72 olarak görülmüştür. -ıntı yapısı 3.542 farklı metinde 27.048 kez kullanılmıştır. Ancak bu kullanımlar içerisinde “-ıntı” yapısının fiilden isim yapım eki dışındaki kullanımları da yer almaktadır.

-İnti YAPIM EKİNİN TÜRKÇE ULUSAL DERLEM'DE YER ALAN SEMANTİK PROZODİ GÖRÜNÜMLERİ

Veriler incelendiği zaman “-ıntı”nın fiilden isim yapım eki olarak kullanımını karşılayan örnekler şunlardır:

- Akıntı (74 kez), alıntı (132 kez), ayrıntı (759 kez), çıkıntı (70 kez), kaşıntı (21 kez), kırıntı (47 kez), sıkıntı (1.223 kez), yapıntı (7 kez), yıkıntı (43 kez), kalıntı (138 kez), bağıntı (143 kez), çalıntı (12 kez), çarpıntı (31 kez), kasıntı (8 kez), kazıntı (4 kez), karpıntı (5 kez), kısıntı (8 kez), kıvrıntı (2 kez), sarkıntı (14 kez), sarsıntı (68 kez), sayıntı (1 kez), sıgıntı (6 kez), sızıntı (30 kez), takıntı (41 kez), taşıntı (2 kez), çarpıntı (8 kez).



Bu örnekler içerisinde kendi bağlamında olumsuz örnek taşıyanlar çalışmaya dâhil edilmemiştir. Çünkü semantik prozodi örneği olabilmeleri için örtük bir olumsuz anlama sahip olmaları gerekir. Aşağıda yer alan tablolarda örtük olumsuz semantik prozodi tespit edilen 33 örnek verilmiştir.

a. “Akıntı*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük’te akıntı sözcüğünün 6 anlamı yer alır. Bunlar; “1. Akma işi, 2. Havanın veya suyun herhangi bir yöne doğru yer değiştirmesi, akım, cereyan, 3. Eğiklik, eğim, meyil, 4. Çam türü ağaçlarda bulunan reçinenin eriyerek akması olayı, 5. Sıvı yapıştırıcıların ağaç yüzeylerine gereğinden çok sürülmesi ile oluşan durum, 6. Hastalık sebebiyle vücudun herhangi bir yerinden sulu madde akması”. şeklindedir. Sözlük’te yer alan bu 6 anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem’den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

olanaksız bir durumdu. Ve bu	akıntının	girdabına kapılan devletin, Kürt=terörist zihniyeti
geldiğim yolculuk yıllarıydı. Palamarlarımı koparmış,	akıntının	sürüklediği sarhoş bir gemi gibi

büyük gemiler gibi kendi hayatlarının	akıntısı	içinde zor ve uzun manevralar
gürül gürül akan bir ırmakta,	akıntıya	kapıldıktan sonra geri dönmeye çabalamak
birakılmıştır. İnsanların bu boşluk içinde	akıntıya	kapılmaları işten bile değildir. Bu
katıldığı kalabalığın içinde, küçülerek ilerleyeceksin	akıntıyla	birlikte. İçtikçe orospulaşan yalnızlığını bir

Türkçe Ulusal Derlem’de -ıntı fiilden isim yapım ekini alan 74 “akıntı*” örneğinden **6’sında** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip olmamaları sebebi ile inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu örneklerden 1., 2., 4., 5. ve 6. örnekler “*istenmeyen bir duruma kendini kapturmak*”; 3. örnek “*hayatın zorluğuna karşı koyamamak*”; anlamlarını taşır.

b. “Ayrıntı*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük’te ayrıntı sözcüğünün 3 anlamı yer alır. Bunlar; “1. Bir bütünün önem ikinci derecede olan öğelerinden her biri, teferruat, tafsilat, detay, 2. Edebiyat veya sanat eserlerinde bir bütünün öğelerinden her biri, teferruat, tafsilat, 3. Bir tiyatro eserinde ana düşünceye yardımcı olan kelime, cümle veya eşya”. şeklindedir. Sözlük’te yer alan bu 3 anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem’den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

İşte, 9 000 sayfanın içerisinde,	"ayrıntı"	dediğimiz, "canım, okumasak da olur"
Sayın Başbakan biraz önce söylüyor	"ayrıntılarını"	okumak gerekmez" diye sizin Grubunuzda
şey eskisi gibi olmayacaksa, bu,	ayrıntı	değil işin ruhudur ve temsil
üzerinde gerektiği gibi durulmayan, bir	ayrıntı	olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani aynı
ya da tahmin edilmedik bir	ayrıntı	hemen ağırlıyor beni. Bunca yıl
sırasında, Türkiye'nin de o zaman	ayrıntı	sanarak kabul ettiği, dikkat etmediği
ki "Şeytan, ayrıntıda gizlidir." Bazen	ayrıntı	sayılan bir konu, ileride, başınıza
demesi. Oysa, o acı veren	ayrıntılar	değil midir yaşananın ne olduğunu
de bilinçte. Hızla geçiverdiğin küçük	ayrıntılar	çıkıyor ortaya, bir resmin kenar
geliyor. Hasan'ı anasını öldürmeye götüren	ayrıntılar.	Geçmişle ilgili olanları olayı, şimdiyle
filmin bütününe görmek istemediler. Küçük	ayrıntılara	takıldılar ve Türk halkını küçümseyerek,

-İnti YAPIM EKİNİN TÜRKÇE ULUSAL DERLEM'DE YER ALAN SEMANTİK PROZODİ
GÖRÜNÜMLERİ

çoğu dobiş olmasa... neyse tatsız	ayrıntıları	unutalım... Mesajlarımızın içeriğinin anlaşılmasını güçleştirebilecek
kadınları izledim. Yaşamın gözlere yansımayan	ayrıntılarını	aradım belki rutin koşturmaca içinde;
faallığının yarattığı bir çelişki var.	Ayrıntılarla	meşgul edilmekten nefret ediyor, işleri
ve dikkat akışını azaltacak ölçüde	ayrıntılarla	tıka basa dolu her yan.
yüz yüze geldiğimde, geçmiş, acımasız	ayrıntılarla	belleğimde dirildi. Annemin, öfkeyle üstüme
kez daha hatırlattı. Küçük bir	ayrıntıydı	ama ben biliyordum ki Japon

Türkçe Ulusan Derlem'de -ıntı fiilden isim yapım ekini alan **759** “ayrıntı*” örneğinden **17'sinde** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip olmaları nedeni ile inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu örneklerden 1., 2., 3., 4., 5., 6., 7., 9., 10., 11., 13. ve 14. örnekler “önemsiz olduğu düşünülen bilgi”; 8., 12., 15. ve 16. örnekler “hatırlandığı zaman mutsuzluk hissi veren duygu ve anılar” anlamlarını taşır.

c. “Çırpıntı*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük'te çırpıntı sözcüğünün **4** anlamı yer alır. Bunlar; “1. Çırpınma, 2. Suların ufak ve oynak dalgalarla kaynaşması, 3. Ruhsal gerginliğin dışı vurulması, ajitasyon, 4. Aşırı uykusuzluk, huzursuzluk, titreme, silkinme durumu”. Sözlük'te yer alan bu **4** anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem'den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

koynunda yatarken, yüreğimdiki o suçlu	çırpıntı...	Babamın koynundayken ne yapardı annem,
---	--------------------	--

Türkçe Ulusan Derlem'de -ıntı fiilden isim yapım ekini alan **8** “çırpıntı*” örneğinden sadece **1'inde** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip değildirler, bu nedenle inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu örnekte de “olumsuz bir duyguya sebep olan düşünce” anlamı karşımıza çıkmaktadır.

d. “Kalıntı*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük'te kalıntı sözcüğünün **4** anlamı yer alır. Bunlar; “1. Artıp kalan şey, bakiye, 2. Eski çağlardan kalmış şehir veya yapı, ören, harabe, 3. İz, işaret, 4. Bir toplum, kültür, uygarlık vb.nden artakalan şey”. Sözlük'te yer alan bu **4** anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem'den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

eski sevdalar. Onlar da birer	kalıntı	şu Romen tankeri gibi, yanık,
toplum hafızasında izler bırakabilir, bu	kalıntılar	hiç umulmadık fikirleri tetikleyebilir. Kültürel
anki ruh halimiz, çocukluktan taşıdığımız	kalıntılar	ve başkalarının bizim hakkımızdaki izlenimiyle

olan, kültürel, ideolojik, etik v.b.	kalıntılardan	uzaklaşmaları gerektiği, kendi geçmişlerinden miras
sistemini hep beraber oluşturacağız. Geçmişin	kalıntılarını,	geçmişin izlerini, geçmişin tortularını hep
kalıntıya dönüşmesi bir savsaklama sonucu.	Kalıntıya	dönüşen sevdalar da öyledir. Ayrımına

Türkçe Ulusal Derlem’de -ıntı fiilden isim yapım ekini alan **138** “kalıntı*” örneğinden **6’sında** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip değildirler, bu nedenle inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu örneklerden 1., 2., 3., 4. ve 5. örnekler “*unutulmuş, geride bırakılmış, hatırlanmayan*”; 6. örnek ise “*eskleyen, bir anlamı kalmayan şey*” anlamı ile karşımıza çıkmaktadır.

e. “Kırıntı*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük’te kırıntı sözcüğünün **4** anlamı yer alır. Bunlar; “1. Bir şeyden ayrılan küçük parça, parçacık, 2. Kurumak için kesilip yerde bırakılan odun, 3. Küçük kalıntı, 4. Eser, iz, belirti”. Sözlük’te yer alan bu **4** anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem’den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

işlerin düzeleceğine dair zerre umut	kırıntım	gelmedi. Ben 175 yaşına geldiğimde
zaman en ufak bir haysiyet	kırıntısı	taşıyan insanın bile utançtan yüzünü

Türkçe Ulusal Derlem’de -ıntı fiilden isim yapım ekini alan **47** “kırıntı*” örneğinden **2’sinde** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip değildirler, bu nedenle inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu örneklerden ikisi de “*bir duygunun azlığı ile oluşan olumsuz durum*” anlamını taşımaktadır.

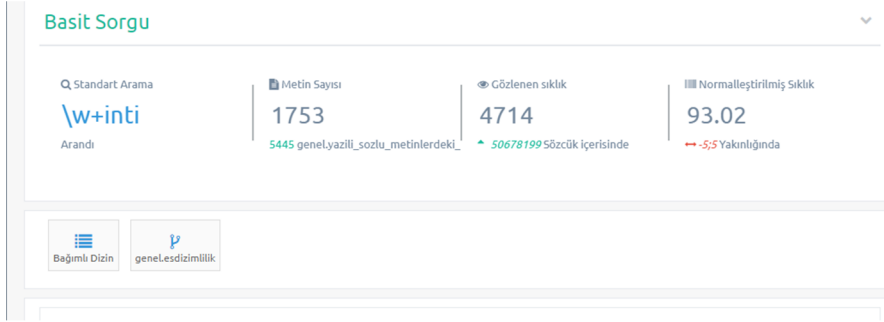
f. “Kırpıntı*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük’te kırpıntı sözcüğünün **1** anlamı yer alır. Bu, “*Kırılan şeyden kalan küçük parça.*”dır. Sözlük’te yer alan bu **1** anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem’den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

dolu yaşamlarından en ufak bir	kırpıntı	yansıtmadıkları sırada, bana açılan kapı
--------------------------------	-----------------	--

Türkçe Ulusal Derlem’de -ıntı fiilden isim yapım ekini alan **5** “kırpıntı*” örneğinden sadece **1’inde** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip değildirler, bu nedenle inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu cümlede kırpıntı sözcüğü “*verilmeyen yardım, esirgenen destek*” anlamında kullanılmıştır.

2. -inti fiilden isim yapım eki



Türkçe Ulusal Derlem'de \w+inti taramasının sonucunda 50 milyon sözcükte sıklık değeri 93.02 olarak görülmüştür. -inti yapısı 1.753 farklı metinde, 4.714 kez kullanılmıştır. Ancak bu kullanımlar içerisinde “-inti” yapısının fiilden isim yapım eki dışındaki kullanımları da yer almaktadır.

Veriler incelendiği zaman “-inti”nin fiilden isim yapım eki olarak kullanımını karşılayan örnekler şunlardır:

- Bilinti (16 kez), birikinti (167 kez), çekinti (2 kez), çevrinti (5 kez), değişikinti (2 kez), esinti (375 kez), gezinti (264 kez), girinti (115 kez), ilinti (279 kez), kesinti (984 kez), serpinti (34 kez).



Bu örnekler içerisinde kendi bağlamında olumsuz örnek taşıyanlar çalışmaya dâhil edilmemiştir. Çünkü semantik prozodi örneği olabilmeleri için örtük bir olumsuz anlama sahip olmaları gerekir. Aşağıda yer alan tablolarda örtük semantik prozodi tespit edilen 10 örnek verilmiştir.

a. “Birikinti*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük'te birikinti sözcüğünün 1 anlamı yer alır. Bu anlam; “1. Bir yerde kendi kendine birikmiş olan şey.”dir. Sözlük'te yer alan bu 1 anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem'den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

yazmak gerek. İçinizde bir şeylerin	birikintisini	hissediyorsunuz. Düşünüp de yaşamadıklarınızı, Yaşayıp
-------------------------------------	----------------------	--

bir modele göre oluşmayan, bir	birikintiyi,	üst üste atılmış bir tarihsel
--------------------------------	---------------------	-------------------------------

Türkçe Ulusan Derlem’de -inti fiilden isim yapım ekini alan **167** “birikinti*” örneğinden **2’sinde** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip değildirler, bu nedenle inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu örneklerden 1.si “geçmişten kalan üzücü anılar”; 2.si “rastgele, özenilmeden, tesadüfen bir araya gelen şey” anlamını taşımaktadır.

b. “Çevrinti*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük’te çevrinti sözcüğünün **2** anlamı yer alır. Bunlar; “1. Bir şeyin kendi eksenini çevresinde sürekli dönmesi, 2. Çeşitli tahlil karışığı”dır. Sözlük’te yer alan bu **2** anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem’den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

şeyler akarcasına deviniyor, sızı dolu	çevrintiler	ve akıntılar, bedeninin her noktasında
--	--------------------	--

Türkçe Ulusan Derlem’de -inti fiilden isim yapım ekini alan **5** “çevrinti*” örneğinden sadece **1’inde** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip değildirler, bu nedenle inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu örnekte çevrinti sözcüğü “insanı çevreleyen olumsuz duygular” anlamında kullanılmıştır.

c. “Esinti*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük’te esinti sözcüğünün **1** anlamı yer alır. Bu anlam; “1. Belli belirsiz hissedilen hafif yel, nefha.”dır. Sözlük’te yer alan bu **1** anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem’den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

hayatın kendisinden en ufak bir	esinti	barındırmayan, heyecansız; dahası ayrıntıları satır
"Andolsun, onlara Rabbi'nin azabından bir	esinti	dokunsa 'Eyvah bize, biz gerçekten
tür arayışların milletin nezdinde antidemokratik	esintiler	canlandırdığına dikkat çeken DYP lideri,
radyolar. Terasa çıkarım, göğsüme senli	esintiler	oturur. Sırtlan uyur. Gizlice ağlarım.
Nezir'i hissetmekten kendime eğilemiyorum. Aklıma	esintiler	üşüşüyor. İmalar, işaretler... Kalbime çekilmenin
ardından bakarken, içindeki yönü belirsiz	esintiler	fırtınaya dönüştü. Yağmur bulutlarını önlerine
bir çocuk gibi telâftadır. Fanilik	esintisi,	buruk bir veda eşliğinde yüreğin

Türkçe Ulusan Derlem’de -inti fiilden isim yapım ekini alan **375** “esinti*” örneğinden **7’sinde** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip değildirler, bu nedenle inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu örneklerden 1., 2., 3. ve 7. örnekler “olumsuz etki, tesir” 4., 5. ve 6. örnekler de “acı hatıra, anı”; anlamını taşımaktadır.

3. -untu fiilden isim yapım eki

-İnti YAPIM EKİNİN TÜRKÇE ULUSAL DERLEM'DE YER ALAN SEMANTİK PROZODİ GÖRÜNÜMLERİ

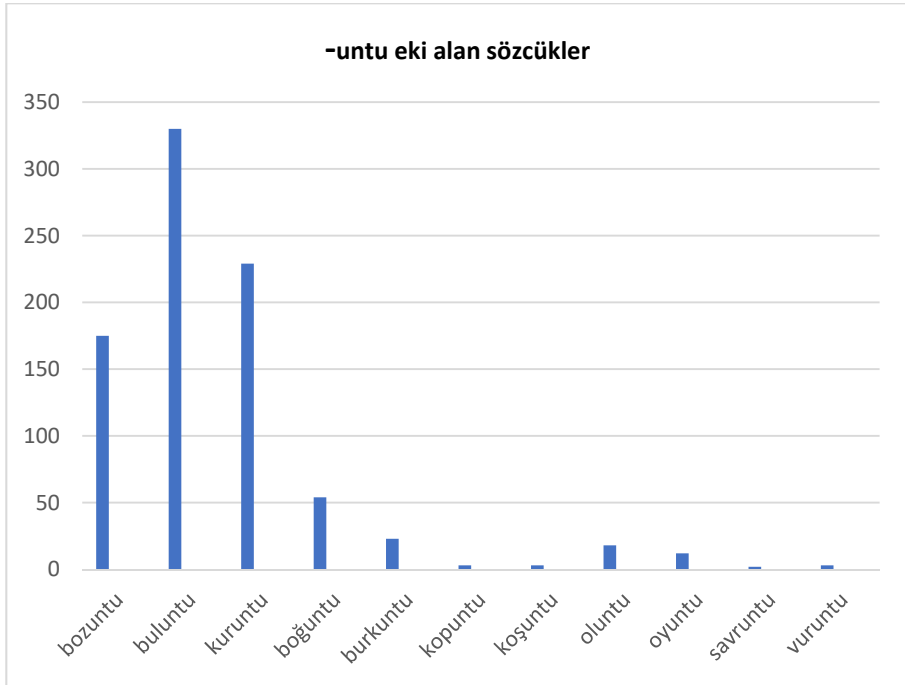
Türkçe Ulusal Derlem'de \w+untu taramasının sonucunda 50 milyon sözcükte sıklık değeri 24.09 olarak görülmüştür. -untu yapısı 552 farklı metinde, 1.221 kez kullanılmıştır. Ancak bu kullanımlar içerisinde “untu” yapısının fiilden isim yapım eki dışındaki kullanımları toplam sayıdan çıkarılmamıştır.

Veriler incelendiği zaman “-untu”nun fiilden isim yapım eki olarak kullanımını karşılayan örnekler şunlardır:

- *Bozuntu (175 kez), buluntu (330 kez), kuruntu (229 kez), boğuntu (54 kez),*



burkuntu (23 kez), kopuntu (3 kez), koşuntu (3 kez), oluntu (18 kez), oyuntu (12 kez), savruntu (2 kez), vuruntu (3 kez).



“untu” fiilden isim yapım ekini alan sözcüklerden örtük olumsuz anlam taşıyan hiçbir örnek bulunamamıştır. Derlemde -untu fiilden isim yapım eki alan tüm örnekler ya olumlu bir anlama ya da kendiliğinden olumsuz anlama sahiptirler.

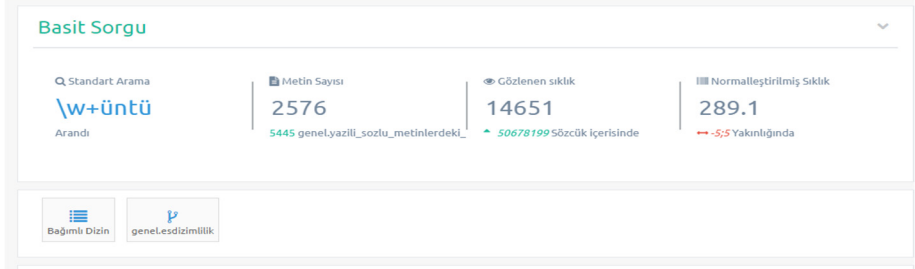
4-üntü fiilden isim yapım eki

Türkçe Ulusal Derlem'de \w+üntü taramasının sonucunda 50 milyon sözcükte sıklık değeri 289.1 olarak görülmüştür. -üntü yapısı 2.576 farklı metinde, 14.651 kez

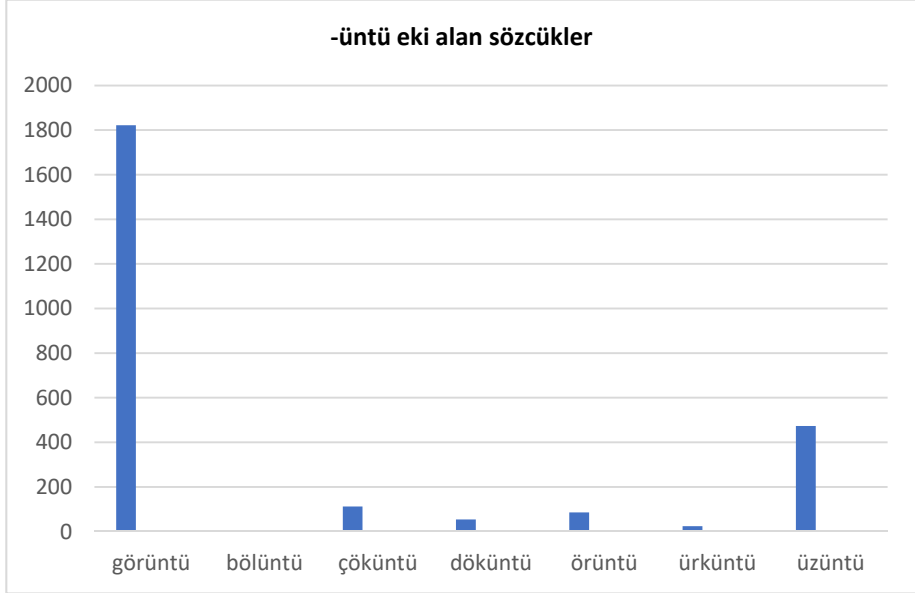
kullanılmıştır. Ancak bu kullanımlar içerisinde “-üntü” yapısının fiilden isim yapım eki dışındaki kullanımları toplam sayıdan çıkarılmamıştır.

Veriler incelendiği zaman “-üntü”nün fiilden isim yapım eki olarak kullanımını karşılayan örnekler şunlardır:

- Görüntü (1.822 kez), bölüntü (3 kez), çöküntü (112 kez), döküntü (54 kez),



örüntü (86 kez), ürküntü (24 kez), üzüntü (473 kez).



a. “Görüntü*” örnekleri

TDK Türkçe Sözlük’te görüntü sözcüğünün 6 anlamı yer alır. Bunlar; “1. Gerçekte var olmadığı hâlde varmış gibi görünen şey, hayalet, 2. Manzara, 3. Gölge oyununda Karagözcünün perdeye yansıttığı görsel malzeme, 4. Herhangi bir nesnenin merceğe, ayna vb. araçlarla oluşturulan biçimi, hayal, 5. Sayı doğrusu üzerinde bir sayıya karşı gelen nokta, 6. Bir film üzerinde sıralanmış resimlerin gösterici yardımıyla ekrana art arda düşürülmesi sonunda hareketin yeniden kurulmasıyla ortaya çıkan görünüş, görüntülük üzerindeki hareketli resimler bütünü”dür. Sözlük’te yer alan bu 6 anlam içerisinde, Türkçe Ulusal Derlem’den tespit ettiğimiz örtük olumsuz anlamlar yer almamaktadır.

görüntülerdendir. Lakin, bu görüntüler, hep	"görüntüde"	kalır. O görüntünün ardında, gelişmiş
---	-------------	---------------------------------------

-İnti YAPIM EKİNİN TÜRKÇE ULUSAL DERLEM'DE YER ALAN SEMANTİK PROZODİ GÖRÜNÜMLERİ

sanıyorum. Türk yaşam tarzının sırf	görüntü	üstüne kurgulandığını gösteren öylesine çok
Gönensay, çağdaş demokrasiye inanmış insanlar	görüntüsü	veriyorlardı. Ama işkence konusunda bürokratik
düşleyen onunla karşılaştığında başta niyetli	görüntüsüne	aldanırdı ağabey gibi görür gerçek
dünya ekonomisiyle daha çok bütünleşmiş	görüntüsüne	rağmen, Türkiye'nin dışa açık birikim
ölümden kurtaran iyi kalpli delikanlı	görüntüsünün	ardında yakalanıp hasta edilmiş bir
hırsın hırsıyla, ya da beraberlik	görüntüsünün	altına sığınan yüzlerce tek başınalığın
anneyi oynuyordu. Fakat saygı uyandıran	görüntüsünün	altında bir milletvekilinin metresinden başka
"düşman" varoldukça, hukuksal düzenin sık	görüntüsünün	arkasında bir "diktatörlük" kılıcı her
ve diğer arkadaşlara yardımcı oluyor	görüntüsüyle	manevi zararlar verdi. Herkes birbirinin
takip etmiyordu. Önemli olan sadece	görüntüyü	kurtarmaktı. Çiller de bunu başarıyordu.
fazla arkadaşı olmaz, daha ziyade	görüntüyü	kurtarmaya yönelik. Dolayısıyla siz üç

Türkçe Ulusal Derlem'de -üntü fiilden isim yapım ekini alan **1.822** “görüntü*” örneğinden **12'sinde** olumsuz semantik prozodi tespit edilmiştir. Diğer örnekler örtük olumsuz anlama sahip değildirler, bu nedenle inceleme dışı tutulmuşlardır. Bu örneklerden 1. örnek “*istenen değişimin gerçekleşmemesi*”; 2. örnek “*olduğundan farklı bir görüntü vermek*”; 3., 4., 5., 6., 7., 8., 9., 10., 11. ve 12. örnekler de “*kötü bir durumu iyi göstermeye çalışmak*” anlamlarını taşımaktadır.

Sonuç

Türkçe Ulusal Derlem'de **-İnti fiilden isim yapım ekini** taradığımız zaman toplamda **9.389** cümle verisi elde edilmiştir. Bunlardan **2.987'si -inti**, **2.541'i -inti**, **1.222'si -untu** ve **2.639'u -üntü** ses birleşimlerinde görülmüştür. Olumsuz semantik prozodi aranırken cümleler tek tek bağlam içerisinde incelenmiştir. İnceleme yapılırken örnekler içerisinde yer alan “Ubuntu, mıntıka” gibi sözcükler ile de karşılaşılmıştır. Bu sözcükler inceleme verileri içerisinde alınmamıştır ve istatistik verilerinin toplamından da çıkarılmamıştır.

Olumsuz semantik prozodi incelemesi yapıldığı zaman **-inti** fiilden isim yapım ekini alan **33** sözcük tespit edilmiştir: *Akıntı* (6 kez), *ayrıntı* (17 kez), *çarpıntı* (1 kez), *kalıntı* (6 kez), *kırıntı* (2 kez) ve *kırpıntı* (1 kez).

Akıntı sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. İstenmeyen bir duruma kendini kaptırmak,
2. Hayatın zorluğuna karşı koyamamak

Ayrıntı sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. Önemsiz olduğu düşünülen bilgi,

2. Hatırlandığı zaman mutsuzluk hissi veren duygular ve anılar.

Çurpıntı sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. Olumsuz bir duyguya sebep olan düşünce

Kalıntı sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. Unutulmuş, geride bırakılmış, hatırlanmayan,
2. Eskiyen, bir anlamı kalmayan şey.

Kuruntu sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. Bir duygunun azlığı ile oluşan olumsuz durum

Kurpıntı sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. Verilmeyen yardım, esirgenen destek.

Olumsuz semantik prozodi incelemesi yapıldığı zaman **-inti** fiilden isim yapım ekini alan 10 sözcük tespit edilmiştir: *Birikinti (2 kez), çevrinti (1 kez), esinti (7 kez).*

Birikinti sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. Geçmişten kalan üzücü anılar,
2. Rastgele, özenilmeden, tesadüfen bir araya gelen şey.

Çevrinti sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. İnsanı çevreleyen olumsuz duygular.

Esinti sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. Olumsuz etki, tesir,
2. Acı hatıra, anı

Olumsuz semantik prozodi incelemesi yapıldığı zaman **-untu** fiilden isim yapım ekini alan hiçbir sözcük tespit edilememiştir. -untu fiilden isim yapım ekini alan tüm sözcükler ya olumlu bir anlama sahiptir ya da örtük olmayan bir şekilde kendiliğinden olumsuz anlama sahiptir (*kuruntu gibi.*)

Olumsuz semantik prozodi incelemesi yapıldığı zaman **-üntü** fiilden isim yapım ekini alan 12 sözcük tespit edilmiştir: *Görüntü (12 kez).*

Görüntü sözcüğünün oluşturduğu semantik prozodi çerçeveleri:

1. İstenen değişimin gerçekleşmemesi,
2. Olduğundan farklı bir görüntü vermek,
3. Kötü bir durumu iyi göstermeye çalışmak.

Sonuç olarak semantik prozodi çalışmaları dilde kullanılan ancak hem sözlüğe girmemiş hem de örtük olarak bulunan anlamların tespiti için oldukça önemlidir. Derlem aracılığı ile yapılan çalışmalar da örnek verilerin sayısını artırması açısından dikkate değerdir. Bu çalışmamızda tek bir örneklem olarak alınan, fiilden isim yapım eki olan, -Intl ekinden 17 yeni olumsuz anlam tespit edilmiştir.

Böyle bir çalışma Türkçe'nin sahip olduğu tüm sözcüklere ve eklere uygulanabilir. Dilde kullanımda olan ancak sözlüğe girmemiş yeni anlamların tespiti, dil malzemesi ve söz varlığı için oldukça önemlidir.

Kaynakça

Aksan, Y., Duran, N., Ersen, D., Hızarcı, Ç., Korkmaz, S., Sever, B. ve Sezer, T. (2008). Türkçede Yakın Anımlı Sözcükler: Bir Derlem Çalışması. 22. *Ulusal Dilbilim Kurultayı*

-İnti YAPIM EKİNİN TÜRKÇE ULUSAL DERLEM'DE YER ALAN SEMANTİK PROZODİ
GÖRÜNÜMLERİ

Bildirileri, 8-9 Mayıs 2008 içinde (558-567. ss.). Ankara: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.

- Banguoğlu, T. (2011). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bilgegil, M. K. (2009). *Türkçe Dilbilgisi*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi.
- Çalışkan, N. (2013). Sözcüksel Yan Anlam ve Meslek Adlarındaki Görünümü Üzerine. *Prof. Dr. Leyla Karahan Armağanı* içinde (323-341. ss.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çalışkan, N. (2014). Semantik Prozodi Kavramı ve Türkçe Semantik Prozodi Örnekleri: “Aksettirmek, ...Dan İbarete, ...Nin Teki, Karşı Karşıya, Varsa Yoksa”. *Journal of World of Turks*, 6(1), 139-160.
- Çalışkan, N. (2014). *Yüksek Sıklıktaki Adlar: Zaman Sözcükbiçimi Üzerine Derlem Temelli Bir İnceleme*. Ankara: Pegem Akademi.
- Çalışkan, N. (2019). Diye Sözcüğü Üzerine Derlem Temelli Bir Betimleme. *Türkbilgi*, 38, 163-176.
- Deny, J. (2012). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Kocabalı Yayınevi.
- Eker, S. (2011). *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ergin, M. (2005). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım Yayım.
- Hu, M. H. C. (2015). A semantic prosody analysis of three adjective synonymous pairs in COCA. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 11(2), 117-131.
- Kerimoğlu, C. (2014). *Genel Dilbilime Giriş*. Ankara: Pegem Akademi.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öz, S. (2009). A Corpus Based Study on Turkish Seemingly Synonymous Adjectives. 2. *Mediterranean Graduate Students Meeting in Linguistics*, 12-23 March 2009. Türkiye: Mersin University.
- Özkan, B. (2011). *Türkiye Türkçesinde Belirteçlerle Fiillerin Birlikte Kullanılması ve Eş Dizimlilikleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özkan, B., Tahiroğlu, T. ve Özkan, A. (2014). *Türkçe Üzerine Derlem Dilbilim Uygulamaları*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Pilten [Ufuk], Ş. (2008). *Türkçede Eş Anlamlılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Pilten Ufuk, Ş. (2017). Anlam Vezni Kavramı Üzerine Değerlendirmeler. *Avrasya Terim Dergisi*, 5(1), 1-10.
- Pilten Ufuk, Ş. (2020). Orhon Yazıtlarını Farklı Bir Açıdan Okumak: al- ve baz kıl- Fiilleri Üzerine Bir Anlam Vezni Çözümlemesi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 17(3), 473-483.
- Sert, G. (2019). Anlam Alanı ve Anlam Ezgisi Açısından Eş Anlamlı Durum Sıfatları: “Muhtemel” ve “Olası” Örneği. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8(1), 93-121.
- Sinclair, J. (1991). *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, D. (2010). *Semantic Prosody: A Critical Evaluation*. London: Routledge.
- Uçar, A. ve Kurtoglu, Ö. (2011). Eylemlerde Çokanlamlılık: Sözlük Verisinin Derlem Temelli Görünümleri. Ç. Sağın Şimşek ve Ç. Hatipoğlu (Hzl.), 24. *Ulusal Dilbilim Kurultayı Bildiri Kitabı* içinde (398-410. ss.). Ankara: ODTÜ Basım İşliği.
- Whitsitt, S. (2005). A critique of the concept of semantic prosody. *International Journal of Corpus Linguistics*, 10(3), 283-305.
- Yaman, E. ve Selvi, C. (2021). Bağlamda Anlam ve Örnekleme Eylemler. *Hamza Zülfikar Armağanı* içinde (629-643. ss.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Çevrimiçi Kaynaklar

<https://v3.tnc.org.tr/>

<https://sozluk.gov.tr/>



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 61-73.

Grek Harfli Türkçe Bir Tiyatro Eseri “Zavallı Delikanlı”

Melek Nur GÜMÜŞALAN*

Öz: Türk-Yunan nüfus mübadelesine kadar varlığını sürdürmüş olan Karamanlılar, İç Anadolu başta olmak üzere; Niğde, Nevşehir, Kayseri, Karaman, Konya, Trabzon gibi şehirlerde yaşamışlardır. Türkçeyi yazmak için Grek alfabesini kullanmışlardır. Karamanlı edebiyatı, içerisinde çeşitli türler barındırmaktadır. Şiir, tiyatro, dinî kitaplar, din dışı kitaplar, halka dönük risâleler gibi üretilen türler içerisinde en az eser verilen tür tiyatro olmuştur. Karamanlıca kitaplar arasında tek tiyatro eseri olarak kabul edilen Ispartalı Teodor Akıllıoğlu'nun “Zavallı Delikanlı” eseri 1910'da yayımlanmıştır. Eser bir pederin (Stanri Efendi; metindeki karakter) paraya tamah etmesi uğruna dört ailenin mahvına sebep oluşunu anlatır. Bu çalışmada Zavallı Delikanlı adlı eserin hem içerik özellikleri ve Karamanlı edebiyatı içindeki yeri, hem de Karamanlıca dil özellikleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Grek Alfabesi, Karamanlı Edebiyatı, Karamanlıca Tiyatro, Karamanlılar
A Karamanlidika Theatrical Work Written in Greek Letters “Zavallı Delikanlı”

Abstract: Karamanlides, who continued their existence until the Turkish-Greek population exchange they had lived in cities mainly in Central Anatolia; such as Niğde, Nevşehir, Kayseri, Karaman, Konya and Trabzon. They used the Greek alphabet to write Turkish. Karamanlı literature includes various genres. Among the genres produced such as poetry, theater, religious books, non-religious works and pamphlets for the public, the least work was done in theater. The work “Zavallı Delikanlı” by Teodor Akıllıoğlu from Isparta, which is considered to be the only theatrical work among the books in Karamanlidika, was published in 1910. The work tells how a father (Stanri Efendi; the character in the text) causes the destruction of four families for the sake of his lust for money.. In this study, both the content features of the work named “Zavallı Delikanlı” and its place in Karamanlı literature, as well as the Karamanlı language features will be emphasized.

Key words: Greek Alphabet, Karamanlı Literature, Karamanlidika Theatre, Karamanlides

Giriş

Karamanlılar, İç Anadolu başta olmak üzere; Niğde, Nevşehir, Kayseri, Karaman, Konya, Trabzon gibi şehirlerde, Türk-Yunan nüfus mübadelesine kadar varlığını sürdürmüş olan topluluktur. Sonrasında ise Yunanistan'ın Atina, Kavala, Prokopi,

* Yüksek Lisans öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye). E-posta: meleknurgumusalan@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0003-1881-2640.

Pirea, Giannitsa, Aleksandroupoli, İoannina gibi şehirlerine göç etmiş ve bu yerlere yerleştirilmişlerdir (Balta, 2012; Harbalioglu, Öger ve Hirik, 2017). Yaşanılan bu göç sebebiyle, Türk kültürüne ve coğrafyasına oldukça uzak kalmışlardır.

Karamanlılar, Grek alfabesini kullanarak yazılarının büyük bir kısmını Türkçe yazmışlardır. Günümüzde Grek harfleriyle yazılmış eserlerin çoğu hakkında henüz detaylı yayımlar yapılmasa da Karamanlı edebiyatı içerisinde çeşitli türler barındırmaktadır¹. Şiir, tiyatro, dini kitaplar, din dışı kitaplar, halka dönük risâleler gibi üretilen türler içerisinde en az eser verilen tür tiyatro olmuştur.

Zavallı Delikanlı Yahut Gaddar Pederin Müşfik Zevcesi eseri 1910'da yayımlanmıştır. Bu tarih Fecr-i Âtî Topluluğunun (1909-1912) tam olarak ortaya çıktığı döneme denk gelmektedir. Fecr-i Âtî Topluluğu 1910 yılında Serveti-i Fünun dergisinde bir bildiri yayımlayarak kendilerini kamuoyuna duyurmuşlardır.

Meşrutiyetin ilanı ile beraber sıkı baskıcı rejimin hakim olduğu dönem sona ermiştir. Sanatçılar rahat bir nefes alarak eserlerini daha özgür bir biçimde ortaya koymuşlardır. Bu dönemde birçok tür ile beraber tiyatro da canlılık göstermiştir. Çeşitli oyunlar sergilenmiştir fakat teknik bakımdan kusurlu ve yetersiz kalmışlardır. Tiyatro alanında önemli bir ilerleme ya da gelişme gerçekleşmemiştir. Bu dönemde tiyatrodaki İzzet Melih, Tahsin Nâhid, Müfid Râtib, Ali Sühâ, Şehâbeddin Süleyman gibi isimler ön plana çıkmıştır. Oyunların çoğunun konusu basit aşk temaları üzerine kurulmuştur. Dönemin oyunlarından bazıları ahlâki meseleler bakımından oldukça tenkit edilmiştir (Okay, 1995: 287-290).

Tıpkı Zavallı Delikanlı eserinde olduğu gibi bu dönem yazılan duygusal dramaların ortak özelliklerinden birisi sevenlerin birbirleri için yaptığı fedakârlıklar ve sonu vuslat ile bitmeyen aşk hikâyeleri olmuştur. Bu dönem içerisinde yazılmış olan *Tahsin Nahit'in Hicranlar* oyunu bu türe verilebilecek örneklerdendir.

Yine aynı dönemde yazılmış *Kaytazzade Mehmet Nazım'ın Safa yahut Netice-i İbtîlâ* oyunu, içerisinde yer aldığı entrikalar bakımından Zavallı Delikanlı eseriyle benzerlikler taşır.

