

DİL, METİN VE ANLATI GELENEKLERİ ÜZERİNE İNCELEMELER

Editör
AFET DOĞAN



BİDGE Yayınları

Dil, Metin ve Anlatı Gelenekleri Üzerine İncelemeler

Editör: AFET DOĞAN

ISBN: 978-625-372-948-6

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2025-12-25

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



İÇİNDEKİLER

İRAN MASALLARI VE TÜRK MASALLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA OKUNMASI	1
---	---

ZEYNEP AVCI

KLASİK ŞİİRDE ÜSLUP VE TİPLEŞME: RİND Ü ZÂHİD ...	35
---	----

MAHMUT ESAT HARMANCI

MELÂMET DAVULU: TASAVVUF ŞİİRİNDE ‘TABL-I MELÂMET’İN RİTÜEL, BEDEN VE İKTİDAR İMGELEMİ ..	47
--	----

MAHMUT ESAT HARMANCI

METAFOR KONULU MAKALELERİN AÇIKLAMALI KAYNAKÇASI (2): YENİ TÜRK DİLİ	64
---	----

ŞAHRU PİLTEN UFUK, SHEJAUDDİN TASHMURAD

ŞEYHÎ ABDÜLMECÎD SİVÂSÎ’NİN “TERCEME-İ KASÎDE-İ HAMRİYYE”SİNİN ÜÇ YENİ NÜSHASI	91
---	----

MUHAMMET İNCE

ALTAYİSTİKTE ROTASİZM-LAMBDAİZM (GÖRÜŞLER, TESPİTLER)	116
--	-----

ÂDEM BULUT

REŞİD FÂNÎ’NİN FÂNÎ ÇİÇEKLER ADLI ESERİNDE REŞİD AKİF PAŞA’NIN BİLİNMEYEN ŞİİRLERİ	176
---	-----

ŞEVKET ENES SAMANCIOĞLU

BÖLÜM 1

İRAN MASALLARI VE TÜRK MASALLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA OKUNMASI

1. ZEYNEP AVCI¹

Giriş

Türkiye Türkçesinde masal olarak adlandırılan anlatı türü, diğer Türk dillerinde nağıl, ertegi, ertek, ekiyet, çörçök, şörçök, çöçek, mınnah ve tool gibi farklı adlarla anılmaktadır. Sözcüğün, Arapça mesel kelimesinin ses ve anlam değişimine uğrayarak Türkçeye geçtiği kabul edilmektedir (Oğuz vd., 2014: 150). Sözlü halk edebiyatının en yaygın türlerinden biri olan masal, yalnızca çocuklara yönelik bir anlatı biçimi değil; yetişkinler için de anlam üretme ve kültürel aktarım işlevi taşıyan bir türdür. Sözlü gelenek aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan masalların ilk yaratıcıları zamanla unutulmuş, anlatılar kolektif bir kültürel miras hâline gelmiştir (Çıblak, 2008: 40).

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Sinop Üniversitesi, Türk Halk Edebiyatı. Orcid: 0009-0004-8033-8411

Klasik halk bilimi yaklaşımlarında masal, çoğunlukla hayal ürünü, gerçeğe ilgisiz ve inandırma iddiası taşımayan bir ²anlatı olarak tanımlanmıştır. Boratav'ın (1995: 75) masalı dinî ve büyüsel inanışlardan bağımsız, tamamen hayal gücüne dayanan kısa bir anlatı olarak tanımlaması bu yaklaşımın tipik bir örneğidir. Bununla birlikte, masalların gerçek dışı bir anlatı evrenine sahip olması, onları toplumsal bağlamdan kopuk metinler hâline getirmez. Aksine masallar, ait oldukları toplumun yaşam biçimi, değerleri, ahlaki yargıları ve davranış kalıpları hakkında önemli ipuçları barındırır; bu yönüyle yalnızca kurmaca anlatılar değil, kültürel hafızanın taşıyıcılarıdır.

Kültürel belleğin gelenekler ve iletişim yoluyla inşa edildiğini vurgulayan Assmann'a (2015: 30) göre, toplumsal değerlerin sürekliliği bu aktarım mekanizmaları sayesinde mümkün olur. Masallar da bu bağlamda kolektif bilincin oluşumuna katkı sağlayan temel anlatı alanlarından biridir. Kúnos'un (1978: 113) ifadesiyle masallar, yazılı tarihin aktaramadığı ahlaki, dinî ve kültürel unsurları görünür kılan birer “ayna” işlevi görür. Bu anlatılar, kuşaklar boyunca aktarıldıkça yalnızca hatırlamayı değil, aynı zamanda belirli değer ve normların doğallaştırılmasını da mümkün kılar.

Masalların zamansız ve mekânsız yapısı, olağanüstü olaylara açık anlatı evreni ve iyilik-kötülük karşıtlığı üzerine kurulu temaları, bu türü norm aktarımı açısından elverişli kılar (Oğuz vd., 2014: 150-154). Formel sözler, tekrarlar ve sembolik anlatım biçimleri, masalların öğretici ve düzenleyici bir işleve sahip olmasını sağlar (Sakaoğlu, 2018: 201). Bascom'un (2010: 81) folklorun işlevleri

² Bu çalışma, ‘İran ve Türk Masalları’ başlıklı seminer çalışmasından üretilmiştir. Çalışmanın özeti, Uluslararası 21. Yüzyılda Türk Dünyası ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiri Özet Kitabı’nda yayımlanmıştır. Ancak bu kitap bölümünde konu, önceki sunumdan farklı olarak yeni ve alternatif kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde yeniden değerlendirilmiştir.

arasında saydığı “eğitim ve kültürün gelecek kuşaklara aktarılması” işlevi, masalların toplumsal normların dolaşıma sokulmasındaki rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

Ancak masalları yalnızca kültürel değerleri aktaran nötr anlatılar olarak değerlendirmek, bu metinlerin normatif gücünü göz ardı etmek anlamına gelir. Masallar, sembolik dili sayesinde başka bağlamlarda açıkça dile getirilemeyecek düşünce ve yargıları dolaylı biçimde aktarabilen bir anlatı alanı sunar (Sezer, 2012: 11). Buch’un (2003: 308) belirttiği gibi masal, gerçekliği tamamen dışlamaz; aksine gerçeği oyunlaştırarak dönüştürür. Tam da bu özellik, masalları toplumsal düzenin ve güç ilişkilerinin doğal, kaçınılmaz ve sorgulanamaz biçimde yeniden üretilebildiği anlatılar hâline getirir.

Bu çalışmanın temel iddiası şudur: Masallar, toplumsal cinsiyet normlarını yalnızca yansıtan kültürel ürünler değil; tekrar, ödüllendirme ve meşrulaştırma mekanizmalarıyla bu normları üreten, normalleştiren ve sürdürmeye yarayan anlatılardır. Kadın karakterlerin sabır, sessizlik, fedakârlık ve uyumla; erkek karakterlerin ise eylem, seçim ve otoriteyle özdeşleştirilmesi, masallarda tekrar eden anlatı kalıpları aracılığıyla normatif bir cinsiyet düzeninin kurulduğunu göstermektedir. Böylece masallar, eşitsiz güç ilişkilerini görünmezleştirerek “doğal düzen” gibi sunabilmektedir.

Bu çalışma, Türk ve İran masal geleneğinden seçilmiş anlatılar üzerinden, söz konusu normatif düzenin farklı kültürel bağlamlarda nasıl benzer biçimlerde kurulduğunu karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Karşılaştırmalı yaklaşım, toplumsal cinsiyet normlarının yalnızca yerel kültürel özelliklere değil, kültürlerarası süreklilik gösteren yapısal mekanizmalara dayandığını görünür kılmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın odağı, travmatik deneyimlerin temsili ya da bireysel psikolojik kırılmalar değil; “normal” ve “doğal” kabul edilen kadınlık ve erkeklik modellerinin masallar aracılığıyla nasıl üretildiği ve meşrulaştırıldığıdır.

Bu inceleme, toplumsal cinsiyetin özsel bir kimlik değil, tekrar eden edimler yoluyla kurulduğunu savunan Judith Butler'ın performativite yaklaşımıyla (Butler, 1988) ve eşitsizliğin açık zor kullanımı olmaksızın doğal ve meşru olarak algılanmasını açıklayan Pierre Bourdieu'nün simgesel şiddet kavramıyla (Bourdieu, 1990) kavramsal bir çerçeveye oturtulmaktadır. Bu bölüm, Türk ve İran masallarını toplumsal cinsiyet bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alırken, masalları yalnızca cinsiyet normlarını *yansıtan* kültürel metinler olarak değil; bu normları anlatısal mekanizmalar yoluyla üreten ve meşrulaştıran pedagojik düzenekler olarak okumaktadır.

Çalışmanın özgün katkısı birkaç temel noktada toplanmaktadır. Bu bölüm, Türk ve İran masallarında kadınlık ve erkeklik normlarının her zaman benzer temalar etrafında kurulmadığını; aksine mekân rejimi, ödül-ceza mantığı ve evlilik yoluyla dolaşım gibi farklı anlatısal mekanizmalar aracılığıyla üretildiğini ortaya koymaktadır. Masallarda sıklıkla karşılaşılan “mutlu son” yapısı ise, ahlaki bir çözüm sunmaktan çok, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini rıza yoluyla yeniden üreten normatif bir anlatı kapanışı olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede sözlü kültür anlatı geleneği, toplumsal cinsiyet normlarının kuşaklar boyunca aktarılmasını sağlayan, disipline edici bir kültürel bellek alanı olarak tartışmaya açılmaktadır.

Kuramsal Çerçeve

Masallarda Toplumsal Cinsiyetin Performatif ve Simgesel İnşası

Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetten farklı olarak, kadınlık ve erkeklığe toplum tarafından atfedilen anlamları, beklentileri ve normları ifade eden kültürel bir yapıdır (Dökmen, 2004: 20). Bu kavram, yalnızca bireysel kimlik ve rollerle sınırlı olmayıp, sembolik düzeyde kadınlık ve erkeklığe ilişkin kültürel idealleri ve kalıp yargıları; yapısal düzeyde ise toplumsal kurumlar ve işbölümü içindeki eşitsiz konumları da kapsamaktadır (Marshall,

2005: 98). Ataerkil toplumsal yapılarda kadınlık ve erkeklik, kamusal ve özel alan ayrımı üzerinden hiyerarşik biçimde düzenlenmiş; bu düzen, kültürel anlatılar aracılığıyla kuşaklar boyunca yeniden üretilmiştir (Berktaş, 2023: 16).

Sözlü kültür ürünleri, bu aktarım sürecinde merkezi bir rol üstlenir; masallar ise, gerçek dışı ve özgür anlatı evrenleri sayesinde, toplumsal cinsiyet normlarını dolaylı fakat etkili biçimde aktaran kültürel araçlar olarak öne çıkar (Ong, 2020: 165-166; Özünel, 2006: 21). Masallar, kadın ve erkek karakterleri belirli davranış kalıpları, mekânsal konumlar ve ahlaki ödül-ceza mekanizmaları üzerinden yapılandırarak, toplumsal normlara uygun davranışları onaylayan, norm dışı tutumları ise dışlayan bir anlatı düzeni kurar. Bu normatif düzenin kadınlar tarafından içselleştirilerek yeniden üretilmesi, pasiflik, sessizlik ve uyum gibi kadınlık pratiklerinin bazı bağlamlarda güç ve meşruiyet kaynağına dönüşmesiyle de ilişkilidir (Young, 2014: 341). Bu çalışma, masalları toplumsal cinsiyet ilişkilerini yansıtan pasif anlatılar olarak değil; toplumsal cinsiyeti üreten, normalleştiren ve meşrulaştıran kültürel metinler olarak ele almaktadır. Masallar, tekrar eden anlatı kalıpları aracılığıyla kadınlık ve erkeklığe ilişkin normları kurmakta; bu normlar ise eşitsiz iktidar ilişkilerini görünmez kılan simgesel mekanizmalarla pekiştirilmektedir.

Bu normatif düzenin anlatı düzeyinde nasıl kurulduğunu açıklamak için çalışmanın kuramsal dayanağını, toplumsal cinsiyetin performatif olarak inşa edildiğini savunan Judith Butler'ın (1988) yaklaşımı oluşturmaktadır.

Toplumsal Cinsiyetin Performatifliği

Judith Butler'a göre toplumsal cinsiyet, özsel ve sabit bir kimlik değil; zamana yayılan, tekrar eden ve kültürel olarak düzenlenen edimler yoluyla kurulan bir performanstır (Butler, 1988: 519). Bu yaklaşım, masallarda kadınlık ve erkeklığın neden belirli

davranış kalıpları etrafında istikrarlı biçimde temsil edildiğini açıklamak için güçlü bir teorik zemin sunar.

Masallarda kadın karakterlerin sabır, sessizlik, itaat ve fedakârlık gibi özelliklerle ödüllendirilmesi; erkek karakterlerin ise eyleyen, seçen ve kurtaran özne konumunda sunulması, toplumsal cinsiyetin anlatı düzeyinde tekrar yoluyla kurulduğunu göstermektedir. Brisson’a (2013: 97) göre kadın figürü, anlatı içinde yalnızca bireysel bir karakter değil; temsil ettiği kültürel ve ahlaki düzenin tamamını simgeleyen merkezi bir anlatı unsuruna dönüşmektedir. Bu anlatı tekrarları, toplumsal cinsiyet normlarını doğal ve kaçınılmazmış gibi gösteren performatif bir düzen üretir. Dolayısıyla masallar, toplumsal cinsiyet rollerini yansıtan masum anlatılar değil; bu rolleri sürekli yeniden üreten kültürel mekanizmalardır.

Performatifliğin İktidar Boyutu: Simgesel Şiddet

Toplumsal cinsiyetin performatif biçimde kurulması, bu sürecin iktidardan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Aksine, bu performatif düzen, Pierre Bourdieu’nün (1990) kavramsallaştırdığı simgesel şiddet aracılığıyla işler. Bourdieu’ye göre simgesel şiddet, eşitsizliğin açık zor kullanımıyla değil; doğal, meşru ve sorgulanamaz olarak algılanması yoluyla yeniden üretilmesidir (Bourdieu, 1990: 127).

Masallarda kadın karakterlerin edilgen konumlarının “mutlu son” anlatısı içinde ödüllendirilmesi, bu simgesel şiddetin anlatısal bir örneğini oluşturur. Kadının evlilikle ödüllendirilmesi, erkek otoritesine uyumun ahlaki bir değer olarak sunulması ve bu düzenin sorgulanmadan kabul edilmesi, eşitsizliğin kültürel olarak içselleştirilmesine hizmet eder. Bu bağlamda masallar, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yalnızca temsil edildiği değil; aynı zamanda rıza üretilerek meşrulaştırıldığı anlatı alanlarıdır. Dolayısıyla masal anlatıları, eşitsizliğin görünmez kılındığı ve kuşaklar boyunca

yeniden üretildiği güçlü bir kültürel aktarım zemini olarak işlev görür.

Anlatı Biçimi ve Norm Üretimi

Masalların bu kurucu etkisi, yalnızca içerikleriyle değil, anlatı biçimleriyle de ilişkilidir. Gabrielle M. Spiegel'in (1983) anlatının biçim-işlev ilişkisine dair yaklaşımı, masalların norm üretici karakterini anlamak açısından tamamlayıcı bir çerçeve sunar. Spiegel'e (1983: 52) göre anlatılar, tekrar ve örnekleme yoluyla ahlaki ve toplumsal düzeni yeniden üretir. Masalların kuşaklar boyunca benzer kadınlık ve erkeklik modellerini dolaşıma sokması, bu normatif işlevin bir sonucudur.

Kuramsal Denge ve Eleştirel Bilinç

Bu çalışma, Butler'ın (1988) performativite kuramını eleştirel bilinçle kullanmaktadır. Dennis Schep'in (2012: 865) belirttiği üzere, performativitenin tüm toplumsal deneyimleri açıklayan hegemonik bir çerçeveye dönüşmesi, bazı iktidar ilişkilerinin görünmez kalmasına yol açabilir. Bu nedenle performativite yaklaşımı, simgesel şiddet ve anlatı yapısıyla birlikte ele alınarak kuramsal denge sağlanmıştır.

Kuramsal çerçevenin güncelliği, Owusu Kwarteng vd.'nin (2024) çalışmalarıyla da desteklenmektedir. Owusu Kwarteng vd. (2024: 451), kadınların normatif beklentilere uyum sağlayarak dahi eşitsizliği yeniden üretebildiğini göstermektedir. Bu bulgu, masallarda kadın karakterlerin normlara uyum yoluyla ödüllendirilmesiyle paralellik taşımakta ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kültürel sürekliliğine işaret etmektedir.

Yöntem

Bu çalışma, Türk ve İran masal geleneğinden seçilen anlatılarda toplumsal cinsiyet normlarının nasıl kurulduğunu incelemek amacıyla nitel, metin temelli ve karşılaştırmalı bir

çözümleme benimsemektedir. Bu çalışma, masalların yalnızca içinde bulundukları kültürel dünyayı yansıtan anlatılar olmadığını; aynı zamanda toplumsal cinsiyete dair normları tekrar eden, somut örneklerle görünür kılan ve çeşitli biçimlerde pekiştiren metinler olduğunu varsaymaktadır. Bu nedenle yöntem, temsiliyet arayışından ziyade norm üretiminin anlatı düzeyinde nasıl işlediğini görünür kılmayı hedeflemektedir.

Araştırma, belirli ölçütler gözetilerek seçilen toplam dört masal üzerinden yürütülmüştür: İki Türk ve iki İran masalı. Masallar, kadın karakterlerin sabır, sessizlik, fedakârlık ve uyum üzerinden değerlendirildiği; evliliğin ya da kabul görmenin “mutlu son” olarak sunulduğu anlatılar arasından seçilmiştir. Bu seçim, farklı kültürel bağlamlarda benzer toplumsal cinsiyet normlarının nasıl kurulduğunu karşılaştırmalı olarak gösterebilmek amacı taşımaktadır.

Masal sayısının sınırlı tutulmasının temel gerekçesi, çalışmanın temsiliyet değil, derinlemesine nitel çözümleme hedeflemesidir. Dört masal, normatif yapının anlatılar arasında tekrarını göstermek için yeterli bir analitik zemin sunmaktadır.

Veri analizi, kuramsal çerçeveden türetilen kavramlar üzerinden yürütülmüştür: Butler’ın performativite yaklaşımı “tekrar yoluyla norm kurma”yı; Bourdieu’nün simgesel şiddet kavramı ise bu normların “doğal ve meşru” görünerek içselleştirilmesini açıklamak için kullanılmıştır (Butler, 1988: 519; Bourdieu, 1990: 146). Bu iki kuramsal hat, metinlerde izlenen temaların belirlenmesinde yönlendirici olmuştur.

Masallar, kuramsal çerçeveden türetilmiş temalar doğrultusunda tematik ve anlatısal çözümleme yoluyla incelenmiştir. Analiz sürecinde, kadın karakterin sessizleştirilmesi ve edilgenleştirilmesi; sabır ve fedakârlığın ahlaki bir erdem olarak yapılandırılması; evliliğin ya da kabul görmenin anlatı içinde bir

ödöl mekanizması olarak işlemedi ve erkek karakterin düzeni sürdüren, normları onaylayan özne konumunda kurulması üzerinde özellikle durulmuştur. Her masal bu eksenlerde ayrı ayrı çözümlenmiş, ardından Türk ve İran masalları arasında temaların kurulum biçimleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

Her masal ayrı ayrı çözümlenmiş; ardından Türk ve İran masalları arasında benzerlikler ve farklılıklar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışma, masalların tüm varyantlarını kapsayan genelleyici iddialar ortaya koymayı amaçlamamaktadır. Amaç, seçilmiş anlatılar üzerinden toplumsal cinsiyet normlarının nasıl kurulduğunu ve meşrulaştırıldığını görünür kılmaktır. Bu nedenle bulgular, temsiliyet iddiası taşımaktan ziyade kuramsal olarak örnekleyici niteliktedir.

Bulgular

Haydar Bey ile Samamber’in Öyküsü Masalının İncelemesi

“Bir zamanlar İran’da Şah Abbasın Kızılbaşlar’ından biri olan Haydar Bey ile Keşmir kentinin kadısının kızı olan Samamber yaşarmış (Lorimer, 2021: 247).”

Masal daha ilk cümlesinde toplumsal cinsiyet düzeninin temel kurulumunu, adlandırma ve statü üzerinden gerçekleştirir. Haydar Bey, siyasal-askerî bir aidiyetle ve kendi özne konumuyla (Şah Abbas’ın Kızılbaşlarından) tanımlanırken; Samamber, bireysel bir kimlikten ziyade “kadının kızı” olmakla, dolayısıyla erkek otoritesi ve soy bağı üzerinden konumlanır. Bu asimetri, kadın öznenin anlatıda bağımsız bir fail olarak değil, erkek akrabalık ağının içinde anlam kazanan bir figür olarak kurulmasına hizmet eder. Bourdieu’nün simgesel şiddet kavramı açısından bu tür sınıflandırmalar, eşitsizliğin açık zor kullanılmadan “doğal” ve “meşru” görünecek biçimde yerleşmesine imkân tanır (Bourdieu,

1990: 66-67). Böylece masal, daha en baştan, kadın ve erkeğe atfedilen hiyerarşik konumları “başlangıç bilgisi” olarak okura sunar.