Süleyman Bahri'nin Hare oyunu, *Ahmet Reşat'ın Herkesin Tanıdığı İki Hanım* oyunu, *Vedat Örfi'nin Hasta* oyunu, *Şehabettin Süleyman'ın Kırık Mahfazası* oyunu gibi örnekler, kavuşamayan sevgilileri anlatan dram türüne verilebilecek örneklerdendir.

1793 yılında Abraham'ın Kurban Edilişi adlı bir Girit dramı Türkçeye çevrilmiştir. 1836 da yayımlanan İstanbullu Dimitrios K. Vizantios'un, Babylonia adlı tiyatro piyesi ise yayımlanan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Ancak bu eser Yunanların, Karamanlı Ortodokslar halkı hakkındaki düşüncelerini anlatan bir eserdir. Ispartalı Teodor Akıllıoğlu'nun Zavallı Delikanlı adlı eseri Karamanlıca kitaplar arasında tek tiyatro eseri olarak kabul edilmiş ve 1910 yılında yayımlanmıştır.

Eserin tam adı Zavallı Delikanlı Yahut Gaddar Pederin Müşfik Zevcesi'dir. Ispartalı Teodor Akıllıoğlu tarafından yazılmıştır. Eser hakkında erişilebilen bilgiler

¹ Harbalioglu, Öger ve Hirik, 2017; Balta, 2018'de eserlerin künyelerine yer verilmiştir. Yazılan türlerdeki eserler kronolojik sıraya göre burada mevcuttur. Harbalioglu, Öger ve Hirik, 2017'de *Zavallı Delikanlı* eseri hakkında verilen bilgiler basım yılı, eserin yazarı ve eserin tam oluşundan ibarettir.

oldukça sınırlıdır. Bunun sebebinin kendi döneminde ve türünde verilmiş ilk ve tek eser olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Karamanlıca Eserler Kataloğu 1 adlı bibliyografik eserde bu eserin yalnızca künyesi tanıtılmıştır. Eserin tam olduğu söylenilmiştir. Ancak elimizdeki metinde eserin 54.sayfası eksiktir (Harbaliolu, Öger ve Hirik, 2017, ss. 288-289).

Evangelia Balta'nın, Gerçi Rum İsek de, Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz adlı eserinde, Karamanlıca kitaplar arasında yayınlanmış tek tiyatro eseri olduğundan bahsedilmektedir (2012, s. 188).

Metin And, Türk Tiyatro Tarihi adlı eserinde bu eserin yalnızca adından ve yazarından bahsetmiş, eseri dram türünde yayınlanan oyunlar içerisinde örnek olarak göstermiştir.

Literatür taramaları sonucu bulunan başka bir bilgi ise; bu eserin *Zavallı Delikanlı Yahut Gaddar Pederin Müşfik Zevcesi* adıyla Nurettin Erçetin tarafından, Erçetin Gülyağı San. Tic. A.Ş. aracılığıyla basılmış olmasıdır. N. Erçetin, Rum ve Ermeni mahalleleriyle ilgili bir araştırma sonucu bu eseri bulmuş ve yayınlamıştır. Alan dışı farklı bir meslek grubuna mensup olan Erçetin'in çevirilerinde hatalar oldukça fazladır.

Eserin giriş bölümünden elde edindiğimiz bilgiler bu şekildedir; 1910 Yılında Imperial Tiyatro'nun müdürü olan Nureddin Efendi tarafından Türkçeye çevrilip Tupois Asias tarafından yayımlanmıştır. Ispartalı Teodor Akıllıoğlu, kitap ve tiyatro oyunundan elde ettiği gelirin toplam yüzde onluk bir kısmını Antalya'daki Rum okullarına, yüzde onluk diğer bir kısmını ise yine Antalya'da bulunan İslam mekteplerine bağışlamıştır. Eser 7 perde, 27 meclis ve 1 tabloda oluşan dram türünde yazılmış bir tiyatro eseridir. Bir pederin paraya tamah etmesi uğruna dört ailenin mahvına sebep oluşunu anlatır. Yazar, kendi vatani olan Isparta'ya duyduğu özlem ve para yüzünden dört ailenin mahvoluşunun, konu itibariyle ibret alınacak bir husus olduğunu düşünmesi sebebiyle eserini hassasiyetle kaleme almıştır. Yazarın, eserin girişinde yer alan ‘İrade-i Mahsuse’ bölümünde bahsettiği *“beyninde eski mevki alan bir meseleden vukua gelen bu halden, ve o zaman ilk saadet olmak üzere kalbime ilka olunan o sevda-i sâfiyaneden hala müteesirim.”* sözünden olayların kendi başından geçtiği çıkarımı yapılabilir. Yazar eseri yazma amacını ise İrade-i Mahsuse kısmında yer alan şu sözleriyle ifade etmiştir *‘Bu eserden maksâd-ı âcizanem, şebân-i vatanın enzârı hamiyetlerine mesele maruzâyı vazi ile nazar dikatlarını celb itmektir.’* Bu eser, Ispartalı Teodor'un yayınlamış olduğu ilk eserdir. (Eserin İrade-i Mahsuse bölümünde kendisi belirtmiştir.) Bu durum eserde görülen yazım/noktalama hatalarını daha anlaşılabilir ve açıklanabilir hale getirmiştir.

Tiyatro eserleri çeşitli konu ve meselelerin insanlara anlatılmasında etkili bir tür olmuştur. Eserde kullanılan dil, ifade, üslup gibi özellikler bizlere birçok konu hakkında fikir vermektedir. Zavallı Delikanlı eserini bu bakımdan incelediğimizde bazı teknik unsurlardan yararlandırdığı görülebilir. Eserde temel anlatım tarzı olarak konuşma tekniği kullanılmıştır. Bilhassa mektup, diyalog, bilinç akımı, monolog, diyalog gibi tekniklerin kullanılması dikkat çekmiştir. Diyaloglar iç ve dış diyalog şeklinde yer yer karşımıza çıkmaktadır. Diğer karakterler dahil olmak üzere, özellikle Teodorin'in tek başına kaldığı zamanlarda kimseye söyleyemediklerini, kendi kendine konuşur bir biçimde anlatması, bu tekniğin en güzel örneklerinden sayılabilir:

“Teodori (Bir müddet düşündükten sonra). Ya Rabi. Senin iltafına senin büyüklüğüne azim teşekkürler derim. Ben zaten, o kızı severim bu gün ise onun bana zevce olacağı söyleniyor. Mudet-i ömrimde ilk defa olarak iştiğim bu tatlı sözleri, ve İzmirde bulunacağım mudet zarfında onun mahabetini bir malike-i hayat olmak üzere kalbimde taşıyacağım. Bibina.... emin olki hayatımı senin mahabetine vakf ideceğim. Sana sadık bir zevç olacağım. Ve seni benden 'Allahdan maada hiç bir kuvvet ayıramayacaktır. (ss. 15)”

‘Stanri. Of bu gün gönlimde ne kadar bir sıkıntı var. (mağazada dolaşarak) postaya gönderdiğim ademde nerede kaldı. Teodorinden bu gün mutlak mektup vardır.(ss. 25)’

‘Teodori. İhtiarım elimde değil. Bibinanın aşku muhabeti ve ona karşı olan halisane fikirlerim, beni her şeyin icrasına teşvik ve emr idiyor. Yoksa piyasadaki kırıklık ve âdem-i emniyet bunun kabulile müsaide değilse de aramızdaki müvedeti ve ilerüde huSul bulacak harabeti bozmamak ümit ve arzusile kabul itdim (teesirle). ‘Ah Bibina sana malik olacağım günün dakiklarını saymaktayım. (ss. 43-44).’

‘Teodori..... Lâkin, bende delimiyim, neyim. Burada kendi kendime söylemekden ne çıkar.(ss. 48)’

‘Bibina... ’Evet. Bende Teodoriyi severim, fakat...! muunet pederimin fikri bozuldisse, ben ne yapabilirim.... ’Ah zâlim felek madamki beni güldirmeyecekdin..... ’Ah hain peder madamki benim mesudiyetimi arzu itmeyordun, niçün benim şasimböyle bir belâ-i isarete tehamüli na kabil bir felakete düşürdin. (ss. 66)’

Dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda ise mektup, telegraf ve gazete karakterler arasındaki iletişimin sağlanmasında ve güncel olaylardan haberdar olma bakımından önemli bir iletişim aracı olmaktadır;

‘SURET-İ MEKTUP

Makâm-ı pederim Stanri efendi ve Şürekası.

‘Evel emirle mahsus ellerinizden öper, ve tevecühatü pederanelerini dilerim, ve aile halkına mahsus selamlar iderek hatırlarını istifsar eylerim...(ss. 27- Teodori'den Stanri Efendi'ye yazılan mektup)’

‘SURET-İ TELEGRAF

Cevaplıder

‘İzmirde Yan Duri hanında Teodori `Akıllı oğlu. `Antalya üzeri mecidiyelik ve bin beşyüz mecidiyelik dahi buradan başka mal çıkarıyoruz burud idecek poliçanım bila ihmal kabulile malları sat, havaların adem-i müsadeden böyle oldu merak itme.(ss. 34- Bandeli tarafından Lambri Efendi'ye çekilen telegraf örneği)’

‘Lambri. Pek güzel, bir tilegraf yazın, bende imza ideyim. (ss. 32)’

‘Bandeli. Gazetelerin, bu günlerde doğru bir şey yazdığı varmı: (ss. 32)’

I. Eserin Özeti

Teodorin anne ve babasını kaybetmiş ve İzmir’de ticaret ile uğraşan çalışkan ve namuslu, genç bir delikanlıdır. İki kız kardeşi (Enomia ve Anooosa) ve dayısı (Lambri Efendi) Teodorin’i evlendirmek isterler. Teodorin’i İzmir’den çağırırlar ve durumu ona anlatırlar. Teodorin, görücü usulü planlanan bu evlilikte evlendirmek istedikleri kızın (Bibina) zaten gönülünde olan kişi olduğunu öğrenir ve bu evliliğe razı olur.

Bibina'nın babası Stanri efendi, Isparta'da ticaretle uğraşmaktadır. Paraya bir hayli düşkün olup son derece gaddar ve kurnaz birisidir. Teodorin ve ailesini tanıdıkları için Zevcesi ile beraber bu izdivacı onaylarlar. Nihayetinde Bibina ve Teodorin nişanlanır. Düğün planlarını gerçekleştirmek için ise Teodorin'in İzmirdeki işlerini yoluna koyması beklenir. Bu durumdan her ikisi de mesut ve bahtiyardır. Stanri Efendi ise nişandan sonra ticari isteklerini yaptırabilmek için Teodorin'i kullanır. Nişandan sonra İzmir'e dönen Teodorin'i ve onun ticari işlerini zora sokacak, evlenmelerine mani olacak şekilde entrikalar içerisinde bulunur. Bibina'nın validesi ve Teodorin'in dayısı bu entrikaları bir şekilde fark ederler. Dönen dolaplardan Teodorin'i haberdar edip İzmir'den Isparta'ya gelmesini sağlarlar. Bibina'nın validesi, Teodorin'i çok seven, şefkatli, merhametli ve çocuklarının mutluluğunu isteyen bir kadındır. Bu uğurda kocasıyla mücadele etmek için elinden geleni yapar ve çocuklara destek olur. Her ne kadar çabalasalar da Stanri Efendi emeline ulaşmış ve Teodorin'in tüm ticari işlerini çıkmaza sokmuştur. Teodorin hem müstakbel kayınpederi ile yüzleşmek hem de Bibina ile görüşmek için Bibina'nın validesinden yardım ister. Nihayetinde Stanri Efendi ile yüzleşen Teodorin, tüm bunları onun kendi işlerini yürütmek ve izdivacı engellemek için yaptığını anlar. İki genç birbirine kavuşamaz ve acıklı bir son ile oyun biter.

II. Eserin Tiyatro Açısından Edebî Değeri

Karamanlı edebiyatında çok yaygın olmayan tiyatro türü için böyle bir eserin varoluşu önemli bir yere sahiptir. Sahnelendiği konusunda somut bir kaynak olmamakla beraber başlangıçta da bahsedildiği gibi oyundan elde edilen gelire bağış yapılacağı belirtilmesi, oyunun sahnelenmiş olduğu düşüncesinin güçlü bir kanıtıdır. Özellikle dönemin şartları ve yayınlarda görmüş olduğumuz örnekler göz önünde bulundurulduğunda, tiyatroların genellikle sergilenmek için değil, okunmak için yazıldığını düşünürsek bu eserin sahnelenmiş olmasının değerini arttırdığını söylemek çok yerinde olacaktır.

Yazarın ilk eseri olması sebebiyle teknik kusurların bazıları göz ardı edilebilir olmakla beraber perde geçişleri kendi içerisinde tutarlı olup konu bütünlüğünü sağladığı söylenilebilir.

Metinde oyunda kullanılan müzik yahut sesler ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu sebepten dolayı oyun sahnelenirken bu unsurların kullanıldı düşünülebilir.

Eserde geçen mekân ve şahıslar, o dönemki yaşantı hakkında fikir edinebilmeyi sağlamaktadır. Ancak şahıslar ve mekânlar hakkında derinlemesine tasvirler yapılmamıştır. Bunlardan önemli olan şahsiyet ve mekanlardan birkaçını vermek yerinde olacaktır:

III. Kişi Kadrosu

Eserin kişi kadrosu oldukça zengin olmakla beraber toplamda 15 kişi yer almaktadır. Olaylar ağırlıklı olarak eserin ana karakterleri üzerinden aktarılmıştır. Bibina ve Teodorin birbirine aşık iki genç figürü temsil ederek neredeyse eserin tamamında yer almıştır. Gaddar ve zalim peder figürünü temsil eden Stanri Efendi de ana karakterler arasında gösterilebilir. Kadı Lambri Efendi, Stanri Efendi'nin Zevcesi, Enomia ve Anooa (Teodorin'in kız kardeşleri) ise eserin yan karakterlerini

oluştururlar. Vasil, Bandeli, Katırcı Osman Çavuş, Yorgaki, hizmetçiler ve postacılar ise metinde yer alan diğer karakterler içerisinde yer almaktadır.

Stanri Efendi: Gaddar, kurnaz, inatçı, entrika çeviren, zalim ve paraya düşkün bir kişiliğe sahiptir. Ticaretle uğraşmaktadır. Bibina karakterinin babası, Teodorin'in müstakbel kayınpederidir.

Akıllıoğlu Teodorin: Isparta'da tüccar ve İzmir'de komisyoncudur. Bibina'ya aşiktir, aşkı uğruna tüm zorluklarla mücadele eder.

Bibina: Stanri Efendi'nin kızı ve Teodori'nin nişanlısıdır. Namuslu ve iyi huylu bir genç kızdır.

Kadı Lambri Efendi: Teodori'nin dayısıdır. Kız kardeşinin vefatından sonra yeğenlerini (Teodorin, Enomia, Anosa) emanet olarak götürür ve onları koruyup kollar.

a) Kişilerin Özellikleri

Eserde kişiler hakkında detaylı fiziki ve karakteristik tasvirler yoktur. Bunun sebebinin oyunun temelinin karakterlerden çok olaylar üzerine inşa edilmesinden kaynaklandığını düşünülebilir. Bu kısmı daha çok aydınlatılabilmek için karakterlerin oyun içerisinde birbirleri hakkındaki söylediği cümlelerden birkaç örnek vermek yerinde olabilir;

'Lambri.- Stanri efendinin kerimesi Bibina güzel. namuslu, terbieli, tam bir erkeyi idare edecek ve bir hanenin kadını olacak bir kızdır. (ss. 14-Bibina hakkında-)'

'Zevcesi. Senin terbieli ve namuslu bir çocuk olduğumu bilüp, anlamasak sana kızımı virmem. Göreyim seni yavrum, biz sizi memnun ve mesut görürsek o bize elverir. (ss. 23- Teodori hakkında-)'

Stanri Efendi'nin entrikacı, kötü hesaplar planlayan ve hain bir peder olduğunu destekleyen, aynı zamanda karakterin bilinç akışı tekniği hususuna dair güzel bir örnek: *'Stanri. Bandelide Teodoriyi müdafâ ve himaye idiyor. Fakat ben anlıyorum. Bundan bize fayda yok, daha ilk meselede bana karşı bu kadar şidetli lisan kullanarak mektup gönderiyor. 'Öylemi sen poliçayı kabul it ve telegrafı verde sonra görüşürüz. (hidetle çıkar). (ss. 35)*

Stanri Efendi'nin para düşkünlüğünü kendisinin de kabul ediyor oluşunu destekler nitelikte bir örnek: *'Stanri. Ben her şeyi gözüme aldım. para. para. (ss. 40)'*

Stanri Efendi'nin kendinden ve çıkarlarından başka herkesi gözden çıkaracak kadar bencil bir karakteri temsil ediyor oluşuna dair bir örnek: *'Stanri. Haydi, şimdi gidelim. Yanako efendile görülecek işimize bakalım, paraları alalım. (Apar) ben paraları alayım, altda çıkanın camı çıksun. (ss. 40)'*

'Bibina. Teodori şimdiye kadar onlara ibrâz-ı sadakat ve hizmetinden başka ne yaptı. Henüz zevcesi olmadığım halde benim tahsil ve terbiyem için bu kadar paralar sarf itmedimi her zaman hatırımızı almak için hediyeler esvaplıklar göndermedimi. (ss. 42-Teodori hakkında-)'

'Validesi. 'Evladım! Vaka ben Stanri efendinin zevcesiyim! Ve nasılkı bir kızım sana nişanlıdır. Fakat ben hakikâtdan zere kadar ayırlamam,'

'..... Ben validelik sıfatı söyleyeyim. Bibina seni sever, ve sende Bibinayı sevdiğini pek ala biliyorum, ve ben her ikinizin mesut olmasını arzu iderim. (ss. 57-

58- Çocuklarının saadetinden başka bir arzusu olmayan, hakikatli ve adaletli bir kadın olan Stanri Efendi'nin Zevcesi-)

'Teodori. (Apar). 'İnsan değil, adeta bir melek. (ss. 57-58 –Bibina'nın Validesi için-)'

'Teodori. 'Ondan sonra beni öldürsünler, andan sonrada, o namus gasıbi, mahabet katili, ve ihtisab-ı servet için, evladını defa itmekden çikinmeyen, o canavar kalpli kayn pederimi görürüm... '' (ss. 59 -Stanri Efendi hakkında-)'

'Teodori. ''Evet, Cenab-ı hakdan ümidimi kesmem. Ve sizi yeminle, teemin, iderimki, bende mezare girmedikce onun mahabeti kalbimden silinmeyecek. (ss. 62 – Teodori'nin Bibina'ya duyduğu büyük aşk)'

'Teodori (bir mudet arkasından bakdıktan sonra) Hey 'Allahım, bu kadın değil bir melek... Nasıl reva görüpde böyle vicdanlı ve hamiyetli bir kadını öyle bir cenavara zevce itdin. (ss. 64 –Stanri Efendi'nin Zevcesi hakkında-)'

'Teodori. Gel meleğim gel..... ah validene nasıl, nasıl teşekür ideceğimi bilemeyorum. ''İlk nişanladığımız günden, bu ane kadar, yalnız senin hayalin hisiyatı ile yaşarım. Senin aşkın mahabetin benim ruhuma gıda olmuş. Hiç gıdasız bir şey yaşayabilirmi. Benim vücudim senin feyz-i aşkınle meyi muhamerdir. Nedir bilmem, öyle ihsas idiyorum ki senden ayrılırsam ölürüm. (ss. 67 –Teodori'nin Bibina'ya duyduğu aşk-)'

'Bibina. Teodori, ben seni severim. Bende bunca senedir sana nail olmak ümidile aynı senin bulunduğın haldeyim. 'İşte bende, söyleyorum, ömrüm oldukça senin mahabetini kalbimde taşıyacağım gibi mezara girsem, yine kemiklerim bu muazez hisdan zan idersem ayrılmaz. Şunuda bilmiş olki, irade-i cüziyem elimde değil, merhametsiz olan pederim beni senden ayırırda, bir başkasile izdivaç itdirirse bile yine ruhim kalbim senindedir. (ss. 67-Bibina'nın Teodori'ne duyduğu büyük aşk-)'

'Zevcesi. Hakın var kızım, ben o çocuğun eyi kalpli; namuslu bir çocuk olduğunu bilir, ve tasdik iderim (ss. 42- Teodori hakkında)'

'X' Lambri. Teodoriden aldığı cevapda heman yola çıktığını bildiriyor. Dimek oliyorki, bu hisaba nazaren, bir iki gün sonra burada... Zevalli çocuk ne kadar kader gördü ve bu hallere bir dereceye kadar, ben sebep oldum. Şimdi geldiği vakit ne dimeli... fakat Teodori vicdanlı, namuslu bir çocukdur kadere rıza gösterir. (ss. 51- Teodori hakkında bilgi ve bilinç akışı tekniğine örnek)'

IV. Mekânlar:

Eserde mekân tasvirlerine pek fazla yer verilmemiştir. Bunun sebebi sergilenmek için yazılan bir tiyatro eseri olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Olaylar çoğunlukla kapalı mekanlarda ve iki şehir arasında (İzmir-Isparta) geçmektedir.

Isparta' da yer alan mekânlar: Teodori'nin Hanesi, Lambri Efendinin hanesi, Stanri Efendinin Hanesi, Stanri Efendinin mağazası, Lambri Efendinin dükkanı, Stanri Efendinin bahçesi

İzmir'de yer alan mekânlar: Teodori'nin Mağazası, Yan Duri Hanı

İzmir'de ve Isparta'da bulunan mağazalarda Karamanlılar, Yunanlı tüccarlarla beraber iş yapmaktadır. Eve gelen misafirlere kahve veya rakı ikram edilmektedir;

'(Teodori. (tepsiden bir rakı alarak içer ve biraz tatlı yer) teşekür iderim. (ss. 23)'

'Stanrinin.....(Teodoriye) Kahveyi sigarayı kabul itmedin, bir rakı olsun içmez misin.(ss. 69)'

Buna benzer birkaç durum Karamanlıların o dönem içerisinde Yunanların kültür ve yaşantısından etkilenmiş olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Yunan tüccarların da dükkanlarına gelen misafirlerine 'acı kahve ikram etmesi' karşılıklı kültür etkileşiminin yaşanmış olduğu çıkarımını yapmamızı kaçınılmaz kılmıştır.

V. Zaman

Eser 1910 yılında yayımlanmıştır. Ancak eserin 'Eshas' kısmında yer alan bölümde belirtildiği üzere olaylar 1877-1844 yılları arasında cereyan etmektedir.

"*Vakaa 1877den bedi ide 1884 senesine kadar Spartada ve beşinci perde ise İzmirde ceryan itmiştir.(Eshas bölümü)*"

1877-1844 yılları arasında geçen zaman bizlerin 93 Harbi olarak bildiği, 1877-1878' de II. Abdülhamit ve Rus çarı II. Alexander döneminde yapılmış olan, Osmanlı-Rus Savaşı zamanına denk düşmektedir. Eserde muharebeden yalnızca bir iki yerde söz edilmiştir. Ancak savaşın etkilerinin dönemin ticaretini olumsuz etkilediğini metinde geçen parasal mevzulardan anlaşılabilir.

İletişim araçlarının sınırlı ve kısıtlı olduğu o dönemde yaşayan halk, muharebe hakkındaki gelişmeleri gazetelerden takip ettiğinin bilgisine, az sayıda olmakla beraber metinde geçen cümlelerden ulaşılabilir.

'*Stanri. Bakalım ne haberler var, zuhur ider bu rus muhaberesi ahzu itaya hayli sekte verdi.(ss. 25)*'

"*Stanri. Telegraf keşide iderek vuku hali bildirmek lazım gelir.*"

"*Lambri. "Oda kolay, sağlık lazım, her şeyin çaresi bulunır. Gazeta okuduğunuz varmı: muharebeden ne haber;"*

"*Stanri. Tunadan Moskofun geçtiğinden, bu ane kadar malumat yok, gelecek postadaki gazetalara bakalım.(ss. 32)*"

"*Stanri. Siz henüz genç ve tecrübesiz olduğunuz ve benim kadar alem-i ticaretde bulunmadığınız cihetle, ileride zuhur idecek fenalıkları bilemezsiniz. Bakın bu muharebe sebeble mevki tedavüle kayme çıktı. Yarın bundan ne kadar zarar ve ziyarı devlet ideceğini ben anlıyorum. (ss. 39)*"

VI. Metinle İlgili Diğer Hususlar

a) Metinde aksiyonun yüksek olduğu sahnelere sıkça yer verilmiştir. Aynı zamanda karakterlerin ünlem, heyecan, sevinç, şaşırma gibi birtakım duyguları ifade eden cümlelerine sıklıkla rastlanılmaktadır. Bu durumlardan bazıları diyaloglar esnasında parantez içerisinde gösterilmiştir;

'*Stanri. (karışdırarak) Bakalım İzmirden hangisi. Ha! İşte!...*' (ss. 26) '*Zevcesi. Sen korkma kızım, evet bende anlıyorum. Fakat beş on görüş itsün bir öyle ocağı sövündirmek, nişanlı bir kıızı zevcinden ayırmak için bir teşebüsları varse, var kuvetimle çalışur, onu men iderim. Yarabi paraya tama iderek böyle bir cinayeti irtikap....! (Ss. 42)*'

"*Stanri. (karışdırarak) Bakalım İzmirden hangisi. Ha! İşte!...* (ss. 25 –Heyecan-)"

“Hizmetci. Efendim. .! telegrafçı geldi sizi görmek istiyor. (ss. 37 –Seslenme ve ünlem-)”

“Zevcesi. Allah aşkına yoksa bir felaketmi var. Yoksa Teodori hastamı; ne var! (ss. 38 -Panik, sorgulama ve heyecan-)”

“Bibina. Valideciğim!... ne söyleyeyim... (ss. 41 –Yakınma-)”

“Teodori(bakarak). O! mösyö Yeorgaki, buyursunlar(ss. 44 –Şaşırma ve seslenme-)”

“Yeorgaki. Hayr. Bu defa vurut iden malların aceline mukabil biraderim Dimitri efendiden (400) lira almış...! (ss. 44 –Ünlem-)”

“Teodori. (Metanetini muhafaza iderek) 400 liramı almış; (ss. 44-Şaşırma-)”

“Bibina (sevinç ve meeyusiyetle karışık bir halle). Peki valideciğim. (ss. 66)”

“Bibina. Geliyorum valideciğim! (ss. 20 –Ünlem-)”

“Bibina. (girerek) emriniz, pederim! (ss. 20 –Ünlem-)”

“Teodori. (Mektubu alarak okur gibi yapar) ya.., dimek böyle ha! (son derece müteesir olur).”

“Yeorgaki. Ne oldu, ne var, ne için bu kadar meeyus oluyorsun.”

“Teodori. Ne olacak birader. Bana olan oldu. Ticaretten başka familyaca, aramızda bir münaferet, bir burudet hasıl oldu, (gözlerinden iki damla yaş çıkar). (ss. 45)”

“Bu defaki hareketleriyle bu mektupda kullandığı lisan beni düçari hayret itdi. Şimdiye kadar vurut iden mektuplarında aynı peder gibi hareket ider ve aile selamları bulunurdu. Bunda ise mektup! (müteesirane bir ah ider) (ss. 47)”

“Lambri. Fakat ben her ne kadar maşgul olsam, sizi asla unutamam. Zira sevgili hemşirem rahmetli valideniz teslim ruh iderken sizi bana terk ve teslim iderek bunlara baba sen olacaksın dediği hiç hatırımdan çıkmaz.

(Kızlar ağlamaya başlar). (ss. 9)”

“(Hizmetci telaşle gelür).

Hizmetci.- Müzde, efendim, gözünüz aydın.

cümlesi. Ne var, hayr ola.

Hizmetci.- (kızlara) biraderiniz Teodoraki geldi

(hepsi kapuya koşarlar Teodori girer). (ss. 11- Sevinme-)”

“Enomia.- Aman sahihmi ey ne cevab aldınız geliormı. (ss. 10 –Şaşırma-)”

“Teodoroi.- Kimi münasip gördünüz. (Apar) ah! Acaba kimdir; (ss. 14 –Şaşırma, merak-)”

“Eleni (girerek) buyurunuz efendim, emriniz.

Lambri. Kızım. Şimdi Stanri efendinin evine git başım ziyadesile ağrıyor. Biraz gül sirkesi iste ve sonra ...! (lakırdısını keserek).

Eleni. Var efendim, burada bizde var.

Lambri (hidetle) aldığı bende biliyorum! Ben sana tenbih ider ve ne söylersem onu yap!

‘Eleni Baş üstüne efendim. (ss. 54 İkinci Meclis)’

“Bibinanın Validesi (heman ağlayarak Teodorinin boynuna sarılır).

Vay evladım hoş geldin. (ss. 56 Üçüncü Meclis)’”

b) Dinî söylem ve sözcükler

Eserdeki kişilerin mensup olduğu din ya da inançları hakkında herhangi bir net bilgi olmamakla beraber gördüğümüz örnekler müslümanlığa işaret etmektedir. Maksudımız eseri dil yönünden incelemek olduğundan, bu konuya yorum getirme konusunda çekimser kalıp metindeki örnekleri vermekle yetineceğiz:

“Lambri.- Yok, ağlamak istemem.... Ne yapalım dünyada kim sağ kalmış, kim valide ve pederile beraber doymuş, beraber olmuş, bu emr illahi o köprüden hepsimiz geçeceğiz...(ss. 9 –Takdir-i ilahiyi kabullenme)’”

“Elhamdülillah cümlelerinizi sağ salim buldum. Çoluk çocuk nasıl, inşallah afiyetdedirler.

Lambri. Çok şükür duanızla meşguldılar. (ss. 12)’”

“Enomia- Pederimizin vefatından bu ane kadar hiç bir gün güldüğümü bilememiyorum, bu yetmeyormuş gibi felek birde validemizi aldı.(ss. 7 –Kadere olan inanç ve yakınma)

‘Anoosa.- Ne yapalım, hemşireceğim, Allahın emri bu yolda sabır ve tehamulden başka bir çare varmı:’”

“‘Anoosa.- Cenabı ‘Allah her şeye kadirdir. ‘Elbetde bizi muhafaza ve himaye ider. (ss. 7)’”

“‘Anoosa.- ‘Allah göstermesün o günü. (ss. 13)’”

“Lambri.- ‘Allah geçinden versün, fakat insan değilmiyiz; ne zaman olsa ölecek değilmiyiz(ss. 13)’”

“Lambri. (‘ Ayağa kalkarak). ‘Allaha ‘Ismarladık... (gider). (ss. 15)’”

“Stanri. Maşallah bu sene mahsulat pek güzel heman cenabı Allah muhafaza itsün. (ss. 16)’”

“Zevcesi. ”Allah her iki taraf hakındada hayırlı etsin.

Lambri. “Amin. (ss. 18)’”

c) Atasözleri, deyim ve kalıplaşmış sözler;

“Lambri.- Çünkü peder ve validen sizin mürüvetinizi görmezden terk-i hayat ittiler, bende ihtiyarım, benimde **bir ayağım çukurda** sayılır. (ss. 13)’”

“Teodori. ‘İzmire avdet iderek oradaki **yüz üsti bıraktığım** işlerimi temizleyerek, badehu buraya gelüp düğüne mübaşiret ideriz. (ss. 14)’”

“Lambri. Stanri efendinin hanesine giderek konuşayım ‘Eski ademler, **demir tavında iken döyülür**, derler miş. (ss. 14)’”

“Stanri... ‘Allah **dirlik düzenlik** virsün. (ss. 22)’”

“Stanri. Düşünme, **kurk Yılda bir müstacel işimiz düştü.** (ss. 31)’”

“Bandeli. ‘Allah **vire** bu gün çıka idiler. (ss. 31)’”

“Yeorgaki. Düşünme birader. ‘Allah **kerimdir** (ss. 47)’”

VII. Eserin Dil ve Yazım Özellikleri

Eser bir tiyatro eseri olduğu için halkın günlük konuşma diline yakındır. Ancak Arapça-Farsça tamlamalar ağırlıklı olmakla beraber eserde yoğun bir tamlama kullanımı mevcuttur. Bu açıdan değerlendirecek olursak kullanılan dilin sade olduğunu söylemek pek de mümkün olmayacaktır;

“Teodori. Ben hiseme düşen vazife-i insaniyemi ifa itdim bu gün sizin her bir ömür-i hususunuza nazaret ve sizi himaye itmek benim vazifem değilmi; (ss. 15)”

“Mevk-i intisare vazini munasip gördüm. Ümid varimki vaki olacak hatalar, ilk eserim olmak münasibetile nazar-ı afvle mestur tutulur. (İradei Mahsuse)”

“Lambri. Memnun oldum ben tarafeynin hüsn-i imtizaci. ve onların saadet hallerini görmekte iftihar iderim. (ss. 18)”

““Ancak bizi yalnız bırakınız, muamelat-ı tüccariyeye dair bazı şeyler, konuşacağız. (ss. 38)”

““..... Beş yüz yetmiş mecidie-yi ihtiva iden bir poliçayı bila teredüt kabul itdim..... (ss. 47)”

Yazım ve imlada hatalara sık rastlamakla beraber noktalama işaretleri kullanımı, düzenli ve yerinde değildir. Bilhassa soru cümlelerinde soru işareti kullanımına rastlanılmaması özellikle dikkat çekmektedir.

‘Teodori. Ya Rabi, yoksa bunda bir felaketmi ihbar idecek. (ss. 49)’

‘Maldanmı vaz geçeyim, yardanmı yoksa, candanmı.., (bir müdet düşünür) hayr, hayr, bu uğurda mahv olsam gideceğim. (ss. 49 –İkileme arası virgül kullanılmıştır.)’

‘.....`Eğer bu ademin evladına muhabeti olsa idi, böylemi yapardı;...(ss. 51)

Metinde düzlük-yuvarlaklık ve kalınlık incelik uyumu düzenli olarak sağlanamamıştır;

“Ne demek isteyorsunuz (ss. 13)”

“.....kardaşlık hakını helal itmeyiz. (ss. 13)”

“.....hisaplarında sana devr olmasına razı olmayız. (ss. 14)”

“Pek güzel madamki hepsiniz öile arzu idiyorsunuz. (ss. 14)”

“Bizim en birinci arzumuz senin muvafakiyetin idi (ss. 15)”

“.... demir tavında iken döyülür, derler miş bende heman bu gün yüzüyi götürüp gelinin barmayına takar. (sf. 14)

“..Oğurlar olusun (ss. 20)”

“Fakat havaların adem-i müsadesinden sevk idemeyoruz. (ss. 30)”

“...mallerimiz hazır. (ss. 30)”

“...sevk idemeyoruz.(ss. 30)”

“...alır almaz....(ss. 51)

“Bende giceyi gündüze katarak şimdi geldim. (ss. 57)”

“...benim ruhuma gıda olmuş. (ss. 67)”

“Ben senin mahabetinden şikayet itmeyorum. (ss. 67)”

Metinde kullanılan harflerin birden çok varyasyonu bulunmaktadır. Bilhassa ünlüler için bu çeşitliliğin miktarı daha fazladır. Örneğin; /a/ ses birimini karşılayan 12, /e/ ses birimini karşılayan 7, /ı/ ses birimini karşılayan 8, /i/ ses birimini karşılayan 16 harf bulunmaktadır. Metinde /ı/ ve /i/, /o/ ve /ö/, /u/ ve /ü/ sesleri net bir şekilde ayırt edilemez.

Sessiz harflere geldiğimizde ise bu oran daha düşük olmakla beraber yine de hatırı sayılır bir çeşitlilik miktarıyla karşılaşmaktayız. Örneğin /y/ ses birimini karşılayan 18, /n/ ses birimini karşılayan 4, /s-ş/ seslerini ise 5, /v/ ses birimini karşılayan 3, /b/ ve /p/ ses birimini karşılayan 5, /k/ ve /g/ seslerini 5 harfin karşıladığını görmekteyiz. Yapılan çalışmaları inceleyip kıyasladığımızda ise bu eserdeki ses çeşitliliğinin diğer eserlere kıyasla oldukça fazla olduğunu söyleyebiliriz.

Sesli harflerde olduğu gibi sessiz harflerde de, bazı harflerin ayırt edilememesi sorunu vardır. /p/ ve /b/, /g/, /ğ/ ve /k/, /s/ ve /ş/ seslerini aynı harf karşıladığından net bir biçimde ayırt edilememektedir. /d/ ve /t/ seslerini karşılayan harfler yer yer aynı olduğundan bu iki ses de net bir biçimde ayırt edilemez. Ancak /d/ ses biriminin eklerdeki kullanımı daha net bir biçimde ayırt edilebilir.

Bir kelime içerisinde aynı sesin farklı şekillerde yazıldığını görmekteyiz. Burada bir kaç örnek vermekle yetineceğiz;

λακνηρδισινή lakırdısını

γῆαπδή. yapıdı

γῆαζμαγὰ yapmaya

ἀνλάγιο ρουμ. anlayorum

ἀλδιγιμδὰ aldığımında

ὀλδουγού; olduğu

Sonuç

Eser yazılan ilk tiyatro eseri olarak kabul edilmesi sebebiyle, Karamanlı Edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Yazarın ilk eseri olduğundan yazım hataları ve perde arası geçişlerde birtakım kusurlara rastlanılmaktadır. Buna rağmen eser baştan sona incelendiğinde, anlatımda birçok teknik unsurdan yararlandığını görmekteyiz. İçerik olarak incelediğimizde ise dönem hakkında çıkarım yapmamızı sağlayacak birçok unsurla karşılaştığımızı görmekteyiz. Dönemin yaygın işi olarak yapılan ticaretin, aşkın önünde bir paravan olarak kullanılması ve birbirini seven iki çiftin para münasebetiyle birbirine kavuşamamış olması, eserin dram türü oluşunu kaçınılmaz kılmıştır.

Eseri dil ve anlatım yönünden incelediğimizde ise Arapça ve Farsça kelimelere ve tamlamalara sıkça yer verilmiştir. Ancak buna rağmen metinde geçen diyaloglar ve

olayların aktarımı günlük konuşma diline yakındır. Karakterler ve mekânlar ile ilgili detaylı tasvirler yapılmamıştır. Bilhassa karakterlerin fiziki özellikleri hakkında neredeyse yok denecek kadar az bilgi verilmiştir. Fakat metindeki olay aktarımları ve karakterler arasında geçen konuşmalardan karakteristik özelliklerinin çıkarımları yapılabilmektedir. Metinde kullanılan ses birimlerine denk gelen harf sayısı oldukça çeşitli ve sayısı fazladır. Bu durum hem bu metnin, hem de Grek harfli eserlerin incelenmesi gerekliliğini kuvvetle desteklemektedir.

Kaynakça

- Akı, N. (1989). *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Akillioğlu, T. (1910). *Zevallı Delikanlı*. İstanbul: Tıpıs Asias.
- And, M. (1992). *Türk Tiyatro Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- And, M. (1976). *'Osmanlı Tiyatrosu' Kuruluşu-Gelişimi-Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Balta, E. (2012). *Gerçi Rum İsek De, Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz - Karamanlılar ve Karamanlıca Edebiyat Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Balta, E. (2018). *Karamanlidika Bibliographie Analytique Tome I: 1718-1839*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erçetin, N. (2015). *Zavallı Delikanlı Yahut Gaddar Pederin Müşfik Zevcesi - Hissi Dram 7 Perde 1 Tablo*. Müellifi: Antalyada Ispartalı. İzmir: Erçetin Gülyağı San. Tic. A.Ş.
- Harbalioglu, N., Öger, A. ve Hirik, E. (2017) *Karamanlıca Eserler Kataloğu 1*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Okay, M. O. (1995). “Fecr-i Âti”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XII. Cilt, s. 287-290.
- Yalçın, A. (1986). *II. Meşrutiyet'te Tiyatro Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Gazi Üniversitesi.