Tente: ‘Yalnız Kadınlar İçin’ Sınırın Sahneye Konması

“Samamber bir bahar zamanı... yabani otlar toplamak için bir dağa çıkmış... Haydar Bey de... avlanmak için... aynı dağa gelmiş... kumaşı ipekten, kazıkları altından bir tente... ‘Bu tente buraya yalnız kadınlar için gerildi. Erkek başına yaklaşıyım deme sakın.’ (Lorimer, 2021: 248).”

Bu sahnede masal, kadın ve erkeği yalnızca karakter özellikleriyle değil, mekânsal düzenlemelerle de ayırıştırır. “Yalnız kadınlar için gerilen tente” kadın alanını sınırlandıran; erkeğin yaklaşımı ise bir tehdit olarak kodlanan bir mekân kurgusu üretir. Kadınların alanı “korunması gereken” bir iç mekân gibi kurulurken, erkeğin varlığı sınırı ihlal edebilecek bir dış güç olarak temsil edilir. Bu düzenleme, kadın bedeninin ve hareketliliğinin denetlenmesini sağlayan kültürel tecrit mantığıyla uyumludur. Tecrit, kadını kamusal görünürlükten çekerek onu “mülk” mantığı içinde korunması gereken bir varlığa dönüştürür; böylece kadın kamusal alanda görünmezleşirken cinsiyet hiyerarşisi yeniden üretilir (Türköne, 1995: 189). Masalın kaynaklandığı bağlamın muhafazakâr/dindar bir topluluk olarak sunulması, bu tür ayrımların kültürel zeminini güçlendirir (Esmailzadeh, Yılmaz, 2018: 335).

Bu nokta, Butler’ın (1988: 519) performativite yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde ayrıca anlam kazanır. Toplumsal cinsiyet, sabit bir öz değil; tekrar eden edimler ve düzenlemeler yoluyla kurulur. Burada “tente”, kadınlık performansının icra edildiği sembolik bir sınırdır; kadınların “yalnız kadınlara ait” bir alanda bulunması ve erkek bakışının bu sınırdan dışlanması, normun tekrar yoluyla yeniden kurulmasına hizmet eder. Nitekim metinde, yalnızca

bir erkeğin yaklaşma ihtimalinin bile tentenin apar topar taşınmasını gerekçelendirmesi, sınırın süreklilikle yeniden üretildiğini gösterir.

Bakış, Arzu ve Güzellik Söylemi: Kadın Bedeninin Nesneleşmesi

Masal, “güzeller güzeli” vurgusunu tekrar ederek kadın değerini bedensel çekicilik üzerinden kurar. Haydar Bey’in “güzelliği tarif etmeye yetmiyormuş” biçimindeki iç sesi, kadın karakterin öznel niteliklerinden çok, erkek bakışının arzu nesnesi oluşunu öne çıkarır (Lorimer, 2021: 248). Bu, masalın kadınlığı “kişilik”ten ziyade “görünüş” üzerinden anlamlandırma eğilimini gösterir. Özünel’in (2006: 42) masallarda “güzel kız” vurgusunun sıklıkla cinsel çekicilik ve evlilik ekonomisiyle ilişkili olduğu yönündeki tespiti, burada açıklayıcıdır. Bu tür bir söylem, kadın bedenini anlatının değer taşıyıcısına indirgerken, erkek öznenin yönelimi ve müdahalesini de meşrulaştıran bir normatif çerçeve üretir. Bourdieu’nün simgesel şiddet perspektifinden bakıldığında, arzu dili ve güzellik ölçütü “meşru” kabul edilerek eşitsiz düzenin görünmez biçimde yeniden üretildiği bir zemine dönüşür (Bourdieu, 1990).

Güçsüzlük Anlatısı ve Cinsiyetin Doğallaştırılması: “Kadın Savunmasızdır” Önermesi

“Haydar Bey’e izlerini kaybettirmek için... ‘Belli ki beni savunmasız gördün... şu ormanın içinde bir aslanım var, hem de erkek bir aslan.’ ... ‘Altı üstü gencecik bir kız... Böyle bir güzelliğin canına kıyılır mı?’ (Lorimer, 2021: 249).”

Bu bölümde masal, “savunmasızlık” ve “güçsüzlük” temasını kadınlıkla ilişkilendirerek doğallaştırır. Samamber’in peşine düşülmeyi “beni savunmasız gördün” diye açıklaması, kadın olmayı kırılganlıkla özdeşleştiren kültürel kodun metin içine yerleştiğini gösterir. Üstelik Samamber’in kendini koruma imkânını “erkek bir aslan”la ifade etmesi, korunmanın bile erkeklikle ilişkilendirildiği bir hiyerarşiyi açığa çıkarır, koruyan “erkek”,

korunan “kadın”dır. Bu, toplumsal cinsiyet düzeninin yalnızca davranış kalıplarıyla değil, güvenlik ve meşruiyet dilinin kendisiyle üretildiğini düşündürür. Toplumsal cinsiyetin “doğru” biçimde performe edilmesi onay ve meşruiyet üretirken, bu onay kırılganlık ve korunma gibi rollerin doğal ve değişmezmiş gibi algılanmasını da güvence altına alır (Butler, 1988: 528).

Öte yandan Haydar Bey’in iç sesi, kadına yönelik şiddeti “ayıp” kategorisiyle, fakat asıl olarak kadının “güzelliği” üzerinden ele alır. Burada etik sınır, “insan öldürmek”le değil, “kadın öldürmek”le ve “güzel kadına kıyılmaz” mantığıyla kurulmaktadır. Bu, kadının özne olarak değil, “değerli nesne” olarak konumlandırıldığı bir simgesel düzeni işaret eder. Bu durum, şiddetin açık zor kullanımıyla değil; estetik değerler ve ahlaki kabuller aracılığıyla doğal ve meşru görünerek içselleştirildiği bir simgesel şiddet biçimine karşılık gelir (Bourdieu, 1990: 127).

Şiddetin Anlatısal Kuruluşu: İftira, Gözetleme ve Rıza Üretimi

Masalın ilerleyen kısmında Haydar Bey’in Samamber’in evliliğini “kabullenememesi” ile başlayan süreç, erkek öznenin kurduğu bir senaryo üzerinden kadına yönelik şiddeti üretir:

“Hemen... ‘Samamber’in İran’da yavuklusu var’ diye bağıracaksınız... (Lorimer, 2021: 252).”

“... damat Samamber’i iterek yere düşürmüş, kadını dövmeğe başlamış... (Lorimer, 2021: 253).”

Bu sahnede önemli olan, şiddetin “ani” veya “bireysel öfke” sonucu değil; iftira, kışkırtma ve bilgi manipülasyonu üzerinden planlı biçimde kurulmasıdır. Başar vd. (2015: 43)’in vurguladığı gibi kadına yönelik şiddetin sürekliliği, çoğu zaman ataerkil düzenin ürettiği dengesiz güç ilişkileriyle bağlantılıdır; masal, bu güç ilişkisinin nasıl işlediğini örnekleyerek gösterir. Daha da önemlisi, Haydar Bey’in şiddeti engellememesi değil, bizzat zemini

hazırlaması, kadının “arzu nesnesi” olarak konumlandırılmasının sonuçlarını ortaya çıkarır. Kadın, erkekler arası rekabetin ve sahiplenmenin bedelini bedeninde öder.

Bu noktada anlatının norm üretici işlevi Spiegel’in (1983: 44) biçim-işlev vurgusuyla birlikte okunabilir: Masal, olayları yalnızca aktarmakla kalmaz; örnekleme yoluyla belirli bir düzeni “öğreten” bir kurgu üretir. İftira sonucunda kadının şiddete maruz kalması, okura “kadın davranışı/itibarı” etrafında bir disiplin anlatısı sunar; şiddet, normatif düzenin parçası hâline gelir.

Masaldaki “gözetleme” de bu düzene eklemlenir. Haydar Bey’in şöminenin arkasına delik açıp izleyerek şiddete tanıklık etmesi, kadın bedeninin erkek bakışına açılan bir “seyir nesnesi”ne dönüştüğünü gösterir. Bu sahne, erkek öznenin “düzeni denetleyen” konumunu pekiştirirken, kadının deneyimini yeniden erkek bakışı içinde çerçeveler.

Kadının Dolaşıma Sokulması: Boşanma-Yeniden Evlendirme ve “Meşru” Transfer

Masalın son bölümünde kadın karakter, iki erkek arasında evlilik/boşanma kararlarıyla yer değiştirir: “‘Samamber seni bir başkasıyla evlendireceğim,’ demiş Haydar Bey... ‘Bir hata mı ettim?’... (Lorimer, 2021: 257).” “... Kadı yeniden çağırılmış, Mahmud Bey ile Samamber’i boşamış, Haydar Bey ile yeniden evlendirilmiş... (Lorimer, 2021: 258).”

Bu bölüm, simgesel şiddetin en açık görüldüğü yerlerden biridir. Kadının “hata mı ettim?” diye kusuru kendinde araması, eşitsizliğin içselleştirilerek rızaya dönüşmesini gösterir (Bourdieu, 1990: 127). Kadın, kararın faili olmadığı hâlde, kararın gerekçesini kendi “kusuru” olabileceği düşüncesiyle anlamlandırmaya çalışır. Böylece ataerkil düzen, yalnızca dışsal yaptırımlarla değil, öznenin kendi kendini suçlaması ve uyumlanmasıyla işler.

Ayrıca Haydar Bey'in gerekçesi (kardeşlik, ant, onun acı çekmesine razı olmama) kadını, erkekler arası bağın korunması için devredilebilir bir nesne konumuna indirger. Bu durum, masalın evliliği yalnızca “mutlu son” değil, aynı zamanda erkekler arası düzenin yeniden tesis aracı olarak kullandığını düşündürür. Kadının her iki evlilikte de söz hakkının olmaması, normatif cinsiyet düzeninin anlatı düzeyinde nasıl meşrulaştırıldığını gösterir. Kadının kaderi, erkeklerin kararlarıyla tayin edilir; düzenin bozulması ve yeniden kurulması erkek öznenin elindedir.

Anlatıda, Haydar Bey ile Samamber masalı, toplumsal cinsiyet normlarını bir “tema” olarak sergilemekten ziyade, bu normları adlandırma (statü), mekân (tecrit), bakış (güzellik/nesneleşme), şiddetin kuruluşu (iftira-gözetleme) ve evlilik/boşanma (dolaşım) mekanizmalarıyla anlatı içinde üretir. Butler'ın performativite yaklaşımı açısından, kadınlık ve erkeklik belirli tekrarlar (kadının korunması, erkeğin seçmesi, kadının uyumlanması) üzerinden istikrarlı bir norm haline gelir (Butler, 1988: 519). Bourdieu açısından ise bu normlar, “doğal” ve “meşru” görünen anlatı kararlarıyla rıza üreterek işler; kadının dolaşıma sokulması ve içselleştirilmiş suçluluk, simgesel şiddetin temel göstergeleridir (Bourdieu, 1990: 127). Masal, bu yönüyle, toplumsal cinsiyet düzeninin yalnızca yansıtıldığı değil; pedagojik biçimde yeniden kurulduğu bir anlatı örneği sunar (Spiegel, 1983: 44).

Kralın Oğlu ile Perinin Hikâyesi Masalının İncelemesi

“Çok eski zamanlarda, ikisi de kral olan iki erkek kardeş yaşarmış. Bunlardan birinin üç kızı, diğerinin ise bir oğlu varmış... Oğlanı okula göndermiş... ancak evlilik yaşı gelince okuldan almış (Lorimer, 2021: 155).”

Masal, daha başlangıçta anlatının öznesini belirlerken cinsiyet temelli bir seçicilik uygular. Erkek çocuk, eğitimle ve kamusal gelecek tasarımıyla donatılırken; kız çocuklarının eğitimine

ilişkin herhangi bir bilgi verilmez. Dahası, çocukların annesinin anlatıda tamamen yokluğu, kadınlığın yalnızca “kız evlat” ve “evlenecek nesne” konumuyla temsil edildiğini düşündürür. Bu durum, masallarda sıklıkla görülen bir anlatı stratejisidir: Erkekler soy, iktidar ve süreklilikle ilişkilendirilirken; kadınlar, bu düzenin içinde sessiz ve ikincil figürler olarak yer alır. Böylece toplumsal cinsiyet hiyerarşisi, anlatının daha ilk aşamasında “olağan” bir çerçeve olarak sunulur (Güngör, 2023: 1363).

Rıza Dışı Evlilik ve Kadınların Devredilebilirliği

Masalın merkezindeki üç kız kardeş, evlilik sürecinde hiçbir öznel tercih ortaya koyamaz. Prensin isteği ve babaların kararıyla evlilikler ardı ardına gerçekleştirilir:

“Ben amcamın kızlarından biriyle evlenmek istiyorum... Oğlanı amcasının en büyük kızıyla evlendirmişler... Prens bir gece kalıp gitmiş... Kral ortanca kızı da prensten boşamış... (Lorimer, 2021: 156-157).”

Bu tekrar eden evlilik-boşanma döngüsü, kadınların devredilebilir birer unsur gibi anlatı içinde dolaşıma sokulduğunu gösterir. Prensin sorunlu davranışı -eşlerini terk etmesi- hiçbir aşamada sorgulanmaz; buna karşın evliliklerin bozulması, anlatı içinde “doğal” bir akış gibi sunulur. Bu durum, erkek öznenin davranışlarının yaptırımsızlığını ve seçme hakkının sorgulanmazlığını görünür kılar. Kadınlar ise babalarının evinden eşlerinin evine taşınan, kaderi başkaları tarafından belirlenen figürler olarak yer alır. Sezer’in (2023: 48) belirttiği gibi, masallarda bu tür hızlı evlilik geçişleri, kadın karakterlerin adeta “oyuncak bebek” gibi ele alınmasına yol açar; bireysel arzu ve rıza anlatıdan sistematik biçimde dışlanır.

Bu bağlamda masal, Bourdieu’nün simgesel şiddet kavramıyla okunabilir: Eşitsizlik, açık bir baskı olarak değil, meşru aile kararları ve “kader” söylemi aracılığıyla normalleştirilir

(Bourdieu, 1990: 127). Kadınların sessizliği, bir itirazın yokluğu değil; itirazın anlatı düzeyinde imkânsızlaştırılmasıdır.

Kadınlar Arası Rekabet: Normun Kadınlar Eliyle Pekiştirilmesi

Masalın ilerleyen bölümünde üç kız kardeş arasında, erkek üzerinden kurulan bir kıskançlık ve rekabet anlatısı devreye girer: “Gencecik kız, nasıl idare etsin kocayı?” (Lorimer, 2021: 157).

“... Kızın amacı ablalarını kışkırtmaktır... iki kadının kalbi hasetle dolmuş... (Lorimer, 2021: 158).”

Bu sahneler, masallarda sıkça rastlanan “kadınlar arası rekabet” kalıbını yeniden üretir. Erkek, anlatıda bir ganimet veya ödül konumuna yerleştirilirken; kadınlar, bu ödül etrafında birbirleriyle yarışan figürlere dönüşür. Böylece ataerkil düzen, yalnızca erkek iktidarıyla değil, kadınların birbirleriyle rekabet etmesi yoluyla da pekiştirilir. Sezer’in (2023: 117) vurguladığı gibi, bu tür anlatılar dayanışma ihtimalini bastırırken, kadınlar arasındaki gerilimi “doğal” bir duygu gibi sunar. Oysa haset, bireysel ve evrensel bir duygu olmasına rağmen, anlatıda özellikle kadınlığa özgü bir özellikmiş gibi kodlanır.

İdeal Kadın Performansı: Sadakat, Şefkat Ve Sessizlik

Masalın kırılma noktası, küçük kızın kocasını bir periyle birlikte görmesine rağmen sergilediği davranıştır:

“Perinin yüzüne güneş ışığı düşüyormuş... mendilini çıkarıp uyuyan perinin yüzüne örtmüş... (Lorimer, 2021: 159).”

Bu sahnede kadın karakter, aldatılma ihtimaliyle karşılaşmasına rağmen, kıskançlık veya öfke yerine şefkat, fedakârlık ve sessizlik sergiler. Butler’ın performativite yaklaşımı açısından bu davranış, “ideal kadınlık” performansının açık bir örneğidir. Kadın, toplumsal olarak onaylanan kadınlık normlarını-merhamet, sadakat, kendini geri çekme- tekrar ederek “iyi” kadın

konumuna yerleşir (Butler, 1988: 526). Bu performans, bireysel bir erdemden çok, kültürel olarak ödüllendirilen bir normdur.

Peri karakterinin “bundan sonra kardeşimsin” demesi ve prensle konuşma izni vermesi, kadının bu performansının tanınma ile karşılık bulduğunu gösterir. Butler’ın (1988: 528) vurguladığı üzere, toplumsal cinsiyetin “doğru” biçimde performe edilmesi tanınma ve onay üretirken, bu tanınma çoğu zaman mevcut cinsiyet düzeninin sürekliliğini güvence altına alan bir ödül mekanizması olarak işler. Ancak dikkat çekici olan, tanınmanın failinin yine kadın (peri) olması; nihai ödülün ise erkek öznenin karısına dönmesiyle gerçekleşmesidir. Böylece kadınlar arası ilişkiler bile erkek merkezli anlatı düzenine hizmet edecek biçimde yapılandırılır.

Erkek Hatasının Yaptırımsızlığı ve “Kader” Söylemi

Masalın sonunda prens, karısına gerçeği anlattığında anlatı şu sözlerle kapanır: “‘Kader sana güldü artık’... Prens o günden sonra karısıyla mutluluk içinde yaşamış (Lorimer, 2021: 160).”

Bu ifade, simgesel şiddetin en yoğun biçimde hissedildiği noktadır. Prensün üç evliliği başarısız kılan davranışları, anlatı boyunca sorgulanmaz; aksine, masal “mutluluk”u kadının doğru performansı ile ilişkilendirir. “Kader sana güldü” ifadesi, eşitsiz düzeni kişisel şans veya yazgı gibi sunarak politik ve toplumsal boyutunu görünmez kılar. Böylece erkek öznenin hataları anlatıdan silinirken, kadın karakterin uyumu ve fedakârlığı ödüllendirilir. Toplumsal cinsiyet kategorileri, anlatıların merkezine yerleştirilen özne tipleri aracılığıyla sorgulanmaksızın yeniden üretilmektedir (McCann, 2016: 229).

Bourdieu’nün (1990: 127) perspektifinden bakıldığında, bu tür bir kapanış, eşitsizliğin rıza yoluyla meşrulaştırılmasını sağlar ve kadın, mutluluğa ancak normlara uyduğu ölçüde erişebilir. Spiegel’in (1983: 44) anlatı kuramıyla birlikte düşünüldüğünde ise

masal, tekrar ve örnekleme yoluyla “nasıl bir kadın olunması gerektiği”ni pedagojik biçimde öğretir.

Masalda, Kralın Oğlu ile Perinin Hikâyesi masalı, toplumsal cinsiyet normlarını özellikle ideal kadınlık performansı üzerinden kurar. Kadın karakterlerin rıza dışı evliliklere maruz kalması, erkek hatalarının yaptırımsız kalması ve nihai ödülün evlilikle verilmesi; masalın ataerkil düzeni “doğal” ve “kaçınılmaz” bir yapı olarak sunduğunu gösterir. Butler’ın (1988) performativite yaklaşımı, kadının sadakat ve sessizlik yoluyla nasıl tanınan bir özneye dönüştüğünü açıklarken; Bourdieu’nün (1990) simgesel şiddet kavramı, bu tanınmanın neden eşitsizliği yeniden ürettiğini görünür kılar. Masal, bu yönüyle, kadın mutluluğunu evlilik ve uyumla özdeşleştiren normatif bir anlatı pedagojisi sunar.

İki Kardeş Masalının İncelemesi

“Vaktin birinde bir padişah ve bu padişahın bir kızıyla bir de oğlu varmış... Oğlan, babasının yerine geçer... ama sonunda varını yoğunu tüketir (Kúnos, 2021: 47).”

Masal, daha ilk sahnede iktidar devrinin cinsiyetlendirilmiş doğasını açık biçimde ortaya koyar: Taht, otomatik olarak erkek çocuğa geçer; kız çocuk, iktidar aktarımının dışında bırakılır. Erkek öznenin başarısız yönetimi (servetin tükenmesi) ise yalnızca bireysel bir hata olarak kalmaz; kız kardeş de bu hatanın sonuçlarına ortak edilir. Bu anlatı tercihi, erkeklerin kamusal alandaki eylemlerinin bedelini kadınların da ödemesi gerektiği yönündeki ataerkil normu doğal bir akış gibi sunar. Böylece masal, daha başlangıçta, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini “olağan” bir düzen olarak çerçeveler. Bourdieu’nün (1990: 66) de belirttiği gibi, en tahammül edilmez varoluş koşulları dahi doğal ve kabul edilebilir olarak algılandığında, eşitsizlik anlatı düzeyinde olağan bir düzen hâline gelir. Bu yönüyle masal, iktidarın cinsiyet temelli dağılımını sorgulanmadan yeniden üretir.

Erkek Hatası, Ortak Bedel: Fedakârlığın Kadınlıkla Özdeşleştirilmesi

“‘Bütün param bitti... Bari buradan kaçalım,’ der... (Kúnos, 2021: 47).”