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 75-85.

Necip Fazıl Kısakürek'in Poetikasına Bir Bakış Denemesi

Fatma ATAY*

Öz: Farklı türlerde eserler veren Necip Fazıl Kısakürek şiir yazmakla kalmamış, şiir ve şairlik üzerine derinlemesine düşünmüştür. Şiir üzerine düşüncelerini derli toplu hâle getirerek poetikasında açıklamıştır. Poetikasını on dört bölüme ayırmıştır. Poetika fikrinin temelini mutlak hakikate dayandırmıştır. Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri'nin geçirdiği sıkıntılı evreleri geçirenlerden biri de hiç kuşkusuz Necip Fazıl Kısakürek'tir. Şairin poetikasını, şiir dünyasını anlamak için hayatına ve fikirlerine etki eden dönemlere bakmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Necip Fazıl Kısakürek, Poetika, Şiirleri, Şairliği.

An Experiment on Necip Fazıl Kısakürek's Poetica

Abstract: Necip Fazıl Kısakürek, who produced works in different genres, not only wrote poems, but also thought deeply about poetry and poesy. He organized his thoughts on poetry and explained them in his poetica. He divided his poetica into fourteen sections. He based the idea of Poetika on absolute truth. Undoubtedly, Necip Fazıl Kısakürek is one of those who went through the troubled phases of Turkish Poetry in the Republican Period. In order to understand the poet's poetica and his world of poetry, it is necessary to look at the turning points that affect his life and ideas.

Key Words: Necip Fazıl Kısakürek, Poetica, His Poems, His Poesy.

Giriş

Grekçe kökenli poetike kelimesi, şiirin felsefesi, estetiği, teorisi manasına (Okay, 2014, s. 133) gelir. Poetika kavramı üzerine eskiden beri çokça düşünülmüş ve farklı açılımlar getirilmiştir. Necip Fazıl Kısakürek'in poetika kavramına bakmadan önce poetika kavramıyla ilgili genel bir kanaat sahibi olmak için bazı Batılı düşünürlerin poetika kavramına bakışlarını görmenin faydalı olacağı fikrindeyiz.

Poetika kavramı “felsefe alanındaki ilk ifadesini Platon'un ve Aristoteles'in kitaplarında bulur” (Taşdelen, 2005, s. 216). Platon poetika kavramını güzellik unsuru etrafında açıklar. Yaratıcı gücü güzellik harekete geçirdikten sonra (güzelliği doğurma) ürün ortaya koyması olarak görür. Buradaki yaratıcı güç, özgün bir

* Diyanet İşleri Başkanlığı (Türkiye). E-posta: atay.fatma@yahoo.com / ORCID ID: 0000-0001-6705-2508.

yaratımdır. Aristo'ya göre poetika kavramı ise taklit (mimesis) kavramı ile açıklanabilir. Şiir sanatının türleri taklit etme yöntemleri bakımından birbirlerinden ayrılırlar. “Ya farklı nesnelere taklit eder ya farklı araçlarla taklit eder ya da farklı biçimde, farklı bir yöntemle taklit ederler” (Aristoteles, 2013, s. 19). Aristo bu saptamayı epopöia, tragedya şiiri, komedyası, dithyrambos şiiri, aulos ve kitharis sanatları üzerinden yapmıştır. Bu sanatların kimileri çok şeyi biçim ve renklerle resmini yaparak taklit ederse kimileri de sesle taklit eder ve taklit işini tartım, dil ve ezgi aracılığıyla gerçekleştirir (Aristoteles, 2013, s. 19). Örneğin tragedya ve komediden biri daha iyileri diğeri daha kötülerini taklit eder. Bu taklitler sonucunda her sanatçının elinden çıkan ürün de farklı olmaktadır.

Başka bir bakış açısıyla bakan Fransız-Bulgar filozof Tzvetan Todorov ise poetika kavramının amacı ve nasıl bir yaklaşım olduğu hakkında fikir yürütür. Ona göre poetika “tek tek yapıtları yorumlamaya karşıt olarak, anlamı adlandırmayı değil her bir yapıtın ortaya çıkışını yöneten genel yasaların bilgisine ulaşmayı amaçlar” (Todorov, 2014, s. 37). Bu yasalar edebiyatın bizzat kendisine bakarak ortaya konulmalıdır. “Poetika, edebiyata dair hem ‘soyut’ hem de ‘işsel’ bir yaklaşımdır” (Todorov, 2014, s. 37). Poetika için elle tutulur olan şey yani nesnesi tek tek edebî yapıtlara bakılarak ulaşılamaz. Poetikanın araştırdığı nesne edebî yapıtların toplamının oluşturduğu edebiyatın özellikleridir. Bu yüzden poetika gerçek edebiyatla ilgilenmez, edebîlikle ilgilenir. Poetika için önemli olan mümkün olan edebiyattır.

Batı’da poetika kavramına bakış epey eskiyken Türk Edebiyat Tarihi’ne baktığımızda ise I. Meşrutiyet Döneminde Recaizade ve Mehmet Celal gibi düşünürler tarafından kullanılmıştır (Bozdoğan, 2014, s. 2). Türkçede bunu bir kavram hâline getiren ise Necip Fazıl’dır. “Poetika kavramını dar açıdan şiir ve geniş açıdan ise sanat üzerine düşünme anlamında Fransızca poétique sözcüğünden dilimizin ses düzenine aktarmış ama ona Türkçe bir karşılık bulma arayışı içine de girmemiştir” (Taşdelen, 2005, s. 217). Necip Fazıl’da poetika kavramı basit bir kavram olarak kalmamış kendisinden, yaşamından bir parça olarak okurunun karşısına dikilmiştir. Kısakürek’in şiir poetikası, Çile kitabıyla özdeşleşmiştir. Şiir, şair ve sanat üzerine geniş bir perspektifte düşünerek kendi sanatını kuramsal bir zemin üzerine oturtmaya çalışmıştır. Bu yönüyle büyük bir ehemmiyet arz ederek Cumhuriyet devri Türk şiiri teorisine kaynaklık edebilecek bir poetikadır.

Necip Fazıl’ın poetika yazıları ilk olarak Büyük Doğu dergisinde ‘İdeologyca Örgüsü’ başlığı altında yayınlanmaya başlamıştır. Daha sonra burada yayınladıkları İdeologyca Örgüsü olarak kitaplaştırılmıştır.

Orhan Okay’ın da tespitine göre Necip Fazıl’ın ilk şiiri Örümcek Ağı (1925) ile başlamış ve çevresindeki kişilere göre sivrilmeye başlamıştır (Okay, 2014, s. 141). Daha sonra şu şiir kitapları yayımlanmıştır: *Örümcek Ağı* (1925), *Kaldırımlar* (1928), *Ben ve Ötesi* (1932), *101 Hadis* (1951), *Sonsuzluk Kervanı* (1955), *Çile* (1962), *Şiirlerim* (1969), *Esselam* (1973), *Çile* (1974).

Necip Fazıl’ın poetikasının toplu bir şekilde yayınlanması ilk defa *Sonsuzluk Kervanı* (1955) kitabında yer bulmuştur. Daha sonra *Çile* adlı şiir kitabında bütün şiirleriyle birlikte poetikasına da yer vermiştir.

Necip Fazıl’ın poetikasını anlamak için 1926’da çıkardığı Ağaç mecmuasında yazdıklarına bakmak da yerinde olur. Çünkü Ağaç mecmuasında “edebiyat, edebî

türler, şiir ve şairler hakkındaki tenkit ve mülahazaları” (Okay, 2014, s. 141) geniş bir yer tutar.

Necip Fazıl poetikasını belli başlıklara ayırmış, fikirlerini sistematik hâle getirmiştir. Poetikasında yer alan başlıklar şu şekildedir: 1. Şair 2. Şiir 3. Şiirde Usul 4. Şiirde Gaye 5. Şiirin Unsurları 6. Şiirde Kütük ve Nakış 7. Şiirde Şekil ve Kalıp 8. Şiirde İç Şekil 9. Şiir ve Cemiyet 10. Şiir ve Hayat 11. Şiir ve Din 12. Şiir ve Müspet İlimler 13. Şiir ve Devlet 14. Toplam.

Necip Fazıl yazdığı poetikasıyla yazdığı şiirler örtüşmüş, yer alan başlıklar poetikasının sınırlarını, konularını, üzerinde durmak istediği sorunları vermiştir.

Necip Fazıl Kısakürek'in Poetikasının Bölümleri

Necip Fazıl'ın yazdığı poetikayla yalnızca şiir yazmadığını aynı zamanda şiir ve şair üzerine düşünen ve konuşan, yaptığı işi bilinçli bir şekilde yapan bir usta olduğunu görüyoruz. Necip Fazıl'ın poetikası Orhan Okay'ın da dediği gibi ne Orhan Veli gibi pozitivist ve şüphecidir ne de Ahmet Haşim gibi belirsiz, karanlıktır. Necip Fazıl estetik ve akli bir arada kullanmıştır. Zekâsıyla şiirle ilgili konuları tahlil edip sınıflara ayırmıştır. Şiirin etkisini bilinmeyene bırakılması ile akıl arasında dengeli bir yol izlemiştir. Bu bakımdan da Orhan Veli ve Haşim arasında bir seyir izler (Okay, 2014, s. 161). Necip Fazıl attığı adımları emin bir şekilde atmıştır. Ne yaptığının şuurunda olarak yoluna devam etmiştir. Bu yüzden poetikasını da kategorileştirmiştir. Poetikası, detaylandırılmış olarak on dört bölümden oluşur.

Necip Fazıl poetikasının birinci bölümünü şaire ayırmıştır. Şairin hayata karşı pozisyonunu belirlemiştir. Şair çevresine göre şuursuz bir kişilik değildir. Farkındalık kazanarak bilinçli olmalıdır. “Şiirin veya kendi şiirinin felsefesini yapmak zorundadır” (Okay, 2014, s. 163). Şair kalemi eline aldığı nasıl ve niçin yazdığını bilir. İnsan kendisini idrak eden varlıktır. Kısakürek, “ilahi idrak emanetinin, insanda, insanüstü mevhibesinin temsil etmeye memur yaratık...” diyerek şaire dinî bir misyon yüklemeye çalışmaktadır. Yani şair “saf ve üstün sanat duygusunun imana götüren vasıtalarından biri olduğunu hissettirmektedir” (Aktaş, 2003, s. 99). İnsan-ı kâmil oluşu da buradan gelir. Şair bu idrakı sırtında bilinçli olarak taşır. Toplumun yol göstericisi memurdur. Ancak bütün şairler bunun farkında değildir. İdrak gücüne erişemeyen şairler sığ duygu safhasında kalarak yüzde doksan dokuzunu oluştururlar. Yüzde birlik kısmı bu şuura ulaşmıştır. Nasıl ve niçin yaptığının farkına varan şair şiirin sırrına ulaşır. Sır burada mistik bir hava katmıştır. İdraktan kastı ise akli yani düşünceyi de şiire katmasıdır. Kısakürek, “Şair ne yaptığının yanı sıra niçin ve nasıl yaptığının ilmine muhtaç ve üstün marifetinin sırrına müştak bir tılsım ustasıdır.” cümlesiyle bu bölümü bitirmektedir. Orhan Okay'ın söylediği gibi bu cümle poetikanın gerekçesi olarak düşünülebilir (Okay, 2014, s. 167). Necip Fazıl'ın “Büyük Şair”, “Üstat”, “Sultanüşşuara”, “Kaldırımlar Şairi” olarak anılmasında şiirlerinin yanı sıra şairlik üzerine yaptığı tahlillerin de payı vardır.

“Şair” adlı beytinde de şairin yapması gerekeni ele almıştır:

“Ben şairim, gaibi kurcalayan çilingir;

Canlı cenazelerin başında Münker-Nekir...” (Kısakürek, 1979, s. 65)

Gaibi kurcalayan derken mutlak hakikate ermeye çalışan insandan bahsetmektedir. Necip Fazıl, daha sonra da bahsedeceğimiz üzere şiirde gayeyi mutlak hakikate ulaşmak olarak görmektedir. Şiirde yalnız ahenk ve his yoktur.

Kendisinin gaibi kurcalaması aklını kullandığını gösterir. Görünmeyen âlem olan gaib akılla kavranmaya çalışılmaktadır.

İkinci bölümde şair “Şiir” kısmına yer verir. Burada ‘Şiir nedir?’ sorusunun cevabını verir. Öncelikli olarak kendisinden önce bu soruların cevabını veren pek çok kişi olduğunu söyler. Aristo ve Platon’dan örnekler verdikten sonra kendisine göre şiir nedir sorusunun cevabını verir. Necip Fazıl’a göre şiir mutlak hakikati aramaktır. Mutlak hakikat ise Allah’tır. Şiir, eşya ve hadiselerin ötesini görerek mutlak hakikati arama işidir. Şiir dolambaçlı olduğu kadar da kestirme keçi yoludur. “Şiir mutlak hakikati aramada imtiyazlı bir yoldur” (Okay, 2014, s. 177). Bu yüzden şiiri söylemek de herkese nasip olmamaktadır. “Şair bu yolun gerçek kılavuzudur” (Okay, 2014, s. 177). Kısakürek şairin şiiri oluşturmadaki görevini belirlerken şiirin oluşma katmanındaki etkileri de vermektedir. “Şiir, Allah’ı sır ve güzellik yolunda arama işidir.” diyerek şiirdeki fikri etkinin hakikat, hissi etkinin güzellik olabileceği üzerinde düşündürmektedir. Kısakürek’e göre şiirin oluşumu ise “duygunun, düşüncenin, şeklin, muhtevanın, parçaların ve bütünü terkibinden doğan, olağanüstü bir yapı, mükemmel bir sanat abidesidir” (Kavaz, 2017, s. 57).

Necip Fazıl poetikasının üçüncü bölümünde şiirde usul başlığına yer vermiştir. Daha öncede zikrettiğimiz gibi şiir mutlak hakikattir. Mutlak hakikatte Allah’tır. Necip Fazıl’ın mutlak hakikati bulma önerisi arayış kavramı etrafında şekillenir. Şiir dışındaki arayış ilimle gerçekleşmektedir. Necip Fazıl şiirin hakikati bulma yönteminin farklı olduğunu ortaya koyabilmek için ilimle şiiri kıyaslamaktadır. İlim akılla hareket eder. Aklın çizdiği yolda ilerler. Attığı her adımın hesabını vererek yoluna devam eder ve alet diye fikri kullanır. Şiir de alet olarak fikri kullanır ancak ilimdeki gibi fikri, meşakkatli yollardan geçirmez. Yani şiir, ilimdeki gibi basamakları kullanmadan zamanın ve mekânın ötesine geçerek bir anda büyük neticeler ortaya koyar.

Necip Fazıl ilim-şiir arasındaki farkları değişik benzetmelerle açıklamıştır. Kendisine göre bir çözüm bulmuştur: “İlimde tecrid, teşhis için; şiirde teşhis, tecrid içindir” (Kısakürek, 1979, s. 447). “Burada ‘teşhis’i ve ‘tecrid’i günlük dilin dışında ve felsefi manada ilkin somutlama, ikincisini soyutlama karşılığında kullandığını belirtelim. Teşhis ve tecrid hem ilim hem de şiir alanlarında bahis konusudur. Teşhisi, duyuyla idrak edilen maddi bir dünyanın kavranılması, tecridi ise dış dünyanın zihni bir karakter kazanması veya doğrudan doğruya zihni bir yaratıcılık olarak düşünelim” (Okay, 2014, s. 181). İlimler soyutu somut eşya ve hadiseler için kullanır. Şiir ise eşya ve hadiseler, asli görevlerinden uzaklaşarak somuttan soyuta doğru yönelir.

Necip Fazıl teşhiste kalan şiire yani somut alanda kalan şiire davulculuk zanaati olarak bakar. Meddahları, didaktik ve politik şairleri de bu sınıfa dâhil eder. Meddah, didaktik ve politik şair diye kastettiği kişiler düşündürücüdür. Orhan Okay’a göre kaba meddahlar eski kasideciler ve methiyeciler; didaktik ve politik olanlar da II. Meşrutiyet sonrası yaygınlaşan didaktik ve ideolojik şiir sahiplerinden olan Ziya Gökalp, Mehmet Akif, Mehmed Emin, Abdullah Cevdet gibi şairler olabilir (Okay, 2014, s. 182).

Davulcuların kim olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte Necip Fazıl’ın kuru fikir veren şiirden yana değildir. Necip Fazıl, şiirde soyutlamaya önem vermektedir.

Necip Fazıl Poetikası'nın dördüncü bölümünde şiirde gaye adlı başlığa yer verir. Poetikası'nın temelini mutlak hakikate oturtan ve çokça zikreden üstat, şiirin gayesinin de Allah'a ulaşmak olduğunu belirtir. Necip Fazıl güzellik, heyecan, ahenk, eda gibi şiiri süsleyen şeyleri somut olarak görür ve işporta malı olarak tanımlar. İkinci gayesinin de sırrilik ve remzilik olduğunu söyler. İkinci gayeyi gerçekleştiremeyip işporta malı olarak tanımladığı özelliklerle kalan şairleri kargaya benzetmektedir. Yani şiirin açık olmasından yana değildir. Bu yüzden şiir söyleme sanatı, kasanın şifresi gibi saklanmaya mecburdur. Şiirin 'ne söylediği' değil 'nasıl söylediği' önem kazanmaktadır.

Her remzde yani sembolde, işarete gizlilikten bir haber vardır. Şair için en büyük giz Allah'tır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi şair didaktik ya da sadece süslü şiiri sevmemektedir. Kapalı bir anlatımı tercih ettiğini buradaki remz kelimesinden anlaşılmaktadır. Orhan Okay kendi yaptığı tahlile göre, Necip Fazıl'ın şiirdeki gayesini içten dışa doğru sıralar: 1. Mutlak Hakikat (Allah) 2. Remzilik ve sırrilik 3. Güzellik, heyecan, eda, ahenk (Okay, 2014, s. 188).

Şiirde gaye başlığı altındaki "Her remzde gizliden bir işaret ve her gizlilik işaretinde sırdan bir haber vardır." maddesi, remzilik ve sırrilik unsurlarıyla akıllara sembolizmi getirmektedir. Mesela Ahmet Haşim'de de bu şiirin kapalılığı, anlaşılabilirliği esastır. Haşim'in söylediği "Sıkı bir defne ormanının ortasına bal dolu fağfur kavanoz gibi mana, şiirin yaprakları arasına gizlenerek her göze görünmez..." (Okay, 2014, s. 188) sözü Necip Fazıl'ın sırrilik düşüncesiyle paralellik göstermektedir.

Diğer bir hususta Necip Fazıl, şiirin 'Ne söyledi?' değil 'Nasıl söyledi?' fikrini taşıması da Haşim'in şu sözleriyle benzerlik göstermektedir: "Herhangi cinsten bir eser-i sanat karşısında 'Nedir? Ne demektir? Böyle şey olur mu? Benziyor. Benzemiyor tarzında sualler sıralayan ve ona göre fikir ve mütalaa beyan eden şahıs, sanatkarın kendisinden hiçbir şey öğrenemeyeceği ve temasından dikkatle hazer edeceği, âlem-i ruha musallat iğrenç bir tufeylidir" (Okay, 2014, s. 189).

Haşim'i ve Necip Fazıl'ı birlikte düşündüğümüzde her ikisi de sembol kavramı etrafında birleşmektedir. Bu da Necip Fazıl'ın estetik kaygılarının da olduğunu göstermektedir. Ancak Necip Fazıl her ne kadar diğer meselelerden bahsetse de onun için en büyük ve önemli gaye "en büyük gizli" (Kısakürek, 1979, s. 449) Allah'ı bulmaktır.

Necip Fazıl'ın poetikasında yer verdiği beşinci bölümün başlığı şiirin unsurlarını taşımaktadır. Şaire göre his ve fikir şiirin iki büyük unsurudur. Düşüncenin duygulaşması, duygunun düşünceleşmesi önemlidir. İkisi birlikte harmanlandıkça bir anlam kazanabilir. Yoksa sadece duygu ham ve cılk; sadece fikrin olması da sert ve kuru kalacaktır. Bunlar birbiriyle öyle bir kaynaşmalıdır ki renkleri birbirinden ayırt edilmemelidir. Kuru ve kaba fikri büyük duygu hamurunun içinde yoğrulması gerektiğini düşünür. Sonucu da gizli fikrin duyguya bürünmesi gerektiğini söyler. "Böylece şiirde fikir gizli kalacak, fakat duygu saltanatını sürdürecektir" (Okay, 2014, s. 190).

Poetikanın altıncı bölümü şiirde kütük ve nakış başlığına ayrılmıştır. Şiir, kütük ve nakış denilen hususlar etrafında örülmüştür. Şairin kütükten kastı, poetikasının diğer başlıklarında bahsettiği his ve fikirdir. Nakış ise his ve fikri süsleyen dış

kısımdır. Kendisine göre de matematiksel bir formül koyarak bu ikisinin birbiriyle ilintili olduğunu ortaya koymaktadır. Nakış ve kütük birbirinden ayrılmaz iki esastır. Daha önceki bahislerinde de dış şekle önem verenlerin şiirlerine işporta malı demektedir. Necip Fazıl iç ve dış unsurların zayıf ve güçlü oluşlarına göre şair tiplerini sıralamaktadır: 1. Hem kütüğü var hem nakışı 2. Kütüğü var, nakışı yok 3. Nakışı var, kütüğü yok 4. Ne kütüğü var ne nakışı. Hatta birinci gruba giren kişileri Omeros'tan Rembo'ya ve İmreulkays'tan Şeyh Galib'e kadar diyerek örneklendirmiş, ilk grubun zamanları aşan eşsiz şahsiyetler olduğunu vurgulamıştır.

Poetikanın yedinci bölümü şiirde şekil ve kalıba ayrılmıştır. Şekil ve mananın iç içe geçmişliğinden bahsetmektedir. Şekil, manayı ayakta tutan iskelete benzetilmektedir. Tıpkı insandaki beden ve ruh gibi. İkisi de ayrı ayrı düşünülmemelidir. Şekil de kendisini mananın içine gizlemeli, açıktan göstermemelidir. Kısakürek bu şekil ve mananın ayrılmaz bütünlüğünü hizmetçi ve evin efendisi örneğinden yola çıkarak açıklamaya çalışmıştır: “Yine öyleyse şiirde şekil ve kalıp, görünen, tebrik ve ziyaret kabul eden bir ev sahibi değil, ev sahibinin boyunbağından evin paspasına kadar elini değdirmedik nokta bırakmamış, sonra mutfağa çekilip kapanmış, son derece titiz ve hamarat bir hizmetçidir. Ama öylesine bir hizmetçi ki o giderse efendi kalmaz” (Kısakürek, 1979, s. 453). Şekil ve kalıpsız şiir düşünülemez. Vezni ve kafiyeyi kullanmak iyi bir işçilik ister. “Necip Fazıl, üstün sanatkârın her şiirinde, her mısradaki her kelimedeki şekil ve kalıbı yenilemesi gerektiğine işaret ederken vezinsiz ve kafiyesiz şiiri değil, fakat her şiirin kendisine mahsus bir şekli, vezni, kalıbı olabileceği şeklinde bir kapıyı aralık tutmuştur” (Okay, 2014, s. 192).

Poetikanın sekizinci bölümü şiirde iç şekle ayrılmıştır. İç şekilden kastı iç mana, iç ahenktir. İç şekille dış şekil birbiriyle uyumlu olmalıdırlar. İkisi de birbirini tamamlayan unsurlardır. Şair burada hece ve aruz vezinlerinin karşılaştırmasına da girmiştir. “Ona göre bütün güzel sanatlarda olduğu gibi şiirde de form gereklidir, vazgeçilmezdir. Formun önemli bir unsuru olan vezin de var olacak fakat kendisini belli etmeyecektir” (Okay, 2014, s. 193). Aruz vezni iç ahengi yok ederek koltuk değnekleriyle yol almaya benzetir. Hece kalıbı ise iç ahengi ortaya çıkarmaya daha elverişlidir. “1923 yılında yayınladığı, dergilerde kalmış, başarısız iki manzumenin dışında aruz veznini bir daha denemeyen Necip Fazıl, hece veznini sadece parmak hesabından ibaret görmemektedir. Ona göre aruzda uzun ve kısa heceler belli bir düzende mısralara yerleşmesine mukabil, hece vezninde uzun ve kısa heceler harmanı bahis konusudur. Bu yeni ve orijinal bir teoridir. Sadece hece sayısını değil, aruzda olduğu gibi hecenin kalitesini dikkate almaktır” (Okay, 2014, s. 194).

Poetikanın dokuzuncu bölümü şiir ve cemiyet, onuncu bölümü şiir ve hayat başlığına ayrılmıştır. Kısakürek, yukarıda bahsettiğimiz mevzuların tekrarına düşmüştür. Şiir ve şair, toplum için önemlidir. Bulunduğu cemiyetin mahrem yanları şairin şiiridir. Şair davasını şiirinde ifade eder. Bunu ifadesinin her sahasına şuurlu bir şekilde ulaştığında mesleklerin en saygılısına ulaşmış olacaktır. Ancak şunu da ifade etmek gerekirse Kısakürek şiirin cemiyet için önemini vurgulasa da ferdi yönünü de belirginleştirir. Çünkü mutlak hakikat üzerine çokça değinen Kısakürek, sosyal faydayı savunan şairler gibi hareket etmemiştir. Şiirlerinde mistik ve tasavvufi bir atmosferin kokusu hissedilmektedir.

Poetikanın on birinci bölümü şiir ve din başlığını taşımaktadır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi mutlak hakikat üzerine oturtulmuş bir şiirden söz etmektedir. Ona göre, din olmadan şiir olamaz. Bunu da büyük bir Fransız romancının düşüncesiyle örnekler. Dinsiz cemiyetlerde hakikatin daha doğrusu insanın yaşayamayacağını söyler.

Poetikanın on ikinci bölümü şiir ve müsbet ilimlere ayrılmıştır. Şiir ve müsbet ilimleri birbirinden ayrı tutmadan, alakalı hâle gelmelidirler. Şiir, günün koşullarının gerisinde kalmamalı. Ona göre yeni hassasiyet oluşturacak yeni bir şiir oluşturulmalıdır.

Poetikanın on üçüncü bölümü şiir ve devlet mevzusuna ayrılmıştır. Kısakürek, şiirin diğer sanatlar gibi müesseseseleşmesi kanaatindedir. Devlet, sanatkârı maddi açıdan destekleyerek onun rahat bir şekilde çalışmasına olanak tanıyacak; sanatkâr da devletin millî olarak zenginleşmesi için elinden gelen çabayı gösterecektir. Bu başlıkla beraber şiir kurumsallaşmış, sanatkâr- devlet arasındaki karşılıklı ilişkinin ve görevlerinin neler olduğunun altı çizilmiştir.

Poetikanın son bölümüne toplam başlığı verilmiştir. Kısakürek bu kısımda diğer on üç başlığa ve bu başlıkların dikkat çeken açıklamalarını derli toplu hâlde bir araya getirmiştir.

Kısakürek'in poetikasında son bölümlerde içerik bağlamında tekrarlara düşmüş olmasına rağmen Necip Fazıl'ın 'poetika'sı gerçek bir poetika özelliği taşımaktadır.

Necip Fazıl Kısakürek'in Fikri Temelinin Oluşumu

Necip Fazıl'ın eserlerinin ve poetikasının oluşumunda çocukluk devresinden itibaren yaşadıkları etkili olmuştur. Sultanahmet'te büyükbabasının dizleri dibinde Fuzuli'yi dinleyişi, ilk dinî telkinleri alışı, cici annesinin (babaannesi) çeviri romanlarını okuyuşu mektebe başlayasıya kadar hayatında önemli bir yer teşkil eder. Büyükbabasının akl-ı evvel diye çağırdığı Necip Fazıl, zekâsı ve hatırlama kuvvetiyle dedesinin gözdesidir. Özellikle de büyükbabasıyla geçirdiği vakitler ve hatıralarını "O ve Ben" eserinde de sıkça zikretmiştir. Hafızası kuvvetli olan şair çocukluk anılarına da şiirlerinde yer vermiştir:

"Çocukken gün battı mı, bir köşede ağlardım;

Nihayet döne döne aynı noktaya vardım..." (Kısakürek, 1979, s. 186)

Çocukluğunda yaramaz bir çocuk olduğu kadar hassas olduğunu da otobiyografisinde bildirmiştir. Yalnızca bunu değil küçük yaşta 40 derece ateşte yandığını da unutmamış hafıza gücünü göstererek anıları kalemine beyit olarak yansımıştır:

"Dizilirler ayakta,

Anne, baba, kardeş,

Hayal, uzak, uzakta,

Eder fillerle güreş." (Kısakürek, 1979, s. 236)

Çocukluk anısında çelimsiz, hassas, silik olan zavallı da bir kız çocuğu vardır. O altı yaşında vefat eden kız kardeşi Selma'dır. Kız kardeşinin ölümü çocukluğuna etki eden acı yumağından birini oluşturur. Evden çıkan küçük cenazeyi unutamaz. Tabi ardından hastalanan annesinin hâlini de...

“Her gün elim tokmakta,

Bir an irkiliyorum:

Annem belki yatakta,

Annem belki toprakta.” (Kısakürek, 1979, s. 165)

“Ak saçlı başını alıp eline,

Kara hülyalara dal anneciğim!

O titrek kalbini bahtın yeline,

Bir ince tüy gibi sal anneciğim!” (Kısakürek, 1979, s. 248)

Şairin “Müslümanlıkta ve derinlikte annesine eş büyük kadın, bazı şiirlerimde de tüttüğü gibi en köklü zaafım” (Kısakürek, 2013, s. 76) diyerek anne hassasiyetini de şiirlerinde vurgulamıştır.

Evlendiğinden beri itilip kakılan annesinin umudu olarak dünyaya gelen şair, kardeşinin vefatıyla tek başına kalır. Babasının ilgisizliğini büyükbabasıyla kapatan şair, büyükbabasının vefatını da unutamaz. Ne de olsa küçüklüğünü hep onun himayesinde geçirmiş, istediği her şeyi yapabilmıştır. Onun da gidişiyse şairin kolu kanadı kırılmıştır. Şairde açtığı bu yarayı “O ve Ben” adlı otobiyografisinde şöyle anlatır: “Bizden, hayatımızın en çarpıcı vak’asına dair birer vazife isteyen edebiyat muallimine <büyükbabamın ölümü> isimli bir nesir verdim” (Kısakürek, 2013, s. 40). Ölenlerle ruhunda açılan yaralar şairin kaleminden mısralarla dökülür:

“Ne kervan kaldı, ne at, hepsi silinip gitti

<İyi insanlar iyi atlara binip gitti.>” (Kısakürek, 1979, s. 181)

Kısakürek’in, yaşadıkları bunlarla sınırlı değildir. Babasının ilgisizliğinden yakınan şairi babası annesinin hastalığından sonra terk etmiştir. Ölüm, ayrılık, hastalık şairin hassas ruhunda derin yaralar açmıştır. Denizdeki dalgalanan kayıklar gibi şairin ruhu da sarsıntılar geçiriyordur. Mistik ve spiritüalist bir şair olarak anılmasında hiç kuşkusuz yaşadığı bu sarsıntıların etkisi vardır. Bu yüzden Çile adlı şiir kitabına bakıldığında da metafizik ötesi varlıklara ve kavramalara şairin yer verdiği görülür.

Şairimiz büyüyüp delikanlılık çağına geldiğinde ailesindeki kişilerden sonra mektep hayatındaki kişiler de hayatında izler bırakır. Din dersi hocası Ahmet Hamdi Aksekili, edebiyat hocası Yahya Kemal, sonradan kendisine edebiyat hocası olan Aşkî Bey. Hocalarının ondaki zekâ parıltısını görmeleriyle söylediklerini “O VE BEN “ eserinde şair şöyle aktarıyor: “İslamiyetin bütün insanlığı nasıl kuşatacağına dair bir tahassüs ve tahayyül yazımı o kadar sevdi ki; onu sınıfta okuttu, yüzüme dikkatle baktı ve istikbalde benden çok şeyler beklediğini söyledi. Bu, Aksekili Ahmed Hamdi Efendi’ydi” (Kısakürek, 2013, s. 40). “Bir de İbrahim Aşki Bey... Hocalarımızın en yaşlısı, derin irfan sahibi, ancak birkaç tanıdığı arasında maruf ve herkesçe meçhul hususi kıymet... Edebiyat derslerindeki vazifelerimden bende bir şeylere dikkat etmiş olacak ki: -Sen oku, dedi; her şeyden evvel oku! Amma okumaya başlamadan evvel bil, ne okuyacağını bil!” (Kısakürek, 2013, s. 41).

Şairin yaşadıkları yavaş yavaş fikirlerine yön çizmektedir. Çocukluğundan beri okuduğu kitapları kıyaslamaya başlar. Büyükbabasının ve hocasının okuttuğu divanlarla bilgi birikimini sağlar. Eski ile yeni şiiri kıyaslar: “Şeyh Galip’e kadar Divan şiirinin ve Anadolu halk şairlerinin soylu ve köklü hüviyetleri bir tarafa;

Abdülhak Hamid'ine ve Tevfik Fikret'ine kadar bütün Tanzimat ve Tanzimat sonrası edebiyatı, gözümde her an kuklalaşmakta..." (Kısakürek, 2013, s. 43). Şair bir sürü fikrin kucağına düşmüş gibi zihninde pek çok sabit fikirler, kurcalayışlar devam eder. Bunları şiirine de yansıtır:

"Aylarca gezindim, yıkık ve şaşkın,
Benliğim bir kazan ve aklım kepçe,
Deliler köyünden bir menzil aşkın,
Her fikir içimde bir çift kelepçe.

....

Bir fikir ki, sıcak yarada kezzap,
Bir fikir ki, beyin zarında sülük.
Selam, selam sana haşmetli azap;

Yandıçça gelişen tılsımlı kütük." (Kısakürek, 1979, s. 14)

Düşünce halkasının etrafında zihninde pek çok soruyla uğraşır. Diğer yandan da faaliyetlerine devam eder. Arkadaşlarına Mişel Zevakolardan parçalar okur, evvela 'Talebe Yazıları' sonra da 'Nihal' isimli el yazması haftalık bir mecmua çıkarır.

Bu arada şiir yazmayı da ihmal etmez. Şiirlerinde kullandığı kelimeler de "günlük hayatta kullanılan ve herkesçe bilinen kelimeleri, yeni, orijinal ve herkes tarafından kurulamayacağı kuvvetle muhtemel bağdaşımmlarla bir araya getirir. Örneğin "cüce, fahişe, kelle, zampara, hava parası, tamtam, zıpzip, rahim", vs. bildik kelimelerle yeni imajlar oluşturur: "Muhasebe" şiirindeki "fikrin fahişesi, zamparası", "vicdanın hava parası", "cüce sanatkârlık", "zaman kokutanlar", "zıpzip gibi küçülen dünya", "cemiyyetin rahmi", zamanın korkunç dairesi"...vs." (Babacan, 2005, s. 313) yaptığı yeni imajlara örnektir. Burada cüce kavramına hususiyetle değinmek gerekirse Kısakürek şiirlerinde ve poetikasında da cüce kavramını sıkça zikreder. "Cüce sanatkârlık" tamlamasında yer alan "cüce" kelimesi sözlüklerde olduğu gibi sadece maddi küçüklüğü değil, manevi yetersizliği de ifade eder" (Babacan, 2005, s. 313).

Etkilendiği kişilere yeniden dönecek olursak arasında Yakup Kadri'nin yerini de unutmamak gerekir. Bunu da şair şöyle ifade eder: "Yakup Kadri, üslubu ve <Edebiyat-ı Cedide> budalalarına nispetle zengin dünyasıyla Bahriye Mektebi'nden beri ruhumu çekenlerden... Hususiyyle onun <Erenlerin Bağından> isimli nesirlerine günlerce abandığım olmuştu" (Kısakürek, 2013, s. 54). Ve yukarıda da bahsettiğimiz gibi farklı imajlarla oluşturduğu şiirleri Yakup Kadri'nin bulunduğu İkdâm gazetesine götürüp Yakup Kadri'ye verir. Birkaç hafta sonra 17 yaşındaki çocuğun şiirleri 35-40 yaşlarındaki üstadların yazıları arasında yayınlanmaya başlar. Aruzla hece vezni arasında bocalıyorum diyen Necip Fazıl temelde hece veznini kullanarak şiir yazar. Şiirlerini gören üstadlar şiirlerini beğenirler. İlerde de kendisinin etkileneceği Ahmet Haşim onun şiirini görünce Yeni Mecmua idaresindeki Fevzi Lutfi'nin yanında şunları söyler: "-Çocuk! Bu sesi nerede buldun sen?" (Kısakürek, 2013, s. 57).

Şairin kendisine hayran olanlardan biri de üniversitedeki ruhiyat hocası Mustafa Şekip Tunç'tur. Üniversite arkadaşı Ahmet Kutsi Tecer ve hocası Mustafa Şekip Tunç'tan da epey destek görmüştür.

Şair hayat yolunda zikzaklar çizerek ilerlerken Cumhuriyet Dönemi öğrencisi olarak yolu Paris'e düşer. Buralarda hissettiklerini de yazıya dökmeye ihmal etmez. Yaşadığı gurbet hatıraları da Çile adlı şiir kitabında daüsilâ bölümü olarak yerini alır:

“Yolculuk, her zaman düşündüm onu;

İçimde bu azgın davet ne demek?

Oraya, nerdeyse güneşin sonu,

Uçmak, kayıp gitmek, kaçıp dönmemek.” (Kısakürek, 1979, s. 176)

“Ben bu gurbet ile düştüm düşeli,

Her gün biraz daha süzülmekteyim.

Her gece, içine mermer döşeli,

Bir soğuk yatakta büzülmekteyim.” (Kısakürek, 1979, s. 177)

Hayatının ilk dönemlerinde ailesi, çevresi kadar Batı'da geçirdiği zamanın da etkisi vardır. Necip Fazıl'ın bu dönemdeki bohem tavrı Batı kaynaklıdır (Hüküm, 2013, s. 45). Necip Fazıl'ın içindeki çalkantılar devam ededursun yıllar hızla geçmektedir. Dalgalı bir denizde sallanan kayak gibi olan şairin yüreği 1934 yılında karşılaştığı Abdülhakim Arvasi ile kıyıya yanaşır. Şair “ O ve Ben” adlı eserini iki bölüme ayırır: 1. Tanıyınca Kadar 1904-1934 2.Tanıdıktan Sonra 1934-1943. Bu ayırım Abdülhak Arvasi'nin kendisinde ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Büyükbabası, babaannesi, hocaları, annesi, kız kardeşi oluşturduğu inci taneleri Abdülhakim Arvasi ile ipe dizilir ve olgunluğa ulaşır. Hayatında yeni bir dönem açılır.