Erkek kardeşin yanlış kararları sonucu ortaya çıkan kriz, kız kardeşin rızası sorgulanmaksızın birlikte göğüslenir. Bu durum, masalda fedakârlığın ve dayanıklılığın kadınlıkla özdeşleştirildiğini düşündürür. Kadın karakter, kendi tercihlerinden bağımsız biçimde erkek kardeşin kaderine bağlanır. Butler’ın performativite yaklaşımı açısından bu, kadınlığın “katlanma” ve “uyum sağlama” edimleriyle kurulduğu bir performans alanıdır (Butler, 1988: 526). Kadın, anlatı boyunca bu performansı tekrar ederek “iyi” ve “doğru” kadınlık konumuna yerleştirilir.

Dönüşüm ve Suçun Cinsiyetlenmesi: Erkeğin Hatası, Kadının Bekleyişi

“‘Ben duramayacağım,’ deyip suyu içer... hemen bir geyik olur (Kúnos, 2021: 47).”

Masalın bu bölümünde erkek kardeşin dikkatsizliği doğrudan bir bedensel dönüşüm ile cezalandırılır; ancak bu cezanın sonuçlarını yine kadın kardeş taşır. Erkek kardeş hareket edebilir, dolaşabilir, dönüşüm yaşayabilirken; kız kardeş ağacın tepesinde bekleyen ve korunmaya muhtaç bir figür olarak konumlandırılır. Kadının sabrı ve hareketsizliği, masalın ilerleyen kısımlarında erdem olarak sunulur. Tokdemir’in (2018: 98) belirttiği üzere, masalarda kadın kahramanın bekleyişi sıklıkla “sabır” ve “erdem” olarak yüceltilir; ancak bu yüceltme, kadını edilgen bir konuma sabitler.

Rıza İhlali ve Erkek Şiddetinin Meşrulaştırılması

“Oğlan... ‘İn aşağıya’ diye seslenirse de kız bir türlü inmez... ‘Şu ağacı kesin,’ der... (Kúnos, 2021: 48).”

Bu sahne, masalda erkek iktidarının zor kullanımıyla nasıl meşrulaştırıldığını açık biçimde gösterir. Kadın karakterin “inmemesi”, yani açık rızayı reddetmesi, erkek tarafından dikkate alınmaz; aksine bu reddiye, zor kullanımı haklılaştıran bir gerekçeye dönüşür. Ağacın kesilmesi emri, kadının özel sınırlarının tanınmadığını ve erkek arzusunun üstün kabul edildiğini gösterir. Bourdieu’nün simgesel şiddet kavramı açısından bu sahne, erkek tahakkümünün “doğal” bir hak gibi sunulduğu bir anlatı örneğidir (Bourdieu, 1990: 122).

Masalın devamında cadı karakterinin devreye girmesi, ataerkil düzen için tehdit oluşturan kadın figürlerinin neden “kötü” ve “hilekâr” olarak kodlandığını da açıklar. Kendi hayatını kontrol eden, erkek otoritesine bağlı olmayan kadın figürü, bu nedenle olumsuz bir temsil ile anlatıdan dışlanır (İçöz, 2008: 54).

Ölüm Tehdidi ve Evlilik Pazarlığı: Rızanın İkamesi

“‘Onu da alıp getirirsen sana varırım, yoksa kendimi öldürürüm,’ der (Kúnos, 2021: 49).”

Bu ifade, masalda kadının evliliğe rıza göstermesinin, özgür bir tercih değil; ölüm tehdidiyle kurulan bir pazarlık sonucu olduğunu gösterir. Kadın, kardeşine kavuşabilmek için kendi hayatını riske atar. Bu fedakârlık, anlatıda yüceltilir; ancak aynı zamanda kadın bedeninin ve yaşamının erkekler arası düzenin devamı için feda edilebilir olduğunu ima eder. Güven’in (2018: 409) vurguladığı gibi, ataerkil toplumların yarattığı geleneksel kadın tipinde fedakârlık, çoğu zaman ahlaki bir erdem olarak sunulsa da, bu sunum eşitsizliği yeniden üretir.

Evlilik kararının, kızdan ziyade şehzadenin babası olan padişahın izin alınarak verilmesi, kadının özne değil nesne konumunda yer aldığını bir kez daha ortaya koyar. Bu durum, evliliğin kadının iradesinden bağımsız, erkekler arası bir uzlaşma alanı olarak kurgulandığını gösterir

Kadınlar Arası Rekabet ve Cezalandırma Mantiğı

Masalın ilerleyen bölümünde, halayık figürü üzerinden kadınlar arası rekabet devreye girer: “Halayık bu kızı ittiği gibi havuza atar... (Kúnos, 2021: 49-50).”

Burada kıskançlık, bireysel bir duygu olmaktan çıkarılıp kadınlığa özgü bir özellik gibi sunulur. Kadınların birbirine rakip olarak gösterilmesi, ataerkil düzenin sürdürülmesinde işlevsel bir anlatı stratejisidir. Erkek özne, bu rekabetin merkezinde yer alırken sorgulanmaz; çatışma kadınlar arasında yaşanır. Bu durum, Sezer’in (2023: 117) de işaret ettiği gibi, kadın dayanışmasının anlatı düzeyinde sistematik biçimde bastırılmasına hizmet eder.

Halayığın şiddetli biçimde cezalandırılması (“kırk katırın kuyruğuna bağlanması”) ise, norm dışı kadın davranışlarının ağır yaptırımlarla bastırıldığını gösterir. Masal, böylece “iyi kadın-kötü kadın” ikiliğini keskinleştirerek normatif düzeni pekiştirir.

Mutlu Son ve Evlilikle Düzenin Yeniden Tesisi

“Şehzade, kızın kardeşini de kendi kız kardeşiyle evlendirir... kırk gün kırk gece düğün yaparlar (Kúnos, 2021: 50).”

Masal, tüm travmatik deneyimleri ve şiddeti evlilikle çözüme bağlayarak sona erdirir. Bu kapanış, evliliğin yalnızca bireysel bir mutluluk değil, toplumsal düzenin yeniden tesisinin aracı olarak işlediğini gösterir. Spiegel’in (1983: 44) anlatı kuramı açısından, bu tür tekrar eden “mutlu son” kalıpları, normların pedagojik biçimde kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlar.

İki Kardeş masalı, toplumsal cinsiyet normlarını; erkek hatasının kolektif bedeli, kadın fedakârlığının yüceltilmesi, rıza dışı evlilik ve kadınlar arası rekabetin normalleştirilmesi üzerinden kurar. Butler’ın performativite yaklaşımı, kadınlığın sabır ve katlanma yoluyla nasıl tekrar edildiğini açıklarken; Bourdieu’nün simgesel şiddet kavramı, bu eşitsiz düzenin neden “doğal” ve

“kaçınılmaz” algılandığını görünür kılar (Butler, 1988; Bourdieu, 1990). Masal, bu yönüyle, ataerkil düzenin anlatı yoluyla yeniden üretildiği güçlü bir örnek sunar.

Sabır Taşı ile Sabır Bıçağı Masalının İncelemesi

“Bir varmış bir yokmuş... yoksul bir kadıncağızın bir kızı varmış. Bu kız her gün gergef işler, anası da çarşıda çamaşırcılık edermiş... (Kúnos, 2021: 288).”

Masal, kadın emeğini görünür kılarak başlar; ancak bu görünürlük, ev içiyle uyumlu ve zorunlu bir emek biçimiyle sınırlıdır. Annenin çamaşırcılığı ve kızın gergef işlemesi, kadınların kamusal alana yalnızca ev içi rollerinin uzantısı sayılabilecek işler üzerinden katılabildiğini gösterir (Türküne (1995: 41). Erkek/baba figürünün yokluğu, bu emeğin “tercih” değil, zorunluluk olduğu izlenimini güçlendirir. Böylece masal, kadın emeğini normalleştirirken, erkek emeğini anlatıdan bütünüyle dışarıda bırakır; eşitsizlik, açıklanmadan “olağan” kabul edilir.

Pencere, Dışarı ve Tehlike: Kadın Hareketliliğinin Disipline Edilmesi

Kızın pencere önünde gergef işlemesi ve kuşun “başına bela gelecek” uyarısı, ev-dışarısı gerilimini simgesel düzeyde kurar. Pencere, evin güvenli iç mekânı ile tehlikeli dış dünya arasındaki eşik olarak işlev görür (Özünel, 2006: 62) Masalın ilerleyen bölümünde kızın evden çıkarak gezmeye başlamasıyla felaketlerin tetiklenmesi, ataerkil anlatıların sık kullandığı bir disiplin mekanizmasına işaret eder. Kim’in (2011: 406-407) belirttiği üzere, yasak mekân, kadın merakının cezalandırıldığı bir alan olarak kurgulanmaktadır. Kadın, özel alanın dışına çıktığında “bedel” öder. Böylece kadın hareketliliği riskle, itaat ise güvenlikle ilişkilendirilir. Bu kurgu, kadınların kamusal alana katılımını dolaylı biçimde sınırlayan normatif bir çerçeve üretir.

Tecrit ve Yalnızlık: Kadının Korunması Değil Denetlenmesi

Çeşme başında kız ile komşu kadınlar arasına giren “geçilmez duvar”, tecridin dramatik bir simgesidir. Komşu kadınların pişmanlık ve suçluluk ifadeleri, sorumluluğun kadının evden çıkarılmasına yüklenmesini pekiştirir. Burada tecrit, kadını korumak için değil; norm ihlalini cezalandırmak için devreye sokulur. Kadın yalnız bırakılır; çözüm üretme yükü de yine kadınların omzuna bırakılır. Bu durum, simgesel şiddetin tipik bir işleyişini gösterir ve eşitsizlik, kadınlar tarafından içselleştirilerek yeniden üretilir.

Saray, Anahtarlar ve Sessiz Emek: Sabrın Ölçülmesi

Kızın saraya girişi ve kırk anahtar motifi, ödül vaadiyle birlikte gelen bir sınavlar dizisini başlatır. Otuz dokuz gün boyunca ölü bir erkeğin başında “okuyup üflemesi”, kadının sessiz emeğinin ve sabrının ölçülmesidir. Bu bekleyiş, Butler’ın (1988) performativite yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde, “ideal kadınlık” edimlerinin (sabr, sebat, sessizlik) tekrar yoluyla kurulduğu bir sahne sunar. Kadın, özneleşmek için konuşmaz; bekler. Anlatı, bu bekleyişi ahlaki bir erdem olarak yüceltir.

Haksızlık Karşısında Susma ve İntihar Eşiği

Arap figürünün gelişiyle kızın mutfığa sürülmesi, kadın emeğinin görünmezleştirilmesini ve haksızlık karşısında susmanın normatifleşmesini gösterir. Kız, uğradığı adaletsizliği yüksek sesle dile getirmez; bunun yerine sabır taşına anlatır. Sabır taşının çatlaması, kadının duygusal yükünün artık taşınamaz hâle geldiğini simgeler. Bu noktada masal, kadın için intiharı bir çıkış eşiği olarak gündeme getirir: “Ben insan olduğum hâlde nasıl yaşarım?” Bu ifade, sabrın sınırının bile yine kadının bedeni ve hayatı üzerinden çizildiğini gösterir. Erkek düzen bozulduğunda konuşur; kadın düzen bozulduğunda susar ve ölümü düşünür. Simgesel şiddetin en görünür biçimleri kadın-erkek ilişkilerinde ortaya çıkmakta; bu da kadınlığın

itaat ve sabır üzerinden yeniden üretilmesini mümkün kılmaktadır (Ölçer, 2019: 34).

Erkek Bakışı ve Kurtarma Anı: Ödülün Koşulları

Delikanlının yüklükten gizlice izleyerek gerçeği öğrenmesi, kadının sesinin ancak erkek bakışı tarafından onaylandığında geçerli sayıldığını düşündürür. Kızın anlatısı, kendi başına dönüştürücü değildir; ancak erkek tanıklığıyla “hakikat” statüsü kazanır. Kurtarma anı, kadının iradesiyle değil; erkek öznenin müdahalesiyle gerçekleşir. Böylece anlatı, kadın deneyimini yine erkek fail üzerinden anlamlandırır.

Evlilikle Ödüllendirme ve Normun Yeniden Tesisi

Masal, kızın “hak ettiği” evliliğe kavuşmasıyla sona erer. Evlilik, sabır ve sessizlik performansının ödülü olarak sunulur. Norm dışı figür (Arap) ise ağır biçimde cezalandırılır. Bu kapanış, evliliği yalnızca mutluluk değil, ahlaki dengeyi yeniden kuran bir mekanizma olarak işlevselleştirir. Spiegel’in (1983: 44) anlatı-işlev ilişkisi açısından, bu tür kapanışlar normların öğretici biçimde pekiştirilmesini sağlar: “Sabreden kadın kazanır.” Bu bağlamda anlatı, evliliği normatif düzenin yeniden tesis edildiği bir kapanış aracı hâline getirir.

Sabır Taşı ile Sabır Bıçağı masalı, toplumsal cinsiyet normlarını özellikle sabır, sessizlik ve fedakârlık ekseninde üretir. Kadın emeği ev içiyle sınırlandırılır; kamusal alana çıkış tehlikesiyle ilişkilendirilir; haksızlık karşısında konuşma değil, susma ve katlanma yüceltilir. Butler’ın (1988) performativite yaklaşımı, kadınlığın bu edimler yoluyla nasıl kurulduğunu açıklarken; Bourdieu’nün (1990) simgesel şiddet kavramı, bu eşitsizliğin neden “hak edilmiş ödül” anlatısıyla meşrulaştırıldığını görür kılar. Masal, evlilikle sonuçlanan “mutlu son”u, kadının sabrını ölçen bir sınavın tamamlanması olarak sunarak ataerkil düzeni anlatı yoluyla yeniden üretir.

Karşılaştırmalı Bulgular ve Tartışma

Bu çalışmada incelenen Türk ve İran masalları, farklı kültürel bağlamlara ait olmalarına rağmen, toplumsal cinsiyet normlarının kuruluşu ve meşrulaştırılması bakımından dikkat çekici benzerlikler ortaya koymaktadır. Karşılaştırmalı çözümleme, masalların yalnızca yerel değerleri yansıtan anlatılar olmadığını; aksine kadınlık ve erkeklığe ilişkin kültürlerarası süreklilik gösteren normatif yapıları dolaşıma soktuğunu göstermektedir. Bu normlar, anlatı düzeyinde tekrar, ödüllendirme ve cezalandırma mekanizmaları aracılığıyla kurulmakta; böylece eşitsiz güç ilişkileri doğal ve kaçınılmaz bir düzen gibi sunulmaktadır.

Kadınlığın Performatif İnşası: Sabır, Sessizlik ve Uyum

İncelenen tüm masallarda kadın karakterlerin “ideal” olarak kodlanan davranışları, sabır, sessizlik, fedakârlık ve uyum ekseninde şekillenmektedir. İran masallarında Samamber’in ve kralın oğlunun eşinin, Türk masallarında ise kız kardeşin ve Sabır Taşı masalındaki genç kızın ortak özelliği, haksızlık, şiddet veya aldatma karşısında aktif bir itiraz geliştirmemeleridir. Kadın karakterler, anlatı boyunca yaşadıkları mağduriyetleri sessizlikle karşılar; bu sessizlik ise ahlaki bir erdem olarak çerçevelenir.

Judith Butler’ın (1988) performativite yaklaşımıyla değerlendirildiğinde, bu tekrar eden davranış kalıpları, kadınlığın özsel bir kimlikten ziyade tekrar yoluyla kurulan bir norm olduğunu açıkça göstermektedir. Masallar, “iyi kadın” olmanın koşullarını tekil bir hikâye içinde değil; farklı anlatılarda yinelenen benzer performanslar aracılığıyla öğretir. Bu tekrar, kadın karakterlerin özneleşme alanını daraltırken, norm dışı davranışların anlatı içinde cezalandırılmasını da meşrulaştırır. Walby vd.’nin (2017: 38) belirttiği üzere, tekil olarak zararsız görünen tekrarlar, birikimli etkileriyle tehdit ve zarar üretme kapasitesine sahiptir. Bu süreç, normların anlatı yoluyla içselleştirilmesini hızlandırır.

Erkek Öznenin Yaptırımsızlığı ve İktidarın Görünmezliği

Masallar arasında öne çıkan ortak bir diğer bulgu, erkek karakterlerin hatalı, şiddet içeren veya etik açıdan sorunlu davranışlarının anlatı düzeyinde ciddi bir yaptırıma tabi tutulmamasıdır. Haydar Bey'in iftira yoluyla şiddeti tetiklemesi, kralın oğlunun üç evliliği fiilen sabote etmesi ya da İki Kardeş masalındaki şehzadenin zor kullanarak kadını ele geçirmesi, anlatı içinde sorgulanmadan ilerler. Erkek özne, düzeni bozan değil; düzeni kuran ve yeniden tesis eden figür olarak konumlandırılır.

Bu durum, Pierre Bourdieu'nün (1990) simgesel şiddet kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Erkek iktidarı, masallarda açık bir baskı veya zorbalık biçiminde değil; meşru, doğal ve sorgulanamaz bir otorite olarak sunulur. Erkek karakterlerin hataları “kader”, “yanlış anlaşılma” ya da “kaçınılmazlık” söylemleriyle örtülürken; kadın karakterlerin uyumu ve itaatkârlığı, düzenin devamı için gerekli bir koşul gibi sunulmaktadır.

Rıza Dışı Evlilik ve Kadının Dolaşıma Sokulması

Türk ve İran masallarında evlilik, kadın için bir tercih alanı olmaktan ziyade, anlatısal bir ödül ve düzenleme mekanizması olarak işlev görmektedir. İncelenen tüm masallarda kadın karakterlerin evlilik kararlarında söz hakkı sınırlıdır ya da tamamen yoktur. Kadınlar, babalarının, eşlerinin ya da başka erkek figürlerin iradesi doğrultusunda evlendirilir, boşanır veya yeniden evlendirilir.

Bu durum özellikle Haydar Bey ile Samamber ve İki Kardeş masallarında belirgindir. Kadın, erkekler arası ilişkilerin, antların veya ittifakların bir parçası hâline getirilir; adeta dolaşıma sokulan bir nesne gibi konumlandırılır. Bu dolaşım, masalda bir sorun olarak değil, düzenin yeniden kurulmasının doğal bir yolu olarak sunulur. Böylece evlilik, kadın mutluluğundan çok, ataerkil düzenin sürekliliğini sağlayan bir araç hâline gelir.

Kadınlar Arası Rekabetin Normlaştırılması

Karşılaştırmalı çözümlemede öne çıkan bir diğer ortak tema, kadınlar arasındaki rekabetin ve kıskançlığın anlatı içinde doğallaştırılmasıdır. Kralın Oğlu ile Perinin Hikâyesi ve İki Kardeş masallarında, kadınlar arası çatışma erkek merkezli bir bağlamda kurulur. Erkek, bir ödül ya da ganimet olarak anlatının merkezinde yer alırken; kadınlar, bu ödül etrafında birbirine rakip figürler hâline getirilir.

Bu anlatı stratejisi, ataerkil düzen açısından işlevseldir. Kadın dayanışmasını bastırırken, eşitsizliğin yeniden üretimini kadınlar arası gerilim üzerinden sürdürür. Kıskançlık gibi evrensel bir duygu, cinsiyetlendirilerek kadınlığa özgü bir özellikmiş gibi sunulur; erkek özne ise bu çatışmaların dışında ve üstünde konumlandırılır. Böylece anlatı, kadınlar arası çatışmayı doğallaştırırken erkek egemen konumu görünmez kılar

Evlilikle Gelen “Mutlu Son” ve Normun Pedagojik İşlevi

İncelenen masalların tamamı, farklı dramatik yoğunluklara rağmen, evlilikle sonuçlanan bir “mutlu son” ile kapanmaktadır. Bu kapanış, masalların pedagojik işlevini açığa çıkarır. Gabrielle M. Spiegel’in (1983: 52) vurguladığı gibi, anlatılar yalnızca olayları aktaran metinler değil; tekrar ve örnekleme yoluyla toplumsal düzeni yeniden üreten araçlardır. Masallarda evlilik, kadının sabır ve uyum performansının ödülü olarak sunulmakta; böylece okura “doğru davranışın” karşılığının ne olduğu öğretilmektedir. Bu anlatı düzeni içinde başarısızlık bireysel yetersizlik ya da kader olarak algılanırken, başarı da aynı biçimde doğal ve hak edilmiş bir sonuç olarak sunulur (Lakomski, 1984: 153).

Bu bağlamda evlilik, bireysel bir mutluluk vaadinden ziyade, normatif bir kapanış formülü olarak işlev görür. Kadın karakter, evlilikle “yerini bulur”; erkek karakter ise düzeni kuran ve onaylayan özne olarak anlatıyı tamamlar. Böylece toplumsal cinsiyet

eşitsizliği, masalın sonunda çözümlenmiş gibi görünür; oysa gerçekte eşitsizliğin kendisi normalleştirilmiş olur.