“Tam otuz yıl saatim işlemiş, ben durmuşum;

Gökyüzünden habersiz, uçurtma uçurmuşum... (Kısakürek, 1979, s. 36)

Şairin bu beyit altına düştüğü tarih notu 1934'tür. Tarihten de anlaşılacağı üzere şair otuz yaşında Abdülhakim Arvasi ile karşılaşmıştır. Şair otuz yaşından evvel ki hayatını yaşamamış olarak kabul etmiş bunu da ilk mısra ile dile getirmiştir. Tespitimize göre kaleme aldığı tek beyit de bu değildir:

“Allah dostunu gördüm, bundan altı yıl evvel;

Bir akşamdı ki, zaman, donacak kadar güzel.” (Kısakürek, 1979, s. 49)

Arvasi ile tanıştığı vaktin onun için tarifsiz olduğunu bu şekilde kelimelere dökmüştür. Şair dinî yaşantısında büyük değişimler başlamıştır. Poetikasında sürekli vurguladığı gibi şiirlerinin temelini ve yaklaşımına mutlak hakikati yani Allah'ı yerleştirmiştir. “Şairin birinci döneme ait korku, endişe, bilinmezlik ve karamsarlık dolu duygu atmosferinin yerini, ikinci dönemde bütün bunları yenmiş olarak sağlam bir idrak ve inancın yol açtığı teslimiyetçi tavırla mutlak hakikati arayış eksenindeki çabaları alır” (Erol, 2014, s. 66). Şairin korku, metafizik ürküntü, acı ile baktığı hayata farklı bir pencere açılmıştır. Nitekim Çile adlı şiir kitabının ilk bölümünde “Allah” başlığına yer vermesi boşuna olmadığı düşünülmektedir.

Sonuç

Şairliği ve şiirleriyle usta olan Necip Fazıl, şiirlerinin yol haritasını da çizmiştir. Poetikası, Necip Fazıl şiirlerinin ve hayata bakış açısının yapı taşlarını oluşturmaktadır. Hayatının kritik tarihi olan 1934'den sonra yaşadığı değişim, hayatına olduğu kadar yazı hayatına da yansımıştır. Cumhuriyet Döneminin geçiş şairi olarak ideolojik bir zeminde şiirlerini oluşturmuştur.

Kısakürek poetikasında şairin görevini, şiirin tanımını verir. Şair, mutlak hakikate ulaşmaya çalışarak bilinçli bir şekilde hareket eden kişidir. Şiir ise mutlak hakikati arama işidir. Şiirin temel hakikatini, din ve his boyutu oluşturur. Daha sonra bunlar kendisinin de şiirinde ifade ettiği gibi zihni şemasında fikir çilesi hâline gelir. Bir şiirde iç ahenk ne kadar önemliyse şiiri meydana getiren dış unsurlar yani şiirin şekli de o kadar önemlidir. Şair, şiirin arayış yönteminin diğer ilimlerden farklı olduğunu da söyler. Şiiri kendi dünyasında ayrı bir yere oturtur. Poetikasının diğer maddelerinde şiirin cemiyet, din, hayat, devlet, pozitif bilimlerle olan ilişkisine dair değerlendirmelerde bulunur. Fikrini, poetik olarak sunar.

Şairin şiirinin içeriğini anlamak için hayatını da bilmek gerekmektedir. Şairin çocukluğunda yaşadığı travmalar, aile büyükleri, okuduğu kitaplar, Yakup Kadri gibi önemli kalemlerle tanışması şiirlerine etki eden olay ve kişilerdir. Hayatındaki en önemli dönemeç Abdülhak Arvası'yi tanınmasıyla olur. Çünkü şair, dini hayatında büyük değişiklikler yaşar. Dine olan yaklaşması edebî yaşamını da etkiler. 1934'ten sonra kaleme aldığı şiirlerin fikri, dinî bir boyut kazanır. Böylece şairin şiirlerini mutlak hakikate oturtmasındaki nedenler anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Aktaş, Ş. (2003). *1920-1940 Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aristoteles. (2013). *Poetika Şiir Sanatı Üstüne*. İstanbul: Can Yayınları.
- Babacan, M. (2005). Özgün İmge Oluşturması Bakımından Çile'deki Kelime Grupları. *Hece Dergisi Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı*, 97, 305-314.
- Bozdoğan, A. (2014). Necip Fazıl'ın Ütopyasında Şiir ve Şair. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 38, 1-10.
- Erol, K. (2014). Bir Dava ve Toplum Adamı Olarak Necip Fazıl'ın "Fikir Çilesi". *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 2(2), 63-77.
- Hüküm, M. (2013). Necip Fazıl'ın "Çile" Şiirinde "Yüce" ve "Trajik" Üzerine Bir Tahlil Denemesi. *International Journal of Social Sciences*, 1(1), 42-51.
- Kavaz, İ. (2017). *İdeler Dünyasından İdeal Dünyaya Bir Ses Necip Fazıl Kısakürek*. Ankara: Edebiyat Ortamı Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1979). *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2013). *O ve Ben*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Okay, O. (2014). *Poetika Dersleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Taşdelen, V. (2005). Necip Fazıl'ın Çilesi, Şiiri ve Poetikası Arasındaki İlişki Üzerine. *Hece Dergisi Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı*, 97, 214-222.
- Todorov, T. (2014). *Poetikaya Giriş*. İstanbul: Metis Eleştiri.



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 87-110.

Kutsal Mekânlarda Delikli Taştan Geçme Ritüeline Arketipsel Bir Yaklaşım

Adem KOÇ*

Öz: Yeryüzünün çeşitli bölgelerinde ve inanışlarında içi delik taş, kaya, ağaç gibi nesnelerin içinden geçilerek sağaltma, talibi değiştirme, kendini test etme gibi çeşitli sebeplerle gerçekleştirilen ritüellere başvurulduğu görülmektedir. Bazı deneyimledikten sonra ya da doğrudan elde edilen korunma gücünü devam ettirmek için içi delik taşları taliplerin kendi üzerinde ya da yaşadıkları mekânlarda bulundurma inancı da yaygındır. Ayrıca büyük delikli taşların içinden geçilerek yapılan ritüellerin yanında dere kenarlarından toplanan ve bir ipe dizilen içi delik doğal taşlar da sağaltma ya da kötülüklerden korunma amacıyla kullanılmaktadır.

Bu çalışmanın konusunu dünyanın farklı bölgelerinde çıkış noktası olarak tavuk tanrısına dayandırılan ve Türk kültür ekolojisinde de rastlanan delikli taşlar ve etrafında oluşan inanış ve uygulamalar oluşturmaktadır. Bu bağlamda dünyanın bazı bölgelerinde ve Türkiye’de görülen delikli taştan geçme ritüelleri örneklerle arketipsel olarak incelenecektir. Arketipsel incelemenin çatısını C. G. Jung tarafından tanımlanan “yeniden doğuş arketipi” oluşturmaktadır. Yeniden doğuş arketipinin temel prensibine bağlı olarak taliplerin delikli taşlardan geçerek arınma ritüelini gerçekleştirmeye çalıştıkları tespit edilmiştir.

Bu çalışma, alan araştırmasında görüşme ve gözlem teknikleriyle elde edilen veriler, literatür araştırması ve etnofotografi yöntemiyle çekilen fotoğraflarla desteklenmiştir.

Anahtar Sözcükler: tavuk tanrısı, kocakarı taşı, yeniden doğuş, halk hekimliği, halk inanışı.

An Archetypal Approach to the Ritual of Passing Through Hole Stone in Sacred Places

Abstract: It is seen that in various regions of the world and beliefs, rituals performed for various reasons such as healing, changing luck, self-testing by passing through objects such as hollow stones, rocks, trees are used. It is also a common belief that the aspirants keep the hollow stones on themselves or in the places where they live, sometimes after experience or in order to maintain the protection power obtained directly. In addition to the rituals performed by passing through large-boled stones, natural stones with holes in them collected from stream sides and stringed on a rope are also used for healing or protection from evil.

*Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye). E-posta: ademkoc@ogu.edu.tr / ORCID ID: 0000-0002-8905-7542.

The subject of this study is the perforated stones, which are based on the chicken god as a starting point in different parts of the world and are also found in Turkish cultural ecology, and the beliefs and practices around it. In this context, the rituals of passing through perforated stones seen in some parts of the world and in Turkey will be examined archetypally with examples. The “archetype of rebirth” defined by C. G. Jung constitutes the framework of archetypal analysis. Depending on the basic principle of the rebirth archetype, it has been determined that the aspirants try to perform the purification ritual by passing through the perforated stones.

This study was supported by the data obtained by interview and observation techniques in the field research, literature research and photographs taken by the ethnophotographic method.

Keywords: *chicken god, hag stone, rebirth, healing lore, folk belief.*

Kimi ritüellerin ve kökenlerinin açıklanması ya da anlamlandırılmasına yardımcı olan kaynaklar “geleneksel dünya görüşü”nde (worldview) ve “geleneksel ekolojik bilgi”de aranabilir. “Geleneksel/anonim dünya görüşü” halkbilim türlerinin bu formlarla dışı vuruluş kaynağı olarak tanımlanabilmektedir (Çobanoğlu, 2000, s. 12). Alan Dundes’e göre (Dundes, 1971, s. 95) geleneksel dünya görüşünün temeli olan “halk fikirleri”ni (folk ideas) ise bir topluluğun insan ile dünyanın tabiatlarına ve yeryüzünde insanın hayatına dair geleneksel kabulleri ve varsayımları oluşturur.

Geleneksel ekolojik bilgi (GEB) insanların çevre ile ilişkisiyle bağlantılı, kuşaktan kuşağa aktarılan kümülatif bilgi, inanç ve uygulamalar olarak tanımlanabilir (Yolcu & Aça, 2019, s. 863). Geleneksel ekolojik bilgi birikiminin aktarımı; atasözleri, deyimler, kalıp ifadeler vb. dil malzemesi başta olmak üzere anlatılar, inançlar, ritüeller ve bunların toplamında önümüze çıkan geleneksel dünya görüşüyle mümkün hale gelmektedir (863). Folklorda izini sürdüğümüz Türk geleneksel dünya görüşünü besleyen ana perspektiflerden biri de animizm, totemizm ve Şamanizm kaynaklı mitolojik-arkaik bir doğa bilgisidir (866). Yolcu ve Aça’nın on üç maddeden oluşan GEB listesine “taş, kaya vb.” etrafında oluşan kült, halk hekimliği, inanış ve uygulamaları “Geleneksel dünya görüşü odağında insan-doğa ilişkisine atıflar yapan diğer inanış, kabul ve uygulamalar” (868) başlığı altına dâhil edebilir.

Antropolojik bir yaklaşımla kült, “tapım”dır (Hançerlioğlu, 1975, s. 349). Geniş anlamda “yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı, onlara tapınmaktadır. Bu saygı ve tapınma duayı, kurbanı, belli ritüelleri de beraberinde getirmektedir. Tapınaklar, toplantı evleri, kutsal olarak bilinen alanlar, tepeler, mağaralar, nehirler kült yeri yapılarak kullanılır; kült için bayram ve tören gibi belli zamanlar seçilir, kült araçları bulundurulur, en önemlisi de bu amaçla toplanmış bir cemaat ile cemaati yöneten bir lider gereklidir” (Örnek, 1971, s. 147-148). Doğan Kaya, Türk halk kültüründe atalar, gök tanrı, yer-su (dağ, ağaç, su), ateş/ocak, hayvan, ölüm ve ölümler kültürünün var olduğundan yola çıkarak kültü “kutsal olarak kabul edilen varlıklara karşı gösterilen saygı veya tapınmaya verilen ad” olarak tanımlar (Kaya, 2007, s. 445). Özkul Çobanoğlu da “yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara, nesnelere karşı gösterilen saygı, onlara tapınış, inanç örüntüsü” olarak tanımlı genişletir (Çobanoğlu, 2011, s. 4). Kaya’nın morfolojik olarak “atalar, gök tanrı, yer-su (dağ, ağaç, su), ateş/ocak, hayvan, ölüm ve ölümler” sınıflaması, Türk halk biliminde yaygın olarak görülen kült sınıflamasıdır (Koç, 2019, s. 25-26). “Kült”ün, tüm bu tanımlardan yola çıkarak etrafında bir ziyaret fenomenine konu olduğu söylenebilir.

Ziyaret fenomeni “yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi çeşitli adlarla anılan ve çoğunlukla kendilerine velî, evliya, eren, ermiş, abit, zahit, âlim, sofu, seyyid, şeyh, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal yahut şehit gibi türlü isim ve sıfatlar verilerek manevî güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen yerlere, belli hacet, dilek, istek ve muratlarla yapılan ziyaretler ve bu çerçevede oluşmuş bulunan inanç ve uygulamalardır.” (Günay, Güngör, & Taştan, 2015, s. 29) ve adak ile nezir de yine bu ziyaretlerle ilgilidir (Koç, 2019, s. 27). Ziyaret fenomeni oluşumu kimi zaman gerek resmi din inananları ya da o resmi dinin araştırmacıları (teologlar) tarafından batıl inanç/popüler din olarak adlandırılmakta ve ciddi tartışmalara da konu olmaktadır. Tartışmalardan uzak olarak konuya kısaca bakmakta fayda vardır.

Dinsel bir terim içinde düşünülecek olursa “popüler din” kesin olarak “kaba/halka ait” (vulgar) tanımına girmektedir: “Halk, bazıları hariç çoğu cahil ve bilgisiz insan topluluğudur; yüce bir zihin veya gerçekten Tanrı'nın takdiri olmasa bakışlarını göğe kaldırmazlar” (Hume, 1875). Peter Brown, David Hume'un halkı böyle kaba, bilgisiz ve cahil olarak tanımlamasının hiçbir mantıklı görüşe oturmadığını iddia ederek ona karşı çıkar. “Halk/Bayağı”nın dini uygulamalarının ardında dinginliğin gücü için samimi bir hürmet vardır. Geleneksel Hıristiyanlığın yüksek sadakatini sürdürmek isteyenler, onların “gerçek din” versiyonları ile bu alışılmış yanlış kanı arasında “kaba/bayağı” ile acımasızca sınır çizmek zorunda kaldılar. Hume, kitlelerin entelektüel ve kültürel sınırlamalarının olması gerektiği düşüncesini acımasızca açık etti. Aziz kültürünün yükselmesiyle “kaba/bayağı (vulgar)” terimi Hıristiyan kilise aydınlarınınca ortaya konuldu. Bu sonuç, Geç Antik'te seçkinler ve kitle arasındaki kültürel ve inançsal “yarılma”nın tanımlanması için bir eğilim oldu (Brown, 1981, s. 15-17).

Genellikle Geç Antik bilim insanlarının sunduğu “popüler din” modelinin “popüler din yalnızca elitlerin bakış açısıyla anlaşılabilir” gibi bir dezavantajı vardır. “Popüler din” küçümseme, yanlış anlaşılma veya “tutulmayan din”in arttığı gibi yollarla sunulmaktadır. Açıkça o “popüler batıl inanç” (hurafe) olarak sunulsa veya “inancın alt formları” olarak kategori edilse de “popüler din”in başka bir şey olmayı başaramama açısından en anlaşılır olan “tapınma” ve “tasavvur” biçimlerini sergilediği kabul edilir. Elit rehberliği kabulünü kırmak için her zaman “popüler” inancın herhangi bir doğruluğu ya da anlamlı özelliğiyle bir şey yapmak boş olarak sunulur: Ona her zaman “bayağı”nın sonsuz sınırlamaları atfedilir. Popüler inanç (halk dini), bu nedenle kendini sadece tekdüze süreklilik şeklinde gösterebilir. O “tüm insanoğlu, birkaç istisna” gibi hâlihazırda “cahil ve bilgisiz” arasında dönüşmemiş, yükselmemiş inanç kalıntısını temsil eder (Brown, 1981, s. 19-20). Popüler dine dâhil edilen aziz kültürünün ortaya çıkışı, kesin olmayan tarzda antik insanın cennet ile dünya, tanrısal ile beşerî, yaşayan ile ölü, kent ile karıştı arasına koyduğu hayali sınırları kırdığı çağdaşları tarafından hissedilmiştir (Brown, 1981, s. 21). Resmi din ya da kitabî din karşısında senkretik bir yapıyı da oluşturabilen kült ve ziyaret fenomeni günümüzde yaygın olarak “popüler din” ya da “halk dini” olarak da ötekileştirilerek adlandırılabilir. Resmi bir dine bağlı olmakla birlikte insanlar bu dinin engellediği, karşı çıktığı, yasakladığı kimi uygulamaları neden yaptığı akla gelen önemli sorulardan biridir. Tek kelimeyle “kaçış” diyebileceğimiz bir işleve sahip olan bu ziyaret uygulamaları; insanların üstesinden gelemedikleri gerçeğin katı, donmuş,

çözünsüz kalıplarından kaçışın deneyimidir. Kutsal mekânların oluşumunda da bu kaçışın önemli rolü olduğu görülmektedir. Resmi din kurumları her ne kadar ziyaret mekânlarında (türbe gibi) nelerin yapılmaması gerektiğini özellikle belirtmeler de yaşamın acı ya da ıstırap verici engellerini aşmak isteyen ziyaretçi/talip yine kaçışı denemekte ya da deneyimlemektedir. Arzularına ulaşma yolunda talibin zaman zaman resmi dinden kaçarak popüler dine sığınma eğiliminde olduğu böylece görülmektedir.

Batıl inancın psikolojisi üzerinde önemli çalışmalar yapan Prof. Dr. Konrad Zucker, araştırmaları neticesinde, çağdaş insanın büyüçülüğü üzerinde durmakta, insanlar arasında bâtıl inançların psikolojik bir yönü bulunduğunu belirtmektedir. Buna, ortak mistik bir taraf bulunduğu, ayrıca insanların süratli ve kestirme bir yoldan ve oldukça somut bir şekilde hedeflerine ulaşma amaçları ilave edilebilir (Tanyu, 1968, s. 190).

Ziyaret yerleri, her zaman için, kendilerinde belli bir manevî güç, feyiz ya da bereket bulundurduğuna inanılan ve birtakım efsaneler, hikâyeler, kerametler ve mertebeler atfedilen kişilerin mezarları, türbeleri yahut onlara ithaf edilen makamlar değildir; zira kutsal bilinen bir kısım taş, ağaç, kaynak, göl, kaya ve dağ gibi mekânlar ve şeyler de ziyaret yeri kategorisine dâhil bulunmaktadır (Günay, Güngör, & Taştan, 2015, s. 29). Dolayısıyla Türk dünyası kültür ekolojisinde sadece bir dine bağlı ziyaret ibadeti oluşmamış, geçmiş dönemden günümüze çeşitli nedenlerle kutsal mekânlarda üstelik çıkılması çok zor yükseltelerde ziyaretler gerçekleşmiştir. Çal, “taşlık yer, çıplak tepe” (Türkçe Sözlük, 1998, s. 271) ve halk ağzında “çakıl ve taş yığını” anlamlarında kullanılan bir sözcüktür. Anadolu’da görülen ziyaret mekânlarında genellikle “çal” isimlendirmesine çok rastlanmaktadır. Anadolu’daki taş yığını “çal” ile Türk kültür havzası içerisinde özellikle Sibiryâ coğrafyasında görülen “ovvo, oba” olarak adlandırılan taş yığınlarının benzer anlamlandırma yapıldıkları düşünülebilir. Öyleyse Eliade’nin (Eliade, 1994, s. 31) tezine göre türbeler, tapınaklar, dağ tepeleri, mağaraların “Merkez simgeçiliğini” oluşturduğu söylenebilir (Koç, 2019, s. 27, 34). Merkez’in etrafında oluşan ziyaret fenomeni aynı zamanda atalar kültü ve veli kültüyle de ilişkilendirilebilir.

Durkheim, hayattayken kutsanmış kişinin ruhunun da kutsanabileceğini, diğer profan kalanların öldükten sonra hiçbir işlevinin olmayacağını, atalar kültürünün ruhçuluktan ziyade totemcilikle ilgili olduğunu savunur (Durkheim, 2009, s. 77). Ceddin sadece insanlarla değil, eşya ile nasıl bir ilişkide olduğunu bilme meselesi çok zor gibi görünebilir; zira bu tür bir kişi ile bir ağaç veya bir kaya arasında hangi ilişkinin var olabileceği ilk bakışta görülemez. Strehlow’un verdiği bilgiler bu meselenin muhtemel bir çözümüne yardımcı olur. Bu ağaçlar ve kayalar kabile toprağının gelişigüzel noktalarında bulunmazlar; klanın churingalarını (klan taşı veya tahta) koyduğu, Spencer ve Gillen’e göre ertnatulunga, Strehlow’a göre arkanaua denilen kutsal yerlerin, tapınakların etrafında toplanırlar. Sadece en değerli ibadetin aletlerinin oralarda korunması (Durkheim, 2009, s. 289) sebebiyle bu yerlere ne kadar çok saygı gösterildiği bilinir. Bunların her biri bütün çevresine kutsallık yayar. Bu sebeptendir ki, çevredeki ağaçlar, kayalar kutsal olarak görünür, onları yıkmak veya harap etmek yasaktır, onlara uygulanacak her türlü şiddet kutsal bir şeye tecavüz demektir. Ata ruhları kutsal olarak düşünülen birtakım ağaçlarda veya kayalarda yaşarlar (Durkheim, 2009, s. 290-291). Kimi türbe ve yatırların “odun vermez” olarak adlandırılmasını bu bağlamda okuyabiliriz (Koç, 2019, s. 47-48). Çeşitli güçlerle

donanan veli ya da ataların öldükten sonra da koruyucu, uyarıcı ya da cezalandırıcı ruhlarına inanışla oluşan kültün temelini Max Weber “karizma” formülüyle açıklar.

Weber, bir öndere bağlı dini grupların özelliklerini izah edebilmek için “Charisma” (karizma) ifadesini ortaya atmıştır. Max Weber “karizma” ifadesini kişileri etkileyebilecek “mana, orenda ve maga/büyü” gibi olağanüstü güce sahip olan kişiler için kullanır (Weber, 2012, s. 85-87). Yunanca bir kelime olan “Charisma” (karizma = hidayet) terimini H. Freyer de benzer biçimde “bir kimsenin özel derin güçlerle donanmış olması” (Freyer, 1964, s. 51) anlamında kullanır. Weber, karizmaya yaklaşmanın sebebini “hane ve akraba grubu kendilerine ait bir tanrıya ihtiyaç duyduğunda doğal olarak ataların gerçek ya da hayali ruhlarına” yönelimde arar. Ev içi ataerkil yapı nedeniyle erkek egemen bir karizmatik ata/veli tipinin oluşumunu da paralel olarak görür (Weber, 2012, s. 100) (Koç, 2019, s. 50). Türk kültüründe bir veli etrafında oluşan inanış ve uygulamaları da benzer bir karizmatik yapıya dâhil edebiliriz. Aynı zamanda bu karizmatik ata/veli kültü senkretik bir yapı arz eder.

Ahmet Yaşar Ocak, Müslümanlık ve Hıristiyanlıktaki velî ve aziz kültürünün bu dinlerden önceki putperest kültürlerle ilişkili olduğu, halihazırdaki yerel doğa veya ata kültürlerinin tasavvuftaki velî anlayışıyla halk dindarlığındaki velî kültüne evrildiğini savunur (Ocak, 1992, s. 6-7). Birçok senkretist kültürlerde de ataların yüceltildiği görülmektedir (Eliade & Couliano, 1997, s. 92). İhtida (dîn değiştirme) sonucu eski ve yeni inanç sistemlerinin yeni bir vücuda bürünerek yeni bir inanç görünümü arz etmesi senkretizmi oluşturmaktadır. Özellikle yeni girilen dinle eski dine ve hatta daha eski katmanlara ait inançların birleşmesiyle oluşan yeni biçim senkretik bir yapı arz eder. Velî kültü ve etrafında oluşan inanç ve uygulamaların bu bağlamda senkretik yapıya sahip olduğu söylenebilir. Dünyanın her bölgesinde kutsal mekânlar (Brockman, 2011) bulunmakla birlikte buraların birçoğunda özellikle “evliya/saint” kültüne de rastlanmaktadır. Öyleyse çeşitli sebepler sonucu oluşan kutsal ziyaret mekânlarının velî kültürünün “karizma”ya dayalı “şifa, şefaet ve kutsallık” içeren dönüştürücü merkezler olduğu söylenebilir.

Kutsal Ziyaret Mekânlarında Kozmogonik Bir Tasarım: Delik

Ziyaret fenomeni bağlamında senkretik bir yapı arz eden taş/kaya, ağaç, pınar, su gözesi, mağara vb. mekanların temelinde yatan inanışlar ve kozmogonik tasarım ritüelin oluşumu bağlamında önem arz eder. Özellikle doğal taş ve kayalar, antik kalıntılar, bina taşları, kemerler, değirmen taşları gibi içi oyuk veya delik nesnelerin insan zihnini kimi tasavvurlara uyandırdığı ve kimi de uygulamalara teşvik ettiği görülmektedir.

Delik, iki ana yönü olan çok önemli bir sembol: biyolojik düzeyde, dölleme gücüne sahiptir ve doğurganlık ayinleri ile ilgilidir; manevi düzlemde, bu dünyanın diğer dünyaya açılması anlamına gelir. “Delikli taşlara” şu ya da bu biçimde tapınma ya da saygı tüm dünyada çok yaygındır. Kadınların çocuklarının sağlığı için dua ettiği yer, taşın deliğinden kısır kadınların sürünerek geçmesi, dünyanın kapısı olarak görme, dişi cinsel organı olarak tasavvur etme gibi örneklere rastlanmaktadır (Cirlot, 1971, s. 149-150).

Tarırlar panteonunda gök tanrıçası Umay olmakla birlikte Türklerde çocuk veren veryüzü tanrıları ile ilgili inançlar da vardır. Toprak-Ana'nın rahmi olarak düşünülen

mağara, bir kült olarak toprak (yer) tanrıçasını akla getirmektedir (Potapov, 2012, s. 346). Lvova ve arkadaşlarının aktardıklarına göre Umay; etene, bebek yeri ve rahim anlamına gelmektedir. Buryatlar, mağaraları ana rahmi kabul ederler ve kadınlar mağaralara dua ederek bebek isterlerdi. Türk kültüründe üretici rahim toprak sembolü, bu şekilde tekrarlanmakta ve onlara göre “her türlü kapalı yer, karanlık bölge, dağ eteği, mağara ve kayadaki yarık, daha geniş anlamda her türlü yarık ve derinlik” Türk mitolojisinde yeni bir doğuşun başlangıcıdır (Lvova E. , Oktyabrskaya, Sagalayev, & Usmanova, 2013b, s. 26). Ergenekon Destanı’nda kutsal mağaralardan geçtikten sonra yeniden doğuşun sağlanması ve boyun güçlenerek kutsanan Ötügen’e dönüşü mağara ve yer-su kültürünün yansımasıdır (Koç, 2016, s. 176).

Eskişehir’de Kümbet (Sünni), Kütahya’da Çamlıca (Alevi) ve Karaağaç (Sünni) köylerinde yapılan saha çalışmalarında şifa bağlamında “yarım ocağı” olarak adlandırılan merkezlerde ağacın dallarının yarılarak içinden insanların şifa bulmaları amacıyla geçirildiği tarafımızca tespit edildi. Bunun yanında ağaçların yarılmadığı yerlerde de dallardan üçgen yapılarak içinden insan geçirilmektedir (Koç, 2016, s. 180). Bu nedenle ağaç yarıkları ya da üçgen “ana rahmi”; ağaçların içinden insanların geçirilerek iyileştirilmesi ise ana rahminden “yeniden doğuş” olarak okunabilir.

Günümüzde merkez simgeliğiyle tanımlanabilecek kutsal mekânlar olarak Anadolu’da türbe ve yatırların ziyaret edildiği görülmektedir. Ali Köse ve Ali Ayten bu mekânları “soyut inançların, somut mekân üzerinden algılandığı yerler” olarak tanımlarlar. Halk dini (folk religion) olarak adlandırılan bu ziyaret formları, teologlar karşı çıkırsa da halk tarafından “dinin bir gereği” olarak algılanmaktadır (Köse & Ayten, 2010, s. 317). O halde bu tanımlamada kitabi olsun ya da olmasın bir dindarlıktan ziyade geleneksel dünya görüşü devreye girmekte ve halkın dünyaya dair ihtiyaçlarına cevap bulabileceği ziyaret fenomenleri oluşmaktadır. Kamlık dininde (Şamanizm) ve atalar kültü inancında kimi temellerini görebildiğimiz bazı uygulamalar (musibetleri önleme, şifa, gelecekte haber verme vb.) günümüzde veli-evliya kültüne aktarılmıştır (Ocak, 2002, s. 114-140). Yer-su kültüründe iyisi olduğu düşüncesiyle “dağ, ağaç, kaya, su, ovo (oba)” gibi varlıklar canlı kabul edilir ve kutsanır (Koç, 2016, s. 178). Bir halden başka bir hale dönüşümün gerçekleştirildiği bu kutsal mekânlar adeta eşik işlevi taşımaktadırlar.

Eşik hem “dışarı” ile “içeri” arasındaki sınırı, hem de bir bölgeden diğerine geçiş olanağını somutlaştırır (Eliade, 2019, s. 160). Geleneksel kozmos, basit geometrik şema şeklinde var olmamaktaydı. O, değişmekte ve nabız gibi atmaktaydı. Yaratılıştaki doğum ile ölüm, başlangıç ile son ve yukarı ile aşağı kaynaşmaktadır. Yaratıcı ve doğurganlık gücüne sahip yaratılış unsurları özellikle ön plana çıkmaktadır. Geleneksel dünya görüşünde dağ boğazları, geçitler, nehirler, pınarlar ve mağaralar, başka bir ifadeyle gerçek yeryüzü düzeyindeki sapmalar, özellikle kaydedilmektedir. Çünkü burada dünyaların etkileşimi, yakınlaşması ve karşılıklı değiş-tokuşu gerçekleşmektedir (Lvova E. L., Oktyabrskaya, Sagalayev, & Usmanova, 2013a, s. 37). İşte toprağa açılan yarıklar olarak mezarlar ve ağaç gövdesindeki yarıklar, bu değiş-tokuşun gerçekleştiği mekânlardır. Bu toprak ya da ağaç mezar, bu dünya ile öteki dünya arasındaki eşiktir. Bu nedenle de bu eşikler yaşanılan coğrafyada rastgele her yere açılmaz. Bu eşikten geçiş, kam/şaman ya da töreni yöneten lider önderliğinde özel ritüellerle gerçekleştirilir. Zira ölünün arkasından yapılabilecek en önemli vazifede bu olsa gerektir (Koç, 2019, s. 35-36).

Mağara ve ağaç yarığı gibi içi delik taşlar, kayalar ve kalıntılar da değiş-tokuşun gerçekleştiği eşikler olarak okunabilir. Eşik olarak anlam yüklenen mekânlar etrafında bu bağlamda hürmet, kutsiyet atfetme, dikkat kesilme, arınma, heyecan, korku, koruma, korunma gibi inanış ve duyguların yoğun olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

Yaradılışa ilişkin Orta Asya efsanelerinde, dağ ve kutsal mekânlar yeryüzünün göbek deliği olarak görülmektedir. Yeryüzünün bu noktadan (göbek deliği) başlayarak meydana geldiği ve gittikçe büyüyerek şimdiki konumuna ulaşmış olduğu anlatılır. Benzeri düşünce biçimine, Yahudi efsanelerinde olduğu gibi, diğer Önyasya halkları arasında da rastlanmaktadır. Yeraltı dünyasına ise bir delikten girilir; Altaylardaki Tatar kabileleri bu deliğe "yeryüzünün duman deliği" adını verirler. Şamanlar bu delik vasıtasıyla yer altı dünyasına gider ve yine oradan geçerek insanların dünyasına geri dönerler. Dolayısıyla yeryüzü ile ilgili çizimlerde bu delik resmedilmektedir. Yakut şamanları ise bundan esinlenerek, elbiselerine genelde yeryüzünü temsil eden yuvarlak bir metal levha iştirirler ki, bu levhalarda duman deliği yeryüzünün ortasında yer almaktadır (Harva, 2015, s. 18). Dünyanın merkezi, Orta Asya halklarının tasavvurlarında "dünyanın göbek deliğinden" yukarılara yükselen heybetli bir dağ olarak yer alır (Harva, 2015, s. 44). Bu nedenle kutsal mekânların oluşumunda eşik olarak görülen dağların seçilmesinde yapılacak yolculukları ve uygulamaların başarıyla sonuçlanmasını kolaylaştıracağı fikrinin ağır bastığı söylenebilir.



Şekil 1: Yeryüzünü simgeleyen ortası delik demir levha, Yakut şaman elbiselerinden (Harva, 2015, s. 19).

Kutsal mekân tasarımlarında bazen de çevre düzenlemeleri yapılırken ilginç uygulamalara rastlanabilir. Bunlardan en önemlileri taş ve ağaç kültlerine bağlı olanlardır. Taş ve kayaların kutsanmasına İslam bağlamında Hacerü'l esved taşı iyi bir örnektir. Cebrail'in getirdiğine inanılarak Mekke'de bu taşın kutsanmasına izin verilmiştir. Delikli taş, ortasında delik bulunan bir kayadan geçerek tedavi olma düşüncesine dayanır. Ateşli hastalar, kısır kadınlar, konuşamayan çocuklar, öksürükten muzdarip kişiler vb. kayalardaki delikten geçerek iyileşmeye çalışırlar. Hasluck, diğer delikli nesnelere geçme gibi delikli kayadan geçme de "giriş" veya "yeni başlangıç" anlamındaki delik kavramına bağlar. Hasluck, içinden insan geçemeyecek kadar dar olan deliklerden daha küçük bir nesne geçirilerek kutsal nesnenin gücünün bu küçük nesne aracılığıyla onu yakınında tutana aktarılacağını savunur (Hasluck, 2012, s. 149-153).

C. G. Jung, yeniden doğuşu kolektif bilinçdışının arketipleri arasında değerlendirirken benzer şekilde "tarla, bahçe, kaya, mağara, ağaç, kaynak, derin kuyu,

vaftiz kabı, kap biçiminde çiçek (gül ve lotus)” gibi bölgeleri ana rahmine benzetir ve yeniden doğuşun mekânları olarak tasarlar (Jung, 2005, s. 22). Yeniden doğuşun yaşanacağı dönüşüm bazen büyülü işlemlerle gerçekleştirilir. Dönüşüm deneyimini rite katılmak yoluyla yaşamak yerine, hastanın başucundaki duvarda açılan bir delikten geçirilerek yeniden doğuşunun sağlanması gibi rit, insanın uyguladığı bir dönüştürme tekniği olabilmektedir (Jung, 2005, s. 60). Jung’dan farklı olarak M. Eliade, mitolojik bilginin kullanımında her ritüeli başlangıç ve ilahi modelin tekrarı kabul eder (Eliade, 1994, s. 35). Yaradılış ve türeyişin ilk verileri olan mitolojik bilgi, tedavi etme yöntemleriyle birlikte nesnelere dünyasını kontrol etme gücüne de sahiptir (Eliade, 2001, s. 25, 28). Mitolojik bilgiyi kullanma ve dönüşüm sürecine katılma bağlamında kutsalın ve yaratılışın yaşandığı yeri Merkez; mimari simgeselliğini de gök, yer ve yeraltının karşılaşma noktası “axis mundi” olarak formüle eder (Eliade, 1994, s. 26). Geleneksel insana göre bir arketipik modelin taklit edilmesi o arketipin ilk kez gösterildiği mitsel anın yeniden canlandırılmasıdır (Eliade, 1994, s. 81). Bu şekilde zaman ve mekânın birleşimiyle başarıya ulaşılmaktadır.

Ağaç yarığı, kaya veya taş deliğinden geçerek yeniden doğuş ya da yenilenme J. Frazer’ın ortaya koyduğu duygusal (sempatik) büyüün parçası olarak da görülebilir. Duygusal büyü, benzerlik (taklit) ve dokunma/bulaşma (temas) olmak üzere çift yönlü işleve sahiptir. Benzerlik yasasında “benzerin kendi benzerini doğuracağı ya da bir etkinin kendi nedenine benzediği”, dokunma/bulaşma yasasında ise “bir kez birbirine dokunmuş şeylerin fiziksel temas kesildikten sonra da uzaktan birbirini etkileme” ilkesi hâkimdir (Frazer, 2004, s. 33). Jung’un hasta örneğinde duvardaki delikten geçirilerek anne rahminden yeni çıkmış gibi yenilenen hastanın bu uygulama sonucunda iyileşmesi beklenmektedir. Hasluck’un bahsettiği delikten küçük bir nesneyi geçirip sihirsel gücü ona yükleme tekniği hem taklit hem de bulaşma işlevine sahiptir. Delikten geçen nesne gibi ona sahip olan kişi de yenilenmiş olacaktır. Delikten geçirilirken taşa temas eden nesneye taşa bulunan sihirsel güç bulaşmış olacak ve onu yanında taşıyan kişi bu güçten etkilenerek iyileşecektir.

Bulaşma yasasıyla açıklanabilecek bir örneğe Eskişehir ile Ankara sınırında bulunan Narlı-Kozlu Yaylası’ndaki Cafer Sadık Türbesi’nde rastlanır. Türbenin içinde saklanan ardıç kökünün Cafer Sadık’tan kaldığına inanılır. Bu kök, 15 cm çapında bir ardıç köküdür. Baraj yapımı sırasında türbenin yerinin değiştirilmesi sırasında sandukalarla birlikte türbeye getirilmiş ve saklanmıştır. Bu ardıç kökünü ağrıyan ya da vücudunun hastalıklı bölgesine süren kişinin iyileşeceğine inanılmaktadır. Şücaeddin Veli Külliyesi’nde bulunan delikli taş ve sırt ağrısı taşı ile Kümbet köyündeki Çubuk Tekkesi’nde ağacı yararak içinden hastayı geçirerek tedavi etme uygulamaları da benzer özellikleri nedeniyle yenilenme olarak değerlendirilebilir (Koç, 2019, s. 86-87).

Dünyada ve Türkiye’de Bazı Delikli Taş Örnekleri, Uygulamalar ve Çözümlemeler

Kutsal ziyaret mekânları etrafında bulunan ve Merkez simgeciliğinin de parçası olarak görülen ağaç, kaya, taş, su gibi varlıkların dönüştürücü gücü talipler tarafından deneyimin araçları olmuştur. Carl Gustav Jung’un yeniden doğuşun arketipine konu olan ve ana rahmine benzetilen ağaç kovuğu, ağaç yarığı, kaya yarığı, mağara gibi yeryüzünün sapma noktaları (normalden farklı ve dikkat çekici noktalar) arınmanın

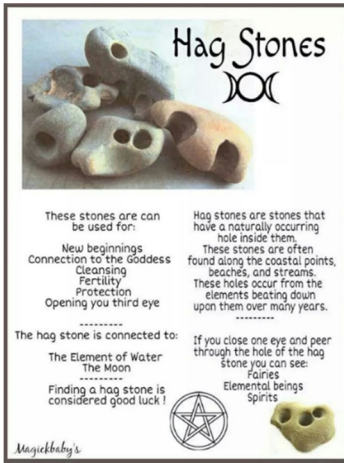
KUTSAL MEKÂNLARDA DELİKLİ TAŞTAN GEÇME RİTÜELİNE ARKETİPSEL BİR YAKLAŞIM

ve tedavi olmanın eşikleridir. Çeşitli ritüeller ve sayılarda tekrarlanan uygulamalarla sonuca ulaşma hedeflenir. Bu aslında büyülemelerin de konusunu oluşturmaktadır.

Muska (Nusha) ve tılsım olarak, kurban kesme yeri olarak, bilhassa erkek cinsel organı biçiminde taş sütunlar ve delikli taşlar, ilk çağlardan günümüze kadar, ilgi derecesi ve inananların sayısındaki değişmelere rağmen görülmektedir. Nitekim Hindistan’da Lingam taşı ibadeti (üstüne su dökmek, çiçek koymak suretiyle -bereket, zürriyet, verimlilik ilahına- tapmak, kurban kanı akıtmak gibi üzerine kırmızı pudra serpmek) bunun en tipik örneğini teşkil etmektedir (Tanyu, 1968, s. 182).

Taş tılsımlar, Britanya Adalarında hâlâ bulunabilen doğal delikli taş ve “yıldırım” olarak bilinen birçok nesneden oluşan iki orijinal muskayı kapsar. İkel zihne göre; insan vücuduna hücum eden hastalıklar ve yıldırımdan koruma gücüne sahip olduğuna inanılan delikli taşlar, demir pirit yumruları, belemnit, çakmaktaşı ok uçları vb. anormal şekle sahip herhangi bir nesne “büyü” ima ediyordu (Wright & Lovett, 1908, s. 297).

İskoçya’da kocakarı taşı (hag stone) çeşitli kötülüklerden korunmak, doğurganlığı sağlamak ve hamileliği kolaylaştırmak için yatağın başına asılır ya da cepte taşınır. Buna benzer büyük taşlara saygı gösterilen Orkney Adası’nda “Odin taşları” adı verilir. Ayrıca birisiyle evlenmek isteyen kişi taşın oyuğuna bir çöp saplayarak ya da bulabildiği delikli taşları birbirine bağlayarak suya atar ve dileğini tutar. Orkney efsanesine göre, bu yekpare taşın her iki yanında bir kadının ve erkeğin durduğu ve “birbirlerinin sağ elini delikten tuttukları ve birbirlerine bağlı kalmaya yemin ettikleri” düğün ritüelleri adada çok önemlidir. Ayrıca geceleri yatağa asıldığında vücudu, zihni ve ruhu şifa enerjisi ile yenilediğine ve kötü göze (nazar) karşı koruduğuna inanılır (URL1) (URL2).



Fotoğraf 1: Koca Karı Taşları (Hag Stones) Fotoğraf 2: Modern Tasarım Koca Karı Taşları

Kuzey İrlanda’da Antrim’e bağlı Doagh bölgesinde Delikli Taş, yüksekçe bir tepede bulunmaktadır ve tarihinin çok eskiye dayandığına inanılır. Anlatılara göre bir kız ve oğlan ilişkilerinde ciddileştikleri zaman Delikli Taş’a giderler. Kız sağ elini taştan geçirir ve erkek de onun elini yakalar ve birbirlerine bağlı kalacaklarına yemin

ederler ve aşklarını ilan ederler. Bazen de çocuğu olmayan erkekler üremeyi sağlamak için cinsel organlarını bu deliğe yerleştirerek dua ederler (URL3).



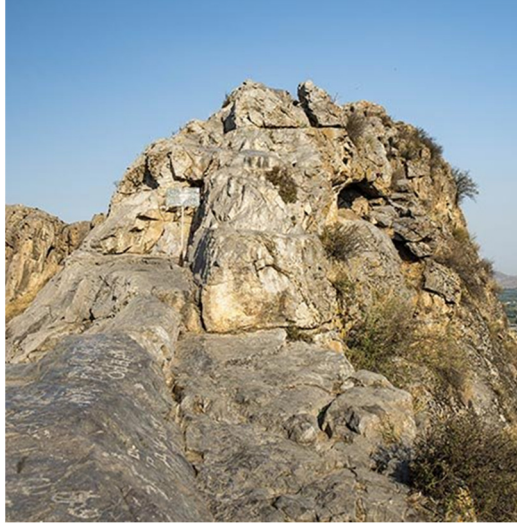
Fotoğraf 3: Delikli Taş (Hole Stone): Kuzey İrlanda, Antrim, Doagh

İngiltere’de Madron’a bağlı Cornwall bölgesinde sık ziyaret edilen Men-an-Tol olarak adlandırılan delikli taş bulunmaktadır. Efsaneye göre taştaki delikten geçen insanlar hastalıktan kurtulur. Çocuklar, üç kez çıplak geçirilerek tüberküloz ve raşitizmden iyileşirler. Yetişkinlerin romatizmadan kurtulmak için delikli taştan dokuz kez geçmeleri gerekir (URL4). Bu uygulama adeta modern tıbbi cihaz MR’da taranmaya benzetilebilir.



Fotoğraf 4-5: Men-an-Tol: İngiltere, Madron, Cornwall

Kırgızistan’ın Fergana Vadisi’nde yer alan Oş kentinde bulunan Süleyman Dağı (Taht-ı Süleyman, Süleyman Kayası) Kırgız ve Özbek halk tarafından ziyaret edilmektedir. İkinci Mekke olarak kabul edilen bu kutsal mekânı ziyaret, Hacc ibadetiyle bir tutulmaktadır. Bu kutsal dağ; Süleyman Peygamber’le birlikte Babür Şah, Dört Halife ve birçok tarihî ve menkıbevi şahsiyete ait makam ve türbelere ev sahipliği yapmaktadır (Tuğ & Bedirhan, 2016, s. 195). Hz. Süleyman’ın burayı ziyaret ettiği, dua edip namaz kıldığı rivayet edildiğinden dağdaki taş, çeşme ve mağara halk tarafından kutsal kabul edilmektedir. Delikten geçme uygulamasına burada da rastlanmaktadır. Tarihi İpek Yolu üzerinde bulunan Süleyman Dağı bu nedenle de gelip geçenler tarafından kutsal ziyaret mekânı haline getirilmiştir. Süleyman Dağı, Kırgızistan’ın UNESCO Dünya Mirası Listesinde yer alan kültürel mirası olarak korunmaktadır.



Fotoğraf 6-7: Delikli Taş, Süleyman Dağı, Oş, Kırgızistan

Hikmet Tanyu, Makedonya’da Yörükleri arasında delikli taşlarla ilgili inancı şöyle aktarır: “Mayadağ civarında Izvor arazisi içinde Delikli Taş denilen bir kaya daha vardı. Burada senenin belirli zamanlarında toplantılar yapılırdı. Bu toplantılara Hıristiyanların da iştirak ettikleri olurdu. Söylentiye göre koyunları hastalıktan ölen ve tek koyunu kalan çoban, koyununu bu delikten geçirerek hayvanı salgın hastalıktan kurtarmış. Bu kayadan kadın, çocuk geçiyorlar, deliğe sıkışan olunca havaya silah atıyorlar. Deliği geçemeyenlerin günahkâr olduğuna inanılıyor. Buradan üzgün, melânkolik insanlar, çocuğu olmayan kadınlar, hatta fazla üremesi için hayvanlar, ipek böceği tohum kutuları geçiriliyor.” (Tanyu, 1968, s. 80). Birçok bölgede sadece insanların değil, bereketin sağlanması için çeşitli tahıl ürünlerinin, eşyaların ve hayvanların delikli taşlardan geçirilmesi benzer şekilde üremenin ve bereketin sağlanması tasavvuru olarak okunabilir.

Günümüzde Makedonya’da manastır, kaya, tekke gibi yerler kutsal ziyaret mekânı olarak popülerliğini sürdürmekte olduğunu Mensur Nuredini’nin verdiği bilgilerden anlayabiliyoruz. Çeşitli sebeplerle en çok ziyaret edilen manastırlardan biri Kırçova’nın (Gırç ova) Saveti Gorgiya (Aya Gorgiya) manastırı, kayalar ise Sveti Nikole kasabasındaki Govedar Baba-Taş, Gostivar kasabasının Simniça köyündeki Kadınlar Taşı, Kırçova’nın Leşniça köyündeki Delik Taş, yatırlar ise Ohri Tekkesi, Kırçova Tekkesi gibi yerlerdir (Nuredini, 2007, s. 25).

Leşniça köyü, Kırçova-Gostivar yolu üzerindeki Leşniça köyünde dağlık bir alanda bulunan Delik Taş, birçok hastalığa şifa bulma ümidiyle ziyaret edilmektedir. Özellikle başarıya ulaşan çiftlerin deneyimlerinin yaygınlığı nedeniyle burası çocuk sahibi olmak isteyen çiftler tarafından rağbet görmektedir. Ziyaretçiler, ellerini kaldırıp dua ettikten sonra taşın içinden üç defa geçmektedirler. Kız ya da erkek çocuk sahibi olmak, sağlığa kavuşmak en çok bilinen dilekler dualara konu olmaktadır (Nuredini, 2007, s. 28).

Gostivar kasabasının Simniça köyüne ait bir tepede bulunan Kadın Taşı, halk tarafından canlı olarak kabul edilmektedir. Bu taşın sihirli ve şifalı güçleri bulunduğu inanılır. Bugüne kadar daha çok kadınlar tarafından ziyaret edildiği için “Kadınlar Taşı” ismiyle meşhur olmuştur. Kadınlar Taşı’na baş ağrıları olanlar, çocuğu olamayan çiftler, hamile olup da çocukları düşen veya erken doğum yapanlar, nazardan dolayı hastalanan çocuklar, psikolojik rahatsızlıkları olanlar gitmektedirler. Ziyaret yeri iki delikten oluşmaktadır. Rahatsızlıkların türüne göre farklı delikler kullanılmaktadır. Çocuk sahibi olmak ve hastalığından kurtulmak isteyenler uzun deliği kullanmaktadırlar. Uzun deliğe girildikten sonra boşlukta üç defa dönülür. Kadınlar Taşı’na gelen ziyaretçileri karşılayan kadın tarafından bu uygulama sırasında “sihirli dua” okunur. Bu uygulamadan sonra ziyaretçi, bir nişan olarak giysilerinden bir şey bırakır (Nuredini, 2007, s. 29). İki farklı işleve sahip olan taşlardan diğeri hakkında Mensur Nuredini bilgi vermemiştir. Taşta gerekli ritüelleri yerine getirdikten sonra ziyaret yerinden ayrılırlar. Yolda ilk gördükleri kişiye bir erkek ve kız ismi sorarlar. Doğacak çocuğa da bu isimlerden birini verirler. Böylece çocuklarının kendilerinden değil, ziyaretlerinden kaynaklandığını düşünerek, onların yaşayacaklarına inanırlar. Bu uygulamayı yerine getirip de çocuklarının yaşadığına şahitlik etmiş pek çok kadına tesadüf edilmektedir (Nuredini, 2007, s. 44). Görüldüğü üzere kutsal mekânın meşhur olması ve talep görmesinde deneyimleyen kişilerin anlatıları ve özellikle başarıyla sonuçlanan deneyim hikâyelerinin ziyaret yerlerinin popülerliğini bir hayli artırdığı söylenebilir.

Hanife Yakup, Makedonya Türkleri arasında yaşayan delikli taş ziyareti uygulamaları hakkında bilimsellikten uzaklaşarak “batıl inanç” tanımlamasını da içeren birtakım bilgiler aktarır: “Türbe ziyareti Makedonya’da yaşayan Müslüman Türkler arasında yaygındır. Bir Allah dostunun yattığı türbeye ziyarete gidilerek ona yeni bir havlu götürülür. Birçok yerde mum da götürülür. Mum yakma batıl inancı komşu Hıristiyan Makedon inançlarından girmiştir. Bir adağı veya dileği olan kişi türbeye gider, Allah’a dua eder ve türbede yatan Zatin yüzü suyu hürmetine Allah’tan duasının kabul olmasını ister. Ziyareti sırasında getirdiği yeni havluyu sandukanın üstüne örter. Sadece Kırsal kesimde olan köyler: Alikoç, Kocalı, Pırnalı, Süpürge bölgesinde o yöreye yakında bulunan bir taşta giderler, o taşta “delikli taş” derler. Bir vadi içinde bulunan taşın eskiden etrafında dönerlerdi ve sonra orada kurban kesip gelenlere ikram ederlerdi. Günümüzde taşın etrafında dönme adeti yapılmaya da yine bazı aileler orada kurbanlarını kesip yerler. Bu hurafe her sene mayıs ayının üçünde yapılır. Anlatılanlara göre bir dileği olan gidip taştan bir parça kırarmış, dileği/duası kabul olursa gelecek sene gidip kurbanının orada keserdi. Başka bir anlatıma göre eskiden o civarda bir dede varmış, koyunlarını orada otlatmış, o yüzden bu uygulama yapılmış. Hangi rivayet doğru bilinmemektedir ve günümüzde o vadiye az da olsa gidenler ve adaklarını orada kesenler vardır.” (Yakup, 2016, s. 194). Makedonya Türklerinin özellikle takvim olarak mayıs ayını seçmeleri birçok dine ve kültüre ait olan yaz giriş takvimsel uygulamaları ve Hıdırellez’i akla getirmektedir. Türk kültür ekolojisi içinde Hıdırellez ve etrafında oluşan uygulamalar özellikle su kenarlarında, ağaçlık ve yeşillik bölgelerde, tepe ve dağlarda, türbe ve yatır gibi kutsal mekânlarda geçmektedir. Bu bağlamda sadece resmi din bağlamında bakarak yapılan uygulamaları hurafe ya da batıl inanç olarak adlandırmak, bilimsellikten uzak doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira, insanlık tarihi boyunca birçok dinle karşı karşıya kalan halklar kimi zaman gündelik yaşamları içinde karşılaştıkları ve çare

KUTSAL MEKÂNLARDA DELİKLİ TAŞTAN GEÇME RİTÜELİNE ARKETİPSEL BİR YAKLAŞIM

bulamadıkları problemlerinin çözümleri için kimi zaman da şükür için kendilerinden üstün bir varlığın yardımına ihtiyaç hissetmişlerdir. Bunu da çoğu zaman senkretik bir yaklaşımla uygulamaya çalışmışlardır. Bu nedenle bilimsel araştırmalar, özellikle sosyal bilimlerde yanlı bakış açısıyla açıklanmamalı; uygulamalar anlamaya ve anlamlandırmaya çalışılmalıdır.

Azerbaycan'da Bakü'ye 45 km uzaklıkta Sengeçal ve Umbakı kasabalarının sınırında Sofi Hamid Türbesi bahçesinde diz üstüne çökmüş deve heykeli bulunmaktadır. Çocuğu olmayan kadınlar adak adayıp devenin altında bulunan boşluktan geçmeye çalışır. Ayrıca bahçedeki ağaçların dallarına da beşik bağlayıp sallarlar, bu şekilde çocukları olacağına inanırlar. Rivayete göre Sofi Hamid insanlara İslam'ı tebliğ ederken bir yandan da deve yetiştiriciliğiyle uğraşır. Ölümü yaklaştığında devesini bırakmalarını, deve nereye çökerse mezarının oraya yapılmasını vasiyet eder. İnanca göre deve şu an türbenin bulunduğu yere çökmüş ve Sofi Hamid'in türbesi de oraya yapılmıştır. Bu nedenle de insanlar Sofi Hamid'in devesini temsilen yapılan deve heykelinin altındaki boşluktan geçerek çocuk dilemektedirler (Celilova, 2022).



Fotoğraf 8-9: Sofi Hamid Türbesi, Bakü, Azerbaycan

Azerbaycan, Gobustan'da bulunan Pir Abdülkerim Türbesi de Deşikli Daş Piri olarak meşhur olmuştur. Türbeye gelenler önünde bulunan delikli kayanın içinden geçerek dilek tutarlar. Günahı olanların taştan geçemeyeceğine, geçenlerin günahından arınacağına ve dileğin kabul olacağına inanılmaktadır. Dilek tutanlar türbede bulunan sudan içer, hastalık için de taşları vücutlarına sürerek niyaz ederler. Türbeye nezir olarak para ve kurban bırakanlar da olur. Bu nezirler türbedarlar için türbenin bakımında kullanılır. Buna karşın bölgede yaşayan birçok kişi tarafından da bu uygulamaların hurafe ve batıl olduğu düşünülmektedir (URL5). Gobustan'ın farklı bölgelerinde de yine delikli taşlara ve taştan geçme uygulamalarına rastlanmaktadır.



Fotoğraf 10: Pir Abdülkerim Türbesi önünde bulunan delikli taş, Azerbaycan, Gobustan

Gali Yenega/İyi Kadın Taşı olarak bilinen delikli taşlar, Kıbrıslı Türklerle Rumlar tarafından kutsal sayılır. Bunların bolluk, bereket ve uğur getirdiklerine, hastaları sağaltma gücüne sahip olduklarına ve saklanan bir definenin yerini belirleyen işaret taşları olduklarına inanılır. Ayrıca bu taşların içlerinde Afrodit, Meryem Ana ve Nimmph olarak bilinen perilerin bulunduğu inancı da yaygındır (Bağışkan, Ana Tanrıça Kültürünün Kıbrıs Folklorundaki İzleri (5), 2015). Bu taşların üzerindeki delikten geçen kimsenin o yıl şanslı olacağı, hastalıklardan korunacağı, o kişiye uğur getireceği ve bütün dualarının kabul edilerek cennete gideceğine inanılır (Keser, 2010, s. 120).

Kıbrıs'ta sözü edilen delikli taşlar genellikle hasta çocukların götürüldükleri yerlerdi. Bu çocuklar taşlara iki kadın tarafından götürülürdü. Biri çocuğu deliğin bir tarafından sokarken, diğeri karşı taraftan alırdı. Bu arada "Gali Yenega, al çocuğunu ver çocuğumu!" denirdi. İşlem üç kez tekrarlandıktan sonra hastanın giysilerinden kesilen kumaş parçası taşın üzerine, ya da oradaki bir ağaca, genellikle de Mosphilia adıyla bilinen alıç ağacına bağlanırdı (Bağışkan, 2015). Bunların yanında taşın 3-7 defa tavaf edilmesi, çocuğu çıplak olarak taştan geçirme, mum veya kandil yakma, hediye bırakma, oradaki suda yıkanma, yeni elbise giyme ve eve farklı yoldan dönerek hastalığı uzaklaştırma gibi uygulamalara da rastlanırdı (Bağışkan, 1994, s. 5-6). Bu uygulamaların Makedonya Yörükleri ve Türkiye'de birçok yerde paralellik arz ettiği göze çarpmaktadır. Özellikle Gali Yenega ile yapılan "al-ver" uygulaması "değiş tokuş" yöntemiyle somutlaştırılarak arınmanın sağlanmaya çalışıldığını göstermektedir. Zira hastalıklı çocuk Gali Yenega'ya verilmekte, ondan sağlıklı çocuk geri alınmaktadır.



Fotoğraf 11: Gali Yenega Taşı, Kıbrıs

Türkiye’de Nevşehir’de bulunan Hacı Bektaş Veli Türbesi’nin yakınındaki mağarada Hacı Bektaş Veli’nin zaman zaman halvete kaldığı rivayet edilmektedir. Çilehane olarak da bilinen bu Delikli Taş (kaya), Hacıbektaş’ta en çok ziyaret edilen yerlerdendir. Yaygın bir inanişaya göre günahı olan insan, zayıf dahi olsa bu delikten geçemez. Deliğin onu sıktığına; bir adak adayınca serbest bırakacağına, günahı olmayanların delikten rahatça geçeceğine inanılmaktadır (URL6).

Delikli taşın hikâyesi ise şu şekilde anlatılmaktadır: “Hacı Bektaş Veli, Anadolu’ya geldiğinde kimse ona inanmamış. Hacı Bektaş Veli bir mağaranın içerisine girip orada Hz. Ali’nin kendi eliyle yazdığı Kuran-ı Kerim’i okuyormuş. Orada bulunan insanlar ise Hacı Bektaş Veli’ye bir yalancı olduğunu, o karanlık mağarada kitabı göremeyeceğini söylemişler. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli ‘Önemli olan ışık gözüyle değil, gönül gözüyle okumaktır.’ demiş. Elini mağaranın bir kenarına vurmasıyla bir delik açmış. Bu keramet Hacı Bektaş Veli’nin Allah yolunda ne kadar itikatlî olduğunu gösterirmiş. Bugün yöreyi ziyaret eden birtakım kişilerce bu taş yanlış ifadelerle kullanılmaktadır. Günahsız olanın taştan geçebileceğini, ancak günahı olanın taştan geçemeyeceğini söyleyenler bulunmaktadır. Ancak günahın ölçüsünü, miktarını belirlemek insanoğlunun yapacağı bir şey olmamakla birlikte Alevi-Bektaşî inanç sistemine de uygun bir kullanım değildir. Anlatıya göre Hacı Bektaş Veli, taşa bulunan deliği Allah’a duyduğu sevgi ve bu yola duyduğu itikat ile açabilmiştir; zira onun ışık gözü değil, gönül gözü açıktır. Bu sebeple taştan geçenin aslında günahının olmadığına değil de itikadının sağlam olduğuna inanılmaktadır. Zaman içerisinde yanlış bir anlam yüklenmiştir. Günümüzde dergâhı ziyaret edenler, Delikli Taş’a uğramadan bölgeden ayrılmamaktadırlar. Delikli Taş’tan ‘Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali!’ diyerek destur alınıp geçilmektedir. Yine inanişaya göre bir kimse kötü kalpli biriye çok zayıf olsa dahi bu delikten geçememektedir, ancak iyi kalpli, itikadı sağlam ve Allah’ın sevdiği kullar ise çok şişman olsa dahi kolaylıkla taştan geçmektedirler. Daha eski zamanlarda taştan geçenler türbeye bir sonraki gelişlerinde 12 kurbanla gelirler, kurbanlardan altısını delikli taş mevkiinde, diğer altısını ise dergâh sınırlarında olmak

şartı ile herhangi bir yerde keserler. Ancak kurban kesen kişi, kendisine pay çıkarmamalıdır. Bunun yanında mağaranın girişinde ise mum da yakılmaktadır.” (Atay, 2015).



Fotoğraf 12: Delikli Taş, Hacı Bektaş Veli

Vilâyet-nâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş Velî’de Çilehane (Delikli Taş) ilginç olarak günümüzde halk arasında anlatılagelen inanıştan farklı şekilde geçmektedir:

“Hacı Bektaş, Arafat dağındaki çile-hanede itikafa girmişti. Erenlerden bir nicesi, çilehaneye geldiler, onunla sohbet ettiler. Bu arada Erenler Şahı dediler, burası çok karanlık, ışık girecek bir yeri yok, bir penceresi olsaydı ne olurdu? Hacı Bektaş, onların bu sözünü duyunca hemen Çilehane’nin yazıya bakan duvarına bir yumruk vurdu, duvarda adam sığacak kadar bir delik açıldı. Erenler, Hünkâr’ın kuvvetine şaşılar. Hünkâr, dua etti, hepsi yollarına revan oldular.” (Gölpınarlı, 1995, s. 37-38). Görüldüğü üzere, delikli taştan geçme gibi bir uygulama Vilâyet-nâme’de yer almamaktadır. Dolayısıyla Çilehane’de taştan geçme uygulamasının ilk ne zaman başladığı da tespit edilememekle birlikte “duvarda adam sığacak kadar bir delik açıldı” ifadesinden Hünkâr’ın elinin değdiği yerden geçme düşüncesinin taliplerin aklına gelmiş olma ihtimali ve bu uygulamanın evrilerek günümüze kadar ulaştığı düşüncesi de göz önünde bulundurulabilir.

Vilâyet-nâme’de Çilehane örneği gibi taşa bağlı olarak Hacı Bektaş’a ait “beştaşların dile gelmesi, taşı hıyar gibi iki dilmesi, ayaklarının kayaya gömülmesi, kayaya at gibi binmesi” (Gölpınarlı, 1995, s. 31-49) gibi başka kerametler de aktarılmaktadır.



Fotoğraf 13-14: Delikli Taş, Hacı Bektaş Veli

Eskişehir ili Seyitgazi ilçesi Arslanbeyli köyünde türbe ve adına külliyesi bulunan Şücaeddin Veli'nin tarihi kimliği hakkında bilgi veren kaynaklar yetersiz olmakla birlikte birbirleriyle de çelişmektedir. Yağmur Say, oluşan Şücâ kültürünün masallarla, rivayetlerle, hayal ürünü kurgusal ifadelerle adeta gerçeküstü bir kimlik haline getirildiği (Say, 2010, s. 16-23) kanısındadır.¹ Seyyid Sultan Şücaeddin Veli, ocaklılar tarafından Anadolu'daki dört büyük veliden (Hacı Bektaş Veli, Şeyh Şehabettin Veli, Hacı Bayram Veli) biri olarak kabul edilmektedir. Onlara göre Şücaeddin Veli, Kalenderi-Babai dervişidir. Hacı Bektaş Veli'den önce Anadolu'da bulunmuştur. Hacı Bektaş Veli onun yanında kalmıştır. Otman Baba ile musahiptir. Babai isyanları nedeniyle Hacı Bektaş Veli Sulucakarahöyük'e, Şücaeddin Veli de şimdiki Arslanbeyli köyüne yerleşir. Burası Anadolu Aleviliğinin önemli bir merkezi haline gelir. Balkanlarda Aleviliğin ve Bektaşiliğin yayılmasında etkisi vardır. Günümüzde Balkanlardaki Bektaşî babaları Şücaeddin Veli ocağına bağlıdır ve buradaki dede oraların babalarını belirler (Demirtaş, 2013). Ayrıca Şücâ'eddin Veli Velâyetnâmesi (Say, 2010) ile Hacı Bektaş Veli için yazılan Vilâyet-Nâme (Gölpınarlı, 1995) arasında birçok anlatıda ortaklıklar da mevcuttur.

Her yıl mayıs ayının son haftasında Arslanbeyli köyünde Seyyid Sücaeddin Veli Anma, Dostluk ve Sevgi günü düzenlenir. Anadolu'nun çeşitli yerlerinden ve Balkanlardan ziyaretçiler burada toplanır (Koç, 2014, s. 145). 21 Martta Sultan Nevruz, mayısın ilk haftası Hıdırellez bayramları kutlanır. Burada kurbanlar kesilir ve birlik cemi yapılır. Ayrıca görgü, dar ve adak kurbanları yine burada kesilebilmektedir. Köyde görgü ve dar cemlerini yaptırılmayanlar Eskişehir Cem Evi'nde bu hizmetlerini yerine getirirler. Özellikle Eskişehir, Kütahya, Afyon ve Balkanlar olmak üzere geniş bir talip kitlesi olan Şücaeddin Veli ocağının kutsal ziyaret mekânı olan bu yerleşim yeri Şücaeddin Veli Türbesi, Mürüvet Ali Paşa (Timurtaş Paşa'nın oğlu) Türbesi, Genç Abdal, Ekmekçi Baba, dede soyu mezarlığı, dilek taşı, delikli taş, sırt ağrısı taşı, Balpınarı, sıtma suyu ve çille hane, dut ağacından oluşmaktadır. Beli ağrıyanlar bel ağrısı taşına yatarlar. Delikli taştan geçerek günahının olup olmadığını anlamaya çalışanlar olmaktadır. Zayıf ya da şişman olmakla ilgili olmayan bu deneyimde günahının olup olmaması ölçüdür. Türbenin

¹ Şücâ kültürü ve tarihsel kimliği hakkında detaylı bilgi için bkz. (Say, 2010).

arkasında içinde oyuk bulunan dilek taşına da dilek tutarak taş fırlatılır. Taş haznede kalırsa dileğin yerine geleceğine inanılır (Koç, 2019, s. 186-187). Delikli Taş, dergâhta yapılan restorasyonlardan ve bahçe düzenlemesinden sonra doğu kapısından bahçe içine taşınmıştır.

Eskişehir’de Odunpazarı ilçesinde Deliklitaş Mahallesi’nde bulunduğu anlatılan delikli taştan ise günümüzde herhangi bir ize ve hakkında herhangi bir anlatıya rastlanılmamıştır.



Fotoğraf 15-16: Delikli Taş, Şücaeddin Veli Türbesi, Arslanbeyli köyü, Seyitgazi, Eskişehir

Bitlis ili Ahlat ilçesinde bulunan Delikli Taş özellikle çarşamba günü ziyaret edilir; dilek tutup, 3 veya 7 kez bu taşın içinden geçtikten sonra, dileklerinin kabul olacağına inanılır. Hastalıklarına şifa arayanlar, iyi eş arayan bekârlar, çocuk sahibi olmak isteyenler, dilek tutarak bu delikli taştan 3 veya 7 kez geçtikten sonra dileklerinin kabul olacağına inanırlar. Ayrıca günahı az olanların rahatlıkla “Delikli Taş”tan geçeceğine ve günahı çok olanların ise geçemeyip, sıkışacağı biçiminde bir inanış da yörede yaygındır.

Genellikle kutsal mekânın deneyimlenmesi saygı ve korku arasında gerçekleşirken bazen gençler arasında heyecan ve eğlence haline dönüşebilmektedir. Basına yansıyan bir haberde (Adıyaman, 2012) üniversite öğrencileri Ahlat’ta karşılaştıkları Delikli Taş’la ilgili anlatıyı dinledikten sonra bazıları inanmasa da hatta bazıları batıl inanç olarak görse bile anlatının gücünü kapılarak gelecek planları için eğlenceye çevirdikleri bu heyecanlı deneyimi gerçekleştirdikleri gözükmektedir.

KUTSAL MEKÂNLARDA DELİKLİ TAŞTAN GEÇME RİTÜELİNE ARKETİPSEL BİR
YAKLAŞIM



Fotoğraf 17: Delikli Taş, Ahlat, Bitlis

Giresun'un Görele ilçesinde sahilde bulunan falezde oluşan delikli taş son yıllarca çok ilgi çekmektedir. Borcu olan, derdi olan, çocuğu olmayan delikli taştan geçerse dertlerinden kurtulacağına inanılmaktadır (URL7)



Fotoğraf 18-19: Delikli Taş: Görele, Giresun “Borcu olan, derdi olan, çocuğu olmayan buraya akın ediyor!”

Giresun'da dikkat çeken bir başka uygulama da sacayağından geçmedir. Uluslararası Aksu Festivali olarak kutlanan Mayıs Yedisi etkinlikleri içinde “dereye taş atma, sacayağından geçme ve adayı turlama” vardır. Sacayağından geçme, özellikle hastalıklardan kurtulma, bereketi ve doğurganlığı sağlama amacıyla yapılmaktadır. Sacayağından geçme uygulamasını özellikle delikli taşlardan geçmeye benzer amaçları içermektedir. Kadınlar tarafından özellikle yapılan bu uygulamada sacayağının ana rahmine benzemesi yine arınma ve doğurganlığı sağlama gücünü taşıdığını akla getirmektedir. Kerime Üstünova, demirin kutsal olması, ateş kültü ve ocağın sembolü olmasından hariç sacayağının ana rahmine benzemesi yönünü vurgulayarak üreme ve doğurganlığın sağlayıcısı olduğu kanısındadır (Üstünova, 2010, s. 183-186).



Fotoğraf 20: Sacayağından geçme, Mayıs Yedisi Kutlamaları 2022, Giresun

Kahramanmaraş ili Türkoğlu ilçesi Akçalı Mahallesinin kuzeyinde ormanlarla kaplı bir alan içerisinde bulunan Delikli Taş özellikle köy halkının ilgisini çekmektedir. Özellikle çocuklar delikli taştan geçmeye çalışmaktadırlar. Delikli taştan geçenlerin ya altına işeyenler ya da cennetlik kişiler olduğuna inanılmaktadır (Kamalak, 2018).



Fotoğraf 21-22: Delikli Taş, Türkoğlu, Kahramanmaraş

Şanlıurfa ili Suruç ilçesi Haramsar köyünde hastalanan çocukları köyde bulunan delikli taşın arasından geçirerek şifa bulduğuna inanılmaktadır. Öksürüğün yanı sıra, gece altını ıslatan çocuklara da iyi geldiği söylenmektedir (URL8).



Fotoğraf 23: Delikli Taş, Haramsar, Suruç, Şanlıurfa

Hikmet Tanyu'nun tespit ettiği² diğer delikli taşlardan geçilerek “hastalıktan arınma ve şifa, günahı sınama, murada erme, dilek tutma, ‘al çürüğü, ver sağı gibi’ doğüstü güçlerle değiş-tokuş, talih açma vb.” uygulamalara Anadolu’da birçok yerde rastlanmaktadır (Tanyu, 1968, s. 97-155).

Harun Güngör, Kayseri ve yöresinde tespit ettiği on altı mekânda delikli taşlar etrafında oluşan uygulamalardan bahseder. Güngör, bu delikli taşları “a. Tabiatla tabii, kendiliğinden oluşan delikli taş ve kayalar, b. Bir yapı yıkıntısından arta kalan kemerler” biçiminde yapısal olarak iki bölüme ayırmıştır. Ayrıca taş kültü etrafında oluşan uygulamaları taşta tapınma olarak da görmez. Kutsal taş ve kayaların sembolik anlamlarının tam anlamıyla tespit edilemeyeceği görüşündedir (Güngör, 1993, s. 13-16). Güngör’ün delikli taşlar etrafında oluşan uygulamalara dair görüşleri de Eliade’nin “ana rahmi” ve Jung’un “yeniden doğuş” arketipiyle paralellik arz ettiği söylenebilir.

Ayrıca kutsal mekanların duvarlarında bulunan deliğe parmağını sokarak dua etme³ de deliğin dönüştürücü gücünden faydalanma ve geçmişte menkıbevi şahsın oraya dokunması nedeniyle benzerlik yarasından faydalanarak kaderi zorlama olarak okunabilir.

² Hikmet Tanyu'nun tespit ettiği diğer delikli taşların bulunduğu yerler Afyon: Öksürük Kayası (Tanyu, 1968, s. 97), Ankara: Solfasol, Delik Taş’tan günahı olmayan geçer, günahı olanı taş sıkır. Nallıhan, Emrem Sultan, öksürük, boğmaca (s. 100), Bolu: Mudurnu, Aktaş köyü, Çocuklar Kayası, cılız çocuklar üç defa geçirilir. Ağlayan çocuk yaşar, anneler bu nedenle geçirirken çocuğu bilerek de ağlatırlar (s. 113), Erzurum: Delikli Taş, dil açma (s. 121), Gaziantep: Delikli Kaya, boğmaca, öksürük, boyna asılan delikli taş (s. 123), Isparta: Delikli Taş, Abdülkadir Türbesinde bulunan delikli taştan “Al çürüğü, ver sağı” denilerek çocuklar geçirilir (s. 129), İzmir: Selçuk, Bakılar Dağı, Deliktaş muradına ermek için delik dileyip taştan geçme (s. 132), Karaman: Deliktaş, Dış Tekke, Talimhane yakınında Fisandon yolu kaya üstünde, üç defa geçme, talih açma, çocuk olması ve yürüyemeyen çocuklar için (s. 138), Manisa: Alaşehir, Ahmet ağa köyü, şifa, huysuzluğun ve öksürüğün giderilmesi (s. 149), Sivas: Ali Babayı Kebir Türbesinde bulunan Taş Delik’ten öksürük tedavisi için çocuklar geçirilir (s. 155).

³ İstanbul Ayasofya Camii’nde Fatih Sultan Mehmet’in parmak izinde, Bulgaristan Demirbaba’da ve Azerbaycan’ın Bakü şehri Merdekan köyünde Deşik Hasan Piri’nde rastlanmıştır.

Sonuç

Bir külte bağlı olsun ya da olmasın kutsal sayılarak ziyaret edilen mekânların başında ağaç, taş, kaya, mağara vb. yerlerin varlığına yeryüzünde birçok yerde rastlanmaktadır. Anadolu’da başta Alevi inanç sistemine bağlı taliplerin yanında diğer inanışlara bağlı insanların bu kutsal mekânları ziyaret ettiği görülebilmektedir. Kozmogonik tasarımda kutsal olarak görülen delikli taşlara bağlı ritüellerin varlığı İngiltere, İrlanda, İskoçya gibi Hıristiyan inanca bağlı merkezler yanında Türk kültür ekolojisi içinde Müslüman olan Türkiye, Makedonya, Azerbaycan, Kırgızistan, Kıbrıs’ta da tespit edilmiştir. Ancak delikli taştan geçme uygulamalarının bu örneklerle sınırlı olmadığı yapılacak araştırmalarla gün yüzüne çıkacaktır. Geleneksel dünya görüşü ve geleneksel ekolojik bilgiye dayalı delikli taşlar etrafında oluşan ritüellerde evlilik, hastalıklardan kurtulma, kötü ruhları kovma, arınma, çocuk sahibi olma, kendini test etme vb. sebeplerin yoğun olarak yer aldığı söylenebilir. Alevi inanç sistemine bağlı yerleşim birimlerinde Hacı Bektaş Veli, Şücaeddin Veli ve diğer inanç önderlerine dayandırılan menkıbelere ya da inanç sistemine bağlı yapılan uygulamalarda da benzer sebepler yer almaktadır.

Kaya ya da taşlar üzerinde bulunan deliklerin Jung’un arketip olarak kurguladığı “yeniden doğuş”un gerçekleştiği yerler olduğu söylenebilir. Zira yazılı kaynaklarda geçen menkıbelerde ya da halk arasında anlatılan efsanelerde veli kültürüne bağlı olarak delikten geçme ritüeli bulunmamaktadır. Alevi ya da diğer inanç sistemine bağlı taliplerin gerçekleştirdiği delikli taşlardan geçme ritüeli, ana rahmi olarak tasavvur edilen deliklerden geçerek “anadan doğma” olma, hastalıklardan kurtulma ve inanç durumunu test etme adı altında günahlarından arınmayı başarma olarak okunabilir.

Delikli taşlarda gerçekleştirilen ve Jung’un belirttiği ana rahmi arketipiyle uyumlu olarak açıklamaya çalıştığımız uygulamalar, çeşitli inanışlara bağlı olarak talipler tarafından bu uygulamalara gösterilen ilgi günümüzde hâlâ sürmektedir. Özellikle doğal taş ve kayalar, antik kalıntılar, bina taşları, kemerler, değirmen taşları gibi içi oyuk veya delik nesnelerin insan zihnini kimi tasavvurlara uyandırdığı ve kimi uygulamalara da ilham verdiği görülmektedir.

Kaynakça

- Adıyaman, G. (15.05.2012). Ahlat’ta Delikli Taş Efsanesi. 10.12.2019 tarihinde <https://www.iha.com.tr/haber-ahlatta-delikli-tas-efsanesi-227200/> adresinden alındı.
- Bağışkan, T. (1994). Kıbrıs Halkbilimi ve Arkeolojisinde Delikli Taşlar. *Halkbilimi*, 35-36, 3-13.
- Bağışkan, T. (2015, 2 15). Ana Tanrıça Kültünün Kıbrıs Folklorundaki İzleri (5). 10.12.2019 tarihinde <https://www.yeniduzen.com/ana-tanrica-kultunun-kibris-folklorundaki-izleri-5-82166h.htm> adresinden alındı.
- Brockman, N. C. (2011). *Encyclopedia of Sacred Places*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, LLC.
- Brown, P. (1981). *The Cult of the Saints-Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Celilova, İ. (10.03.2022). Bakıdan Uzaqda Hamıya Ümid Verən Pir. Azerbaycan. 10.03.2022 tarihinde <https://sputnik.az/20191124/bakidan-uzaqda-hamiya-umid-veren-pir-422410968.html> adresinden alındı.
- Cirlot, J. E. (1971). *A Dictionary of Symbols*. (Çev. J. Sage). London: Routledge.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). Geleneksel dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler. *Milli Folklor*, 45, 12-14.