Genel Değerlendirme

Karşılaştırmalı çözümleme, Türk ve İran masallarında toplumsal cinsiyet normlarının, kültürel bağlamlar arasındaki farklılıklara rağmen, büyük ölçüde benzer anlatı düzenekleri aracılığıyla kurulduğunu göstermektedir. Kadınlığın sabır ve sessizlikle, erkeğin ise seçim yapma, otorite kurma ve çoğu zaman yaptırımdan muaf olma hâlleriyle özdeşleştirilmesi, masalların normatif bir düzen kurmadaki rolünü görünür kılmaktadır. Bu anlatılar, eşitsizliği yalnızca betimleyen ya da yansıtan metinler değildir; aksine tekrar, ödüllendirme ve anlatı kapanışı yoluyla bu eşitsizliği sürekli olarak yeniden üretir. Bu nedenle masallar, toplumsal cinsiyet düzeninin masum taşıyıcıları olarak değil, bu düzenin kültürel olarak inşa edildiği ve süreklilik kazandığı başlıca anlatı alanları olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Masallar, sözlü kültürün en yaygın ve en kalıcı anlatı türlerinden biri olarak, yalnızca olağanüstü olayları ya da hayal gücüne dayalı kurguları aktaran metinler değildir. Aksine, ait oldukları toplumların değerlerini, normlarını ve güç ilişkilerini anlatı düzeyinde yeniden kuran ideolojik alanlar olarak işlev görürler. Zamansız ve mekânsız bir anlatı evreninde geçmeleri, masalları toplumsal düzeni “doğal” ve “kaçınılmaz” göstermek açısından özellikle elverişli kılar. Bu yönüyle masallar, yalnızca kültürel belleğin taşıyıcıları değil, aynı zamanda toplumsal normların pedagojik biçimde yerleştirildiği metinlerdir.

Bu kitap bölümünde, Türk ve İran masal geleneğinden seçilen dört anlatı üzerinden, toplumsal cinsiyet normlarının anlatı düzeyinde nasıl kurulduğu ve meşrulaştırıldığı karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Çalışmanın odağında, masallarda kadın ve erkek

temsillerinin niceliksel dağılımı ya da karakterlerin bireysel psikolojik özellikleri değil; “normal”, “doğal” ve “ideal” kabul edilen kadınlık ve erkeklik modellerinin hangi anlatısal mekanizmalar aracılığıyla üretildiği yer almaktadır. Bu nedenle masallar, toplumsal cinsiyeti pasif biçimde yansıtan metinler olarak değil, tekrar, ödüllendirme ve cezalandırma yoluyla cinsiyet düzenini kuran kültürel araçlar olarak ele alınmıştır.

İncelenen masallar, farklı kültürel bağlamlara ait olmalarına rağmen, kadınlık ve erkekliğin anlatı içinde benzer normatif kalıplar etrafında yapılandırıldığını ortaya koymaktadır. Kadın karakterler çoğunlukla sabır, sessizlik, fedakârlık ve uyumla tanımlanırken; erkek karakterler eyleyen, seçen ve düzeni kuran özne konumunda yer alır. Kadınların maruz kaldığı şiddet, haksızlık ya da adaletsizlik, anlatı boyunca istisnai bir sorun gibi değil, düzenin olağan bir parçası olarak sunulur. Buna karşılık erkek karakterlerin hatalı, şiddet içeren ya da etik açıdan sorunlu davranışları çoğu zaman yaptırıma bağlanmaz; bu davranışlar anlatı içinde “kader”, “yanlış anlaşılma” ya da “kaçınılmazlık” gibi söylemlerle geçiştirilir.

Evlilik, incelenen masalların tamamında yalnızca bireysel bir mutluluk vaadi ya da özel bir birliktelik olarak değil, toplumsal düzeni yeniden tesis eden temel bir anlatı mekanizması olarak işlev görmektedir. Kadın karakterlerin evlilik kararlarında söz hakkının sınırlı ya da yok denecek kadar az olması, kadının erkekler arası ilişkiler ve ittifaklar içinde dolaşıma sokulan bir figür olarak konumlandırıldığını düşündürmektedir. Bu dolaşım, masal evreninde bir sorun olarak değil, düzenin doğal işleyişi gibi sunulur; böylece eşitsiz güç ilişkileri görünmez hâle gelir.

Judith Butler’ın toplumsal cinsiyetin performatif olarak kurulduğunu savunan yaklaşımı, masallarda kadınlığın neden belirli davranış kalıpları etrafında istikrarlı biçimde temsil edildiğini

açıklamak açısından işlevsel bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Kadın karakterlerin sabır ve sessizlik yoluyla “iyi kadın” olarak tanınması, bu edimlerin tekrar yoluyla norm hâline geldiğini göstermektedir. Pierre Bourdieu’nün simgesel şiddet kavramı ise, bu normların neden sorgulanmadan kabul edildiğini ve nasıl rıza üreterek işlediğini görünür kılmaktadır. Masallar, eşitsizliği açık bir zor kullanımıyla değil; doğal, meşru ve ahlaki bir düzen olarak sunarak yeniden üretir.

Türk ve İran masalları arasında bazı bağlamsal farklılıklar bulunsa da, karşılaştırmalı okuma, toplumsal cinsiyet normlarının her iki gelenekte de benzer anlatısal stratejilerle kurulduğunu göstermektedir. Kadının kamusal alandaki varlığı, hareketliliği ve söz hakkı her iki kültürde de sınırlandırılırken; erkek egemen düzen masal evreninde istikrarlı biçimde yeniden üretilmektedir. Bu durum, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yalnızca yerel kültürel özelliklerden değil, kültürlerarası süreklilik gösteren yapısal mekanizmalardan beslendiğini düşündürmektedir.

Özetle, bu kitap bölümü, masalların masum, zararsız ya da yalnızca eğlence amaçlı anlatılar olmadığını; aksine toplumsal cinsiyet düzeninin kurulmasında ve sürdürülmesinde etkili ideolojik metinler olduğunu metinler ve göstergeler üzerinden ele almaktadır. Masallara eleştirel bir bakış geliştirilmediği sürece, bu anlatıların eşitsiz güç ilişkilerini yeniden üretme potansiyeli varlığını koruyacaktır. Bu nedenle masalların, özellikle çocuklara aktarılırken, içerdiği normların farkında olunması ve eleştirel okuma pratikleriyle birlikte değerlendirilmesi, toplumsal cinsiyet eşitliği açısından önemli bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek*. (Çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bascom, W.R. (2010). Folklorun dört işlevi. (Çev. Ferya Çalış). *Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar 2*. (Ed. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları. 71-86.

Başar F., Demirci, N. (2015). Toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve şiddet. *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi*, 2(1), 41-52.

Berktaş, F. (2023). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.

Boratav, P. N. (1995). *Türk halk bilimi 1, 100 soruda türk halk edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Redwood: Stanford University Press.

Brisson, U. (2013). Discovering scheherazade: representations of oriental women in the travel writing of nineteenth-century german women. *Women in German Yearbook*, 29, 97-117. <https://doi.org/10.5250/womgeryearbook.29.2013.0097>

Buch, W. (2003). *Masal ve efsane üzerine*. (Çev. Ali Osman Öztürk). Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar (Ed. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Milli Folklor Yayınları. 304-313.

Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519-531. <https://doi.org/10.2307/3207893>

Çıblak, N. (2008). Teknoloji çağında kültürel miras olan masalların korunması. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (23), 39-50.

Dökmen, Z. (2004). *Toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Esmailzadeh, S. ve Yılmaz, M. (2018). Geçmişten günümüze İran'da kadın ruh sağlığını etkileyen faktörler. *Researcher: Social Sciences Studies*, 6(3), 332-339.

Güngör, G. (2023). Tatar kızı (1909) ve tatar kızları (1913) adlı eserlerinden hareketle fatih emirhan'ın kadın hakları konusuna bakışı. *Folklor Akademi Dergisi*, 6(3), 1358-1367. <https://doi.org/10.55666/folklor.1376910>

Güven, F. (2018). Kadınlığın inşa otoriteleri. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 5(15), 400-414. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.510069>

İçöz, F. (2008). *Masalda cadı: "ötekinin" arketipi*. [Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Açık Bilim Sitesi.

Kim, K. J. (2011). Corpse hoarding: control and the female body in "bluebeard," "schalken the painter," and "villette." *Studies in the Novel*, 43(4), 406-427. <http://www.jstor.org/stable/41319885>

Kúnos, I. (1978). *Türk halk edebiyatı*. (Haz. Tuncer Gülensoy). İstanbul: Kervan Kitapçılık.

Kúnos, I. (2021). *Türk masalları*. (Çev. Gani Yener). İstanbul: Artemis Yayınları.

Lakomski, G. (1984). On agency and structure: pierre bourdieu and jean-claude passeron's theory of symbolic violence. *Curriculum Inquiry*, 14(2), 151-163. <https://doi.org/10.2307/3202178>

Lorimer, D. L. R. (2021). *İran masalları 2*. (Çev. Servin Sarıyer) İstanbul: Karakarga Yayınları.

Marshall, G. (2005). *Sosyoloji sözlüğü*. (Çev. Osman Akınbay ve Derya Kömürcü) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

McCann, H. (2016). Epistemology of the subject: queer theory's challenge to feminist sociology. *Women's Studies Quarterly*, 44(3/4), 224-243. <http://www.jstor.org/stable/44474071>

Oğuz, Ö., vd. (2014). *Türk halk edebiyatı el kitabı*. Ankara: Grafik Yayınları.

Ong, W. J. (2020). *Sözlü ve yazılı kültür: sözün teknolojileşmesi*. (Çev. Sema Postacıoğlu Banon). İstanbul: Metis Yayınları.

Owusu Kwarteng, A., Forson, C., Dada, O., Jack: (2024). A symbolic violence approach to gender inequality in academia. *Wiley*, 32(1), 436-457.

Ölçer, H. (2019). Pierre Bourdieu sosyolojisinde simgesel şiddet sorunsalı ve biçimleri. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, (2), 34-49.

Özünel, E. Ö. (2006). *Masal mekânında kadın olmak*. Ankara: Geleneksel Yayınları.

Schep, D. (2012). The limits of performativity: a critique of hegemony in gender theory. *Wiley*, 27(4), 864-880.

Sezer, M, Ö. (2012). *Masal masal matitas yetişkinler için masal antolojisi*. İstanbul: Evrensel Yayın.

Sezer, M, Ö. (2023). *Masallar ve toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Kor Kitabevi.

Spiegel, G. M. (1983). Genealogy: form and function in medieval historical narrative. *History and Theory*, 22(1), 43-53. <https://doi.org/10.2307/2505235>

Tokdemir, K. (2018). Kötü kadın/iyi kadın zıtlığı: masallarda cadı prototipinin incelenmesi. *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 38-50.

Türküne, M. (1995). *Eski türk toplumunun cinsiyet kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi.

Young, J. C. (2014). Empowering passivity: women spiritualists, houdini and the 1926 fortune telling hearing. *Journal of Social History*, 48(2), 341-362.
<http://www.jstor.org/stable/43306017>

Walby, S., Towers, J., Balderston, S., Corradi, C., Francis, B., Heiskanen, M., Helweg Larsen, K., Mergaert, L., Olive, P., Palmer, E., Stöckl, H., and Strid, S. (2017). Conceptualising violence and gender. In *The concept and measurement of violence* (1st ed., pp. 31-56). Bristol University Press.
<http://www.jstor.org/stable/j.ctv47w5j0.8>

BÖLÜM 2

KLASİK ŞİİRDE ÜSLUP VE TİPLEŞME: RİND Ü ZÂHİD

M. ESAT HARMANCI¹

Giriş

Üslup kavramı, edebiyat teorisinin en eski ve en problemli meselelerinden biri olarak çoğu zaman sorgulanmaksızın kullanılan ancak derinlemesine incelendiğinde çok katmanlı anlam alanlarına açılan bir terimdir. Gündelik eleştiri dilinde üslup, sıklıkla ‘anlatım biçimi’ ya da ‘dilsel tercih’ düzeyine indirgenmekte; bu indirgeme, üslubun düşünsel, ahlâkî ve ontolojik boyutlarını görünmez kılmaktadır. Oysa edebî metinlerde üslup, yalnızca estetik bir dış görünüş değil; şairin dünya görüşü, mensup olduğu gelenek, benimsediği değerler sistemi ve içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullarla bütünleşen kurucu bir ifade alanıdır.

¹ Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Orcid: 0000-0001-8132-2869

Kavramın etimolojik kökeni de bu çok katmanlı yapıyı ima eder. Latince *stilus* (ya da *stylus*) sözcüğü, balmumu levhalar üzerine yazı yazmakta kullanılan sivri uçlu bir aracı ifade eder. Bu kökensel anlam, biçim ile içerik arasındaki ayrılmaz bağı sembolik olarak içinde taşır. Zira yazı aracı yalnızca teknik bir nesne değil, düşüncenin maddî dünyada görünürlük kazanmasını sağlayan vasıtaadır. Bu nedenle üslup, başlangıcından itibaren salt bir süsleme ya da dışsal biçim olarak değil, düşüncenin dile geliş tarzı olarak kavranmıştır.

Antik retorik geleneğinde üslup, düşüncenin biçimlenişiyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Aristoteles, *Rhetorica*'nın üçüncü kitabında söyleyişi (*lexis*), düşüncenin bedeni olarak tanımlar ve 'Söyleyiş, düşüncenin bedenidir.' (*lexis esti sōmatos dianoiās*) ifadesiyle anlam ile ifade arasındaki ontolojik birlikteliği açık biçimde vurgular (Aristoteles, 1924, III. Kitap, 1404b–1405a). Bu yaklaşımda üslup, düşünceden sonra gelen ikincil bir unsur değil; düşüncenin varlık kazanmasının zorunlu şartıdır. Söze dökülmeyen düşünce, henüz tamamlanmamış bir tasavvur düzeyinde kalır.

Roma retoriğinde ise üslup, ahlâk ve kişilik kavramlarıyla daha belirgin bir ilişki içine sokulur. Marcus Tullius Cicero, *Orator* adlı eserinde üslubu şu ifadeyle tanımlar: (*Stilus est velut vestis animi*) 'Üslup, ruhun giydiği elbisedir' (Cicero, 1929, s. 69). Bu benzetme, biçimin düşünceyi örten bir kabuk değil, düşüncenin kendini dış dünyada temsil etme biçimi olduğunu ortaya koyar. Cicero'ya göre üslup, konuşmacının karakterinden, erdem anlayışından ve dünya görüşünden bağımsız düşünülemez; bu nedenle retorik, teknik bir ikna sanatı olmanın ötesinde ahlâkî bir sorumluluk alanıdır.

Cicero'nun bu yaklaşımı, Quintilianus'un *Institutio Oratoria* adlı eserinde sistematik bir teori hâline gelir. Quintilianus, üslubu yalnızca estetik düzeyde değil, pedagojik ve etik bir çerçevede ele alır ve üslubu üç temel kategoriye ayırır: *Attenuata* (sade ve alçakgönüllü), *mediocris* (orta ve dengeli) ve *sublimis* (yüce ve coşkulu) (Quintilianus, 1920, II, s. 58–103). Bu sınıflama, sonraki yüzyıllarda hem Batı hem Doğu edebiyatlarında estetik değer hiyerarşisinin temel referanslarından biri hâline gelmiştir.

Antik retoriğin bu ahlâk merkezli üslup anlayışı, Orta Çağ boyunca hem Batı skolastiğinde hem de İslâm düşüncesinde farklı biçimlerde devam etmiştir. İslâm dünyasında belâgat ilmi, üslubun teorik karşılığı olarak gelişmiş; *me‘ânî*, *beyân* ve *bedî‘* başlıkları altında dilin anlam üretme kapasitesi ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Belâgat geleneğinde üslup, yalnızca sözün güzelliğiyle değil; maksada uygunluk (*muktezâ-yı hâl*), açıklık (*vuzûh*) ve etki gücü gibi ölçütlerle değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, Doğu edebiyatlarında üslubun bireysel bir tercih değil, müşterek bir estetik ve düşünsel bilinç alanı içinde şekillendiğini göstermektedir (Pala, 2012, s. 23–27).

Türk edebiyatında da üslup, uzun süre belagat merkezli bir kavrayış içinde ele alınmıştır. Klasik Türk şiirinde şair, üslubunu ‘icat eden’ bir bireyden ziyade, mevcut poetik düzeni ustalıklı yeniden söyleyen bir temsilci konumundadır. Bu durum, üslubun bireysel özgünlükten çok, gelenekle kurulan bilinçli bir ilişki üzerinden anlam kazandığını gösterir. Mehmet Kaplan’ın belirttiği üzere, klasik şiirde şairin şahsiyeti, eserin arkasında gizlenmiş; şiir, ferdî bir itiraf değil, müşterek bir estetik tavır hâline gelmiştir (Kaplan, 2002, s. 13-15).

Modern döneme gelindiğinde ise üslup kavramı belirgin bir anlam kaymasına uğramıştır. Özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren Batı kaynaklı dilbilim, estetik ve retorik teorilerinin etkisiyle üslup, giderek biçimsel bir kategoriye indirgenmiştir. Türk edebiyatında Tanzimat’tan itibaren belagat geleneğinin epistemolojik temelleri büyük ölçüde sorgulanmadan terk edilmiş; üslup, çoğu zaman kelime seçimi, cümle yapısı ve anlatım teknikleriyle sınırlı bir alan olarak değerlendirilmiştir. Çalışkan’ın ifadesiyle bu süreçte üslup, anlamın kurucu bir unsuru olmaktan çıkarılarak yüzeysel bir anlatım tercihi hâline getirilmiştir (Çalışkan, 2015, s. 70–71).

Cumhuriyet sonrasında yapılan birçok çalışmada, özellikle öğretim merkezli ve gelenek aktarıcı metinlerde, benzer bir yaklaşımın sürdüğü görülmektedir. Bu süreçte Arapça gramer ve belagat metinleri çoğu zaman epistemolojik bir yenilenme sağlanmaksızın tekrar edilmiş; buna karşılık modern stilistik

yaklaşımlar, özellikle Türkiye’deki uygulamalarında, şiirin kültürel ve metafizik boyutlarını ihmal eden biçimsel çözümlemelerle sınırlı kalmıştır. Oysa üslup, yalnızca kelimelerin düzeni değil; bir zihniyetin, bir varlık algısının ve bir kültürel duyarlılığın dildeki tezahürüdür. Bu çok katmanlı yapıyı göz ardı eden yaklaşımlar, Türk şiirinin poetik derinliğinin eksik okunmasına yol açmaktadır (Önal, 2008, s. 25–27).

Geçen yüzyıl başlarında Batı’da ortaya çıkan biçimci ve yapısalcı yaklaşımlar, üslup tartışmalarına yeni kavramlar kazandırmış olsa da bu teoriler Türk şiiri bağlamında kurucu değil, karşılaştırmalı bir arka plan olarak değerlendirilmelidir. Zira Türk şiirinde üslup, çok daha erken dönemlerden itibaren estetik olduğu kadar ontolojik ve ahlâkî bir konumlanış olarak ele alınmıştır. Bu nedenle Batı merkezli teoriler, ancak gelenek merkezli bir poetik bilinçle birlikte kullanıldığında açıklayıcı bir değer kazanabilir.

Anlama sürecini merkeze alan hermeneutik yaklaşımlar da bu noktada yardımcı bir yorum alanı sunar. Ancak klasik Türk şiirinde anlam, çoğu zaman bireysel okur deneyiminden ziyade, müşterek sembolik kodlar ve müşterek bir kültürel bellek üzerinden inşa edilir. Şair, okurla kişisel bir diyalog kurmaktan çok, geleneğin dili aracılığıyla konuşur. Bu durum, üslubun bireysel psikolojiyle değil, kolektif estetik hafızayla ilişkili olduğunu gösterir (Tanpınar, 1997, s. 87–90).

Sonuç olarak üslup, tarihsel olarak ne yalnızca bireysel bir anlatım tarzı ne de salt biçimsel bir düzenleme olarak anlaşılabilir. Üslup; düşünce, ahlâk, gelenek ve estetik duyarlılığın dilde somutlaştığı çok katmanlı bir yapıdır. Bu nedenle şiirde üslup meselesi, yalnızca “nasıl söylendiği” sorusuyla değil, “hangi anlam dünyası içinde ve hangi varlık tasavvuruyla söylendiği” sorusuyla birlikte ele alınmalıdır. Bu giriş bölümünde çizilen kavramsal ve tarihsel çerçeve, ilerleyen bölümlerde Türk şiirinde tipleşmiş üslup biçimlerinin —özellikle rindâne ve zâhidâne söyleyişlerin— daha derinlikli biçimde analiz edilmesine zemin hazırlamayı amaçlamaktadır.

1. Üslubun tipleşmesi: Melametli söylemin poetik ve kültürel zemini

Türk şiirinde üslup, modern estetik anlayışta olduğu gibi bireysel yaratıcılığın ve kişisel anlatım tercihlerinin ürünü olarak değil, tarihsel süreç içinde oluşmuş tipleşmiş söyleyiş biçimleri etrafında şekillenmiştir. Bu durum, üslubun yalnızca teknik ya da biçimsel bir mesele olmadığını; aksine, belirli bir dünya görüşünün, ahlâk anlayışının ve varlık tasavvurunun dilde kurumsallaşmış hâli olduğunu göstermektedir. Klasik Türk şiirinde rind, zâhid, âşık, kalender ve abdal gibi melametli tipler, yalnızca tematik figürler değil; aynı zamanda kendilerine özgü bir söyleyiş rejimini temsil eden poetik kimliklerdir.