KUTSAL MEKÂNLARDA DELİKLİ TAŞTAN GEÇME RİTÜELİNE ARKETİPSEL BİR
YAKLAŞIM

- Çobanoğlu, Ö. (2011). Mit, Mitoloji ve Edebiyat. Ö. Ceylan, & A. Koç (Dü.), *Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları* içinde (2-31. ss.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Dundes, A. (1971, Jan-Mar). Folk Ideas As Units of Worldview. *The Journal of American Folklore*, 84(331), 93-103.
- Durkheim, E. (2009). *Dini Hayatın İlk Şekilleri*. (Çev. İ. Er). Ankara: TDV.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. (Çev. Ü. Altuğ). Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev. S. Rifat). İstanbul: Om Yayınevi.
- Eliade, M. (2019). *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası*. (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Alfa-Mitoloji.
- Eliade, M., & Couliano, I. (1997). *Dinler Tarihi Sözlüğü*. (Çev. A. Erbaş). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal: Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*. (Çev. M. H. Doğan). İstanbul: YKY.
- Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi*. (Çev. T. Kalpsüz). Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 54.
- Gölpınarlı, A. (1995). *Vilâyet-Nâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Günay, Ü., Güngör, H., & Taştan, A. (2015). *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni*. Antalya: Otorite Yayınları.
- Güngör, H. (1993). Kayseri Yöresinde Delikli Taş ve Kayalar. *Milli Folklor*, 17, 13-16.
- Hançerlioğlu, O. (1975). *İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harva, U. (2015). *Altay Panteonu*. (Çev. Ö. Suveren). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Hasluck, F. W. (2012). *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam* (C. 1). (Çev. T. Binder). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hume, D. (1875). The Natural History of Religion. D. Hume, *Essays Moral, Political and Literary* (2. b.). içinde (334. s.). London: Longman, Green.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. (Çev. Z. A. Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kamalak, M. (2018, 6 7). Türkoğlu'nun Delikli Taşından Haberdar Mıyız? 10.12.2019 tarihinde <https://www.turkoglu46.com/turkoglu-haberleri/turkogulun-delikli-tasindan-haberdar-miyiz/> adresinden alındı.
- Kaya, D. (2007). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Keser, U. (2010). Kıbrıs Adasında Kadın Eksenli Olarak Adak ve İnanç Dünyasına Kesitsel Bir Bakış. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 6, 108-128.
- Koç, A. (2014). *Eskişehir'in Somut Olmayan Kültürel Mirası* (1. b.). Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları No: 238.
- Koç, A. (2016). Şifa Ocaklarında Kozmogoninin Kültürel Sürekliliği. *Milli Folklor*, 109, 173-186.
- Koç, A. (2019). *Kemik ve Dal: Eskişehir'de Kutsal Ziyaret Mekânları*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Köse, A., & Ayten, A. (2010). *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş.
- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev, A. M., & Usmanova, M. (2013a). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri* (C. 1). (Çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Lvova, E., Oktyabrskaya, İ., Sagalayev, A., & Usmanova, M. (2013b). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri*. (C. 2). (Çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Nuredini, M. (2007). *Makedonya'daki Müslümanlarda Doğum, Evlenme ve Ölüm İle İlgili İnanışlar ve Uygulamalar*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.
- Ocak, A. Y. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: TTK.
- Ocak, A. Y. (2002). *Alevî-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim.
- Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: AÜ DTCF Yayınları No: 200.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi*. (Çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.

- Say, Y. (2010). *Şucâ'eddin Veli (Sultan Varlığı) ve Velâyetnâmesi*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği.
- Tanyu, H. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 81.
- Tuğ, K., & Bedirhan, Y. (2016). Kırgızistan'ın Celal-Abad Şehrinde Mezarlık Ve Ziyaret Yerleri İle İlgili Halk İnançları. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(12), 193-207.
- Türkçe Sözlük*. (C. 1). (1998). Ankara: TDK Yayınları.
- Üstünova, K. (2010). Giresun'da Yaşatılan Sacayağından Geçme Geleneğinde 'Sacayağı' ve 'Üç' Ne Anlatıyor? *bilig*, 52, 181-194.
- Weber, M. (2012). *Din Sosyolojisi*. (Dü. Ephraim Fischhoff & Çev. L. Boyacı). İstanbul: Yarı Yayınları.
- Wright, A. R., & Lovett, E. (1908, Sep. 30). Specimens of Modern Mascots and Ancient Amulets of the British Isles. *Folklore*, 19(3), 288-303.
- Yakup, H. (2016). Doğu Makedonya'da Yaşayan Müslüman Türklerin Halk İnançları, Gelenekleri ve Fert Üzerindeki Etkileri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 173-198.
- Yolcu, M. A., & Aça, M. (2019). Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor. *Folklor/Edebiyat*, 100, 861-871.

Elektronik Kaynaklar

- (URL1). 10.12.2019 tarihinde <https://www.learnreligions.com/what-is-a-hagstone-2562519> adresinden alındı
- (URL2). 10.12.2019 tarihinde <https://www.thegypsysthread.org/hag-stone-sacred-powerful-magickal/> adresinden alındı
- (URL3). 10.12.2019 tarihinde <http://outandabout.rushlightmagazine.com/holestone.html> adresinden alındı
- (URL4). 10.12.2019 tarihinde <https://www.britainexpress.com/counties/cornwall/ancient/men-an-tol.htm> adresinden alındı
- (URL5). 06.10.2021 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=-RBtfNRFjHk> adresinden alındı
- (URL6). 10.12.2019 tarihinde https://www.hacibektas.com/index.php?id=tarihi_yerler adresinden alındı
- (URL7). 05.08.2019 tarihinde <https://www.tv100.com/giresunun-gorele-ilcesi-sahilindeki-delikli-tas-galeri-465081?p=6> adresinden alındı
- (URL8). 08.01.2020 tarihinde <http://www.urfanatik.com/suruc/urfadaki-bu-tas-oksurgence-iyi-geliyor-h51492.html> adresinden alındı

Sözlü Kaynaklar

- Atay, Hande Başak (2015). 34 yaşında, Üniversite Mezunu, Nevşehir, Sinem Top tarafından yapılan 15.08.2015 tarihli görüşme.
- Demirtaş, Mehmet (2013). 56 yaşında, Lise Mezunu, Emekli, Şücaeddin Veli Ocağı Postnişini, Arslanbeyli, Adem Koç tarafından yapılan 12.08.2013 tarihli görüşme.



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 111-113.

Tonyukuk - Aşide Yuancjen*

S. G. KLYAŞTORNIY

Çevirenler: Gamze Nur NALBANT**

Nurayım SATYALKANOVA***

Kuzey Moğolistan'daki eski runik yazıtları, filolojik ve tarihselografik gelişmelerle İkinci Doğu Türk Kağanlığı'nın tarihinde ana kaynak rolünü giderek daha fazla kazanmaktadır. Eski Orhon metinleri, Eski Uygur runik yazıtları dâhil, bir devletin oluşumundan çöküşünün başlangıcına kadarki tarihi tutarlı bir şekilde açıklayıp devlet büyüklerine dair anlatılar içermesi bakımından diğer runik harfli metinlerden ayrılmaktadır.

Bu metinlerin her birisinin siyasi eğilimi kaynağın kıymetini daha da artırmaktadır çünkü bu tarihî metinlerdeki belirli olaylarla ilgili beyanları ve tartışmalı yargıları, kağanlığın bünyesindeki sosyal çatışmaları ve siyasî karışıklıkları Çin yıllıklarında verilen benzer kaynaklara göre karşılaştırılabilir bir biçimde araştırmaya imkân verir. Bununla birlikte, en iyi tarihsel yazım için çalışmamızda üç bağımsız grubun kaynaklarını karşılaştırdık: Eski Türk, Çin ve Arap-Fars. Ancak günümüzdeki çalışmalar sırasında bu tür karşılaştırmalar, farklı kaynak gruplarının bilgi seviyelerinin ilişkilendirilmesiyle sınırlı olmamalıdır. Çünkü karşılaştırılan bilgiler üzerine ve bundan sonra yapılacak araştırmalar üzerine başlangıç noktası olabilecek kadar güvenilir tanımlamalar henüz daha tamamlanmamış durumdadır.

* Rusçadan çevirisi yapılan bu makalenin orjinal künyesi şu şekildedir: S. G. Klyaştorniy, "Tonyukuk - Aşide Yuancjen", *Tyurkologičeskiy Sbornik (Andrey Nikolayeviç Kononov'a 60. Yaş Armağanı)*, SSCB Orta Asya Bilim Akademisi Enstitüsü, Nauka Yayınevi, Moskova 1966, s. 202-205.

** Yüksek Lisans öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye). E-posta: gamze.nur.nalbant@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-3040-866X.

*** Doktora öğrencisi, Szeged Üniversitesi (Macaristan). E-posta: nurayimsatyalkanova@gmail.com / ORCID ID: 0000-0002-8127-1915.

Araştırmamızın en önemli sorunlarından biri, F. Hirth'in hipotezinin günümüze kadar devam etmesidir. Hirth, Tang-şu'da adı geçen, Kut-lug'un (İlteriş Kağan'ın) ilk danışman ve ordunun başkomutanı Aşide Yuançjen'i, İlteriş'in ve onun en yakın mirasçılarının zamanındaki kağanlığın en büyük devlet adamı Tonyukuk ile özdeşleştirmiştir. Bu yazıtlar ise yalnızca Koşo Saydam Yazıtları'nın verileriyle anlam bakımından karşılaştırılabilir materyaller içermektedir.¹ Çoğu araştırmacı tarafından bir zamanlar kabul edilen bu hipotez, Doğu Türk Kağanlığı'nın tarihinin başlangıcına ve erken dönemine dair ikna edici bir tablo oluşturmuştur. Eski Türk ve Çin tarihinde geçen olayların eşleştirilmesi, kaynak grupların bazılarında yer alan hataları düzeltmeyi ve kağanlığın anıtlarına yansıyan siyasi çatışmaların önemini daha iyi anlamayı mümkün kılmıştır.

Ancak son yıllarda, Hirth'in hipotezi kağanlığın tarihi hakkındaki mevcut fikirlerin dayandığı şimdiki tarihselografik öncül sistemini yıkan oldukça sert eleştirilerin hedefi hâline gelmiştir. Liu Mau-tsai'nin Tang-Şu'nun bölümlerinin çevirisinde yaptığı yorumdaki ifadeler, hipotezin olumsuz değerlendirmesini yapan argümanların en eksiksiz olanlarından biridir.²

Hirth hipotezinin tarihsel yönü üzerinde Liu-Mau-tsai'in itirazlarını ortadan kaldıran argümanlarla doğrulanabileceğini gösteren sorunlar üzerinde daha önceden durmuştuk.³ Şimdi ise bu hipotezin onomastik analiz sonuçlarıyla deneme fırsatı bulunmuştur.

Tonjukuk 𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤 (Toñuquq 𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤) adını açıklamaya yönelik girişimler R. Girau ve V. M. Nadelyayev tarafından yakınlarda yapılmıştır. R. Girau bu ismi *Tony Yuquq* olarak okuyor ve “yağlanmış kıyafetler giyen kişi” anlamına gelmesi gerektiğini söylüyor.⁴ V. M. Nadelyayev ise 𐰽 runik işaretinin olası yorumlarından birini belirleyen bazı fonetik kalıplara dayanarak analiz edilen kişinin adını eski Türkçedeki *tujuq “toynak” kelimesine dayandırır ve tüm ismi ise şu şekilde açıklar: *tujuq-oq “toynak oku”.⁵

Her iki etimolojinin yazarı da şu durumu gözden kaçırmıştır. Onların varsayımlarını tamamen ortadan kaldıran, analiz edilen isim eski Türk onomastiğinde iyi bilinen iki isimden oluşur. Her biri 7.- 9. yüzyıllardaki Türk ve Uygur aristokrasisinin isimlerinde ayrı ayrı kullanılan kelimelerdir⁶: *Ton (Tun) jabyu qayan*

¹ F. Hirth, Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk, Beiträge zur Geshichte der Ost-Türken im 7 und 8, Jahrhundert nach chinesischen Quellen 1 zeit des Ku-tu-lu (İlteres Khan), W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Z. F., St. Pbg., 1899, s. 1-140.

² Liu Mau-tsai, Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-küe), Bd II, Wiesbaden, 1958, s. 594—597 (daha fazlası için bkz — Liu Mau-tsai)

³ S. Kljastornyj; Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte des Ost-Türken, — UAJ, Bd 34, 1962, H. 1—2, S. 156; C. F. Klyaştorniy, Drevnetyurkskie runičeskie pamyatniki kak istočnik po istorii Sredney Azii, M. 1964, s. 27-30. (Orta Asya Tarihinin Kaynağı Olarak Eski Türk Runik Yazıtları)

⁴ R. Girau, L'inscription de Bain Tsokto, Paris, 1961, pp. 65—66.

⁵ B. M. Nadelyayev, Çteniyе orhono-eniseyskogo znaka 𐰽 i etimologiya imeni Tonyukuka – sb. «Tyurkologičeskie issledovaniya», M.-L., 1963, s. 197—213.) (V. M. Nadelyayev, Orhon-Yenisey 𐰽 işaretinin Okunması ve Tonyukuk İsmi, «Türkoloji Araştırmaları».)

⁶ Bu gerçeğe ilk olarak K. Czeglédy dikkat çekmiştir. (K. Czeglédy Herakleios török szövetségese, — MN, t. 49, 1953, № 3—4, s. 320).

(*Ton yabgo* Tibet evrağı)⁷; *Ton tudun*⁸; *Ton tegin*⁹; *Ton tarxan* (Mahrnamag'daki)¹⁰; *Yü-ku* (*iwok-kuk) *şad*¹¹.

İsmi her iki unsurunu etimolojik olarak açıklamaya yönelik ilk girişim, Türk Filolog Ali Ulvi Elöve'ye aittir.¹² Türk dillerinde geniş yaygınlıkta kullanılan “ton” kelimesinin “ilk”, “ilk doğan” olarak yorumlanmasına şüphe yoktur; Kaşgarlı Mahmut'ta bu kelime *tun oğul* “ilk çocuk (erkek)”, *tun kız* “ilk çocuk (kız)” olarak kaydedilmiştir¹³. Altayca *tun pala* “ilk doğan”; Hakasça *tun* “ilk doğan”; Tuvaca *dun* “ilk”, “ilk doğan”; Kırgızca *tun* “ilk doğan”; Özbekçe *to'ng'ich* “ilk doğan”. *Joquq* kelimesi için Elöve fiilin kökünü **joq-*tan alır ve *-(u)q* eki kullanılarak oluşturulan bir sözcük olduğunu söyler. Ancak **joq-* “yüksel-” anlamının görüşü kanıtlanmış değildir.

Kaşgarlı Mahmut'un *Divanü Lügatit-Türk* isimli kitabındaki henüz daha açıklığa kavuşturulmamış olan *joq jâr* “yüksek yer” ifadesi, Elöve'nin dolaylı varsayımına sebep olmuştur. Dolayısıyla Elöve'nin *Tonjuquq* ismi üzerine “ilk asilzade” açıklaması ispatlanmamış sayılabilir.

Bana göre, **joq -/ *juq-* fiilinin eski Uygurca hukuk belgelerinden bilinen “sakla-”, “koru-”, “değer ver-” anlamlarındaki fiil ile yorumlanması daha uygundur, bkz: *män juqajyn joq qylai sän* “ben (onu) saklayacağım, sen (onu) kaybedeceksin”¹⁴. Daha sonra *-uq* eki ile “korunan şey”, “hazine”, “define” anlamında bir isim yapılmıştır.

Eğer Çince *Yuançjen* ismine bakacak olursak, burada *yuan* ve *çjen* olmak üzere iki kelime vardır; *yuan* “ilk”, “ilk doğan (çocuk)”; *çjen* “mücevher, hazine”¹⁵ anlamına gelir. Çince Yuançjen, Türkçe Tonjuquq “ilk doğan mücevher”, “ilk doğan hazine” anlamı ile verilir. Ayrıca, (Çin kaynaklarında) bu Türkçe kelimelerin, soyluların onursal isimlerinde sıklıkla ayrı ayrı kullanılmış olması, bu kelimedeki her iki unsura da netlik kazandırmaktadır.

Bu şekilde, F. Hirth'in Aşide Yuançjen'in Tonyukuk ile özdeşliğine dair olan hipotezinin tarihsel açıklaması yanında, aynı zamanda onomastik olarak da bir doğrulama bulunduğunu söylemek mümkündür.

⁷ Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux, Recueillis et commentés par Ed . Chavannes, St.-Pbg., 1903 (sb. Trudov Orhonskoy ekspeditsin.VI), s. 3—4, 14, 24—28, 52—55 (daha fazlası için bkz — Chavannes); J. Bacot, F. W. Thomas, Ch. Toussaint, Document s de Touen-Houan g relatif s à Vhистoir e d u Tibet, Paris, 1940—1946, s. 38—39.)

⁸ Chavannes, s. 28, 56.

⁹ Liu Mau-tsai, Bd I, S. 201.

¹⁰ F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Humnen - buch (Mährnamag), Berlin, 1913, S. 10, Z. 60.

¹¹ Chavannes, p. 377; Li u Mau-tsai, Bd II, S. 577; K. Czeglédy, Čoyauquzi, Qara-qum, Kök-öng, — AOH, t. XV, 1962, s. 65.

¹² A. U. Elöve, “Bir Yazı Meselesi Üzerine”, *TDAY*, 1958, s.70.

¹³ Mahmud al-Kaşgarî, *Divanü Lügat-it-Türk*, c. III, Ankara, 1941, s 137.

¹⁴ S. E. Malov, *Pamyatniki drevnetyurkskoy pismennosti*, M.-L., 1951, s. 202-203, sözlük (s.389) (S. E. Malov, Eski Türk Yazılarının Anıtları).

¹⁵ Nazikçe tavsiyeleri için V. S. Kolokolov'a ve L. N. Menşikov'a teşekkür ediyorum.



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 115-134.

Budist Moğol Metinlerindeki Uygurca Unsurlar Üzerine*

Masahiro SHŌGAITO
Çev. Gözde SALUR**

Uygurların Yuan Hanedanlığı döneminde Moğollara karşı güçlü bir kültürel etki ortaya koyduğu iyi bilinir ve son yıllarda yalnızca Tibetlilerin değil, aynı zamanda Uygurların da Moğollara yönelik Budist misyonunda önemli bir rol oynadığı tartışılmaktadır. Bu argümanların gerekçelerinden biri, Uygurcadan ödünçlenen birçok kelimenin Budist Moğol metinlerinde serpilmiş hâlde bulunmasıdır. Bu Uygur unsurlarına ilişkin kapsamlı bir araştırma henüz ortaya konulmamış olsa bile Uygur Budist terimleri hakkındaki bilgimizin önemli ölçüde arttığı mevcut aşamada bu soruna dair bir fikir edinmek zor değildir.

1343 yılında Pekin dolaylarında inşa edilen Ju Yong Guan 居庸関 yazıtında dhāraṇīlar ve yazıtın yapım tarihi altı farklı alfabeyle yazılmıştır. Bunlardan ikisi sırasıyla Moğolca ve Uygurca yazılan Hp'ags-pa ve Uygur yazıdır. İki yazıt, diğer versiyonda bulunan karşılıklarına benzer bir dizi Budist terimi gösterir. Örnek olarak, Moğolca metnin bir kısmı ile buna karşılık gelen Uygurca versiyonu aşağıda belirtilmiştir:

aqş [obi] puryanu sarvaviti vač'irabaniyin
abida śagemuni puryannuu dun mandalnu udi
harban jügun be batiragalbun miñqan puryadun
adişdid-t'an alt'an k'örgüdi eyin eyin è'udbeyi

nomun be öñget'u qoyar beyeyin śarirnu [ud] i

* Shogaito, Masahiro, "On Uighur Elements in Buddhist Mongolian Texts", *Memories of the Research Department of the Toyo Banko*, XLIX, (1991), s. 27-49.

** Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye). E-posta: gozdesalur.3@gmail.com / ORCID ID: 0000-0003-0009-9402.

nom saqıqç'ın maqaraçnu ud k'i ed alinu se uderiyed
no oqr a su miñqan kalbudun ni ul adilqaquyin
nom šac'ındur ber t'usa yeke üeleyi büt'u ebeyi (Nishida 1957: 257—258)

abi[talı šakimunili sar]va; vitñeli
akšobili v(a)čirapaniniñ beš uguš mantalı
ančulayu ok ontın sıñarkılı badırakalptakı
[alku adı kötr]ülmiş burhanlarnıñ yme körkleri

ürgüt tınl(i)g oğlanlar[ın oz] gurda[či]lar
öñlüg [no]ml[ug ät'öz...šar]ırlar
öñdün sıñarkı dartıraštre başlap m(a)haraçlar
ülgülençsiz uz ugurın ornatıltilar (Röhrborn 1980: 315)

Her iki versiyona da benzeyen altı dalgalı biçimde çizilmiş kelimeler aşağıdaki gibidir:¹⁾

Moğolca	Uygurca
(1) aqšobi	akšobi <Skt. aksobhya
(2) sarvaviti	sarvavitñe <Skt. *sarva-vijñā(?)
(3) šagemuni	šakimuni <Skt. śākyamuni
(4) mandal	mantal <Skt. maṇḍala
(5) batiragalb	badırakalp <Skt. bhadrakalpa
(6) šarir	šarir <Skt. śārira
(7) maqaraç	maharaç <Skt. mahārājā
(8) vaç'irabani	vaçirapani <Skt. vajrapāni
(9) puryan	burhan <Çin. (+qan) 佛
(10) abida	abita <Çin. 阿 弥 陀

Uygurca *sarvavitñe*(2)'nin *vitñe* (2) kısmı VY'TY-Y olarak yazılır, bu da Moğolca harf çevirisiyle hemen hemen aynıdır. Elbette ki, Röhrborn tarafından yeniden yapılandırılmış şekliyle Sanskritçe *sarva-vijñā*, Sanskritçe *jñ*'yi Uygurca'da belirtmek için TY kullanıldığından bu yazım göz ardı edilemez. Ancak Sanskritçe *sarva-vidya*'yı (ya da *sarva-vidyā*) kelimenin kaynağı olarak kabul etmek ve kelimeyi *sarvaviti* olarak aktarmak çok daha olağandır çünkü T. Nishida'nın doğru biçimde belirttiği gibi Moğolca *sarvaviti*, *sarvajna*'dan²⁾ çok Skt. *sarva-vidya* (ya da *sarva-vidyā*) ile daha uyumlu olan “tüm bilime sahip Tanrı”³⁾ *pu ming fo* 普明佛'ya denk gelir. Ayrıca, yukarıda sıralanan kelimelerin Yuan Hanedanlığından önce Uygurcaya yerleştiği bilinmektedir ve Moğolca biçimler onlardan ödünç alınmış olabilir. Uygurca *sarvaviti* henüz Uygurcada tanıklanmamış olsa da kelime sonu -i Sanskritçe kökenli⁴⁾ diğer canlı adları ile paylaşır ve büyük olasılıkla Moğolca *sarvaviti*'nin kökenidir.

Altı çizili ifadeler, Uygurca versiyonunda bulunmamakla birlikte Uygurcada çok kere tanıklanmıştır: *adišdid* (<Uyg. *adištit* <Skt. *adhiṣṭhita*), *kalb* (<Uyg. *kalp* <Skt. *kalpa*), *šac'in* (<Uyg. *šazin* <Skt. *śāsana*), *nom* (<Uyg. *nom* <Soğd. *nwm*).

Bu nedenle, bu Budist terimlerin, yazıtın yapımı sırasında Uygurcadan ödünç alınmadığı varsayılabilir ama o zamana kadar bu ifadeler Moğolcaya çoktan yerleşmişti.

1

Budist Moğol terimlerinden bazıları orijinal Uygur (Türkçesi) kelimelere geri dönse de diğer terimlerin çoğu Uygurlar aracılığıyla diğer dillerden geldi ve bunların büyük çoğunluğu Sanskritçedir. Son zamanlarda Uygurcadaki bu Sanskritçe kelimelerin çoğunun Toharcadan ödünç alındığı keşfedildi ve Toharcada yerleşmiş Sanskritçe ödünçlemelere özgü özellikler gösterir. Aşağıdaki kurallarda şema ile gösterilen bu özellikler, soneklerde sistematik olarak yer alır:⁵⁾

Skt.	Uyg.	Toh.
-a	-i	-e/-ä ; -ā/-a (canlı)
-ā	-a; (-i)	
-a/-ā	- (0)	-(0) (cansız)
-i/-ī	-i	-i/-e
-u/-ū	-u	-u
-C	-C	-C
-in	-i	-i/-ī
-jit	-či	-ji/-cī

Aşağıdaki örneklerde gösterildiği gibi, Moğolcadaki Sanskritçe biçimler de bundan sonra “Uygurca-Toharca kuralları” olarak anılacak olan bu kurallara uyar.

Skt.	Uyg.	Moğ.	Toh.
šāriputra	šāriputri	šāribudiri	šāriputre (B)
sujātā	-	sučati	(sūjātā (A))
mālīkā	maliki	-	(mālīkā (A)/ mālīka(B))
Abhiṣeka	abişik	abisig	abhišek (AB)
pāramitā	paramit	baramid	pāramit (AB)
vaiśālī	vaišali	waisali	vaiśālī (B)
rāhu	raqu	raqu	rāhū (A)/ rāhu(B)
kanakamuni	kanakamuni	kanakamuni	kanakamuni (AB)
śikhin	šiki	šiki	śikhi/śikhī
abhijit	abiči	abiči	
prasenañit	pirsanči	-	prasenañi (AB)

Yuan Hanedanlığının yıkılmasından sonra, Budist metinlerin Moğolcaya tercümesi Tibet'ten gelen Lamaizm'in tanıtılmasıyla yeniden başlayana kadar askıya alındı. Yuan Hanedanlığı döneminde bazı Budist metinlerin Moğolcaya çevrildiği varsayılır ve hatta o dönemde Moğolca *Tripitaka*'nın varlığından bile şüphelenilebilir. Bununla birlikte, yalnızca birkaç metnin Yuan Hanedanlığından geldiği bilinmektedir; bugün sahip olduğumuz Moğolca Budist metinlerin büyük kısmı on altıncı yüzyıldan sonra yayımlandı, bunların çoğu 18. yüzyılda daha sonra yeniden düzenlendi.

Doğrudan Uygurcadan çevrilen Budist metinler, eğer varsa, kesinlikle Yuan Hanedanlığı dönemine kadar uzanır. Ancak şu ana kadar, ketebenin Uygurcadan geldiğini açıkça işaret eden herhangi bir metne rastlanmamıştır. Bu bağlamda, *Pañcarakṣā*⁶⁾ kelimesinin Moğolca çevirisinde ve on dördüncü yüzyılın başlarında Moğol Budizm’inde aktif bir rol oynayan Şes-rab señ-ge tarafından çevrilen *Suvarṇaprabhāsa* kelimesinde ilginç ketebe kayıtları bulunur. *Suvarṇaprabhāsa*’nın ketebe kaydı şöyledir:

“Daha sonra Śākya’nın (tarikat) keşişi Şes-rab señge bu güçlü, kutsal ve yüce Altın Işık kitabını Tibet ve Uygur yazılarından Moğolcaya çevirdi ve Esen temür Tayuta’nın şöyle dediğini söyledi: Temiz kalpli Moğol halkı için ölümsüzlük yemeği olsun!

Budaların ve Bodhisattvaların isimleri Moğolcada kulağa hoş gelmediği için Şes-rab señge bu isimleri Uygur kullanımına (yosu) göre Hintçe biçiminde yazmıştır. Sanskritçe ve Tibetçe bilen *Bunya-şiri sidü* (yani *Puṇyaśrī situ*) ile birlikte Hintçe, Tibetçe ve Uygurca metinleri karşılaştırdı ve böylece kelimeleri ve kelimelerin anlamlarını hatasız çevirmiştir.”⁷⁾

Bu ketebe kaydı, Tibetçenin yanı sıra Uygurcanın da çeviri yapmaya uygun orijinal dillerden biri olduğunu göstermektedir. *Puṇyaśrī*’nin Budist Tibet metinlerini Uygurcaya çevirdiği bilindiğinden bu Moğolca metinlerin, Uygurca metinlerle benzer temelde yayımlandığı kuvvetle muhtemeldir. Şes-rab señ-ge, başka bir Moğolca metin olan *Lalitavistara*’yı⁸⁾ Tibetçeden çevirdi; metnin orijinalinin Uygurca olduğundan bahsedilmese de Moğolca *köl'id*⁹⁾ yerine Uygurca *adaq* “ayak” gibi birçok Uygurca unsurlar içerir. Bu nedenle bu metnin çevirisi için Uygurca nüshası da dikkat alınmıştır.

Aslında, yukarıda bahsedilen iki metnin ve *Lalitavistara*’nın Hintçe (Sanskritçe) biçimleri, Uygurca-Toharca kurallarla oldukça uyumludur. *Pañcarakṣā*’nın *Mahāmāyūrīvidyārājñi* başlıklı ikinci bölümü, yüzden fazla yakşanın adını ve Sanskritçedeki yaşam yerlerini içeriyor.¹⁰⁾ Uygurca-Toharca kurallarına uyan yakşaların isimleri şunlardır:

skt.	pañca	skt.	pañca
alaka	alaki	mahāsenā	maqasini
bala	bali	mahāgiri	maqagiri
caritaka	çaritaki	puṣpaketu	busbakitu
dhaneśvara	daniswari	śikhañḍin	sikandi
kumbhira	kumbiri		

Şimdiye kadar Uygurcada tanıklanmamış olan bu sözler, doğrudan doğruya bir zamanlar var olan biçimlerden mi gelmiştir? Uygurca birçok biçimin kurallara uymadığı doğrudur fakat bunların ya Toharcada bile istisnai şekillerden ya da Soğdeca gibi diğer dillerden ödünçlendikleri bilinmektedir.¹¹⁾ Bu bağlamda, bu kurallara uyan ancak Uygurcada tanıklanan biçimlerden farklı olan bazı Moğolca biçimlere atıfta bulunulmalıdır. Örneğin, Uygurca *anant* (<Skt. *ānanda*) biçimiyle iyice benimsenmiş olan bir keşişin adı, -i eki olmadan Toharcaya kadar gidebilir. Bir *ānant/ānand* veya Soğdeca *n'nt*’ye karşı bu yakşa isimleri listesinde *anandi* ismini bulabilirsiniz. Bununla birlikte, Uygurcadan yaygın olan *ananda* isminin Moğolcada bir keşiş adı olarak yerleştiğini de ivedilikle eklemek gerekir. *Anand*, *ananda* veya *anandi*

Uygurcada yakşa adı olarak geçmediği için Uygurcada bir keşişin adı ile bir yakşanın adı arasında resmî herhangi bir fark olup olmadığı kesin olarak bilinemez. Aynı şekilde Moğolca *kirakučandi*, Toharcadan ödünçlenen Uygurca *krakasundi* biçimi büyük ölçüde farklıdır. A/B *krakasundi* (<Skt. *krakucchanda*)¹² dir, ancak Uygurca-Toharca kurallarına¹³ uyan -i eki dışında Sanskritçe biçimiyle çok uyumludur. *Anandi* ve *krakučandi* gibi örneklerin bir bakıma en doğru biçimler olduğu neredeyse kesindir ve bu tür hypercorrection¹ göz önüne alındığında, yukarıda sıralanan yakşa adlarının Uygurcadan ödünçlenmediği sonucuna varılabilir ancak Uygurca-Toharca kurallarına uygun olarak çevirmen veya müstensih tarafından Sanskritçe biçimlerden değiştirilmiş veya düzeltilmiştir.

Yakşaların yaşadığı yerlerin adlarına gelince Sanskritçe cansız isimlere ait kelimelerin sonundaki -a/-ā'nın kaybolduğu Uygurca-Toharca kurallarına uymayan -i ile biten birçok kelime bulunur. Örnekler:

Skt.	Moğ.	Skt.	Moğ.
ahicchattra	aqıçatiri	raśīna	raşini
ambaşṭha	ambasti	siṃhala	siñqali
bhīṣaṇa	bisani	śākala	sakali
bharukaccha	barukaçi	vokkāṇa	vokani
darada	daradı	campā	çambi
goyoga	goyagi	dhvārakā	duwaraki
koṭivārṣa	kotiwardsi	bhadrikā	badiraki
malla	mali	uttarā	utari
nāgara	nagari	varuṇā	warni

Uygurcada kelimenin canlı veya cansız olmasına bağlı olarak -i ve -# ekleri arasındaki ayrım sıkı bir şekilde gözetilir. Örneğin, Skt. *sudarśana* bir kral adı olduğunda *sudarśani* olarak görünürken *sudarśan* bir kasabanın adıdır; her ikisi de Skt. *arjuna*'nın yansıması olan özel bir isim olan *Arçuni*, bir bitkinin adı olan *arçun*'dan apaçık farklıdır.¹⁴ Bununla birlikte, Uygurcadaki bu ayrım, Toharcadan yapılan geniş ödünçlemenin bir sonucu olmaktan öteye gitmedi ve hiç de verimli değildi. Bu nedenle Uygur diline yeni bir Sanskritçe öge ödünç alındığında kurallar tarafından öngörülen özel soneki almadı, yalnızca aracı dilin biçimini yansıttı. Hatta Yuan Hanedanlığı döneminde Tibetçeden çevrilen metinlerde Tibetçe kökeni ortaya koyan bazı Sanskritçe kelimeler vardır. Bu yazarın bilgisine göre bunlar arasında şimdiye kadar -i eki olan cansız bir isme rastlanmamıştır. Dahası Toharca hina-yāna Budizmi'nin bu tantrik metinlerden haberdar olması pek olası olmadığı gibi bir zamanlar var olan Toharca metinlerin bu kadar çok yakşa ismine ve yakşaların yaşadıkları yerlere sahip olduğunu düşünmek de mümkün değildir.

Orijinallerden olduğu iddia edilen ancak neredeyse kaybolan Uygurca versiyonda bu isimlerin nasıl görüldüğünü bilmenin bir yolu yoktur. Ancak Moğolca biçimler söz konusu olduğunda bu biçimlerin Sanskritçeye dayandığını varsaymak için iyi bir neden vardır. Örneğin, bir yakşa adı olan *maholūkhamekhalā* (*mahā-ulūkhala-*

¹ ÇN: Aşırı düzeltmecilik, standart dile uyma çabasıyla sergilenen bilinçli bir tutumun ortaya çıkardığı çeşitli düzeylerdeki dilsel hataları ifade eder. Dinçer, A. (2018). Dil Kullanımını Etkileyen Dil Dışı Bir Davranış Biçimi: Aşırı Düzeltmecilik. Diyalogolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi, 2018 Yaz, Sayı 18, s. 1-11.

mekhalā) Tibetçede kelimesine, yani *gtum* (dzlt. *gtun*) *chen gser gyi 'od dpag cān* (dzlt. *'og pags cān*) ‘pilon ceinture ayant’ olarak çevrilirken Çince de iki yakşa adına, yani *maholūkhala* ve *mekhalā*’ya bölünmüştür. Diğer taraftan Moğolcada ise bu isim “*kala mikali* (> **khalamekhalā*) ülkesinde bir yaksa *Maquli* (< **maholu-*)” anlamına gelen *kala mikali ulus-* <*tur*> *maquli* (Aalto1961, s. 52, 19) şeklinde geçmektedir. Tibetçe ve Çince çeviriler göz önüne alındığında bu yanlış çevirinin Sanskritçe orijinaline dayandığı düşünülemez. Bu bölümlenmenin Uygurca versiyonunda zaten var olup olmadığı ya da Moğol tercümanın bilgisizliğinden mi kaynaklandığı kesin olarak bilinmediği için, var olmayan öğeye *-i*’nin eklenmesi bir tür aşırı düzeltme olarak kabul edilebilir. Bu listedeki Sanskritçe kelimelerin birçoğunun şimdiye kadar yayımlanan Uygurca Budist metinlerinde tanıklandıkları ve bu Moğolca metnin tercüme edildiği zamana kadar belirlenmemiş olmaları muhtemeldir.

Pek çok yer adı *-#* biçimini almasa da bilindik sözcüklerle ya da hâlihazırda var olan diğer alıntılara kolayca benzetilebilecek biçimlerle sınırlı görüldükleri, geçerken fark edilebilir:

Skt.	Moğ.	Skt.	Moğ.
<i>gāndhāra</i>	<i>gandar</i>	<i>alakāpura</i>	<i>alkabur</i>
<i>kāsmīra</i>	<i>kasmir</i>	<i>dārukapura</i>	<i>darkabur</i>
<i>udumbara</i>	<i>udumbar</i>	<i>mahāpura</i>	<i>maqabur</i>

Sol sütündeki üç sözcük yerleşmiş olabilir, bkz. *gandar* <Uyg. < Toh. *gāndhār*, *kasmir* < Uyg. *kaśmir*, *udumbar* <Uyg. *udumbar* (bir çiçek adı). Sanskritçe *pura* “kent” ögesini içeren geri kalan kısım, muhtemelen Uygurca *anantapur* (< Toh. < Skt. *ānandapura*) gibi sözlere benzetilerek oluşturulmuştur.

Yukarıda tartışılanlar, *kirakučandi*, *anandi*’ye ve yer adlarına *-i* eklenmesinin Uygur-Toharca kurallarını taklit etmek amacıyla bir tür aşırı düzeltmeden kaynaklandığını açıkça göstermektedir. Tüm bunlara rağmen bunun Şes-rab señge veya Puṇyaśrī tarafından yapıldığını düşünmek güçtür. Yukarıda belirtildiği gibi Puṇyaśrī, birkaç Tibetçe metni Uygurcaya çevirmiştir ve bu tür bir aşırı düzeltme görülmemiştir. Onun tarafından çevrilen Uygurca bir tantrik metninde (BTT 7’de yayımlanmıştır), bir yanda maṇḍala oluşturan parçaların adlarını, diğer yanda bu parçalara egemen olan Budaların, Bodhisattvaların ve yoginilerin unvanlarını içeren benzer bir liste bulunur. Bu listede bölümlerin adları *-i* ile değil Uygurcada yerleşmemiş diğer Sanskritçe *-a/-ā* biçimleri ile uyumlu *-a* ile bitiyor.

Aşağıdaki örneklere bakınız:

Bölümlerin isimleri:

Skt.	Uyg.	Moğ.
<i>arbuda</i>	<i>arbuda</i>	<i>arbuda</i>
<i>jālandhara</i>	<i>čaldara</i>	<i>jālandhara</i>
<i>grihadeva</i>	<i>grix-a-tiu-a</i>	<i>gri-ha-diu-a-da</i>
<i>kulūta</i>	<i>kuluda</i>	<i>guludā</i>

Buda ve Bodhisattvaların isimleri:

Skt.	Uyg.	Moğ.
------	------	------

aṅkura	aṅkuri	amguri
khaṇḍakapāla	kanta-kapali	khaṇḍa-kabala
virūpākṣa	(viru)pakṣi	virnagsi
kaṅkāla	kaṅkla	ka-m-ka-la
hayagrīva	xayaṅjiru-a	hayagiru-a, qayaṅ-giru-a
subhadra	su-badır-a	subadr-a

Yoginilerin isimleri:

Skt.	Uyg.	Moğ.
cakravegā	çakir-a-vigi	cagr-a-bigi
khandarohā	kanta-roxi	khandarohi
mahāvīryā	maxa-viry-a	mahā-biry-a
suvirā	suviri	subiri,sur-a-bir-a

Uygurca biçimler BTT 7’den (s. 104-1112) alıntılanmıştır ve Moğolcaya karşılık gelenler Moğolca *Tadnjur*’da bulunurlar. *-i* ile biten Budaların, Bodhisattvaların ve yoginilerin adları belki de Toharcadan ödünçlenmemiş olabilir, fakat bu kelimeler onları Sanskritçe biçimlerinden Uygurca-Toharca kuralları doğrultusunda düzelten Puṇyaśrī tarafından düzenlenmiştir. Ancak önemli olan nokta şudur ki *-i* ekini alan hiçbir cansız ismin bulunmamasıdır. Bu nedenle, Puṇyaśrī’nin *Pāncarakṣā*’yı Moğolcaya çevirdiğinde *Šes-rab seṅge*’ye yakşaların yaşadığı yerlerin adlarına *-i* eklemesi için öneride bulunduğunu düşünmek güçtür. Muhtemelen bu yanlış, daha sonra, Uygurca-Toharca kurallarını sadece kısmen bilen ve cansız isimlere bile *-i* ekleyen başka bir kişi tarafından yapıldı.¹⁵⁾

2

Pāncarakṣā’nın ketebe kaydı, Uygurların Moğol Budizm’i üzerinde güçlü bir etkisi olduğunu gösterdi; Moğollar bu Uygurca metinleri çeviri için model olarak almıştır ve özellikle Budizm’in kutsal dili Sanskritçeden terimleri tanıtırken Uygurca-Toharca kurallara uymaya çalışmışlardır. Hazırlanan bu zeminle birlikte söz konusu ‘aşırı düzeltme’ gerçekleştirildi.