Bu bağlamda üslup, bireysel edanın önüne geçen kolektif bir estetik bilinç alanı olarak karşımıza çıkar. Şair, bu bilinç alanı içinde konuşur; üslubunu icat etmekten ziyade, mevcut söyleyiş biçimlerini yeniden üretir ve dönüştürür. Mehmet Kaplan'ın ifadesiyle klasik şiirde şair, ferdî tecrübesini doğrudan anlatan bir özne değil; müşterek bir duyarlılığı temsil eden bir ses hâline gelir (Kaplan, 2002, s. 20-22). Dolayısıyla üslup, bireysel farklılıkları tamamen dışlamaz; ancak bu farklılıklar, tipin sınırları içinde anlam kazanır.

Üslubun tipleşmesi, en belirgin biçimde melametli tipler etrafında gözlemlenir. Başlangıçta abdâl ve rind şahsında özelleşen söylem zamanla kalender ve gedâ tarzını da bünyesine katarak klasik Türk şiirinde dünyevî hırslardan uzak, zahirî ahlâk kurallarına mesafeli, aşk ve şarap metaforlarıyla örülü, aşk üzere kınanmayı şiar edinmiş, evsiz yurtsuz, aşk uğruna derbeder bir hayat anlayışını temsil eder. Bu temsil, yalnızca içerik düzeyinde değil; dil, imge ve söyleyiş biçimleri düzeyinde de kendini gösterir. Önceliklere tiplere ve sonra da üslûba dönüşen bu söylem, bu yönüyle bir hayat tarzının, bir dünya görüşünün dili olarak ortaya da çıkar.

Bu tiplerin poetik kökenleri, büyük ölçüde melâmet düşüncesi ile ilişkilidir. Melâmet, görünürde kınanmayı, içte ise samimi bir kulluk hâlini esas alan tasavvufî bir tavidir. Bu tavır, şiir dilinde gösterişten uzak, zahirî dindarlığı eleştiren ve çoğu zaman istihzayla örülü bir söyleyiş biçimi üretmiştir. Köprülü'ye göre, tasavvufun en sert ve en samimi ahlâk çizgilerinden biri olarak,

şiiirde bu tipinin oluşumunda belirleyici bir rol oynamıştır (Köprülü, 2004, s. 285-287).

Rindâne üslubun en ayırt edici özelliklerinden biri, mecazî yoğunluk ve bilinçli kapalılıktır. Bu üslupta anlam, doğrudan açıklanmaz; sezdirilir. Belagat geleneğinin *muktezâ-yı hâl* ilkesi, rindâne söyleyişte çoğu zaman tersyüz edilir. Zâhidâne söylemde açıklık ve düzen ön plandayken rindâne, kalenderâne söylemde kapalılık, imâ ve istihza estetik bir tercih hâline gelir. Bu durum, üslubun yalnızca anlamı taşıyan bir araç değil, anlamın bizzat kendisi olduğunu gösterir.

Ömer Hayyâm’dan 20. yüzyıl Anadolu’suna kadar rindâne üslubun merkezî metaforlarından biri olan şarap, literal anlamının ötesinde çok katmanlı bir sembolik alan taşır. Şarap, bir yandan dünyevî sarhoşluğu, diğer yandan ilâhî hakikate ulaşmayı simgeler. Bu çift yönlü yapı, rindâne söyleyişin temel gerilim noktalarından biridir. İskender Pala’nın ifadesiyle divan şiirinde şarap, aklın sınırlarını aşan bir idrak hâlinin mecazî karşılığıdır (Pala, 2012, s. 416). Bu nedenle rindâne üslup, aklı dışlayan değil; aklı aşan bir söyleyiş biçimi olarak okunmalıdır.

Nedim çağına gelindiğinde rindâne üslup, metafizik derinliğini bütünüyle kaybetmeden daha dünyevî ve neşeli bir ton kazanır. Lâle Devri’nin estetik ve sosyal atmosferi, rind tipinin şiirdeki temsilini melâmetçi bir sertlikten ziyade hayatın zevklerini ve dünyevî neşeyi öne çıkaran bir yönde dönüştürmüştür. Bununla birlikte Nedim’in söyleyişinde rindâne üslubun temel karakteri bütünüyle kaybolmaz; resmî ahlâk söylemine mesafe, bireysel hazların estetikleştirilmesi ve dilde oyunbazlık belirgin biçimde varlığını sürdürür (Önal, 2008, s. 41–43).

Bu noktada rindâne üslup ile zâhidâne üslup arasındaki karşıtlık, yalnızca tematik değil; dilsel ve retorik bir ayrım olarak belirginleşir. Zâhidâne söylem, açıklayıcı, öğretici ve normatif bir dil kullanırken rindâne söylem, çok anlamlı, ironik ve çoğu zaman bilinçli bir kapalılık içerir. Bu kapalılık, anlam eksikliğinden değil anlamın çok katmanlılığından kaynaklanır. Şiir, burada açıklamak için değil, sezdirerek çağırarak için vardır.

Sonuç olarak rindâne ve kalenderâne üsluplar Türk şiirinde tipleşmiş bir söyleyiş biçimi olarak, üslubun bireysel tercihten ziyade kültürel ve düşünsel bir konumlanış olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu söyleyiş, şiiri ahlâkî bir ders metni olmaktan çıkarır; varoluşsal bir tanıklık alanına dönüştürür. Rind, abdal ve kalender, bu tanıklığın hem öznesi hem de dili hâline gelir. Böylece üslup, şiirde yalnızca estetik bir kategori değil; bir hayat tarzının ve bir hakikat anlayışının dildeki ifadesi olarak belirginleşir.

2. Zâhidâne söyleyiş: Normatif dil, didaktik ton ve ahlâkî temsil

Türk şiirinde genel olarak âşıkâne üslubun anlam alanı, en belirgin biçimde zâhidâne söyleyişle kurduğu karşıtlık üzerinden görünür hâle gelir. Zâhid tipi, dinî bilgiye, zahirî ahlâk kurallarına ve toplumsal normlara bağlılığı temsil eden bir figür olarak, şiirde yalnızca tematik bir unsur değil aynı zamanda belirli bir dil ve söyleyiş rejiminin taşıyıcısıdır. Bu yönüyle zâhidâne üslup, normatif, öğretici ve düzenleyici bir dil anlayışına dayanır. Söylemin amacı sezdirme değil bildirme; çağırma değil yönlendirmedir.

Belâğat geleneği açısından bakıldığında zâhidâne söyleyiş, özellikle *me'ânî* ve *beyân* ilkelerine sıkı sıkıya bağlıdır. Açıklık (*vuzûh*), uygunluk (*muktezâ-yı hâl*) ve düzen (*tertîb*), bu üslubun temel ölçütleri arasında yer alır. Zâhidâne söylemde mecaz, imâ ve kapalılık sınırlı ölçüde kullanılır; zira asıl hedef, ahlâkî mesajın yanlış anlaşılmaya kapalı biçimde iletilmesidir. Bu nedenle zâhidâne üslup, şiir dilini çoğu zaman vaaz ve nasihat tonuna yaklaştırır. Cem Dilçin'e göre didaktik yönü ağır basan şiirlerde estetik kaygı geri planda kalır; dil, anlamı açıklayıcı ve doğrudan aktaran bir işleve yönelir (Dilçin, 2009, s. 117–118).

Klasik Türk şiirinde zâhid figürü, çoğu zaman aşk söylemcisinin karşısına yerleştirilen bir ‘öteki’ olarak konumlanır. Ancak bu karşıtlık, basit bir iyi–kötü ya da doğru–yanlış ayrımından ibaret değildir. Zâhid, temsil ettiği ahlâkî düzen ve normatif dil aracılığıyla, şiirin estetik özgürlük alanını sınırlandıran bir figürdür. Rindâne üslubun ironik, oyunbaz ve çok anlamlı yapısı, zâhidâne söylemin bu sınırlayıcı karakterine karşı poetik bir itiraz olarak gelişir.

Medreseli ve kendince akılcı ilmiyeli kadronun şiirdeki görünür tipi olan zâhid figürü, çoğu zaman aşkı bilmeyen, hakikati yalnızca kurallar ve kavramlar düzeyinde kavrayan bir tip olarak resmedilir. Şairin zâhîde yönelik eleştirisi, doğrudan ahlâkın kendisine değil; ahlâkın diline yöneliktir. Bu bağlamda zâhidâne söylem, hakikati açıklama iddiasıyla ortaya çıkar; ancak bu açıklık, şiirsel anlamın çok katmanlı yapısını ve içsel keşfin açık kanatlarını daraltır. Mehmet Kaplan’ın ifadesiyle Fuzûlî’de akıl ve ilim, aşkın karşısında açıklayıcı değil, sınırlayıcı bir unsur hâline gelir (Kaplan, 2002, s. 64).

Zâhidâne üslubun dilsel özellikleri incelendiğinde, emir kiplerinin, genellemelerin ve ahlâkî yargı bildiren ifadelerin ağırlık kazandığı görülür. Bu kuru ve soğuk söylem, okuru estetik bir deneyime değil; ahlâkî bir kabule davet eder. Şiirsel dil, burada çoğul anlam üretmekten ziyade tekil ve merkezi bir doğruluk iddiası taşır. Bu durum, zâhidâne üslubun şiirsellikten bütünüyle uzak olduğu anlamına gelmez; ancak şiirsellüğün işlevi, melametli söylemde olduğu gibi dönüştürücü değil, düzenleyicidir.

Zâhidâne söyleyişin tarihsel seyri dikkate alındığında, bu üslubun zamanla şiir alanından çekilerek nasihatnâme, ahlâk risaleleri ve didaktik metinlerde yoğunlaştığı görülür. Klasik şiirin çözülme sürecinde zâhidâne üslubun merkezî konumunu yitirmesi, şiirin estetik özerkliğinin güçlenmesiyle doğrudan ilişkilidir. Buna karşılık rindâne ve kalenderâne söyleyiş, şiirin özgürlük alanını temsil eden bir dil rejimi olarak varlığını sürdürmüştür (Tanpınar, 1997, s. 214–217).

Sonuç olarak zâhidâne üslup, Türk şiirinde ahlâkî temsilin ve normatif dilin şiirsel karşılığıdır. Bu üslup, şiiri toplumsal düzenin

ve ahlâkî disiplinin bir aracı olarak konumlandırırken melametli üsluplar, şiiri varoluşsal bir tanıklık ve estetik özgürlük alanına dönüştürür. İki söyleyiş arasındaki bu ayrım, şiirde üslubun neden yalnızca estetik değil, aynı zamanda ideolojik ve ontolojik bir mesele olduğunu açıkça ortaya koyar.

Sonuç

Bu çalışma, şiirde üslup sorununu teknik ya da biçimsel bir anlatım meselesi olarak değil; düşünce, ahlâk, gelenek ve varlık tasavvuruyla doğrudan ilişkili, çok katmanlı bir poetik problem alanı olarak ele almıştır. Üslubun, yalnızca nasıl söylendiğine indirgenemeyeceği; aksine hangi anlam dünyası içinde, hangi hakikat rejimiyle ve hangi ontolojik konumlanışla söylendiği sorularıyla birlikte düşünülmesi gerektiği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda üslup, şiirin dışsal bir süsü değil, anlamın ve söylemin kurucu zemini.

Antik retorikten İslâm belagat geleneğine, klasik Türk şiirinden modern poetik tartışmalara uzanan tarihsel çizgi, üslubun her dönemde estetik olduğu kadar ahlâkî ve düşünsel bir mesele olarak kavrandığını ortaya koymaktadır. Ancak modern dönemde, özellikle Batı merkezli stilistik yaklaşımların etkisiyle üslubun biçimsel bir kategoriye indirgenmesi, şiirin kültürel ve metafizik boyutlarını görünmez kılmıştır. Türk edebiyatı bağlamında bu indirgeme, klasik şiirin kendi iç dinamiklerini ve söyleyiş bilincini açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Çalışmada, Türk şiirinde üslubun tipleşmiş yapısı, özellikle rindâne/kalenderâne ve zâhidâne söyleyiş biçimleri üzerinden analiz edilmiştir. Bu iki söyleyiş tarzı, yalnızca tematik bir karşıtlık değil; farklı bilgi anlayışlarını, ahlâk tasavvurlarını ve hakikat rejimlerini temsil eden poetik konumlanışlardır. Bu üslup türleri, melâmet düşüncesiyle beslenen, mecazî yoğunluğu, kapalılığı ve sezdirme esaslı diliyle şiiri varoluşsal bir tanıklık alanına dönüştürürken; zâhidâne üslup, normatif, açıklayıcı ve didaktik karakteriyle şiiri ahlâkî düzenin bir aracı olarak konumlandırmaktadır.

Rind-zâhid çatışması üzerinden yürütülen çözümleme, üslubun şiirde tarafsız bir alan olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Hangi üslubun tercih edildiği, aynı zamanda hangi değerler sisteminin ve hangi hakikat anlayışının benimsendiğini de gösterir. Bu nedenle üslup, şiirde yalnızca estetik bir tercih değil, ideolojik ve ontolojik bir bildiridir. Şairin dili, onun dünyaya, insana ve hakikate bakışının şiirsel tezahürüdür.

Sonuç olarak bu çalışma, şiirde üslup sorununu, biçim-içerik ikiliği içinde daraltılmış bir teknik mesele olmaktan çıkarak, şiirin düşünsel ve varoluşsal yönelimini belirleyen temel bir poetik problem olarak yeniden konumlandırmayı amaçlamıştır. Türk şiirinin klasik mirası, üslubun bireysel yaratıcılıktan ziyade müşterek bir estetik bilinç içinde şekillendiğini; özgünlüğün ise geleneğin imkânlarını dönüştürme biçiminde ortaya çıktığını göstermektedir. Bu perspektiften bakıldığında üslup, kelimelerin düzeninden çok, bir medeniyetin kendini hangi sesle ve hangi tavırla dile getirdiğinin ifadesidir.

Bu nedenle şiirde üslup üzerine yapılacak her ciddi çalışma, yalnızca edebî metinleri değil; aynı zamanda düşünce tarihini, kültürel belleği ve estetik değerler sistemini birlikte okumayı gerektirir. Üslup, şiirde bir sonuç değil; şiirin varlık kazanma biçimidir.

Kaynakça

Aristotle. (1924). *Rhetorica*. Çev. W. Rhys Roberts. Oxford: Clarendon Press.

Cicero, M. T. (2001). *Orator* (H. M. Hubbell, Trans.). Harvard University Press. (Original work published 1929)

Çalışkan, Adem. (2015). Üslûp ve üslûpbilim üzerine III. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (37), 187–204.

Dilçin, Cem. (2009). *Örneklerle Türk şiir bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kaplan, Mehmet. (2002). *Şiir tahlilleri I-II*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Köprülü, Mehmed Fuad. (2004). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Önal, Mehmet. (2008). Edebî dil ve üslup. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 36, 23–47.

Pala, İskender. (2012). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Quintilian. (2002). *Institutio Oratoria* (H. E. Butler, Trans.). Harvard University Press. (Original work published 1920)

Tanpınar, Ahmet Hamdi. (1997). *XIX. asır Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tarlan, Ali Nihad. (1981). *Fuzûlî divanı şerhi*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

BÖLÜM 3

MELÂMET DAVULU: TASAVVUF ŞİİRİNDE ‘TABL-I MELÂMET’İN RİTÜEL, BEDEN VE İKTİDAR İMGELEMİ

M. ESAT HARMANCI¹

Giriş

İnsan toplulukları tarih boyunca statü değişimlerini, liminal evreleri ve kozmik eşik durumlarını görünür kılmak için bedeni sahneye çıkaran rit ve ritüeller üretmişlerdir. Arnold van Gennep’in ‘geçiş ritleri’ kavramsallaştırmasıyla belirginleştirdiği ayrılma–geçiş–yeniden katılım dizgesi, bedensel işaretler ve kolektif performanslar olmaksızın düşünülemez: saç kesme, vücudu

¹ Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Orcid: 0000-0001-8132-2869

dağlama, deriye iz düşürme, dövme yahut kandıran yaralar açma gibi pratikler hem bireyin yeni konumunu işaretler hem de toplumun bu dönüşümü kabullenmesini sağlar (Gennep 2022: 9-34). Victor Turner'ın 'liminalite' ve 'communitas' tartışmaları, bu tür ritlerin yalnızca geçici bir kriz anını düzenlemekle kalmayıp aynı zamanda alternatif bir kolektif bilinç alanı inşa ettiğini gösterir (Turner 2018: 95-98).

İslam dünyasında Kerbelâ hadisesi etrafında şekillenen matem ritüelleri, bu küresel beden siyasetinin özgül ve çarpıcı bir örneğini sunar. Muharrem mateminde sine vurma (sine-zanî), zincirle sırt dövme (zencîr-zanî), zamanla daha kanlı biçimlere evrilen tatbîr pratikleri, yalnızca tarihsel bir facianın hatırlanması değil; haksızlığa karşı kolektif bir isyan, zulme karşı süreklileştirilmiş bir protesto estetiği olarak da okunmalıdır (Şeriati, 2005: 67–74; Ocak 2000: 181–184; Hussein 2005: 82-83). Özellikle Irak, Suriye, İran ve Anadolu coğrafyasında Orta Çağ'dan itibaren çeşitlenen Kerbelâ matemleri, belirli toplulukların belleğinde ve ritüel repertuarında özelleşmiş, belli zümrelerin kimlik işaretlerine dönüşmüştür. Alevî–Bektaşî inanç çevrelerinde Muharrem matemî, Hz. Hüseyin ve ehl-i beytin uğradığı zulmü bugüne taşıyan kurucu bir hafıza mekânı olarak kabul edilir; sine dövme ve göğse vurma bu hafızanın bedende somutlaştığı en görünür jestlerden biridir (Melikoff, 2009: 143–152; Ocak, 2000: 181–184).

Tam da bu noktada, Horasan menşeli melâmet meşrebiyle beslenen heterodoks derviş topluluklarının –Abdâllar, Işıklar, Câmîler, Kalenderîler–Kerbelâ matemî ve beden odaklı ritüeller etrafında geliştirdiği semboller gündeme gelir. Melâmet, Hamdûn el-Kassâr ile erken tasavvuf tarihinde ayırt edici bir meşrep haline gelen ve nefsi toplum nezdinde kınanmaya maruz bırakarak arıtmayı hedefleyen bir çizgidir. Bu çizgi Horasan'dan Anadolu'ya uzanan uzun göç dalgalarıyla birlikte Abdâllık, Kalenderîlik, Haydarîlik gibi gezgin derviş tipolojilerinde ete kemiğe bürünmüş; saç–sakal–kaşın

tıraşı, bedeni yaralama, post giyme, zincir ve halka takma, sine dövme ve ‘melâmet davulu’ imgesi bu meşrebin görünür, hatta teşhir edici yüzünü oluşturmuştur (Harmancı 2018: 271-275).

Bu makalede ‘tabl-ı melâmet / melâmet davulu’ terkinin, bu geniş ritüel ve kültürel arka plan içinde, üç eksen üzerinden ele alacağız:

1. **Tasavvuf şiirinde tabl-ı melâmet:** Virânî Abdâl ve Kaygusuz Abdâl başta olmak üzere, melâmet davulunun aşk sarhoşluğu, keşf ve vecd hallerinin kontrol edilemez dışavurumu olarak nasıl tasvir edildiği; Kerbelâ–matem–heterodoksi üçgeninde beden ve davul birlikteliğinin hangi metaforik yükleri üstlendiği.
2. **Gezgin derviş toplulukları ve bedenin çalgıya dönüşmesi:** Horasan’dan Balkanlara uzanan Abdâl ve Kalender zümrelerinin çalgı–teber–keşkûl–hırka envanteriyle birlikte, göğsü bir davul yüzeyi gibi döven ritüellerini ve bunların ‘melâmet davulu’ imgesiyle ilişkilerini değerlendirmek.
3. **Aşk oyunu ve iktidar ironisi:** Osmanlı siyasal kültüründe davul ve nevbetin bir iktidar aygıtı olarak devletin tekelinde oluşu ile tasavvuf şiirinde âşığın kendi sırrını ifşa eden melâmet davulunu çalması arasındaki gerilimli ilişkiyi; âşığın bu araçları ironik biçimde tersyüz ederek ‘aşk devleti’nin sembollerine dönüştürme tarzını tartışmak.

Böylelikle melâmet davulunu yalnızca tasavvufî bir enstrüman metaforu değil beden, acı, iktidar ve hakikat söylemlerini kesiştiren çok boyutlu bir söylem düğümü olarak kavramayı deneyeceğiz.

1. Tasavvuf şiirinde ‘tabl-ı melâmet’:

Klasik Türk tasavvuf şiirinde ‘tabl / davul’ metaforu, hem askeri–siyasi hem de ritüel düzlemde zengin bir çağrışım ağına sahiptir. Melâmet ekseninde bakıldığında ise ‘tabl-ı melâmet’, nefsin riyadan arınması için kınanmaya maruz bırakılması ilkesinin, bedensel ve işitsel bir imgeye dönüştüğü eşik noktayı temsil eder. Melâmet meşrebinde asıl olan, iyi amellerin gizlenmesi, buna karşılık kişiyi toplum nezdinde kınanır gösterecek hallerin öne çıkarılmasıdır. Bu nedenle melâmet davulu, paradoksal biçimde, gizlenmesi gereken sırrın açığa vurulması anlamına gelir.