Tibet’ten Lamaizm’in öğrenildiği on altıncı yüzyılda bile birçok Budist terim, hâlâ on dördüncü yüzyılın başlarında Uygurcadan ödünçlenen terimler olarak kaldı. Gelgelelim, muazzam miktarda Tibetçe Budist metinler çevirmeye başlandıkça bu yerleşik biçimlerin yerini Tibetçeden ödünçlenen veya tercüme edilen yenileri almaya başladı. *Mahāvīryūtpatti*’nin Leningrad varyantı, muhtemelen Çin Hanedanlığı¹⁶⁾ döneminde kullanılmış olan büyük bir miktarda Moğolca söz varlığı içerir. Aşağıda *Mahāvīryūtpatti*’de ve *Pañcarakṣā*’da bulunan “sekiz göksel tanrı” ve “kötü ruhlar”ı ifade eden kelimeler, bunlara karşılık gelen Sanskritçe, Uygurca ve Çince biçimleriyle birlikte verilmiştir.

Skt.	Uyg.	Pañca	Mahāvīryūtp.	Çin.
deva	tāṅri	teṅgri	teṅgri (3045)	天
nāga	luu	luus	luus (3046)	龍
asura	asuri	asuri	asuri (3049)	非天
garuḍa	garudi	garudi	garudi (3051)	金翅鳥
gandharva	gandarvi	gandarwi	gadaris (3048)	金翅鳥
kiṃnara	kinari	kinari	kinari (3052)	人非人

mahoraga	maqoragi	maqoragi	mahoraga (3053)	大腹
yakša	yakša/ yäk	yaksa	yakša (3047)	藥叉
preta	prit	birid	birid (4494)	餓鬼
pišāca	pišači	bisači	miq-a idesiten (4496)	食肉
kumbhāṇḍa	kumbanti	kumbandi	kumbandi (3054)	瓶腹
pūtana	putani	butani	nabtarqai (4498)	臭者
kaṭapūtana	kataputani	katabutani	nabtarqai bi-e-tü (4499)	体臭者
skandha	-	iskandi	qatayirtayuluyçi (4501)	作嘆
unmada	-	udmadi/udmandi	yaljayurayuluyçi (4500)	作顛者
chāyā	-	çai	següder daruyçi (4503)	鎮影者
apasmāra	apasmari	abasmari	umartayuluyçi (4502)	作忘者

Uygurcada *täqri*, *luu* ve *yäk* dışındaki tüm biçimler Sanskritçe kökenlidir. Moğolca çoğul eki -s'nin ekli olduğu *luular* ve *gandariler* dışında, *Pañcarakṣā*'da tanımlanan biçimler temelde Uygurca biçimleriyle aynıdır.¹⁷⁾ *Mahāvvyutpatti*'de *luular*, *asuri*, *garudi*, *kinari*, *birid* ve *kumbandi* Uygur biçimleriyle uyuşurken *mahorga* ve *yakša* doğrudan Sanskritçeden veya Tibetçe aracılığıyla öğrenilir, geri kalanı Tibetçeden çevrilir. Tanrılar ve (kötü) ruhların unvanları Budist literatürde oldukça sık geçtiğinden Moğolcada son derece yerleşmiş olabilirler. Ancak daha sonra Tibetçenin etkisi güçlendikçe önceki listede gösterildiği gibi, daha fazla Uygurca biçim Tibetçe ile yer değiştirdi.

Bu arada, Uygurcadan toplu olarak ödünç alınan kelime grupları, Çin Hanedanlığı döneminde bile Tibetçenin etkisinden ötürü bozulmama eğilimindeydi. TT VII'de yayımlanan üç Uygurca metin, *Mahāvvyutpatti*'de iyi bir şekilde yansıtılan yirmi sekiz ay konağının (aşāvīmśatinakṣatra)¹⁸⁾ aşağıdaki isimlerini içerir:

Skt.	TT VII	Mahāvvyut
kṛttikā	kirtik	kirdik
rohiṇī	urukini	rokini
mrga-śirā	mrgaşir	margasiri
ārdrā	ardir	ardir
punar-vasu	punarvasu	bunarvasu
puşya	puś	bus
a-śleşā	aşliš	aslis
maghā	mag	mag
pūrva-phalguī	utrapalguni	uuirabalguni
hasta	qast	qasda
citrā/caitra	çaitir	çaidir
svātī	suvati	suvadi
viśākhā	susak ¹⁹⁾	şusaq
anurādhā	anurat	anurat
jyēṣṭhā	çişt	çisda

mūla	mul	mul
pūrvāṣāḍhā	purvaṣat	burvasat
uttarāṣāḍhā	utrasat	udirasat
śravaṇā	śīravan	siravan
abhijit	abiči	abiči
śata-bhiṣā	satabis	sadabis
dhaniṣṭhā	daniṣ/taniṣṭa	tanis
pūrva-bhadra-padā	purvabdirabat	purvabdirabat
uttara-bhadra-padā	utrabdirabat	udirabdirabat
revatī	rivati	rivadi
aśvinī	aśvini	asuvani
bharaṇī	barani	brani

2, 3, 11 ve 16 numaralı biçimler dışında Moğolca biçimler hemen hemen Uygurcadır. Dahası, 6,14, 21 ve 23 numara gibi esasen Sanskritçeden farklı olan biçimler her iki dilde de yaygındır. Dolayısıyla bu isimlerin Moğolcaya bir dizi halinde toplu olarak girdiği kesindir. Ayrıca, bu kelimelerin sonlarının yukarıda tartışılan Uygurca-Toharca kurallarına uyduğuna ve büyük olasılıkla Toharca yoluyla ödünç alındıklarına dikkat edilmelidir.

3

Buraya kadar Sanskritçe biçimlerin Toharca aracılığıyla Uygurcaya girdiği ve daha sonra Moğolcanın bunun yerini aldığı vurgulanmıştır. Bununla birlikte Moğolcada, Uygur aracılığıyla tekrar ödünçlenen beklenmedik sayıda Soğdca unsurlara da rastlanmaktadır:

Skt. ratna > Soğ. rtny > Uyg. ārdini > Moğ. erdini/ erdeni

Skt. koṭi > Soğ. kwrty > Uyg. kolti > Moğ. költi

Skt. puṇya > Soğ. pwny'n > Uyg. buyan > Moğ. buyan

Skt. cakravartin > Soğ. ckrbrt > Uyg. çakiravrt > Moğ. çakiravard

Skt. śikṣāpada > Soğ. škš'pt > Uyg. çixşapat > Moğ. çiyşabad

Sanskritçe kökenli önceki örneklerin yanı sıra, Moğolcaya yerleşmiş aşağıdaki Soğdca özgü biçimler de bulunur:

Moğ. esrua (Pañca. Lalita. Mp. Kandj.) <Uyg. āzrua < Soğ. 'zrw'

Moğ. kebid (Lalita)/kebid (Hp. 2-19) <Uyg. kibit < Soğ. kpyδ

Moğ. nisvanis (Prajña. Lalita. Mp.) <Uyg. nizvani < Soğ. nyzβ'ny

Moğ. nom <Uyg. nom <Soğ. nwm

Moğ. qormusda (Pañca. Subhā. Lalita. Mp.) <Uyg. xormuza < Soğ. xwrmzt'

Moğ. tamu (Expiation. Mp.) <Uyg. tamu < Soğ. tmw

Moğ. titim <Uyg. diðim < Soğ. dyðm

Bu Soğdca unsurların yanı sıra *şabi* gibi Hintçe kökenli olanlar da dahil olmak üzere Çince alıntı kelimeler de Moğolca Budist metinlerde yer almaktadır.

Moğ. şabi (Mp.) < Uyg. şabi 沙彌 << Skt. śrāmaṇera

Moğ. çai (Lalita.) < Uyg. çai < 齋²⁰⁾

Moğ. qonsi-im (H. Zwei. Bhadra.)/ qonsim (Kandj.) yu an ši yim (Hp s.20) < Uyg. qonši-im/ quanši-im < 觀世音

Moğ. başı (Lalita. Bodhi. Hp. 10-6 Subhā. Mp. Kandj.) < Uyg. baxşı < 博士

Moğ. biba (Mp.) < Uyg. biba < 琵琶

Moğ. bisamun (H. Zwei.)/ bisman (Kandj.) < Uyg. bişaman/ bişamin < 毘沙門 < Skt. vaiśravaṇa²¹⁾

Moğ. buryan (Hp. 12-6/burqan (Mp. Kandj.) < Uyg. burxan < 佛 (-xan) < Skt. buddha

Moğ. labai (Lalita. Subhā. Mp.) < Uyg. labai < 螺貝

Moğ. lēnyua (Hp. 12-6)/linqu-a (Lalita. Subhā)lingqu-a (Kandj. Bhadra.) < Uyg. linxu-a < 莲花

Moğ. lu (Hp. h3-42)/ luu (Mp.) < Uyg. lu/ luu < 龍

Moğ. tisi (Lalita. Mp.) < Uyg. tisi < 弟子

Moğ. toyin (Lalita. Bodhi. Mp. Kandj.) < Uyg. toyin < 道人

Elbette Türk dillerinden alıntı kelimeler var, ancak bunları uygun tarihsel bağlama oturtmak iki açıdan zordur. Birincisi, Moğolcaya yerleşmiş Türkçe (Uygurca) alıntıları Uygurcadan çevrilen veya anadili Türkçe olan çevirmenler tarafından çevrilen metinlerde rastlanan yabancı biçimlerden ayırt etmek kolay değildir. İkincisi ise *Lalitavistara*'nın yukarıda bahsedilen *adak* kelimesinin yanı sıra *sariy* (<Uyg. *sariy* “sarı” Subhā), *tay* (<Uyg. *tay* “dağ” H. Zwei), vb. bağlantılı olabilir. İkincisi, bazen bu kelimelerin Budizm'in kabulünden önce bu iki dilin etkileşimi yoluyla mı yoksa kültürel kelimeler olarak Budist Uygurcadan mı geldiklerini söylemek oldukça zordur. Örneğin *bölüg* “bölüm, kesit” (Md. Kandj.) kelimesinin ne zaman dile yerleştiği belli değildir, şüphesiz Uygurca *bölük* (<*böl*- “bölmek” + *-ük* (fiilden isim yapım eki) kelimesinden gelmiştir. Söz konusu *ärdäm* (Lalita, Subhā, Mp., Kandj.) kelimesi olduğunda, bu kelimenin Budist etkisinden çok önceki bir dönemden geldiği kesindir çünkü *ärdäm* kelimesinden metatez yoluyla türetilen Uygurca iki kelimeye karşılık gelen *ärdäm* ve *ädräm* kelimelerinden Yuan Hanedanlığındaki Budist Uygur metinlerinde ikincisi yaygındı. Uygurca *ärk* “güç, kuvvet” kelimesi için Moğolca *erke* kelimesine benzer bir kelime vardır ki bu sözcük on üçüncü yüzyılın *Moğolların Gizli Tarihi*’nde zaten yer almasına karşın erken Budist metinlerinde Türkçe *-lig* sahiplik ekinin ekli olduğu *erklig* (Lalita., Subhā) kelimesi bulunur. Bu *erklig* kelimesi, Uygurca *ärklig* kelimesinden ödünçlenmiş olarak güvenilir bir şekilde alınabilir. Daha sonra *erklig* kelimesi gelişerek *erlig* (Mp.) biçimine dönüşmüş ve *erke-tü* ile yan yana kullanılmıştır. Aynı şekilde, Uygurca *kkir* “kirli, pislik” kelimesinin orijinaline bağlı kalarak yansıttığı Moğolca *kkir*, kendine özgü imlasından dolayı açıktır. Bunlara ek olarak, kalıplamış deyim olarak yerleşen aşağıdaki ifadelerin de Uygurcadan ödünç alındığı kesindir:²²⁾

Moğ. ayay-qa tegimlig < Uyg. ayay-qa tægimlig “saygı görmeye layık”

Moğ. bilge bilig < Uyg. bilgä bilig “bilgelik”

Moğ. ed tavar < Uyg. äd tavar “mal”

Moğ. el ulus (Lalita) < Uyg. il ulus “devlet”

Moğ. ordu qarşı < Uyg. ordu qarşı “kraliyet yeri”

Moğ. yirdinçü-deki < Uyg. yirtinçü-täki “dünyadaki”

Moğ. bursañ quvray < Uyg. bursañ quvray “manastır topluluğu”

4

Bu bölümde Uygurcadan ödünçlenen biçimlerin Moğolcaya yerleşirken uğradığı bazı fonetik değişiklikler ele alınmıştır.

4.1 Yerleştirim ve Ünlü Ekleme

Sanskritçe ve Soğdcanın hece yapısı Moğolcaya uyarlanmıştır.

Skt. śāriputra >> Uyg. śariputri; Moğ. śaribudiri (Bhaga.) śaribudari (Kandj.)

Skt. cakravartin > Soğd.> Uyg. čkravrt/čakiravrt/čakiravart (BTT13 Sho-ava.); Moğ. čakiravard (Subhā) č’akiravard (Hp. 13-2).

Skt. citra >> Uyg. čitri; Moğ. čitiri (Lalita.)

Skt. pratyekabuddha >> Uyg. pratikabut/piratakabut (BTT13); Moğ. bradikabud (Mp.) biratikabud (Bodhi.)/bardakbud (Mp. metatez)

Skt. brahmana>> Uyg. braman/biraman (Or. 109); Moğ. biraman (Subhā. Lalita. Pañca. Fragment. Mp. Kandj.)

Skt. preta>> Uyg. prit/pirit (Or. 108-Köñül); Moğ. birit (Kandj. Less.) biriti (Pañca)

Skt. maitreya >> Uyg. maytri/maydari (BTT13); Moğ. maidari (Lalita. H. Zwei. Mp. Kandj. Bhadra. Less.)

Skt. kalpa>> Uyg. kalp; Moğ. galb (Lalita. Subhā) galab (H. Zwei. Mp. Kandj. Less) yalab (Less.)

Yuan Hanedanlığı metinlerinden alıntılanan altı çizili Uygurca biçimlerin Moğolca biçimlerle uyumlu olduğu belirtilmelidir. Bu biçimler açıkça çağdaş Moğolca biçimlerinden etkilenmişlerdir.

Soğ. šmn’nc > Uyg. šmnanč; Moğ. šimnanč (Bodhi) šimnanča (Pañca. Mp.)

Soğ. ‘wp’s’nc > Uyg. upasanč; Moğ. ubasanča (Pañca. Mp. Less.)

Skt. ksemam-kara >> Uyg. kšimangkari; Moğ. aksemanggari (Kandj.)

Soğdca kelimelerin son -nc dizesi Uygurcada vardır ve son heceye -a eklenmiş hiçbir örneğe rastlanmamıştır. Bu nedenle, yerleşmiş biçimlerde son hecede bulunan -a’nın eklenmesi Moğolca’nın gelişimine atfedilir.²³⁾

4.2. Ünlü Benzeşmesi

Skt. śloka>>Uyg. ślok; Moğ. silüg (Lalita. Pahca. Mp. Kandi. Less.)

Skt. koṭi>>Uyg. kolti; Moğ. költi (Lalita. Subhā. H.Zwei. Mp.)

Skt. sumeru>>Uyg. sumir/sumur; Moğ. sümer (Pañca. Subhā/sümür (Subhā.)

Skt. tuṣita>>Uyg. tužit; Moğ. tüsid (Lalita. Mp.)

Skt. ratna>>Uyg. ärdini; Moğ. erdini (Lalita.) ärdini (Hp. a2-4) erdeni (Subhā. Kandj. Mp. Bhadra.)

Moğolca *költi*, *sümer* ve *tüsid* kelimeleri gerileyici benzeşmeye uğrarken *silüg* ve *erdeni* kelimeleri ise ilerleyici bir benzeşmeye uğradı. Moğolca *erdeni* kelimesinin yanı sıra *sümer* kelimesinin *e* ünlüsü *i* ünlüsünden düşürülür. Moğolca *e* ünlüsünün Uygurca *i* ünlüsüne karşılık geldiği başka durumlar da vardır.

Uyg. bilgä (bilig) “bilge”: Moğ. bilge (bilig) (OUyg.-Moğ. Bhaga. Lalita.) belge (bilig) (Pañca. Bhadra. Kandj. Less.)

Uyg. sizik/säzik (Or. 109) “şüphe”: Moğ. sezig/sesig (Bhadra. Mp.)

Uyg. yilvi>Moğ. yelvi (Lalita. Mp.) “yanılsama”

Uyg. birä (uzunluk ölçüsü): Moğ. bere

Uyg. biçin “maymun”: Moğ. beçin

Budist etkisinden önce yazılmış metinlerde ortaya çıkması göz önüne alındığında Moğolca *belge* kelimesi, görünüşe göre Moğolca *bilge* biçiminin geldiği Uygurca *bilgä* kelimesinden ödünç alınmış bir kelime değildir. Nitekim diğer dört örneğin ilk hecesindeki Uygurca *i* ünlüsü, [e] olarak yani *e* ünlüsünün kapalı bir varyantı olarak telaffuz edilmiştir. Bununla birlikte, bu *e* (yani [e]) bunun dışında Moğolca *i*'ye tekabül ettiğiinden Uygurca kapalı ünlülerinin Moğolca kapalı olmayan ünlülere karşılık geldiği durumlar olarak da kabul edilebilirler. Bu uygunluk ile çelişen Uygurca *säzik* biçiminin Moğolca *sezig* kelimesinden yeniden ödünçlendiği biliniyor. Bu arada, *birä* ve *biçin* kelimeleri de Uygurca alıntı kelimelerdir ancak Moğolcaya genellikle Uygurca yoluyla girdikleri varsayılmaktadır.

4.3 Ünsüzlerin Yumuşaması (Küçük dilleşme)

Bazı Sanskritçe arkadamaksıl duraklar, art ünlüler ile birleştiğinde yumuşar (küçük dilleşir) (burada Moğolca \forall [G] anlamına gelir):

Skt. kalpa>>Uyg. kalp; Moğ. galb (Lalita. Subhā.) galab (H. Zwei. Mp. Kandj. Less.) \forall alb (Cause.) \forall alab (Less.)

Skt. aṅgāraka>>Uyg. angarak; Moğ. aṅgaray (Mp. Kandil.)

Skt. pādaka>>Uyg. padak; Moğ. badag (Bodhi.) baday (Less.)

Skt. kalmāṣapāda>>Uyg. kalmaṣapadi; Moğ. kalmaṣabadi (Subhā.) qalmasbadi (Subhā.)

4.4 Ünsüzlerin Yerleştirimi

Skt. sumeru>>Uyg. sumir/sumur; Moğ. sümer (Pañca. Subhā.)/sümür (Subhā.) sümbür (Mp.) Skt. adakavati>>Moğ. adakavati (Lalita. Pañca.) adakavanti (Lalita. Kandj.)

Skt. vyākṛta>>Uyg. vyakrit; Moğ. viyakirid (Lalita.) viyaṅgirid (H. Zwei.) vivaṅgird/ vivaṅgirid (Mp. Kandj.)

Sümbür kelimesinin *b* sesi, *m* ile kendisinden sonra gelen *ü* sesinin arasında araya giren bir ünsüzdür, *sümbür* daha sonra *sümer* ve *sümür* kelimelerinin yerini aldı. Kalan iki örnek, patlamalı seslerden önce giren eşçıkışlı nazal sesleri göstermektedir. Benzer olgulara Uygurcada da rastlanmaktadır. Örn.: Uyg. şilavandi (<Skt. śilavat BTT 7), vayročanda (<Skt. vairocana BTT 8).

4.5 Diğer Ünsüz Değişimleri

v>ölo

Skt. vajra>>Uyg. vçir; Moğ. vçir (Lalita. H.Zwei. Kandj.)

öçir/oçir (Kandj. Less.)

v>b

Skt. vasubandhu>>Uyg. vasubandu; Moğ. basubandu (Kandj.)

Skt. virūpākṣa>>Uyg. virupakṣi; Moğ. virubagsi (Pañca.)

birubagsi (Kandj./birubagsa (Mp.)

Skt. virūḍhaka>>Uyg. virudaki; Moğ. virudaki (Pañca. H.Zwei.)

birudaki (Kandj./birudaka (Mp.)

Uyg. tavar>Moğ. tavar (Pañca. Mp.)

tabar (Subhā. Expiation. Cause.)

v>u

Skt. tattva>>Moğ. dadu (Kandi.)

Skt. ratnasambhava>>Uyg. ratna-sanbavi/ratnasanbau-a (BTT7. Or. 109)

Moğ. ratn-a sambau-a (H.Zwei.)

Skt. śrideva>>Moğ. siri diu-a (Lalita.)

Skt. urubilvā>>Moğ. urubilu-a (Lalita.)

Skt. mahādeva>>Uyg. maxadivi; Moğ. maqadivi/maha-a diu-a (Subhā.)

y>v

Skt, maudgalyā-yana>> Uyg. motgalayani/motokalyini; Moğ. modgalvani (Pañca.)

motgalavani (Mp.)

Skt. vyākṛta>>Uyg. vyakrit; Moğ. viyakirid (Lalita.) viyangirid (H.Zwei.)
|vivaṅgird/vivaṅgirid (Mp. Kandi.)

Skt. ṅg/ṃk/ṃkh>>Uyg. ng/nk; Moğ. ṅg

Skt. aṅgulimāla>>Uyg. aṅgulamali/aṅgulmali; Moğ. aṅgulmali (Subhā.)

Skt. asaṃkhyeya>>Uyg. asanki; Moğ. asanki (Lalita.) asaṅgi (H.Zwei. Mp. Less.)

Skt. dīpaṃkara>>Uyg. dipankari/dipaṅkara-širi-inyana (BTT8); Moğ. dibangara (Lalita. Pañca, Kandi.)

Ski, kalviṅka>>Uyg. kalvink/kalvaṅki (BTT3); Moğ. galabiṅga (Kandj.)

Skt. -jña/-jñā(-)>Uyg. -tya-/-tyi; Moğ. -diya(-)/-jna(-)/-nča(-)/-nja(-)

Ski. prajña/prajñā>>Uyg. pratya; Moğ. bradiya (Kandj.) brajina (Mp. Kandj.)
brança/branja (Kandj.)

Skt. abhijñā>>Uyg. abitiyi; Moğ. abinča (Kandi.)

Bunlardan bazıları yukarıda örnekleri verilen v > b, v > u ve ṅg/ṃk/ṃkh/ > ṅg değişimi Yuan Hanedanlığının Budist Uygur metinlerinde sıklıkla görülmektedir, Örn.: Skt. *vīnā* > *bini* (Or. 109). *piṇḍapāta* > Toh. A. *pinwāt* > *pinbat* (BTT 7), *dharmasambhava* > *darmasambaua* (Or. 109), *antarābhava* > *antirabau* (Or. 109), *ankura* > *aṅkuri* (BTT 7), *mangala* > *maṅgal* (BTT 7, Or. 109) vb. gibi.

Uygurcadan ödünçlenen bazı Moğolca biçimler, Uygurca benzerlerinde bulunanlara paralel değişikliklere uğradı. Bu durum kesinlikle aynı ortamda yaşayan Uygur ve Moğol keşşilerinin faaliyetlerinden kaynaklanmaktadır ve yukarıda bahsedilen ünsüz değişiklikleri Yuan Hanedanlığı döneminde yazılan Uygurca metinlere özgüdür.

5

Tipik Uygur edebî dillerinde bulunan Budist terimlerle karşılaştırıldığında herhangi bir Moğolca biçim, gelişimin sonraki aşamasını temsil eder. Yukarıda belirtildiği gibi bu değişikliklerin bazıları Moğolcanın kendisine atfedilir, ancak Tibetçenin etkisinden kaynaklananlar da vardır. Zaten daha önceki metinlerde Tibetçeden ödünçlenen ve daha eski Uygurca biçimlere rağmen yerleşen Sanskritçe şekiller bulunur. Aşağıdaki örneklere bakınız:

Moğ. ananda (Pañca, Hp. 13 Less.) Uyg. anant<<Skt, ānanda

Moğ. gaṅga (Pañca. Subhā. Kanj.) Uyg. gang<<Skt, gaṅgā

Moğ. magada (Pañca, Lalita.) Uyg. magat<<Skt. magadha

Moğ. darma (Pañca. Lalita. Kandj.) Uyg. darm<<Skt. dharma

Moğ. udpala (Pañca. Mp.) Uyg. utpal<<Skt. utpala

Bazen Uygurca ve diğer yollar vasıtasıyla yerleşen biçimler yeni biçimlere bulaşmıştır. Örneğin, Soğdça *cxš'pō* kelimesinden ödünçlenen Uygurca *čixšapat/čixšaput* biçimi direkt olarak Moğolcaya geçmiştir, bkz. Moğ. *čıyşabd* (Bodhi.), *čayşabad* (Subhā, kefare). Daha sonra, bu biçimin ve Sanskritçe *śikšapada* kelimesinin Tibetçe vasıtasıyla yerleşmesiyle yeni *šayşabad* (Lalita. Panca. Fragment. Mp. Less.) ve *šakšabad* (Bhadra.) biçimleri ortaya çıktı ve daha sonra dile yerleştirildi. Ayrıca, Sanskritçe yazımları yeniden oluşturmak için özel harflerin tasarlandığı Çing Hanedanlığı (örn. Kandj, vb.), döneminde üretilmiş bazı metinlerde *akşobhi* biçimi de bulunur; bu aynı zamanda bir yanda Sanskritçe *akşobhya* biçimiyle diğer yanda Toharca aracılığıyla Uygurca *akşobi* şeklinden ödünç alınmış olan *aqsobi/aksobi* (Pañca. H. Zwei.) arasındaki bulaşmadan kaynaklanıyor olabilir.

Ayrıca, bulaşmaya katılan iki biçimin her ikisinin de Uygurcadan ödünçlendiği bazı durumlar vardır. Uygurca *tužid* (<<Skt. tuṣita) biçiminden gelen *tüsid* kelimesinin eşanlamlısının yanı sıra Sanskritçe *saṃtuṣita*, Uygurcaya Toharca üzerinden *santuṣuti/santuṣiti* olarak girmiş, daha sonra Moğolcaya *santusiti* (Pañca.) olarak geçmiştir. Bu nedenle Moğolca şekil *santusid* (Kandj.) *santusiti* ve *tüsid* arasındaki kesişim olarak kabul edilmelidir. Uygurca *gandarvi* (<<Skt. gandharva) biçiminden Moğolca *gandarvi* (Pañca, Bodhi.) şeklinin dışında, Mp. gibi sonraki metinlerde de *gandari* biçimine rastlandığını belirtmekte fayda var; bu *gandari* şekli *gandarvi* ve *kinari* (<Uyg. *kinari* <<Skt. *kiṃnara*) biçimleri arasındaki bulaşmadan kaynaklanıyor gibi görünmektedir, çünkü her ikisi de benzer bir anlama yani 'cennetteki müzisyen' anlamına sahiptir ve genellikle aynı bağlamda görünürler.

Yukarıda tartışılan değişiklikler ve bulaşmalar tamamlanana kadar hatırı sayılı bir süre geçmiş olmalıdır ve buna bağlı olarak bazı metinlerde bu daha sonraki biçimlerin ortaya çıkması, söz konusu metinlerin nispeten genç olduğunun göstergesi olarak alınabilir. Eski metinler sıklıkla gözden geçirilip yenilediği için gereken rezervasyon yapılmalıdır, ancak Uygur biçimlerinin yoğunlaştığı metinler, daha az Uygur

biçiminin görüldüğü daha genç metinlere karşı gönül rahatlığıyla daha eski olarak sınıflandırılabilir. Ayrıca, bazı biçimler buldukları metinlerin erken aşamada yazıldığını oldukça açık bir şekilde göstermektedir. Örneğin, Sanskritçe *śikṣāpada* biçiminden gelen Moğolca *çiyşabd* (Bodhi.), yalnızca erken metinlerde zaten onaylanmış olan bulaşmayla oluşan *şayşabad* ve *şakşabad* biçimlerinin yerleşmesinden önce üretilmiş metinlerde bulunur. Benzer şekilde, Moğolcaya *bilgā bilig* ikilemesiyle ödünçlenen Uygurca bir biçim olan *bilgā* sonraki metinlerde görülmez, çünkü ödünçlendikten kısa bir süre sonra bu ikilemenin *bilgā*'sinin yerini, biçimsel ve anlamsal olarak *bilgā*'ye benzeyen gerçek bir Moğolca biçim olan *belge* almıştır.

Moğolcada değişikliklere uğrayan biçimlerin görünümünün yanı sıra Tibetçe aracılığıyla alınan Sanskritçe alıntı kelimeler ile Uygurca yoluyla alınan bu biçimler arasındaki değişim de daha genç metinlerin karakteristiğidir:

Skt. abhidharma>>Uyg. abidarim>Moğ. abidarim (Bodhi.) abidarma (Mp.)

Skt. abhijit>>Uyg. abiçi>Moğ. abiçi (Pahca. Mp.) abijit (Kandij.)

Skt. bodhisattva>>Uyg. bodistv> Moğ. bodistv (Bodhi. Lalita. Mp.) bodisatuva (Kandj.)/bodisaduba (Mp.)

6

Diğer diller vasıtasıyla yerleşenler tarafından daha sonra yer değiştirilmesine rağmen klasik (yani daha sonra) Budist Moğol metinlerinde Uygurcadan ödünçlenen önemli sayıda Sanskritçe alıntılar hâlâ bulunabilir. Öte yandan Uygurca metinlerin büyük bir kısmı ise kaybolmuştur ve bugün görebildiğimiz metinler sayı ve miktar olarak çok fazla değildir. Bu nedenle, Uygurcada bir zamanlar var olan Sanskritçe biçimler, Moğolcadan miras kalan bu alıntılar aracılığıyla yeniden kurulabilir. Örneğin, ikinci bölümde verilen ruhların adlarından Uygurcanın eksik olduğu biçimler şu şekilde restore edilebilir:

Skt.	Toh.	Uyg.	Pañca
skandha >	skandhe (A) >	*skandi/*iskandi >	iskandi
unmada >	- >	*udmadi >	udmadi/udmandi
chāyā >	- >	*çai	çai

Genel olarak, Moğolcada Sanskritçe alıntı kelimelerin Uygurca aracı biçimleri kelimelerin sonlarında kayba uğrar. Aşağıdaki örnekler, bu şekilde yeniden oluşturulmuş bazı Uygurca şekillerdir, sayılar ilk bölümde tartışılan Uygurca-Toharca kurallarına atıfta bulunur:

(1) Skt. cārumanta>Toh.>Uyg.>Moğ. çarumanti (Lalita.) Uyg. *çarumanti

(3) Skt. ālokakara>Toh.>Uyg.>Moğ. alokakar (Lalita.) Uyg. *alokakar

(3) Skt. āmaṅgala>Toh.>Uyg.>Moğ. amaṅgal (Lalita.) Uyg. *amangal

(1) Skt. ānandita>Toh.>Uyg.>Moğ. anandati (Lalita.) Uyg. *ananditi/*anandati

(1) Skt. ārāḍa-kālāma>Toh.>Uyg.>Moğ. aratakalmi (Lalita.) Uyg. *aratakalmi

(3) Skt. ayuta>Toh.>Uyg.>Moğ. ayut (Mp.) Uyg. *ayut

(7) Skt. vakkalin>Toh.>Uyg.>Moğ. bakali (Kandij.) Uyg. *vakali

(3) Skt. pāṇḍava>Toh.>Uyg.>Moğ. bandab (Lalita.) Uyg. *pandap

(3) Skt. karnikāra>Toh.>Uyg.>Moğ. karnikar (Mp.) Uyg. *karnikar

(1) Skt. ratna-garūḍa>Toh.>Uyg.>Moğ. ratnagarudi (Kandij.) Uyg. *ratnagaruti

Miktar olarak gerçekten çok büyük olan diğer Moğolca metinler incelenirse çok daha fazla sayıda biçimler derlenecektir. Bu yeniden oluşturulmuş biçimleri sistemleştirerek halen kaybolan Budist Uygur metinlerinin niteliğini ve miktarını tahmin etmek imkânsız olmayacaktır.²⁴⁾

NOTLAR

1) Nishida'nın metninin ikinci paragrafındaki *maqaraq*, bu makalenin yazar tarafından *makarač* olarak düzeltilmiştir, çünkü *č* harfinin okunuşu tıpkıbasım üzerinde nettir. Ayrıca bkz. Ligeti (1972: 86). Röhrborn'un metninde *h* ve *k/g*'nin art ünlülerle birlikte Q harfinin ses birimsel transkripsiyonları olduğu fark edilebilir örneğin, bu makalenin geri kalanında *oylan* olarak transkribe edilen 'WQL'N için *oglan*.

2) Bkz. Nishida (1957: 258, Not 2), burada onu Sanskritçe *sarvavid* ile özdeşleştirir. Bununla birlikte, Uygurca biçimi göz önüne alındığında, kimliği pekâlâ reddedilebilir.

3) Bkz. *sarva-vidya* "bütün bilime sahip" ve *sarvavidyā* "tüm bilim" (Monier s. 1187). Sanskritçe *vidyā* olarak çevirilen ming 明 "tanıma, bilgi, öğrenme" hakkında bkz. Nakamura (1975: 1306-b). Röhrborn'un *sarvaviñña*'sı, eğer gerçekten varsa, aynı zamanda "her şeyi bilen, her şeyi öğrenen" anlamına da gelir (Röhrborn 1980: 328).

4) Uygurcada *-yi* veya *-i* son eki, Sanskritçe *-ya* ile biten bir canlı ismine karşılık gelir. Bu durumda Moğolca *sarvaviti* formu ikincisini yansıtır. Bkz. Skt. *akṣobhya*> Uyg. *akṣobi*> Moğ. *aqṣobi*.

5) Mironov (1928/29), Shogaito (1978) ve Moerloose (1980)'e bakınız.

6) Bu metnin baskısı için bkz. Aalto (1961).

7) Bkz. Damdinsüren (1979: 40, 44 ketebe A). *Pañcarakṣā*'nın aslında aynı olan ketebesi için bkz. Aalto (1979: 117), tıpkıbasımı s. 206, 8v.

8) Poppe (1967) tarafından düzenlendi.

9) Bu hususun ayrıntıları için bkz. Poppe (1967; 13).

10) *Mahāmāyūrī*'nin iki fragmanı Uygurcada bilinmektedir (cf. Radloff 1928 No. 60) ve *Pañcarakṣā* yorumundan bir fragman yayımlanmıştır. Bununla birlikte, bu el yazmalarının parçalanmış yapısı, Moğol versiyonuyla doğrudan karşılaştırmaya izin vermemektedir.

11) Bu kategoriye ait kelimeler de bu Moğolca listesinde bulunmaktadır. Örneğin: Moğ. *sirawast* (Pañca.) < Uyg. *šravst* << Skt. *śrāvasti*, Moğ. *baranas* (Pañca.) < Uyg. *baranas* < Skt. *vārāṇasī*, vb.

12) Sonlardan başka kısımlarda değiştirilen önemli sayıda kelime vardır. Örneğin: Moğ. *istirayastiris* (Pañca.)<Uyg. *āstrayastriš* << Skt. *trāyastriṣa*, Moğ. *matar* (Lalita, Mp.) < Uyg. *matar*< Toh. A *mātār*< Skt. *makara* ve Moğ. *usnir* (Lalita. H. Zwei. Kandj.) < Uyg. *ušnir* < Toh. A *uṣñir* < Skt. *uṣñiṣa*.

13) Doğrudan Uygurca *krakasundi*'den türeyen biçim Moğolcaya yerleşmiş ve hatta *Pañcarakṣā*'nın geri kalanında bu formla karşılaşılmıştır. Bkz. *krakasundi* (Lalita.), *gargasundi* (Kandj.) ve *garguwasundi* (Bhadra.).

14) Shogaito (1978: 84) ve (1982; 16)'ya bakınız.

15) *Pañcarakṣā*'dan biri Stockholm'de, diğeri Leningrad'da korunmuş iki tahta bakısı bilinmektedir. Yukarıda alıntılanan yakşalar ve onların yaşadığı yerlerin listesi, baskısını 1686 tarihli Stockholm tahta baskısına dayandıran Aalto tarafından düzenlenen metinden alınmıştır. Ancak, bu liste söz konusu olduğunda Stockholm ve Leningrad tahta baskısı arasında temel bir fark yoktur; ikincisi, not 7'de bahsedilen kolofondur.

16) Bu makalede, S. Julian tarafından yapılmış olan ve şu anda Bibliothèque Nationale'de (Paris) saklanan nüshanın fotokopisine başvurulmaktadır.

17) Diğer örnekler: Soğ. *šmnw* > Uyg. *šimnu* > Moğ. *simnu* > *simnus* (Bodhi. H. Zwei. Kandj.Mp.) ve Soğ. *nyzβ'ny* > Uyg. *nizvani* > Moğ. *nisvani* > *nivanis* (Prañja. Lalita. Kandj.)

18) Bkz. TT VII s. 9-14 No. 1, 2 ve 3.

19) Rahmeti, *suśak* kelimesini *viśakhā* kelimesine karşılık gelen Uygurca biçim olarak verir (14). Bu kelime, TT VII'de düzenlenen iki metinde (No. 1 ve 2) yer almaktadır. 2 No'lu metin söz konusu olduğunda Rahmeti'nin okuması, SWS'K'yi açıkça gösteren kopyaya karşı incelenebilir. Uygurca *S* harfi hem *s* hem de *š* anlamına gelebileceğinden, Rahmeti ikinci *S* harfini Sanskritçe karşılığı karşısında *š* olarak yazmıştır. Burada Moğolca biçimi *śusak* olarak yazılmıştır, çünkü *Mahāvīyutpattī*'nin el yazmasının başında, *ś*'den aksanlı olarak farklılaşan bir *S* harfi ve ikinci hecede belirsiz bir *S* harfi vardır. Bu nedenle Uygurcaya *śusak* ya da *śuśak* olarak çevirmek benim için uygun görünüyor.

Bu fırsatı *Mahāvīyutpattī*'den dokuz aydının (*nava-graha*) aşağıdaki isimlerini alıntılanmak için kullanıyorum, No. 3008-3014. *Āditya* 'güneş' ve *soma* 'ay' isimleri Moğolcaya çevrilirken ve *śukra* 'Venüs' Sanskritçeden ödünç alınmasına karşılık geri kalanı Uygurca biçimleri yansıtır gibi görünüyor.

Skt.	TT VII	Mahāvīyut	Çin.
āditya	aditya	naran	日
soma	soma	saran	月
aṅgāraka	aṅgarak	aṅqraq	火星
budha	bud	bud	水星
bṛhaspati	barxasuvadi	briqasbadi	木星
śukra	šükür	śukra	金星
śanaiścara	šaniščar	sanisčar	土星
rāhu	raxu	raqu	羅喉
ketu	kitu	kidu	計都

20) *Lalitavistara*'da çai kelimesi aşağıdaki bağlamda görünür:

basa mön gatayu-jiqui çay-tur sildegen-ü kümün nandi nandibali ner-e-ten ökid edür-tür naiman jayun biraman-nuyud-ta çai bariju...