Kaygusuz Abdâl’in Divanı’nda yer alan ve aşk ile melâmet arasında kurulan sıkı ilişki, bunu açıkça gösterir. *Tabl-ı melâmet çaldımı halk kamu bildi / ‘İşk aldı başum âr u nâmûsdan geçer oldum* (Güzel 2021: G. 128/2) beyti, melâmet davulunun çalınmasıyla âşığın ‘âr ve nâmûs’ sınırlarını geride bırakmasını aynı cümlede buluşturur. Burada ar ve namus, kolektif ahlakın denetim alanı kadar âşığın içsel denetim mekanizmasını da temsil eder. Aşk, bu mekanizmayı dağıtır; melâmet davulu ise bu dağılmanın herkesçe duyulmuş, teşhir edilmiş sesidir. Ne var ki melâmet öğretisi gereği bu hâlin ‘herkes tarafından bilinmemesi’ gerekir; paradoks tam da buradadır: saklanması öğütlenen sır, taşan vecdle birlikte davul gibi çalınır, ifşa olur.

Benzer bir gerilim, *İşk ile gönül tabl-ı melâmeti çalaldan / Fâş oldu râzum şâra külli bilindi* (Güzel 2021: G. 279/5) beytinde daha da belirginleşir. Kaygusuz, gönlün aşk ile melâmet davulunu çalması sonucunda, gönül sırrının şehir halkına tamamen aşikâr olduğunu söyler. Buradaki ‘râz (sır)’, hem vahdet bilincine hem de melâmet meşrebine dair kazanılmış içsel hâlin adıdır. Sır ifşa olduğunda melâmetin korunma–örtünme işlevi geçersizleşir; buna rağmen âşık, vecd coşkusunun kendisine sunduğu içsel özgürlükten vazgeçmez. Melâmet davulu, bu sınır aşımı hâlinin işitsel metaforudur.

Davul, ateş kadar eski olmasa da kaim dönemlerden beri haberleşme araçlarından biridir. “Davul yalnızca dinî bir çalgı değildir; eski Türk topluluklarında haber verme, tehlike anında uyarı, savaş çağrısı ve törenlerin duyurulması için de kullanılmıştır. Davulun sesi, kabilenin geniş sahaya yayılmış üyelerine ‘iyi haber’ veya ‘kötü haber’in ulaştırılmasında işlev görürdü.” (Roux 2002 :118–119). Kaygusuz’un Mesnevî’sinde yer alan şu beyitler, tabl-ı melâmetin bir ‘muştı davulu’ olduğunu gösterir:

*Her gönülde bitdi birlikden semer
Birliğe hatm oldu geldi cümle kâr*

*Tabl-ı beşâret çalındı iy hoca
Bir oldu kalmadı gayrı zerrece*

*Hak ıyân oldu iy ‘âkil aç gözüün
Sa ‘âdet burcına yitdi yilduzun*

(Güzel 2021: M. 799–801)

Burada melâmet davulu, ‘tabl-ı beşâret’ olarak adlandırılır; yani bir müjde davuludur. Varlığın birlik ufkuna eriştiği, ‘sen’ ve ‘ben’ ayrımının çözüldüğü, hakikatin ayan olduğu, yıldızın saâdet burcuna yükseldiği bir erginlenme anının sesi gibidir. Dolayısıyla tabl-ı melâmet yalnızca kınanma isteğinin değil, vahdet tecrübesinin de işaretidir. Sır, tam da bu birlik bilgisidir; bu bilginin teşhiri iskât-ı nefis için son derece tehlikelidir. Bu yüzden melâmet yolunda bu hâlin saklanması, korunması, teşhir edilmemesi öğütlenir; fakat bu, vecdin taşmasını engelleyecek bir kontrol mekanizması üretmeye yetmez.

Virânî Abdâl’in *Çalar ol tabl-ı Ene’l-Hak tutuban hergiz seni / Başım top eyleyip elleri çevgâna düşer* (Atalay 1998: 231) beyti bu

muştı davulunu Hallâc-ı Mansûr ve Nesîmî çizgisindeki ‘ene’l-Hak’ idrakiyle birleştirir. Burada melâmet davulu, Ene’l-Hak sözünün yankı bulduğu içsel rezonans yüzeyi gibidir. Âşık, başını top, ellerini çevgân yaparak, kendi bedenini oyuna dahil eder; davulun sesi ile bedenın acısı özdeşleşir. Böylece beden, hem Kerbelâ matemiyile ilişkili acının taşıyıcısı, hem de vahdet sırrının yankılandığı çalgı yüzeyi hâline gelir.

Şu halde ‘tabl-ı melâmet’;

- Bir yandan kınanma arzusunu seslendiren, âşığın kendisini toplum nezdinde itibarsızlaştırma çabasına eşlik eden bir ritüel jesti temsil eder.
- Diğer yandan vahdet tecrübesinin ve *ene’l-Hak* idrakinin taşan coşkusu, kontrol edilemeyen içsel devinimi dışa vuran bir sekr ve istiğrak metaforudur.

Ve nihayet Kerbelâ matemî ve sine dövme ritüelleriyle birleştiğinde, bedenın kendi kendini davula dönüştürdüğü bir acı–sevinç sentezine işaret eder: acı bedende, muştı seste cisimleşir.

2. Gezgin dervişler, biçimlenen bedenler:

Horasan’dan Anadolu’ya, oradan Balkanlara uzanan Abdâl, Kalenderî, Haydarî, Işık, Torlak, Edhemî ve Câmî zümreleri, yalnızca bir inanç çizgisi değil; aynı zamanda hareketli bir yaşam tarzının, çok katmanlı bir kültür dolaşımının taşıyıcılarıdır. Yaşamlarının büyük bölümünü yollarda, derbentlerde, kırsal ve kasaba geçiş noktalarında geçiren bu dervişler, karşılaştıkları Budist,

Maniheizt, Zerdüşti, Şamanist ve çeşitli pagan katmanlardan pek çok rit, kıyafet ve beden dili devralmışlardır.

Şamanik geleneklerde davul, kozmosun merkezini işaret eden, gök–yer–yeraltı ekseninde yolculuk yapan kamın hem bineği hem de eşlikçisidir. Bedene vurulan tempo, trans hâlini tetikler; göğüs ve karın bölgesi bir nevi davul yüzeyi gibi deneyimlenir. Budist ve Hristiyan keşiş geleneklerinde görülen beden kamçılanması, zincirlenmesi, saçtan feragat, açlık ve uykusuzlukla kendini sınama gibi pratikler, Orta çağ boyunca İslam coğrafyasındaki zühd ve riyazet arayışlarıyla kesişmiştir (Eliade 2013: 178–204; 374–402).

Horasan melâmeti, bu geniş evrende, beden ‘ayıplanan’ haller üzerinden terbiye edildiği bir meşrep olarak öne çıkar. A. Yaşar Ocak’ın ayrıntılı biçimde gösterdiği üzere, XII.–XIV. yüzyıllar arasında Anadolu Kalenderî ve Haydarî dervişleri için Abdâl adı, bekâr yaşayan, zamanın ve mekânın ahlaki ve şer‘î kurallarına özen göstermeyen, tuhaf kıyafetler giyinen, özellikle saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtan aykırı bir derviş tipini karşılamaya başlamıştır (Ocak 2010: 115–116). Çar-darb (saç, sakal, bıyık, kaşın birden tıraşı), kaba post ve nemedler, keşkûl, teber, asa, tennûre, zincir, halka ve küpeler, bu dervişlerin hareketli bedenlerini tanımlayan başlıca işaretlerdir (Ocak 2013: 162–164).

Bu envantere çalgı aletleri de eklenir; nefir (manda boynuzundan kaba sesli boru), dümbelek, küçük davullar, tefin ve kudümün ilkel sayılabilecek öncülleri... Kaygusuz’un *Melâmet dümbeceğin kakıvirdüm dümbedek* (Güzel 2021: 875) mısraında adını andığı bu küçük davul, gezgin dervişin göğsüyle birlikte düşünülmelidir. Beden, göğüs ve kaburga kemikleriyle ritim üreten bir davula dönüşür; elde taşınan dümbelekle göğse vurma jesti bir tür ‘çifte davul’ etkisi meydana getirir.

Kerbelâ matemi ve sine vurma ritüelleri, bu beden–davul özdeşliğini daha da pekiştirir. Muharrem törenlerinde görülen sîne-zanî, zencîr-zanî ve kimi bölgelerde kanlı kendini kırbaçlama’ pratikleri, acıyı beden yüzeyine taşıyan (Gannep 2022: 202), göğsü ve sırtı adeta bir matem davuluna dönüştüren performanslardır (Ocak 2013: 162–168; Melikoff, 2009: 145–152). Bu pratikler, heterodoks derviş zümrelerinde hem Kerbelâ’ya sadakatin hem de dünyadan el-etek çekmiş olmanın dramatik jestleri olarak içselleştirilmiştir.

XVI. yüzyıldan itibaren klasik Osmanlı şiirinin şehirli diline yansıyan Abdâl ve Kalender tiplerinin arkasında işte bu beden ekonomisi vardır. Divanlarda bu dervişler, kimi zaman hercâî, harâbâtî, mest, rind sıfatlarıyla anılır; kimi zaman da onların melâmet meşrebinden beslenen sine dövme, bedenini yaralama ve acıyı bir tür zevke dönüştürme hâli aşk tipi için elverişli bir prototip olarak kullanılır. Bu prototipte;

- Beden, matem ve vecdin aynı anda sahnesidir.
- Göğüs ve karın, aşkın darbelerine açık bir davul yüzeyi gibidir.
- Dışarıdan bakıldığında delilik, içeriden bakıldığında ise vahdet tecrübesinin taşıyıcısı olan bir melâmet davulu çalmaktadır.

Celîlî’nin *‘İşk bâzârında çün çaldun melâmet tablını / Eyledün sırr-ı nihânım âşkâre ey gönül* (Kazan 2018: G. 225/2) beyti, XVI. yüzyılda da melâmet davulu imgesinin aynı anlam çekirdeği etrafında dolaştığını gösterir: Aşk pazarında melâmet davulunu çalan gönül, saklamakla emrolunduğu sırrı pazaryerinin en kalabalık noktasında ifşa etmiş olur. Buradaki pazar imgesi, gezgin dervişin kamusal alanda, seyirci önünde icra ettiği bedensel ve sözlü performansı hatırlatır. Melâmet davulu hem kalabalığa çalınan bir enstrümandır hem de göğsün içinde çalan bir iç ritimdir.

Kaygusuz Abdal'ın *Fâş oldu gözüm ile sırın külli bilindi / Aduma zîrâ tabl-ı melâmet çalınupdur* (Güzel 2021: G. 38/2) beyti, belki de bu kavramın daha doğru anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Pek çok örneği bulunan 'sırın ifşası' her bakımdan tasavvuf yolunda özen gösterilmesi gereken bir haldir. Bunu korumak, teşhir etmemek ve hakikat yolunun esrarını bozmamak son derece güçlü bir erkandır. Aksi halde, insanlara aşikâr edilen bu hâl, nefsin de hoşuna giden, iç kontrolü de bozacak, istenmeyen sonuçlara neden olacaktır. Kaygusuz, içteki bu manevi sırrı 'gözyaşı'nın ele vermesiyle herkes tarafından öğrenildiğini, artık bu hak erliği üzere bir şöhretin kaçınılmaz biçimde ortaya çıktığını söylemekte, bu yüzden de onu ta'n etmek, bu ayıplı hale engel olmadığı için 'ayıbın teşhirini yüzüne vurmak üzere melamet (kınanma) davulu çalındığını' tarif etmektedir. "Hâlbuki bu hâl, aşkın sağlığını ve yolun sıhhatini belirtme durumudur. Nâşînin kınaması âşığı bezdirmeli fakat âşık yolundan vazgeçmemelidir" (Harmancı Meriç 2017: 363)

Şu hâlde, melâmet davulunu yalnızca metaforik bir çalgı değil, şu üç düzlemde işleyen bir kültürel form olarak okumak mümkündür:

1. **Mitik düzlem:** Geçiş ritlerinde bedenin travmaya ve/ya travmanın sağaltımına eşlik etmesi.
2. **Ritüel düzlem:** Kerbelâ mateminde bedenin davula dönüşmesi, sine ve sırtın dövülmesi ve ritüel bir dile tercüme edilmesi.
3. **Tipolojik düzlem:** Abdâl, Kalender, Işık, Câmî gibi aykırı derviş tiplerinin bedensel repertuarı; çar-darb, zincir, halka, küpe, post ve küçük davulların eşlik ettiği gezginlik imgesi.
4. **Poetik düzlem:** Tasavvuf şiirinde aşkın içsel deviniminin, sekr ve istiğrak hâllerinin ve bu sırrın ifşasına yönelik kınama eyleminin mecazen klişeleşmesi.

Bu katmanların kesiştiği yerde, melâmet davulu bir bedensel hermenötik işlevi görür: Beden üzerinden okunan bir inanç, acı ve özgürlük söylemi üretir.

3. Aşk oyunu, davul ve devlet:

Davul, Osmanlı siyasal ve askeri kültüründe başlı başına bir iktidar sembolüdür. Beylik ve erken imparatorluk dönemlerinde para bastırma ve hutbe okutma kadar belirginleşmemiş olan egemenlik göstergeleri, çoğu zaman davul çaldırmak, sancak dikmek ve otağ kurmak gibi işaretlerle görünür hâle gelir. Ganimet paylaşımı, zafer ilanı, sefer hazırlığı, ordunun yürüyüşü ve dönüşü; hepsinin ritmi davul ve nevbetle tutulur. Saray mehteri, bu işlevin orkestral düzeye taşınmış biçimidir: nevbet vuruşları, yalnızca zamanın ritmini değil, devletin kudretini ve süreklilik iddiasını da duyurur. Çünkü “davullar, asa, taç, ‘ecdad yadigârı emanetler...büyüsel-dinsel krallığın gücünün simgesi ve toplanma yeridir” (Gennep 2022: 131).

Bu bağlamda davul, ‘resmî hizmete mahsus iktidar aygıtı’ olarak okunabilir. Uzaktan duyulan gümbürtüsü dostun içini ferahlatan, düşmanı sindiren bir ses rejimi kurar. Davulun göğsü vuruldukça devletin göğsü genişler; ritim, toprak hakimiyetinin ve sınır aşmanın işitsel ilanına dönüşür.

Tasavvuf şiiiri, işte bu iktidar aygıtını aşk alanına devşirir ve ironik bir tersyüz etme işlemi gerçekleştirir. Mesîhî’nin *Hayme-i ‘ışkı kurup çalduk mahabbet tablını / Şimdilik nevbet bizümdür biz de başka mehterüz* (Mengi 2020: 99/2) beytinde olduğu gibi aşk çadırını kurup muhabbet davulunu çalan âşğın, siyasal iktidar

alanını işgal eden mehter dilini kendi kavramlarıyla sahiplenişini gösterir. Aşk ordusunun sancağı âşığın âhıdır; otağı, gönlün ortasındaki ‘hayme-i aşk’; mehteri ise aşkla mest olmuş kalbin vurduğu iç ritimdir. Mesîhî, âşıklar adına kurguladığı bu çadırılı, davullu ve mehterli iktidar düzeneği ile devrinin egemen, kudretli ve nüfuzlu alanını ‘aşk’ avantajı ile dillendirmek ister.

Yahyâ Bey Dîvân’ındaki *Ben tabl gibi döğüneyin nâleler kılup / Sen ser-firâz olup yûri şâhum ‘alem gibi* (Çavuşoğlu 2023: 439/4) beytinde davul, âşığın kendi bedeniyle özdeşleşir; âşık, davul gibi dövünen, inleyerek ses çıkaran gövdeyi; sevgili ise başı yukarıda bir sultan gibi yükseklerde konumlanan bir sancaktır. Burada tabl, hem aşk acısının bedende yarattığı titreşimi hem de bu titreşimin sevgiliye yönelik bir iktidar devrini temsil eder. Ama bu makalenin odağındaki tema bağlamında düşünüldüğünde de görkemli iktidar kompozisyonu içerisinde yer alan ‘davul’ zavallı bir âşığın bedeni ile temsil edilerek ‘algı ve kudret bakımından denk olmayan çağrışımlar’ dünyasına, aşk oyunu içerisine çekilmiş olur.

Süheylî’nin;

Figân ü nâlemüz tabl ü ‘alemdür çalınur dâ’im

Fenâ ser-haddine serdâr-ı mansûrû’l-livâyüz biz

(Harmancı 2017: 125/5)

beyti, figan ve nâleyi tabl-ı ‘alemle özdeşleştirirken, fenâ sınırına ulaşan âşığı ‘mansûrû’l-livâ serdâr’ unvanıyla anar. Burada klasik fetih ve zafer dilinin tamamı aşk alanına transfer edilmiştir; tabl, alem, serhad, livâ, serdâr siyasal egemenlik alanının en güçlü araçları olarak öne çıkarılır ama aşk devleti, dünyevî devletin söz dağarcığını ödünç alır ve içeriğini bütünüyle değiştirir; kudreti, zaferi ve heybeti bütünüyle cılız aşk aparatları (figân ve nâle) ile karşılar.

Özetle, melâmet davulunun özel bir yeri vardır. Çünkü devletin davuluna karşılık aşk devletinin muhalif davuludur.

Resmî davul zafere ve itaate çağırırken, melâmet davulu itham edilmeye, kınanmaya ve suç şüphesine davet eder. Devlet davulu dışarıya çalar, şöhet olanı ve kamusal alanda olması isteneni öne çıkarır; melâmet davulu öncelikle içeriye, gönlün derinliklerine vurur, öz denetimi ve şöhetre dönüşmenin önlemini ifade eder. Devlet davulu meşruiyeti pekiştirir; sınırı ve alanı yasallaştırır. Melâmet davulu, meşruiyet rejimini sarsar; iktidar araçları karşısında sarsıcı eğretilmelere girişir, zahit ve medrese tiplerini alaya alan şathiye diliyle birleşir.

Şathiye, aşk ve melâmet ilişkisini en çıplak biçimde ifşa eden türlerden biridir. “Aşınalarca görülebilen, içinde muzipçe bir nükte barındıran bu çok katmanlı söylem, kazaları ve belaları iştiyakla üstüne çekmek istercesine kurgulanır. Şatahat sözünün muhatabı ya da tahrik edilen mevzi hemen harekete geçirilir ve bir mantık yorumu, bir meşruiyet sorgusu üzerinden bu söylem iddianameye dönüşür. Fakat ince hesaba göre âşık, hem söylemek istediği her şeyi söylemiş hem de esasen hiçbir şey söylememiş olarak kendi hazırladığı tuzaktan kurtulmuş olacaktır. Medreseli akıl da bu tuzağa düşüp avını yakalayamadığı için şathiyeli deli elinde oyuncak olacaktır” (Harmancı 2023: 277).

Bu çerçevede melâmet davulu, şathiyeci âşığın elinde hem iktidar diline karşı bir parodi aracı, hem de kendi nefsine karşı bir oto-sabotaj mekanizması hâline gelir. Âşık, medreseli aklın ve normatif kelâm düzeninin kurduğu hakikat mahkemesini önceden hesaplar; söyleyeceği sözleri bu mahkemenin ‘suç’ kategorilerini harekete geçirecek şekilde kurgular. Şathiye dili, bu kurgunun en rafine halidir. Melâmet davulu, bu tehlikeli oyunun ritmini tutar; her tokmak vuruşu hem bir ifşa ve iddia hem meydanda linç dinamiğini işletir. Kendisine hâkim olamayan, içindeki manevi coşkuyu dizginleyemeyen hak erlerinin transandantal hallerini ve bu aşkın halin yola dair sakıncaları yüzünden önüne geçmeye, üstünü örtmeye yönelik kolektif bilinci karşılamaktadır.

Sonuç

Bu makalede ‘melâmet davulu / tabl-ı melâmet’ terkinin, üç ana eksen üzerinden okumaya çalıştık: (1) geçiş ritleri ve Kerbelâ matemiyile bağlantılı beden odaklı ritüel pratikler; (2) Horasan menşeli melâmet meşrebinin Abdâl, Kalender ve Işık derviş tiplerinde aldığı şekil ve bu tiplerin tasavvuf şiirine yansması; (3) Osmanlı siyasal kültüründe davul–nevbet–mehter üçlüsünün bir iktidar aygıtı olarak işlevi ve bunun tasavvuf şiirinde aşk devletine mal edilerek ironik biçimde tersyüz edilmesi.