‘Ayrıca, sıkıntıya göğüs gerdiği sırada, köy sakinleri Nandā ve Nandabalā adlı hizmetçiler, günde sekiz yüz brahmana çay ikram ettiler.’ (Pope 1967: 51, 143)

Bununla birlikte, *çai* ‘çay’, Orta Asya’nın modern dillerinde oldukça yaygın olmasına rağmen, Yuan Hanedanlığı Uygur metinlerinde kanıtlanmamıştır, oysa *çayşi* (<Çin. 茶) benzer bağlamlarda bulunur:

irši-lär iliği burxan başın bursañ quvray-iy çayşi-qa ötünsär män

“Rşsis Kralı Buda’dan başlayarak, manastır topluluğuna yiyecek sunduğumda,” (Shogaito 1982: 62, 63).

Bu nedenle, *Lalitavistara*’daki *çai*’yi "çay" olarak değil, Çince 茶’yı temsil ettiği düşünümesi tavsiye edilir.

21) Bu kelime için ayrıca Uygurca aracılığıyla Toharcadan ödünçlenen Moğolca *vaisiravani* (Lalita. Kandi.)’ye bakınız. Krş. Uyg. *vaiširavani* < Skt. *vaiśravaṇa*.

22) *Lalitavistara*’da (52v.) şu cümle bulunur:

kasari arslan metü kürkirejü ireküi

"Mandalar ve aslanlar gibi kükreyerek geliyor." (Pope 1967: 57, 150)

Pope, *kasari* kelimesini Sanskritçe *kāsara* "buffalo"dan getirse de tıpkıbasım KYS’RY (kisari) yazımını açıkça gösteriyor, bu da onun yorumuyla açıkça çelişiyor. Sanskritçe keşarin’den ödünçlenen Uygurca *kišari* ‘aslan’, *arslan* ‘aslan’ ile bir ikileme oluşturur, örneğin, *kiši körklüg kišari arslan xani* ‘İnsan vücutlu bir (Keşarin) Aslan Kral’ (Shogaito 1982: 52, 53). *Lalitavistara*’nın *kisari arslan* ikilemesini bu ifadeyle tanımlama hakkı olabilir.

23) Uygurcadan belirli kalıplarda ödünç alınan bazı ifadeler, sondaki -a sesi olmadan görünür, örneğin, *toin šamnanč ubasi ubasanč* (bölüm) < Uyg. *toyin šmnanč upasi upasanč*.

24) Mançuların Moğol Budizm’ini miras aldığı iyi bilinir ve Budist Mançu metinleri arasında Moğolca vasıtasıyla ödünçlenen Uygurca biçimler bulunur. Aşağıda birkaç örnek verilmiştir:

Skt. brāhmana>>Uyg. braman>Moğ. biraman>Man. biraman

Skt. adhiṣṭhita>> Uyg. adištiti>Moğ. adistid>Man. adistit

Skt. śāsana>>Uyg. šažin>Moğ. šasin>Man. šajin

Skt. pratyekabuddha>>Uyg. pratikabut>Moğ. bradikabud>Man. bradikabut

Skt. anāgāmin>>Uyg. anagam>Moğ. anagam>Man. anagam

Soğd. xwrmt>>Uyg. xormuzta>Moğ. qormusda>Man. hormosda

Soğd. ’zrw’>>Uyg. äzrua>Moğ. esrua>Man. esrua

Mançu alfabesi, Moğolca ve Uygurcadan daha kesin olarak fonetik değeri temsil edebildiğinden, iki dilde bulunan bazı biçimlerin tam telaffuzları Mançu muadillerinden çıkarılabilir. Örneğin Moğolca *šasin* kelimesinin *s* harfinin [ʒ] ile telaffuz edildiği Mançuca *šajin* kelimesinden anlaşılmaktadır. [ʒ] sesinin *s* harfi ile transkripsiyonu Yuan Hanedanlığı Uygurcasına özgüdür ve Moğolca *šasin* yazımı bu Uygurca alışkanlığına dayandırılmış olabilir.

BİBLİYOGRAFYA (kısaltmalar <sivri parantezler> içinde verilmiştir)

- Aalto, P. (1954), "Prolegomena to an Edition of the Pañcarakṣā", *Studia Orientalia Edidit Societas Orientalis Fennica* XIX: 12, (Helsinki), s. 1-48.
- _____ (1961), *Qutuytu Pañcarakṣā Kemekii Tabun Sakıyan Neretü Yeke Kölgen Sudur*, Asiatische Forschungen, Band 10. (Wiesbaden). <Pañca>.
- Bosson, J. (1969), *A Treasury of Aphoristic Jewels: The Subhāṣitaratnanidhi of Sa Skya Pandita in Tibetan and Mongolian* (Ural ve Altay Serileri, Cilt 92, Indiana Üniversitesi Yayını). <Subhā>.
- Damdinsüren, Ts. (1979), "Two Mongolian Colophons to the Suvarnaprabhāṣottama-sūtra", AOH. XXXILI (1), s. 39-58.
- Heissig, W. (1976), "Zwei mutamasslich mongolische Yüan-Übersetzungen und ihr Nachdruck", 1431'den itibaren, *Zentralasiatische Studien*, 10, s. 7-115. <H.Zwei>.
- Kara, G. ve Zieme, P. (1976), *Fragmenie tanirischer Werke in uigurischer Übersetzung*, Berliner Turfantexte VII (Berlin), <BTT7>.
- _____ (1977), *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas 'Tiefer Weg' von Sa-skya Pandita und der Mañjuśīrñāmasamgīti*, Berliner Turfantexte VII (Berlin) <BTT8>.
- Lessing, F. (1960), *Mongolian-English Dictionary* (University of California Press). <Less.>.
- Levi, M.S. (1915), "Catalogue géographique des yaksa dans la Mahāmāyūrī", JA, 1915, s. 19-138.
- Ligeti, L. (1942), *Catalogue du kanjur mongol imprimé*, vol. I. Catalogue (Budapest).
- _____ (1972), *Monumenis en écriture 'phags-pa, pièces de chancellerie en transcription chinoise*, Monumenta Linguae Mongolicae Collecta III (Budapest).
- _____ (1972), *Monuments préclassiques I. XIII^e et XIV^e siècles*. Monumenta Linguae Mongolicae Collecta II (Budapest). 'Le Bodistva-a çary-a avatar et son Commentaire, 1312' <Bodhi>. "Hymne de Mahākālī, <Mahākālī>. 'Sur les causes et effets des péchés <Cause>. 'Expiation du religieux pécheur' <Expiation>. 'Exercices d'écriture ouigouromongole' <Ouig-mong>. 'Fragments bouddhiques' <Fragment>. 'Bhagavafī-prajñāpāramitā-hrdaya' <Bhaga>.
- Mahāvīyutpatti, Dictionnaire bouddhique tétraglotte copié sur le Manuscrit N: 25147 de l'Université de St. Pétersbourg* (Paris), MDCCCLVI-MDCCCLVL <Mp>.
- Mironov, N.D., (1928/29), "Kuchean Studies 1," *Rocznik Orientalistyczny* 6, s. 89-169, 274-276.
- Moerloose, E. (1980), "Sanskrit Loan Words in Uighur", TUBA 4, s. 61-78.
- Monier-Williams, M. (1899), *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford University Press).
- Nakamura, H. (1975), *Bukkyō Daijiten* [Great Dictionary of Buddhist Terms], Tokyo.
- Nishida, T. (1957), "Hp'ags-pa large script", "Hp'ags-pa small script" (in Japanese), in: J. Murata (ed.), *Chū-Yung-Kuan*, vol. I, Faculty of Engineering, Kyoto University, Kyoto, S. 148-60, 24369,
- Poppe, N. (1957), *The Mongolian Monuments in Hp'ags-ba Script*, Göttinger Asiatische Forschungen, Band 8 (Wiesbaden), <Hp>.
- _____ (1967) *The Twelve Deeds of Buddha, A Mongolian Version of the Lalitavistara*, Asiatische Forschungen, Band 23 (Wiesbaden). <Lalita>.
- Poucha, P., *Institutions Linguae Tocharicae* (Pars I, Praha).
- Radroff, W. (1928), *Uigurische Sprachdenkmäler, Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben* (Leningrad).
- Raghu Vira (1985), *Mongol-Sanskrit Dictionary*, Mongol-pitaka Vol. 1 (New Delhi). <Kandj>.
- Röhrborn, K. ve Sertkaya, O. (1980), "Die alttürkische Inschrift am Tor-Stūpa von Chū-yung-kuan" ZDMG Band 130-Heft 2, s. 304-339.
- Shogaito, M. (1978), "On the Routes of the Loan Words of Indic Origin in the Old Uigur Language" (in Japanese), *Journal of Asian and African Studies* 15, 1978, s. 79-110.
- _____ (1982) *On the Two Buddhist Uigur Texts* (Studies in the Old Uigur Texts and Language I), Kobe City University, Kobe.

- Tekin, S. (1980), *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit*, Asiatische Forschungen, Band 69 (Wiesbaden). <Or. 108.>.
- Tezcan, S. (1974), *Das uigurische Insadi-Sūtra*, Berliner Turfantexte III (Berlin). <BTT3.>.
- Thomas, W. (1964), *Tocharisches Elementarbuch*, Band II (Heidelberg).
- Weller, F. (1928), *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa* (Leipzig). <Bhadra.>.
- Zieme, P. ve Kara, G. (1978), *Ein uigurisches Totenbuch* (Budapest). <Or. 109.>.
- Zieme, P. (1985), *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, Berliner Turfantexte XIII (Berlin). <BTT13.>.



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 135-138.

**Ceval Kaya, *Uygurca Altun Yaruk – Giriş, Metin ve Dizin*,
Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021, pp. 1014, ISBN:
978-975-16-0677-8.**

Buket Nur KIRMIZIGÜL ŞİMŞEK*

Uyghurs have been in an intense translation activity after they entered into different religions such as Manichaeism and Buddhism. We can determine that many sacred texts and source books of these religions have been translated into Old Turkic since the 8th century. In fact, although we do not have such a text today, there is a record in the Chinese annals which belongs to 6th century, the Turkish khagan Taspar requested a Buddhist work called *Nirvanasutra* to be translated into Turkic (Golden, 2020, pp. 163-164). In this case, we can guess that the religious translation activities started long before the migration of Turks to the Tarım Basin.

As for *Altun Yaruk* (AY), it is a sutra book which belongs to Mahayana Buddhism. The original of this book is in Sanskrit and it is a sizeable text that was translated into Chinese in the 8th century and from Chinese into Uyghur in the 10th century. Translated by Şiňko Şeli Tutuň, the Turkish name of this work is known as “Altun Yaruk Sutra” for short. Ceval Kaya, on the other hand, gives the full name of the text, unlike other publishers, as “Altun Öñlög Yaruk Yaltrıklıg Kopda Kötrülmüş Nom İligi” in his work which introduced in this present paper in your hand. According to him, the “Atlıg Nom Bitig” part added to the title of the work in other publications is not included in the name. Kaya, explains the basis of his correction regarding the title of the work in this second edition.

Apart from the almost complete Petersburg copy of *Altun Yaruk*, hundreds of fragments of this text are preserved in Berlin. It is estimated that the fragments in Berlin belong to dozens of different copies.

* Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye). E-posta: buketkirmizigul@gmail.com / ORCID ID: 0000-0003-0969-534X.

Studies on AY begin in 1908 when F. W. K. Müller published five of the fragments from the Turfan collections in Germany in the first volume of the *Uigurica* series. In 1910, S. E. Malov discovered the most voluminous copy of the work in the Gansu region of China. This copy, which is currently preserved in St. Petersburg, was copied in 1687 and was published in cast Uighur letters by Radloff and Malov between 1913 and 1917. Later on, many researchers have published the text in parts over this publication with cast Uighur letters. The Radloff-Malov publication is not a facsimile of the manuscript, it is a typesetting print. Although this feature makes it easier to benefit from the copy in question, it is not as reliable as the facsimile (Kaya, 2021, p. 9; Gözel, 2022, p. 94).

By 1994, this bulky text, whose various parts have been studied separately by different researchers until that day, is published by Ceval Kaya for the first time as a whole text and with index. In this study, which is based on the Radloff-Malov publication, nearly 200 parallel documents are also used. This publication represents a milestone for AY studies. Because being handled from one hand makes it possible to look at the text as a whole. In addition, thanks to the Index section, it also allows to identify other pieces in the Turfan collection of AY (Gözel, 2022, p. 94).

After 1994, a significant increase is seen in AY studies. The most important of these is the catalog work in three-volume prepared by S. C. Raschmann (2000, 2002, 2005). More than 800 fragments belonging to more than 70 copies of AY in Turfan collections in Germany are identified in this catalogue. The entire AY was also published by T. Ayup and M. Seyit in 2001 in China, with transcription and translation into New Uyghur. In 1996, Zieme reconstructs the AY's first book, which is three-quarters incomplete, with the help of parallel pieces. Ö. Ayazlı, M. T. Berbercan, E. Çetin, Z. Gulcalı, H. Tokyürek, Z. Tumenbayar, E. Uçar and J. Wilkens also published different books or chapters of AY. Many problems in AY are solved in these publications (Gözel, 2022, pp. 94-95).

The second edition of Ceval Kaya, which is currently being introduced, is a publication that includes the transcription and indexes of the entire text. However, much has been added to the work done in 1994, the work has been expanded and the missing parts of the text have been made more whole. While in the first publication, two hundred parallel fragments in Berlin were used besides the Petersburg copy, this time comparisons were made with more than eight hundred fragments in Berlin, and the missing parts were mostly completed. In addition, thanks to the many publications and studies on AY for 27 years, the increased knowledge, corrections and suggestions have also led to the need to update Kaya's work and contributed to the new publication in question.

In the first part of this publication, the "Giriş (=Introduction)" section, first the text, the title and the content of the text are emphasized. After the information on the translator, the identity of the translator, the date of the translation, the language and the parts of the text are given, these are followed by the section on the copies of the text. The Petersburg manuscript, which is the main copy, is itemized. According to this, it is understood that 85% of the manuscript have reached the present day. Afterwards, the numbers of 837 parallel fragments belonging to more than seventy copies in the Berlin Turfan collection, their order in the catalogues and their place in the text are given. Then, the previous studies on AY are mentioned. Here (pp. 64-73)

a brief introduction is made to the major studies on AY from Müller's first publication in 1908, until 2021. Then, the parallel copies of AY in other languages are mentioned.

Ceval Kaya also explains the method applied in this publication in the "Introduction" section. One of them is to assume that there exists palatal harmony in foreign words and to read these words according to that. For example; *abıdarım* < Skt. *abhidharma*. After the explanations about the method, the "Introduction" section ends with the list of lexical entries which have variants (pp. 75-82). This subsection, which doesn't exist in the first edition, lists the double or triple variants that appear in many entries. It was stated that these variants occurred due to the differences between the copies.

The main part of the study is the second part, the "Metin (=Text)". Here, the text of *Altun Yaruk* was transcribed, based on the St. Petersburg copy by comparing with 837 pieces in Berlin. No translation has been made into Turkey Turkish in the study. In this edition of the AY, the numbering system given according to the Radloff-Malov publication is abandoned by making changes according to the first edition. All lines are numbered consecutively. Accordingly, in this edition, with a total of 17.615 lines, AY is the largest work of Old Uyghur (Gözel, 2022, pp. 96).

After the text section, the third section of the book is the "Dizin (=Index)". This last section contains four different indexes: the general index (=Genel Dizin), the inflectional suffix index (=Çekim Ekleri Dizini), the frequency index (=Sıklık Dizini), and the reverse index (=Tersten Dizin). All words are included in the general index (pp. 653-947), including the differences between the copies. At the entries of the words of foreign origin, the languages in which these words are copied and their form in those source languages are also given. The number of use of that word in the text is also specified after all entries. Different from the first edition, the original spellings of the Chinese headwords are also given. Since there is no translation in the publication, their meanings are not shown at the lexical entries. While there were 73.922 words in the text in the first edition, this number increases to 78.871 in this second edition. This is because the text being repaired with more parallel pieces has grown. While there are 3.560 entries in the first edition, this number becomes 3.641 in the second edition. The forms with converter (+kI) and equative (+çA) suffixes, which were taken as separate entries in the first edition, are now accepted as inflectional suffixes in this edition, and although this situation, the number of the entries in the indexes has increased in this edition because of the growing the size of the text.

In the index of inflectional suffixes, all suffixes in a word are accepted as a whole and their alphabetical index is given. Here references are made to the entries that take this suffix group. In the frequency index, the words being lexical entry, are listed from the most frequent to the least. Finally, in the reverse index, the entries are arranged according to their last sounds. The "General Index" of the study is prepared with the *Cibakaya* program, which was created by Ceval Kaya in 1989 during his doctoral study, and the "Reverse Index" is prepared with the *TersDizici* program, which was coded also by him. In addition, according to the contextual index (concordance), some damaged places are also repaired by taking into account the repetitions in the text.

In this new edition of AY, the readings of some words such as *añçula-* → *añçola-*, *bo* → *bu*, *üd* → *öd* have been changed. Some headwords that were collected in a single entry in the first edition are corrected and separated in this edition. Such as: *açıg*, *açın-*; *ar-*, *arığ*; *baş*, *başlıg*.

As a result, in this second edition, Ceval Kaya reviewed the study from beginning to end, published the full text of AY in an expanded form in the light of current information and presented it to the use of researchers. We would like to thank him for doing this sizeable study on one of the most important texts of Old Uyghur Turkic, which requires intense effort and attention.

References

- Golden, P. B. (2020). *Türk Halkları Tarihine Giriş* [=An Introduction to the History of the Turkic Peoples]. (Tr. O. Karatay), (9th ed.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gözel, A. (2022). Ceval Kaya, *Uygurca Altun Yaruk: Giriş, Metin ve Dizin*. *Türk Dili Dergisi*, 841 - Ocak 2022, 94-97.
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk Giriş, Metin ve Dizin*. (1st ed.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaya, C. (2021). *Uygurca Altun Yaruk: Giriş, Metin ve Dizin*. (Rev. 2nd ed.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2022 / 1: 139-141.

ARÇIN, Salih Mehmet (2021), Çağdaş Sibirya Türk Lehçelerinde Zamirler, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 428 s.

Burak SOLMAZ*

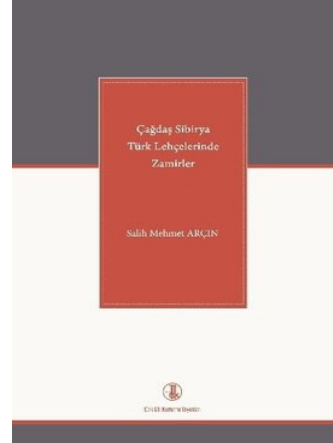
Salih Mehmet Arçın'ın tanıtacağımız kitabı, zamirlerin Proto-Altaycadan Moğolca, Tunguzca (Mançu-Tunguzca), Türkçe, Korece ve Japoncaya; Proto-Türkçeden Tarihî Türk Lehçelerine ve Tarihî Türk Lehçeleriyle karşılaştırmalı olarak da Çağdaş Sibirya Türk Lehçelerine gelişimleri doğrultusunda bugüne kadar uğradıkları değişimleri ve gelişmeleri ortaya koymayı, bunların nedenlerini anlamayı hedefliyor. Bu çalışma, aslında 2016 yılında Marmara Üniversitesi'nde Emine Akile Naskali'nin danışmanlığında hazırlanan doktora tezine dayanmaktadır.

Çalışma iki ana başlıktan meydana gelmektedir:

1. Giriş (s. 33-317) ve 2. Çağdaş Sibirya Türk Lehçelerinde Zamirler (s. 317-403). Giriş ise iki alt başlıktan oluşmaktadır:

1.1. *Altay Dillerinde Zamirler* (s. 46-142) ve 1.2. *Proto-Türkçede ve Tarihî Türk lehçelerinde Zamirler* (s. 142-317).

Arçın, “Ön Söz” (s. 9-11) kısmında Altay Dil-lerinde Zamirler, Proto-Türkçede ve Tarihî Türk Lehçe-lerinde Zamirler ve Çağdaş Türk Lehçelerindeki Zamirler bölümlerinde; zamirlerin kişi, işaret, soru, dönüşlülük ve belirsizlik başlıkları adı altında incelendiğini ve ek hâlinde zamirler ve zamirselleşme konusunu bu çalışmaya dâhil etmediğini belirtir. Ön söz kısmından sonra kitapta yer alan bütün tabloların



* Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye). E-posta: buraksolmaz26@outlook.com.tr / ORCID ID: 0000-0002-7054-9512.

listesi sayfa numarasıyla beraber verilmiştir. Daha sonra ise “**Kısaltmalar Listesi**” ve “**Yazıtlar ve Eserlerle İlgili Kısaltmalar, Tanımlandığı Kaynaklar**” verilmiştir.

Kitabın “**Giriş**” (s. 33-317) bölümünde zamirlerle ilgili olarak Altay dilleri hakkında karşılaştırmalı dil bilgisi çalışmaları, dil aileleri teorileri, dünya dillerinde zamirler, tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinin karşılaştırmalı dil bilgisi çalışmaları üzerine zengin bir kaynakça tanıtılmış ve çeşitli incelemelerde bulunulmuştur. Arçın, giriş kısmının son bölümünde üzerinde durduğu çalışmaların zamirlerin özellikleriyle ilgili olarak Altay dillerindeki ortak yapılardan hareketle Tarihî Türk lehçeleri ve Çağdaş Sibirya Türk Lehçeleri bakımından detaylı bir incelemeye tabi tutulmadığını belirtir. Kitabın hedeflediği noktalardan birisi de budur.

Yazar, “**Altay Dillerinde Zamirler**” (s. 46-142) bölümünde zamirlerin dil akrabalığındaki yeri üzerine görüşlerle beraber Swadesh, Jakarta, Dolgopolsky, Yahontov gibi temel kelime listeleri üzerinde durmuştur. Devamında zamirlerle ilgili ödüncleme ve genetik ilişki üzerinde durur. Arçın, bu bölümde zamirlerin temel kelime listelerinde yer alması ve zamirlerin sadece anlamsal olarak değil, sayı ve kişi gibi özellikler bakımından da ayırt edici olması yönünden Altay dilleri arasındaki ilişkinin güçlü delillerinden biri olduğuna dikkat çeker. Bölümün geri kalan kısmında ise Moğolca, Tunguzca (Mançu-Tunguzca), Korece ve Japoncadaki kişi, işaret, soru, dönüşlülük ve belirsizlik zamirleri incelenmekle beraber Altay dillerindeki zamirlerin genel bir değerlendirilmesi de yapılmıştır.

“**Proto-Türkçede ve Tarihî Türk Lehçelerinde Zamirler**” (s. 142-317) bölümünde, öncelikle Proto-Türkçede zamir şekilleriyle ilgili genel görüşlerle beraber Arçın’ın kendi düşünceleri yer almaktadır. Bu kısım-dan sonra Tarihî Türk yazı dilleri olan Köktürk, Uygur, Karahanlı, Harezm, Kıpçak, Eski Anadolu, Çağatay ve Osmanlı Türkçesindeki kişi, işaret, soru, dönüşlülük ve belirsizlik zamirlerinin bu süreç boyunca nasıl şekillendiğiyle beraber benzer ve farklı yönleri üzerinde durulmuştur.

“**Çağdaş Sibirya Türk Lehçelerinde Zamirler**” (s. 317-403) bölümünde yazı dili olarak kullanılan ve çağdaş Sibirya Türk lehçelerinden olan Altay, Tuva, Hakas ve Yakut Türkçesindeki kişi, işaret, soru, dönüşlülük ve belirsizlik zamirleri üzerinde durulmuştur. Bunun yanı sıra ağızlarındaki zamir biçimleri üstüne de birtakım incelemelerde bulunulmuştur.

“**Son Söz**” (s. 407-414) bölümünde ise çalışmada elde edilen bulgular 27 maddede verilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

“2. Teklik ikinci kişi zamiri için Altay dilleri 3 farklı şekil sunmaktadır. Bize göre Türkçe ve Mançu-Tunguzca grubu, ön seste s-’li şekilleri bulundurması, kök ünlüsünün (açıklanabilir ses değişiklikleri) benzerliği ve son seste görülen -n ünsüzü (Mançu-Tunguzcada çekim hâlinde) bakımından birbirine yakındır. Öte yandan bir diğer grup olarak düşündüğümüz Korece ve Japonca ise her iki dilde de *nV köklü biçimleri bulundurması sebebiyle birbiriyle ilişkilendirilebilir. Kanaatimizce, bu kökün Çin-Tibet dillerindeki ikinci kişi zamiri köküyle ilişkisi sorgulanmalıdır. Sino-Tibetan: *naŋ ~ na ~ njo ~ nia (Çince njo ~ nja, Karen na, Tibeto-Burman *naŋ ~ na). Son olarak da müstakil bir biçime sahip olan Moğolca gelmektedir. Moğolcada teklik ikinci kişi zamiri çî biçimindedir.”

“10. Karahanlı Türkçesinde teklik ve çokluk ikinci kişi zamirinin özel bir durumu tespit edilmiştir. Birinci olarak, sen zamirine ulanan isimden fiil yapma eki +le- ile senle- “sen diye aytmak, küçük sayılmak” ve daha da genişlemiş şekli olan senlet- “sen ile aytatmak” fiillerinin yaratılmış olmasıdır. Bu fiillerin kökü sen kişi zamiridir ve bu zamirin yapım eki ile çekimlenmesi sonucunda zamir türünden fiil kelime türüne geçiş söz konusu olmuştur. Örneğine Moğolcada (işaret ve soru zamirleri fiilleşmiş) ve Tunguzcada (soru zamirleri fiilleşmiş) da rastladığımız yapılara benzer şekiller Türkçede ilk defa Karahanlı Türkçesi döneminde tanıklanmıştır: ol anı senledi “o, ona sen diye aytadı” (o ona, küçük kimselere yapılan aytatma ile aytadı) (DLT Atalay III, 298-13), ol anı senletti “o, ona karşı ‘sen’ dedirtti” (o birisini ona, küçüklere karşı söylenen, aytanan sözle aytattı) (DLT Atalay II, 347-9). İkinci olarak da siz zamirine -aynı sen zamirinde de örneklerini tespit ettiğimiz gibi- isimden fiil yapma eki +le- eklenerek fiil yapıları oluşturulmuştur: sizle- “aytarken büyükmek” (DLT Atalay III 298-16), sizlet- “siz diye aytatmak, hitap ettirmek” (DLT Atalay III, 347-13).”

“23. Dönüştürlük zamirleri fonetik farklılıklar gösterse dahi Türkçenin tarihi dönemlerinde birbirine benzer biçimler sunmaktadır. Köktürk, Uygur, Karahanlı, Harezmi, Kıpçak, Eski Anadolu ve Çağatay Türkçesinde kentü, öz biçimleri bilindiği gibi çokluk eki, iyelik ve hâl ekleriyle işaretlenmektedir. Sadece Kıpçak Türkçesinde kentü, öz’ün yanında kensi biçiminin; Çağatay Türkçesinde ise Farsça hōd’un şahıs zamirleriyle (mēn hōd, sēn hōd, ol hōd) birlikte bir dönüştürlük zamiri olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Osmanlı sahasında ise öz kelimesi dönüştürlük zamiri işlevinde kullanılmamış; yalnızca kendi kelimesi dönüştürlük zamiri görevini yerine getirmiştir. Öte yandan Çağdaş Sibiry Türk lehçelerinde tespit edilen dönüştürlük zamirleri Türkçenin tarihi dönemleriyle paralellik göstermemektedir. Altay Türkçesinde boy(ı); Tuva Türkçesinde bot; Hakas Türkçesinde pos ve Yakut Türkçesinde ise beye kelimesi dönüştürlük zamiri işlevinde kullanılmaktadır. Bahsi geçen bu kelimeler çokluk eki, iyelik ve hâl ekleriyle çekime girmektedir.”

Eser, “**Kaynaklar**” (415-428) kısmı ile son bulmaktadır.

Arçın’ın Proto-Altaycadan Altay dillerine; Proto-Türkçeden Tarihî Türk Lehçelerine ve Tarihî Türk Lehçeleriyle mukayeseli olarak da Çağdaş Sibiry Türk Lehçelerine zamirlerin biçimsel ve işlevsel özelliklerini gösterdiği çalışması, zamirler açısından doyurucu ve zengin bir çalışma olmakla beraber araştırmacılar için metodolojik bir kaynak olma özelliğini de göstermektedir. Zamirler adına önemli bir başvuru kaynağı olan bu eseri Türklük bilimine kazandırdığı için kendisini kutluyor ve başarılarının devamını diliyoruz.

bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri

1. Bitig'in Amacı:

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

2. Bitig'in Kapsamı:

Bitig, Türk Dili ve Edebiyatının Türk dünyası dil ve edebiyatlarını da içine alarak, bu alanlarla ilgili tarih, antropoloji ve etnoloji vb. alanlardan da faydalınarak hazırlanan betimsel, teorik, eşzamanlı, artzamanlı ve karşılaştırmalı orijinal bilimsel çalışmaları kabul etmektedir.

3. Bitig Genel İlkeleri:

- 3.1. **Bitig**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından hazırlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
- 3.2. **Bitig**, Bahar (Haziran) ve Güz (Aralık) olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır.
- 3.3. **Bitig** yayın ilkelerine uygun yazılar, **bitigdergisi@gmail.com** e-posta adresine gönderilir.
- 3.4. **Bitig**'te yayımlanan makalelere **ücretsiz** olarak **https://bitig.ogu.edu.tr** adresinden ulaşılabilir.
- 3.5. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yayın ilkelerine uygun olmak koşuluyla İngilizce, Almanca, Fransızca veya Rusça dillerinde yazılar yayımlanır. Ancak Türkçe-İngilizce başlık, özet ve anahtar sözcükler yazıya eklenmelidir.
- 3.6. **Aşağıda belirlenen yazım koşullarına uygun olmayan yazılar değerlendirmeye kesinlikle alınmaz.**

4. Bitig Yayın Etiği:

- 4.1. **Bitig**, yayın etik kurallarına bağlıdır ve yayınlarında da bu kurallara uygun yayın yapar. **Bitig**, bilimsel yayın etiğini en yüksek standartlarda uygulamayı ve *Committee on Publication Ethics* (COPE) tarafından dergi editörleri için geliştirilen temel uygulamaların aşağıdaki ilkelerine, yayın etiği akış şemalarında yer alan izleneyeceye <https://publicationethics.org/resources/flowcharts>) uymayı taahhüt eder.
- 4.2. **Bitig**'e gönderilecek yazıların daha önce yayımlanmamış, yayın programına dâhil edilmemiş, ya da başka bir dergide yayımlanmak üzere değerlendirme aşamasına girmemiş olması gerekmektedir. Gönderilen her bir yazının orijinal olup olmadığı ya da alana katkılı olup olmadığı yayın kurulu tarafından incelendikten sonra en az iki hakem tarafından kör değerlendirmeden geçirilir.
- 4.3. **Bitig**, benimsemiş olduğu çift kör hakem süreci gereği, sunulan yazıların hakem değerlendirmesine gönderilme sürecinde, yazarların ve hakemlerin anonimliğini garanti altına alır. Yazara dair bilgilerin gizliliği derginin sorumluluğundadır. Ancak bu bilgiler, muhtemel suiistimal taşıyan yazıları soruşturmak amacıyla açılacak olası bir soruştırmada paylaşılabılır.
- 4.4. Hakemlerden birinin olumsuz raporlaması halinde, ilgili yazı üçüncü hakeme gönderilir; yazı, üçüncü hakemin kararı doğrultusunda karara bağlanır. Hakemlerden "olumlu / yayımlanabilir" olarak raporlanan yazılar, dergide yayınlanma hakkı

kazanmış olur. Ancak yayın kurulu ya da hakemler tarafından intihal, daha önce yayınlanmış olma, yazıların başkalarına ait olma durumları tespit edilen yazılar asla yayınlanmaz. Keza başka araştırmalardan kopyalanarak / dilimlenerek oluşturulmuş yazılar ile telif hakkı ihlali olan yazılar da etik dışı davranışlar olarak kabul edilir ve bu tür yazılar da yayınlanmaz. **Bitig**'e gönderilen yazılar intihal açısından *iThenticate* programına sokulur, yazarlardan da ayrıca intihal raporu istenebilir.

- 4.5. **Bitig**'e gönderilen makale, anket, ölçek, saha araştırması gibi telif hakkı olan ve etik sözleşme gerektiren yazılarda, yazarın **Etik Komisyon İzni** alması ve yayın kuruluna makale ile birlikte göndermesi zorunludur. Etik Komisyon İzni olmayan yazılar, hakem değerlendirme sürecine dahil edilmez. **Bitig**, başvuru yapan yazardan makalesi ile ilgili *Etik Komisyon İzni, Gönüllü Katılımcı Formu*, 18 yaşından küçük çocuklarla ilgili yapılan araştırmalarda *Aile İzin Formu* ve ibraz edilmesi gereken belgeleri talep etme yetkisine sahiptir.
- 4.6. Yayınlanan yazıların telif hakkı **Bitig** dergisine devredilir. Makale ve çevirilerde fikrî, ilmî ve hukukî sorumluluk, yazarlara / çevirmenlere aittir. Dergide makaleleri / çevirileri yayınlanan bütün yazarlar / çevirmenler bu maddeyi kabul etmiş sayılır. **Bitig**, makalelerde yazarların ifade özgürlüğünü her koşulda savunur. **Bitig**'te yayınlanacak makalelerde ırkçı, cinsiyetçi, ayrımcı her tür içerik reddedilir. **Bitig**, bu içerikteki yazıları sürece sokmadan reddetme hakkını kullanır.
- 4.7. Dergide yayınlanan yazılar, fotoğraflar, tablolar ve grafikler kaynak gösterilerek kullanılabilir.
- 4.8. Editör, yayım aşamasındaki yazılarda esasa yönelik olmayan imlâ, noktalama gibi hususlar ile ilgili düzeltme yapma hakkına sahiptir.
- 4.9. **Bitig**'e gönderilen yazılar için, değerlendirmelerde bulunan yayın kurulu üyeleri ve hakemler ile yazarlara herhangi bir ücret ödenmez; makaleleri yayınlanan yazarlardan da herhangi bir **ücret talep edilmez**.
- 4.10. **Bitig** dergisinde yayım değerlendirme sürecini tamamlamış yazılar, yayımlanmak üzere sıraya konulur. Ancak, konu önceliği ve güncelliği gibi sebeplerden dolayı yayın akışında değişiklikler yayın kurulu tarafından yapılabilir.

5) Bitig Yayım Kuralları:

- 5.1. Makalenin yazarı, adını, soyadını, görev yaptığı kurumu, akademik unvanını ve **ORCID** numarasını tam ve açık olarak belirtmeli, kendisiyle doğrudan iletişim kurulabilecek açık adres, telefon numarası ve elektronik posta adresini vermelidir.
- 5.2. Yazıların başında kısa birer Türkçe ve İngilizce özet (en çok 100 sözcük) ile Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler (en çok 10 sözcük) bulunmalıdır (İtalik olarak ve Times 9 punto ile yazılmalıdır).
- 5.3. Yazılar, Times 10 puntuyla ve 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Paragraf başlarında tab tuşu, paragraf aralarında enter tuşu kullanılmamalıdır.
- 5.4. Yazılarda akademik alıntı, atıf ve kaynak gösterimi için APA 6. Edisyon kullanılır.

Publishing Principles of Bitig Journal of Turcology Researches

1. Purpose of Bitig:

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

2. Scope of Bitig:

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

3. Bitig General Principles:

- 3.1. Bitig is an international refereed journal that started its publishing in 2021.
- 3.2. Bitig is published twice a year, Spring (June) and Fall (December).
- 3.3. Papers in accordance with Bitig publishing principles are submitted to the e-mail address of **bitigdergisi@gmail.com**.
- 3.4. Papers published in Bitig can be accessed free of charge at <https://bitig.ogu.edu.tr>.
- 3.5. The language of the journal is Turkish. Papers are published in English, German, French or Russian languages, provided that they comply with the principles of publication. However, Turkish-English titles, abstracts and keywords must be included in the article.
- 3.6. **Papers that do not comply with the writing conditions specified below are strictly not evaluated.**

4. Bitig Publishing Ethics:

- 4.1. Bitig adheres to the rules of publication ethics and carries out its publications according to these rules. **Bitig** is committed to applying the scientific publication ethics to the highest standards and following the principles of the basic practices developed by the *Committee on Publication Ethics* (COPE) for journal editors, the flowcharts on publication ethics <https://publicationethics.org/resources/flowcharts>.
- 4.2. The papers to be sent to Bitig must not have been published before, must not be included in the publishing program, or must not have not been in the evaluation process to be published in another journal. Whether each paper submitted to is original or whether it has contribution to the field is reviewed by the editorial board and all papers are subject to the double-blind peer-review process.
- 4.3. Bitig guarantees the anonymity of the authors and the referees in the process of sending the submitted articles to the referee evaluation due to the double-blind referee process it has adopted. The confidentiality of the information about the author(s) is the responsibility of the journal. However, this information can be shared in a possible investigation to investigate possible abusive papers.
- 4.4. If one of the referees reports negatively, the related paper is sent to the third referee; the paper is decided based on the resolution of the third referee. The papers reported as "positive / publishable" from the referees are entitled to be published in the journal. However, in cases of plagiarism, previously published, and belonging of papers to others determined by the editorial board or the referees are never published. Likewise, papers

created by copying / slicing from other studies and papers with copyright infringement are also considered as unethical behaviors and such papers are not published. Papers sent to Bitig are evaluated by *iThenticate* program in terms of plagiarism, and plagiarism report can also be requested from the authors.

4.5. In manuscripts that are copyrighted and require an ethical contract, such as papers, questionnaires, scales, field researches sent to Bitig, the author must obtain an **Ethical Commission Permission** and send it to the editorial board along with the paper. Papers without Ethical Commission Permission are not included in the referee evaluation process. **Bitig** has the authority to request the *Ethical Commission Permit, Volunteer Participant Form, the Family Consent Form* in the researches conducted for the children under the age of 18 and the documents that must be submitted from the applicant author.

4.6. The copyright of the published papers is transferred to Bitig journal. Intellectual, scientific and legal responsibility in papers and translations belongs to the authors / translators. All authors / translators whose articles / translations are published in the journal are deemed to have accepted this article. Bitig defends the freedom of expression of the authors in all conditions in the papers. In the papers to be published in Bitig, all kinds of racist, sexist and discriminatory content are rejected. Bitig uses the right to reject the papers in this content without starting the process.

4.7. Papers, photos, tables and graphics published in the journal can be used by citing the source.

4.8. The editor has the right to make corrections regarding the issues such as spelling and punctuation, which are not essential for the papers in the publishing stage.

4.9. For the papers submitted to **Bitig**, no fee is paid to the members of the editorial board, the referees and the authors making evaluations; **No fee is requested** from the authors whose papers are published.

4.10. Papers that have completed the publication evaluation process in **Bitig** journal are put in order for publication. However, changes in the publication process can be made by the editorial board for reasons such as subject priority and timeliness.

5) Bitig Publishing Rules:

5.1. The author of the paper must state his / her name, surname, institution, academic title and ORCID number completely and clearly, and provide a full address, telephone number and e-mail address that can be contacted directly.

5.2. There must be a short Turkish and English abstract (maximum 100 words) and Turkish and English keywords (maximum 10 words) at the beginning of the articles (must be written in Italic and Times 9 font size).

5.3. Manuscripts must be written with Times 10 font size and 1.5 line spacing. Tab key must not be used at the beginning of paragraphs and enter key must not be used between paragraphs.

5.4.. **APA Version 6th should be used for the citation, reference and bibliography system.**