Elde ettiğimiz sonuçlar, özetle şu noktalarda yoğunlaşmaktadır:

1. **Bedenin Davula Dönüşmesi:** Geçiş ritlerinde ve Kerbelâ matemiyi pratiklerinde göğüs, sırt ve baş, acının ve yasın çalındığı birer davul yüzeyi hâline gelir. Alevî-Bektaşî ve Ca‘ferî geleneklerinde sine vurma ve zincirle dövünme, hem tarihsel bir trajediyi her yıl yeniden şimdiye taşıyan bir hatırlama tekniği, hem de zulme karşı direnişin bedensel performansıdır. Bu performans, melâmet meşrebiyle birleştğinde, bedenin ‘ayıplanan’ hâlleri üzerinden nefsin terbiye edildiği bir sahneye dönüşür.
2. **Melâmet Meşrebi ve Gezgin Derviş Tipleri:** Horasan melâmeti, Hamdûn el-Kassâr’dan itibaren nefsi kınatma, iyilikleri gizleyip kınanmayı celbeden hâlleri öne çıkarma ilkesiyle şekillenen bir meşrep olarak Anadolu ve Balkanlar’da Abdâl, Kalender, Haydarî, Işık ve Câmî zümreleri üzerinden yeni tipolojiler oluşturmuştur. Saçsakalsız cavlaklık, zincir ve halka, post ve kaba giysiler, küçük davullar ve nefirler bu tiplerin hem kamusal görünürlüğünü hem de marjinalliğini kodlayan işaretlerdir. Kaygusuz Abdâl’ın şiiri ve menâkıbnâmelerdeki tasvirler, bu tiplerin Melâmet dümbeleği, tabl-ı melâmet gibi imge ve terimlerle iç içe geçtiğini göstermektedir.
3. **Sır, Kınanma ve İfşa Diyalektiği:** Melâmet davulu, melâmet öğretisinin merkezindeki sır–gizlilik–kınanma

diyalektiğini ses düzeyinde somutlaştırır. Kaygusuz Abdâl ve Virânî Abdâl'ın beyitlerinde tabl-ı melâmet, aşk sırrının taşan coşku içinde kamusallaşmasını, hâlbuki öğretinin bunu saklamayı şart koşmasını temsil eden bir paradoksal imgedir. Davul çalındıkça sır açığa çıkar; sır açığa çıktıkça melâmet hem kendi imkânını hem de tehlikesini büyütür. Melâmet davulu böylece, içsel bir keşif hâlini dışsal bir suç şüphesine dönüştüren kırılma noktasında yer alır. Bu hal ile kendisini ele veren cezbeli transandantal tavrın topluca kınanması, bu suçun örtülmesi için yoldaşları tarafından davullar çalınarak ta'n edildiği anlaşılmaktadır.

4. **Davul ve Devlet Arasında Aşk Devleti:** Osmanlı siyasi kültüründe davul-nevbet-mehter, iktidarın ritmini belirleyen, egemenliği ve zaferi ilan eden aygıtlardır. Tasavvuf şiiri bu aygıtları aşk diline taşır; çadır, sancak, nevbet, tabl gibi kavramları aşk devletinin sembollerine dönüştürür. Melâmet davulu ise bu sembolik devralmanın en radikal biçimlerinden biridir. Çünkü burada devletin kamusal davulu, kınanmanın ve sır ifşasının davuluna dönüşmüş; egemenlik çağrısı, nefsin iptali ve Hak'la birleşme çağrısına evrilmiştir. Böylece 'tabl-ı melâmet', iktidar sembollerinin aşk tarafından kolonize edildiği bir alanda durur.
5. **Aşk Oyunu ve Melâmet Davulunun Ontolojisi:** Son kertede melâmet davulu, aşkın 'oyun' karakterini de görünür kılar. Oyun, burada ne hafiflik ne de ciddiyetsizlik anlamına gelir; bilakis en yüksek ciddiyetin, en riskli sözlerin ancak oyun diliyle söylenebileceğini ima eder. Âşık, kendi göğsüne vurarak bedeninde melâmet davulunu çalarken, hem kendi canıyla oynayan bir cambazdır hem de iktidar dilini tersyüz eden bir sahne sanatçısıdır. Bedeni davula dönüştüren bu oyun, Kerbelâ'dan Şaman davuluna, Abdâl dervişten klasik divan âşığına uzanan uzun bir kültürel soy zincirinin son halkalarından biridir.

Bu çerçevede melâmet davulu yalnızca birkaç beyitte geçen bir metafor değil; tasavvuf tarihinin, heterodoks dervişlik pratiklerinin, Kerbelâ matemi ve beden ritüellerinin, klasik şiir

poetikasının ve Osmanlı iktidar sembollerinin kesişim noktasında duran anahtar bir kavramdır. Gelecekte yapılacak çalışmalar, tabl-ı melâmet imgesini, farklı coğrafyalardaki Muharrem ritüelleri, Balkan ve Anadolu halk dindarlığı, Bektaşî nefesleri ve modern dönem Alevî-Bektaşî müziğinde göğüs-ritim-davul ilişkisiyle birlikte ele alarak daha da derinleştirebilir. Böylece melâmet davulunun sesi, yalnızca geçmişin harâbâtlarında değil bugünün toplumsal ve estetik tartışmalarında da yankılanmaya devam edecektir.

Kaynakça

Atalay, Adil Ali (1998). *Viranî Divanı ve Risalesi*, İstanbul: Can Yayınları.

Çavuşoğlu, Mehmed. (2023). *Yahya Bey Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Eliade, Mircea (2013). *Şamanizm: Arkaik Tekniklerin Bütünlüğü*. çev. İsmet Birkan, İstanbul: Kabcacı Yayınları.

Gennep, Arnold van (2022). *Les Rites de Passage*. İstanbul: Nora Kitap.

Güzel, Abdurrahman (2010). *Kaygusuz Abdâl Dîvânı*. Ankara: MEB Yayınları.

Harmancı, M. Esat (2018). Melamet Karşısında Kaygusuz Abdal. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 21, 265-278.

Harmancı, M. Esat (2017). *Süheylî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Harmancı, M. Esat (2023). Âşığın Akıl Oyunu: Şathiye. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 50, İstanbul, 259-280.

Harmancı, Meriç (2017). Kaygusuz Abdal'ın Şiirlerinden Yansıyan İki Tip: Ahî ve Nâşî. *Route Educational and Social Science Journal*, 4/7, 352–364.

Hussain, A. J. (2005). The mourning of history and the history of mourning: The evolution of ritual commemoration of the Battle of Karbala. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25 (1 78-88.

Kazan Nas, Şevkiye (2018). *Celîlî Divanı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Melikoff, İrene (2009). *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, İstanbul: Cem Yayınları.

Mengi Mine (2020). *Mesîhî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (2010). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000). *Alevî-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999). *Kalenderîler: Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

A. Yaşar Ocak (2013). *Zındıklar ve Mülhidler: Ortaçağ İslam Dünyasında Dinde Bozulma ve Sapkınlıkların Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Roux, Jean-Paul (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Turner, Victor (2018). *Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı*, çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları.

BÖLÜM 4

METAFOR KONULU MAKALELERİN AÇIKLAMALI KAYNAKÇASI (2): YENİ TÜRK DİLİ

ŞAHRU PİLTEN-UFUK¹
SHEJAUDDIN TASHMURAD²

Giriş

1980’li yıllardan itibaren George Lakoff ve Mark Johnson’ın *Metaphors We Live By* (1980) adlı eserinde ortaya koymuş oldukları *Kavramsal Metafor Kuramı*’yla metafor retorikle ilişkili bir kavram olmaktan çıkmış, düşünce, algı ve kültür çalışmaları için disiplinler arası bir araştırma alanı hâline gelmiştir. Bu duruma paralel olarak tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de metafor üzerine yapılan akademik çalışmaların sayısında belirgin bir artış gözlenmektedir.

Bu çalışma, Türkçe alanyazınında, Türkolojinin farklı disiplinlerde yazılmış metafor konulu makalelerin açıklamalı bibliyografyalarını ortaya koymayı amaçlayan bir yazı dizisinin *yeni Türk dili* üzerine yapılmış makaleleri ele alan ikinci bölümünü

¹ Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Orcid: 0000-0002-5548-508X

² Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Orcid: 0000-0003-0057-1906

oluşturmaktadır. Çalışmanın Türkçe alanyazınındaki bu zengin birikimin daha görünür kılınmasına katkı sağlamayı ve araştırmacılara yeni çalışmalar için referans kaynağı sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışma, *Dergipark Akademik* veritabanındaki Türkçe makalelerle sınırlı tutulmuştur. İncelemeye alınacak makaleler, *Dergipark*'ın gelişmiş arama özelliği kullanılarak yapılan anahtar kelime taramaları ile belirlenmiştir. Taramalarda, metafor kavramının Türkçede farklı terimlerle ifade edilebileceği dikkate alınmış ve İngilizce *metaphor* terimi anahtar kelime olarak kullanılmıştır. Sistem tarafından listelenen 1.178 makale, hem içerik hem de dil açısından ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulmuş ve çalışmaya uygun olanlar seçilerek derlenmiştir.

Makalelerin belirlenmesinde araştırma nesnesinin yanı sıra odağı da göz önüne alınmıştır. Bu bağlamda örneğin Türk dilinde yönelim metaforlarını Yunus Emre'nin şiirleri örnekleminde ele alan bir makale, yeni Türk dili alanındaki makalelere dâhil edilirken Yunus Emre'nin şiirlerinde yönelim metaforlarını şairin üslup özelliğini veya düşünce dünyasını ortaya koymak amacıyla ele alan bir çalışma Halk edebiyatı alanında görülerek çalışmaya dâhil edilmemiştir. Seçim sürecinde, müzik, iktisat, siyaset gibi farklı alanlarda yapılmış ancak Türk dili ile ilgili önemli çıkarımlar ortaya koyan eserler de çalışmamıza dâhil edilmiştir.

Belirlenen makaleler ele alınan kavramlar, kullanılan yöntemler ve ulaşılan bulgular ve sonuç bölümleri dikkate alınarak özetlenmiştir.

Makalelerin Açıklamalı Kaynakçası

Sığırcı, İlhami (2011). Dilbilimsel ve Anlambilimsel Açından Metafor: Pierre Loti'nin Aziyade Adlı Romanının Metaforik Anlamı Üzerine Bir İnceleme. *Litera: Journal of Language*,

Bu çalışmada, Türkiye'ye bir emir üzerine gelen ve asıl adı Julien Viaud olan Pierre Loti'nin gözlemlerine dayanan *Aziyade* eserinin metaforik olarak incelenmesi amaçlanmaktadır.

Araştırmada, öncelikle metaforun anlamı ve dilbilimdeki yeri tartışmaya alınmış, sonra da Pierre Loti'nin *Aziyade* romanındaki metaforlar incelemeye tabi tutulmuştur. Çalışmada, metaforik kavramsallaşmanın dilden dile değiştiği, bu konuda kültürün etkisinin büyük olduğu, Fransızca *bu kadın afettir* ifadesi üzerinden tartışılmıştır.

Çalışmanın sonucunda, incelenen romandaki metaforların tespit edilmesinin, İstanbul'un 19. yüzyıldaki görünümü ve Türklerin yaşam tarzı hakkında genel bir tablo sunması açısından önemli olduğu ifade edilmiştir.

Sert, Nuray Yılmaz (2012). Online Aktivizm Araçları Yoluyla Oluşturulan Etkilerin Metafor Kullanılarak Açıklanması Örnek Olay İncelemesi: İnternetime Dokunma Eylemi. Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi (17), 126-140.

<https://doi.org/10.1501/akuiifd 00000000008>

Bu çalışmada, internetin sağladığı imkânlar sayesinde hayatımıza giren çevrimiçi aktiviteler araştırılmış; çevrim içi aktivizm sürecinde kullanılan araçların neler olduğu, hangi amaçlarla kullanıldıkları ve oluşturdukları etkilerin metafor aracılığıyla açıklanması amaçlanmıştır.

Gerçek yaşam eylemlerinin sanal ortamda meydana gelen olgular için kullanılması, çevrim içi aktivizm olarak adlandırılmaktadır. Örneğin, domino etkisi, gerçek yaşamda art arda devrilen taşların bir sonraki taşı devirmesi anlamına gelirken, zincir e-postalar yoluyla oluşturulmak istenen etkiyi tanımlamak için de

kullanılmaktadır. Bu durum, metaforik bir aktarımı ifade etmektedir. Çalışmanın sonucunda, örnek olay olarak incelenen *İnternetime Dokunma* eylemi ele alınmıştır. Bu eylem, internet filtrelerinin kaldırılması amacıyla başlatılan sanal hareketin, gerçek yaşamda meydana gelen bir gösteriye dönüştüğünü göstermektedir.

Gökçe, Faruk (2014). Altay Dillerinde Ortak Bir Gramatikal Morfem {Zarf-Fiil Eki / Mastar Eki + GÖR-} Üzerine.

***Türkbilig* (27), 1-12. <https://doi.org/10.16917/turkbil.697643>**

Bu çalışmada, Türkçe, Korece, Moğolca ve Japoncada ortak bir dilbilgisel özellik olarak görülen *Zarf-Fiil Eki/Mastar Eki + gör-* yapısı ile oluşturulan deneme kılınışı incelenmektedir. Bu yapının, tüm dilleri kapsayan bir gelişim ile mi yoksa dil akrabalığına özgü bir özellik ile mi ilişkili olduğu sorunu tartışılmıştır.

Çalışmanın sonucunda, deneme kılınışı şeklinde adlandırılan bu özel dilbilgisel yapının Türkçe, Korece, Moğolca ve Japonca gibi Altay dillerinde düzenli bir biçimde işaretlendiği tespit edilmiş ve bu özelliğin Ana Altaycadan miras alındığı kabul edilmiştir. Ayrıca Altay dillerinde deneme kılınışının, *gör-* fiilinin metaforik olarak kavramsallaşması denemek anlamını kazanmakla kalmadığı, bu yapının aynı dilbilgisel stratejilerin sonucunda oluşturulduğu açıklanmıştır.

Güven, Ahmet (2014). Gezinin Dili: Göstergebilimsel Bir İnceleme. *İnsan ve İnsan*, 1(2). 19-29.

<https://doi.org/10.29224/insanveinsan.279980>

Bu çalışmada, Gezi Parkı Olaylarında kullanılan dilin göstergebilimsel özelliklerinin gösterideki sloganlar ve duvar yazıları açısından incelenmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada, bu gösteride kullanılan dilin, daha önceki dönemlerdeki gösteriler ve posterlerin dillerine kıyasla farklılık arz ettiği gösterilmektedir. Bu bağlamda Gezi Parkı Olaylarındaki söylemlerin metafor ve metonomi kavramları ışığında incelenmesi yapılmıştır.

Çalışmanın sonucunda, olaylar sırasında kullanılan duvar yazıları ve sloganların yapılarında metaforik düzenlemenden metonomik düzenlemeye doğru bir dönüşüm olduğu gösterilmiştir. Bu dönüşüm, toplumsal dönüşümün çözülmesi için uygun bir anahtar olarak değerlendirilmiştir.

Ördem, Eser (2014). Türkiye Türkçesinde Zaman Metaforları: Bilişsel Dil Bilimsel Bir Yaklaşım. *Dil Araştırmaları*, 14(14), 119-136. <https://doi.org/10.18033/ijla.4083>

Bu çalışma, bilişsel dilbilim kuramından hareketle Türkiye Türkçesindeki zaman metaforlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, Türkçede kullanılmakta olan zaman kavramları arasından yalnızca Arapçadan ödünçlenen *zaman* ve *vakit* sözcükleri ele alınmıştır. Gündelik dilde birbirinin yerine kullanılıyormuş gibi görünen bu sözcüklerin, Evans'ın anlambilimsel sınıflandırmasına göre hem benzerlikleri hem de farklılıkları ortaya konulmuştur.

Çalışmanın sonucunda, *vakit* sözcüğünün anları da içeren ve zamanı sistematik olarak bölen birimler anlamında kullanıldığı, *zaman* sözcüğünün ise *vakitten* farklı olarak daha kapsayıcı bir özelliğe sahip olduğu ve matris anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Tokat, Feyza (2014). Türkçede Tıp Terimleri ile Kurulmuş Deyimler. *Avrasya Terim Dergisi*, 2(2), 11-19. (M13). <https://doi.org/10.17093/ejatd.70132>

Bu çalışmada, organ isimleri, ilaç isimleri, hastalık isimleri ve tedavide kullanılan araç-gereçler gibi tıp ve insan sağlığı kavram alanına giren sözcüklerle oluşturulan deyimlerin anlam özellikleri incelenmektedir.

Çalışmanın sonucunda standart Türkiye Türkçesinde tıp terimiyle kurulmuş 213 deyim tespit edilerek incelemeye tabi tutulmuştur.

Baş, Melike (2016). Türkçede Göz Sözcüğünün Deyimler Aracılığıyla Kavramsallaştırılması. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 27(2), 17-37. <https://doi.org/10.18492/dad.282139>

Bu çalışmada, Türkçe deyimlerde yer alan göz sözcüğünün bilişsel dilbilim açısından incelenmesi ve Türkçe konuşan bireylerde oluşturduğu bilişsel şemaların ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Yazarın aktardığına göre, çalışmanın veri tabanı, deyim sözlüklerinin taranmasıyla oluşturulmuştur. Taranan deyimlerin altında yatan kavramsal metaforlar ve düzdeğişmeceler, *Kavramsal Metafor Kuramı* çerçevesinde belirlenip açıklanmıştır.

Çalışmanın sonucunda, göz sözcüğünün çoğunlukla işlevi temsil ettiği ve GÖZÜN İŞLEVİ YERİNE GÖZ biçiminde kavramsallaştırıldığı ortaya konulmuştur. Ayrıca, göz sözcüğünün duygular (*üzüntü, sevgi*), zihinsel yetiler (*niyet, hatırlama*), kişilik özellikleri (*saflık, hırs*), kültürel öğeler (*beddua, nazar*) ve fiziksel durumlar (*zaman, ölüm*) gibi kavramların ifade edilmesinde de kullanıldığı gösterilmiştir.

Arıca Akkök, Elif (2017). Türkçe Öfke Metaforları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 57(1), 302-326. https://doi.org/10.1501/Dtcfderg_0000000200

Bu çalışmada, Türkçe öfke metaforlarının bilişsel dilbilim açısından incelenmesi ve kültüre özgü yönlerinin betimlenmesi amaçlanmaktadır. İncelemenin veri tabanını gazete haber metinleri ve köşe yazıları oluşturmaktadır. Çalışmada, bu veri tabanından tespit edilen öfke metaforlarının dağılımları ve metaforik eşlemeleri analiz edilmiştir.

Çalışmanın sonucunda, Türkçeye özgü bilişsel modelde *kap, rakip* ve *doğal güç* metaforlarının önemli bir rol oynadığı tespit edilmiştir.

Dinçer, Aslıhan (2017). Korku: Dili, Kavramlaşması, Kültürel Boyutu. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 6(2), 769-798. <https://doi.org/10.7884/teke.3913>

Bu çalışmada, korku dilinin Türkçedeki kavramsal boyutunun, bu duygunun Türkçedeki metaforik ve metonimik doğasının ve kültürel yansımalarının incelenmesi amaçlanmaktadır.

Çalışmada, KAP metaforunun, diğer diller ve kültürlerde olduğu gibi Türkçede de yaygın bir şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir. Korkunun bazen bütün bedeni, bazen de bedenin belirli bir parçasını kap olarak seçtiği belirlenmiştir. Bu parçaların, göz, yüz, bakış, yürek, ses, ifade, beyin, kafa, zihin, akıl, bilinçaltı, benlik ve ruh gibi insana özgü kavramlar olduğu görülmüştür.

Efeoğlu, Esranur ve Işık-Güler, Hale (2017). Siyasal Bir Varlık Olarak Türkiye: Türk, İngiliz ve Amerikan Siyasi Gazete Haberleri Söylemlerindeki Vücut Metaforlarına Karşılaştırmalı Bir Bakış. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 28(1), 57-77. <https://doi.org/10.18492/dad.287846>

Bu araştırmada, sosyopolitik bir yapı olarak kabul edilen Türkiye'nin, uluslararası ve ulusal söylemlerdeki verilerden yola çıkarak Lakoff ve Johnson'ın (1980) *Kavramsal Metafor Kuramı* çerçevesinde kavramsal olarak yeniden yapılandırılmasının incelenmesi amaçlanmaktadır. Amerikan, İngiliz ve Türk gazetelerinden derlenen haberlerden oluşan *Political Discourse* derlem verisi, Charteris-Black'in (2004) *Derleme Dayalı Eleştirel Metafor Çözümleme* yöntemiyle analiz edilmiştir.

Çalışmanın sonucunda, Türkçe ve İngilizcede *Bir CANLI olarak Türkiye* metaforu bağlamında YAŞAM, VÜCUT ve SAĞLIK kaynak alanlarının ortak olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Her iki dilde karşılaşılan ÜLKE CANLI BİR VARLIKTIR ana metaforu ve buna bağlı alt metaforlar, bulundukları bağlamlarda karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmalar, söz konusu metaforun her iki

dilde de benzer kavramsal çerçeveler içinde kullanıldığını ortaya koymuştur.

Baş, Melike (2018). Gazete Köşe Yazılarında Demokrasi Kavramına İlişkin Metaforlar: Derlem Temelli Bir Eleştirel Metafor Çözümlemesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 58(2), 1390-1411.
<https://doi.org/10.33171/dtcfjournal.2018.58.2.11>

Bu çalışmada, demokrasi kavramının gazete yazılarındaki metaforik kavramsallaşmasının bilişsel dilbilim çerçevesinde incelenmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada, veritabanı olarak gazete köşe yazılarından oluşan *TS Columns Corpus* kullanılmıştır. Demokrasi sözcüğünün taranması sonucunda ortaya çıkan örneklerden 1500'ü rastgele seçilerek incelemeye alınmıştır. Tespit edilen metaforların analizi için Charteris-Black'in (2004) *Eleştirel Metafor Çözümleme* yöntemi temel alınmıştır.

Çalışmanın sonucunda, FİZİKSEL BİR NESNE, HEDEF, MÜCADELE, MAKİNE, CANLI BİR VARLIK, YAPI, KAP ve ARAÇ gibi temel kaynak alanları tespit edilmiştir. Bu metaforlar, demokrasi kavramının sosyal ve politik bir olgu olarak Türkçede nasıl kavramsallaştığına dair ipuçları sunmaktadır.

Kalafat, Şermin (2018). Kültürel Bellek Metaforu Olarak Derleme Sözlüğündeki Gökkuşığı Adları. *OPUS International Journal of Society Researches*, 9(16), 1143-1166.
<https://doi.org/10.26466/opus.460117>

Bu çalışmada, gökkuşığı kavramı temel alınarak, metaforlaşan bir kavramın adlandırılmasında hangi tür ilgilerin etkili olduğu ve meydana gelen farklılaşma sırasında aynı metaforik alanın korunup korunmadığı araştırılmaktadır. Bu amaçla, Derleme Sözlüğü içerik analizi yöntemiyle taranmış ve 23 gökkuşığı adı tespit edilmiştir. Çalışmada, gökkuşığını ifade etmek için verilen bu adların metaforik kavramlaşmaları incelenmiştir.

İnceleme sırasında, metaforik kavramlaşmanın temelindeki Türk kültür tarihi ve mitolojisine ait unsurlar araştırılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda, gökkuşağına verilen adların Türk kültür ve inancını yansıttığı tespit edilmiştir.

Yıldız, Hüseyin (2018). Türkiye Türkçesi Ağızları Örnekleminde Çingenelerle İlgili Metonimik Anlatımlara Örnek Olarak ÇİNGENE = CİMRİ Algısı. *MSGSÜ Sosyal Bilimler* (18), 359-373.

Bu çalışmada, Türkiye Türkçesi ağızlarında Çingeneler için kullanılan *abdāl*, *cehūd*, *çıgañ*, *kıptî* ve *mutrib* gibi adlandırmaların nedenleri araştırılmaktadır.

İnceleme sonucunda, çingeneler için kullanılan yukarıdaki adlandırmaların bölgeden bölgeye değişiklik gösterdiği, ancak ortak olarak cimri anlamına geldiği ve bu adlandırmaların temelinde ÇİNGENE = CİMRİ algısının yattığı tespit edilmiştir.

Al, Esin (2019). Türkçe Deyimlerde Söz Metaforları Üzerine Bir Değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 391-406.
<https://doi.org/10.32321/cutad.641597>

Bu çalışmada, Türkçe deyimlerde bulunan söz metaforlarının incelenmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada, söz sözcüğü ve laf, lakırdı gibi türevlerinin geçtiği Türkiye Türkçesi deyimlerinde, bu kavramın nasıl metaforlaştığı ve hangi imgelere sahip olduğu araştırılmıştır.

Çalışmanın sonucunda, söz kavramının en çok KONTROL kaynak alanıyla ve en az DENGİ kaynak alanıyla metaforlaştırıldığı tespit edilmiştir.

Baş, Melike (2019). Demokrasi Kavramına İlişkin Türkçe ve Amerikan İngilizcesi Metinlerde Karşılaştırmalı Eleştirel Metafor Çözümlemesi. *Dil ve Edebiyat Dergisi*, 16(2), 89-110.

Bu çalışmada, demokrasi kavramının Türkçe ve Amerikan İngilizcesindeki metaforik kavramsallaşmalarının derlem tabanlı bir şekilde incelenmesi amaçlanmaktadır. 4000 örnekten oluşan çalışmanın veritabanı, *TS Columns*, *TUDv3*, *COCA* ve *NOW* derlemlerinden seçilmiş; metaforların belirlenmesi, Pragglejaz Grup'un (2007) *Metafor Tespit Yöntemi* ile yapılmış, yorumlanması ise Charteris-Black'in (2004) *Eleştirel Metafor Analizi* yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın sonucunda, her iki dilde de canlı organizma, hedef-seyahat, yapı-bina, fiziksel nesne ve çatışma kaynak alanlarının en yüksek sıklığa sahip olduğu gösterilmiştir. İki dil arasında kaynak alanları konusunda eşleşmeler olsa da, sayısal dağılımlarının değiştiği görülmüştür.

Başarır, Murat (2019). Siyasal İletişim Sürecindeki Metaforik Üsluba İlişkin Betimleyici Bir Çalışma. *Erciyes İletişim Dergisi*, 6(1), 625-640. <https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.426267>

Bu çalışmada, siyasal aktörler tarafından üretilen mesajlardaki metaforik üslubun betimlenmesi, kullanım gerekçeleri ve üstlendiği işlevlerin belirlenmesi amaçlanmaktadır.

Çalışma sonunda metaforik üslubun farklı mecralarda kullanıldığı, kullanım gerekçelerinin ise ifadeleri güçlendirme, dili güzelleştirme ve sözlüksel boşlukları doldurma gibi durumlar olduğu belirlenmiştir. Ayrıca, ideolojik ve kültürel etkenlerden dolayı, metaforun bazı kavramları yüceltme, bazılarını ise yeme gibi işlevlerle kullanıldığı tespit edilmiştir.

Önal, Özay (2020). Türkçede Ses Kavramsal Alanının Yapılandırılmasında İmge Şemaları, Kavramsal Metafor ve Metoniminin Roller. *Folklor/Edebiyat*, 26(103), 577-596. <https://doi.org/10.22559/folklor.1232>

Bu çalışmada, ses kavram alanındaki sözcüklerin somutlaştırılması sonucunda oluşan imge şemaları, kavramsal metafor ve metonimilerin incelenmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada, gürlük, yükseklik ve tını gibi sesin alt bileşenlerinin yanı sıra tonlama ve ezgi gibi oluşumların da soyut kavramlar olduğu ve somutlaştırma ihtiyaı bulunduğu vurgulanmıştır. Araştırma kapsamında, sesbilim, ses fiziği, müzik teorileri, müzik ansiklopedileri ve günlük dil verilerinden derleme yapılmıştır.

Çalışmanın sonucunda, sesin betimlenmesinde yalnızca sesbilim ve müzik st dili değil, aynı zamanda günlük dilin de ses kavram alanıyla ilgili zengin metaforlar içerdiği ortaya konulmuştur.

Karadağ, Bilge Merve ve Burnaz, Seda (2021). Türkçede İşlek Bir Metaforik Neoloji beği: X+Kafası. Dilbilim (36), 83-104.

<https://doi.org/10.26650/jol.2021.849022>

Bu alışmada, X+kafası yapısında kurulan neolojizmlerin derlem tabanlı bir yöntemle yapı, kullanım ve anlam özelliklerinin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda öncelikle *neolojizm*, *metafor*, *metaforik neolojizm*, *hapax legomena* kavramları ve birbiriyle olan ilişkileri açıklanmıştır. Ardından Türkçe Ulusal Derlemi ve sosyal medya platformlarından derlenen verilerden hareketle anlambilimsel özellikleri analiz edilmiştir. Son aşamada toplam 54 kişi üzerinde uygulanan bir anketle dil topluluğunda X+kafası kalıbının anlaşılabilirliği, tek başına kullanımı ile bağlam içinde kullanımı arasındaki farklar llmştir.

Araştırma sonucunda, X+kafası sz öbeğinin hapax aşamasını geçmiş bir metaforik neolojizm olduğu sonucuna varılmıştır.

Eriş, Emrah ve Bulak, şahap (2021). Küresel Ekonomi Piyasalarında Sıkça Kullanılan Bazı Terimlere Türkçe karşılıklar II. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* (24), 1272-1285. <https://doi.org/10.29000/rumelide.997968>

Bu çalışmada, hızla küreselleşen ekonomi alanında Türkçede yeni ve yaygın olarak kullanılmaya başlanan Batı kökenli alıntı terimlere Türkçe karşılıklar önerilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçla, alıntı terimlerin kökenleri ve tarihsel süreçteki fonetik ile morfolojik değişimleri incelenmiş; ardından kültürel bağlamdaki anlam farklılıkları göz önünde bulundurularak Türkçe karşılıklar önerilmiştir.

İnceleme sonucunda, ekonomi piyasalarında sıkça kullanılan terimlerin çoğunun metaforik yapılar üzerine kurulu olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda, Türk kültüründe anlam taşımayan metaforlar için terimin ifade ettiği anlam esas alınarak karşılıklar önerilmiş; Batı ve Türk kültürlerinde farklı anlamlar taşıyan metaforlar için ise yakın anlamlı Türkçe metaforlar tercih edilmiştir. Bu çerçevede, *liquid market*:nakit piyasası, *bull market*:yükselen piyasa, *widow-and-orphan stock*:kazanç garantili hisse, *volatility*:oyunaklılık, *headwind*:ters rüzgar, *tailwind* : doğru rüzgar, *hold*:elde tutma, *fodl*, *elden çıkarma*, *antitrust*, *tekelleşme karşıtı*, *shill*:yanıltıcı özendirme, *zero sum game*:sıfır sonuçlu oyun olmak üzere 11 terim Türkçeleştirilmiştir.

Baş, Melike (2021). Tat- Eyleminin Anlam Genişlemesi Üzerine Bir İnceleme. Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 5(2), 1538-1557.
<https://doi.org/10.34083/akaded.961005>

Bu çalışmanın amacı, derlem tabanlı bir yöntemle *tat*- fiilinin kullanım ve anlam özelliklerini belirlemektir. Bu doğrultuda, Türkçe Ulusal Derlem v3te yapılan *tat*- sorgusu ile fiilin eş dizimlileri tespit edilmiş; ardından en sık kullanılan ilk yüz sözcük anlam alanlarına ayrılarak bağımlı dizin satırları incelenmiştir.

Çalışma, *tatma* duyusunun yalnızca yemek kavram alanında değil, duygular, soyut kavramlar ve bilişsel durumların ifade edilmesinde de kullanıldığını ortaya koymuştur. Ayrıca, farklı duyuların (görme, işitme, koklama, dokunma) anlatımında

sinestezik anlam taşıdığı saptanmıştır. Çalışmada tanımlanan DENEYİMLEMEK TATMAKTIR, FARKINA VARMAK / BİLMEK / ÖĞRENMEK TATMAKTIR ve BİR DUYGUYU HİSSETMEK TATMAKTIR metaforlarının, BİLİŞ ALGIDIR üst-metaforuyla örtüştüğü ve önceki çalışmaların bulgularıyla uyum gösterdiği sonucuna varılmıştır.

Güngör, Süleyman (2021). Siyasal Dilde Metafor Kullanımı: Devlet Bahçelinin Örnek Metinlerinin Söylem Analizi. *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 107-141.

Bu çalışmada Devlet Bahçelinin farklı zamanlarda yaptığı üç konuşma ve bir yazılı basın açıklaması analiz edilerek, metinlerdeki metafor, benzetme, mecaz ve nitelemelerin siyasal söyleme katkıları araştırılmıştır.

Araştırma sonucunda, Bahçelinin söylemlerinde metaforik unsurları; özellikle soyut kavramları somutlaştırarak söylemini güçlendirmek ve anlamı netleştirerek yanlış anlaşılma ihtimalini azaltmak amacıyla bilinçli olarak kullandığı tespit edilmiştir. Metaforik unsurların kullanımı, Milliyetçi bir lider olarak Bahçeliye, halkın kültürel kodlarına atıfta bulunan bir üslupla değerlerini ve duygularını ifade etme imkânı da kazandırmakta, bu da milli kültür mirasını temsil etmesini sağlamaktadır. Ayrıca Bahçelinin bu üslubuyla, seslendiği halka içlerinden birisi olduğu mesajını vermektedir. Bahçelinin siyasal söylemindeki dil ve üslubun, metinlerin genel olarak görece uzun cümlelerden oluşmasına neden olduğu gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, fikri ve ideolojik analizler ile olgusal durumların aktarımında, kelimeleri birincil anlamlarında kullanmayı tercih ettiği ve daha kısa cümleler kurduğu tespit edilmiştir.

Özavşar, Resul (2021). Ölümü Kavramsallaştırma ya da Anlamlandırma: Ölümle İlgili Deyimlerde Kavramsal Metafor

**ve Metonimiler. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Dergisi (26), 108-120.**

Bu çalışmada, Türkiye Türkçesindeki ölmek ve öldürmek anlamındaki deyimler, Lakoff ve Johnson'ın (1980) *Kavramsal Metafor Kuramı* çerçevesinde ele alınmıştır.

Araştırma bulguları, deyimlerin arka planında ÖLÜM BİR YOLCULUKTUR; YAŞAM DEĞERLİ BİR TİCARİ METADIR; ÖLÜM BİR HESAPTIR; ÖLÜM BİR UYKUDUR; ÖLÜM BİR DÜŞMANDIR; BEDEN BİR BİNADIR; DÜNYA HAYATI BİR YİYECEKTİR; ÖLÜM HIÇLIKTIR kavramsal metaforlar yatmakta olduğu görülmüştür. Ölmek ve öldürmek kavramlarına ilişkin metonimik yapılar ise şu şekilde sınıflandırılmıştır: Ölümü işaretleyen durumlar, ölünün kazandığı imajlar, ölüm biçimleri, ölünün bulunduğu mekanlarla ilişkiler, ölümün engellediği durumlar, ölümün sahibinin eylemleri, ölüm sebepleri ve ölünün taşınma biçimleri. Neredeyse ölmek yerine kullanılan deyimlere de bu sınıf içinde değerlendirilmiştir.

Bülbül Oğuz, Betül (2021). Atasözlerinde Yönelim Metaforları. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* (23), 259-273.

<https://doi.org/10.29000/rumelide.948337>

Bu çalışmada, Türkçede kullanılan atasözlerindeki yönelim metaforları dilbilimsel bir yaklaşımla incelenmiş ve bu metaforlar aracılığıyla Türk düşüncesindeki uzay-mekân kavramlaştırmasının ayrıntılarının ortaya konması hedeflenmiştir. Atasözlerinde yer alan yönelim metaforları, Lakoff ve Johnson'ın (1980) *Kavramsal Metafor Kuramı* çerçevesinde ele alınmış; yukarı-aşağı, ileri-geri, yakın-uzak, iç-dış yön kavramları temelinde sınıflandırılmıştır.

Çalışma sonucunda MUTLU OLAN YUKARIDIR/KEDERLİ OLAN AŞAĞIDIR; SAĞLIK ve HAYAT YUKARIDIR/HASTALIK ve ÖLÜM AŞAĞIDIR; İYİ OLAN YUKARIDIR/KÖTÜ OLAN AŞAĞIDIR; ÖNDE OLAN BAŞARILI, SAĞLIKLI ve

HUZURLUDUR/ARKADA (GERİDE) OLAN MUTSUZ, KORUNMASIZ, HASTA ve TEHLİKELİDİR; YAKIN OLAN İYİDİR/UZAK OLAN KÖTÜDÜR; YAKIN OLAN DOSTTUR/UZAK OLAN DÜŞMANDIR; İYİ, SAĞLIKLI OLAN YAKINDA VEYA İÇERİDEDİR/KÖTÜ VEYA HASTALIKLI OLAN UZAKTA VEYA DIŞARIDADIR kavramsal metaforları tespit edilmiştir. Araştırma sonucunda, atasözlerindeki yönelim metaforlarının yalnızca somut mekânsal algılarla sınırlı kalmadığı, aynı zamanda soyut düşünce yapılarının, toplumsal normların ve duygusal deneyimlerin ifadesinde de kullanıldığı görülmüştür.

Aygüneş, Mehmet (2022). Güzellik Sadece Güç müdür? Derlem Tabanlı Bir Metafor İncelemesi. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 33(2), 247-280. <https://doi.org/10.18492/dad.1125115>

Bu çalışmada, güzellik kavramının dilde nasıl kavramsallaştırıldığı Lakoff ve Johnson'ın (1980) *Kavramsal Metafor Kuramı* uyarınca incelenmiştir. Araştırma, 73.268 sözcükten oluşan bir bütüne üzerinden gerçekleştirilmiş ve güzellik ile ilişkili metaforların kaynak alanları analiz edilmiştir.

Bulgular, güzelliğin en yaygın olarak GÜZELLİK, FİZİKSEL BİR NESNEDİR (%59,38) ve GÜZELLİK, GÜÇTÜR (%20,52) metaforlarıyla ifade edildiğini ortaya koymuştur. Bu bulgular, önceki araştırmalardan farklı olarak, gücün güzellik kavramsallaştırmasında tek kaynak alan olmadığını, aksine fiziksel bir nesne olarak güzelliğin daha büyük bir yer tuttuğunu göstermiştir. Güzelliğin ayrıca bir yer (%8,29), bir giz (%6,11), bir bitki (%3,4) ve bir besin (%2,18) gibi diğer metaforik yapılarda sunulduğu da belirlenmiştir. Elde edilen sonuçlar, güzelliğin bir olay yapısı sunduğunda kaynak ve hedef alanlar arasında çok boyutlu bir eşleşme olduğunu, ancak bir zincirin parçası olarak ele alındığında kaynak ve hedef alan arasındaki eşleşmenin tek bir özellik ile sınırlandırıldığını göstermektedir.

Çakır, Cihan ve Köseliören, Mihrali (2022). Medyada Metaforik Temsil: Göçmenler Üzerine Bir Çalışma. Sosyal Mucit Academic Review, 3(2), 237-262.
<https://doi.org/10.54733/smar.1166676>

Bu araştırma, 1 Ocak 2022 ile 31 Ağustos 2022 tarihleri arasında yüksek tirajlı Yeni Şafak ve Cumhuriyet gazetelerinde yayımlanan haberlerde göçmenlerin metaforik temsillerini inceleyen nitel bir çalışmadır. Araştırmada önceki çalışmalardan yararlanılarak 6 metaforik tema belirlenmiş ve bu temalar doğrultusunda 48 haber incelenmiştir. Haberler, gazetelerin çevrim içi arşivlerinde göçmen, mülteci ve sığınmacı anahtar kelimeleriyle yapılan aramalar sonucu elde edilmiştir. İnceleme, eleştirel söylem analizinin bir parçası olan eleştirel metafor analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.

Bulgular, haberlerde kullanılan göçmen metaforlarının çoğunlukla olumsuz bir çerçeve sunduğunu ve ev sahibi ülkeyi üstün bir konuma yerleştiren bir anlam ürettiğini göstermektedir. Haberler, göçmenleri birey olmaktan çok, insan dışı bir nesne olarak sunma eğilimindedir. Ayrıca, dost-düşman ayrımlarıyla biz ve öteki kavramları arasında keskin bir karşıtlık yaratıldığı gözlemlenmiştir. Sonuç olarak, mülteciler genellikle ev sahibi toplumlar için bir tehdit unsuru olarak tanımlanmaktadır.

Çolak, Esra (2022). Rso-49 Kuran Tercümesindeki Bazı Deyimlerde Anlam Aktarımları. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (30), 133-153.
<https://doi.org/10.54600/igdirsosbilder.1067732>

Bu çalışma, 19. yüzyılda Kâtip İsmâil tarafından derkenar olarak yazılmış ve Svetozar Markovic Kütüphanesinde 001035188 numarada kayıtlı Rso-49 Kuran Tercümesindeki bazı deyimlerdeki anlam aktarımlarını incelemektedir. Araştırma kapsamında, Rso-49 Kuran Tercümesinde yer alan deyim örnekleri tespit edilmiş ve bu deyimler, anlam aktarımı türlerine göre sınıflandırılmıştır.

Çalışmada üç temel gruplama yapılmıştır: (i) Deyimlerin anlamı, geçmişte yaşanmış bir olay, durum ya da yaşantıya gönderme yapıyorsa, bu deyimler *alüzyon* olarak sınıflandırılmıştır; (ii) deyim anlamı ile deyimlik anlam yapılanması arasındaki ilişki benzerliğe dayalı ise, bu deyimler *metafor* grubuna dâhil edilmiştir; (iii) deyim anlamı, deyimlik anlam yapılanmasını doğrudan içeriyorsa, bu deyimler *metonimi* temelinde oluşan deyimler olarak değerlendirilmiştir.

Çalışma sonuçları, incelenen deyimler arasında metafor temelli deyimlerin en yaygın kullanımda olduğunu ortaya koymuştur.

Gen Kaya, Sıla (2022). Olay Yapısı Metaforlarının Bir Görünümü: Zorluklar Hareketin Engelleridir. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi, 7(2), 1091-1115.
<https://doi.org/10.32321/cutad.1177270>

Bu çalışmada, Türkiye Türkçesinde ZORLUKLAR HAREKETİN ENGELLERİDİR metaforunun dilsel görünümleri incelenmiştir. Çalışmanın amacı, Lakoff ve Johnson'ın (1980) *Kavramsal Metafor Kuramı* temelinde, zorlukların engeller bağlamında kavramsallaştırılma biçiminin metaforik dil kullanımına nasıl yansıdığını ortaya koymaktır. Araştırmada, 1934 ve 2001 yılları arasında yazılmış yedi romandan oluşturulmuş örneklemden yararlanılmıştır. Veriler, ZORLUKLAR HAREKETİN ENGELLERİDİR metaforunu yansıtan ifadelerle sınırlandırılmış ve bu ifadelerin tespiti için Pragglejaz Group'un (2007) geliştirdiği *Metafor Belirleme Yöntemi* (Metaphor Identification Procedure) uygulanmıştır.

İnceleme sonucunda, ZORLUKLAR HAREKETİN ENGELLERİDİR metaforunun, soyut zorlukların fiziksel engellerle kavramsallaştırılmasını sağladığı belirlenmiştir. Bu metafor, eylemleri varış noktasına doğru yönelen, öz iradeyle gerçekleştirilen

hareketler olarak tasvir ederken, zorlukları ise bu hareketi engelleyen unsurlar olarak tanımlar. İmaj şeması temelli olan bu metafor, günlük bilgi ve deneyimlere dayanan bir kavramsallaştırma süreci ile soyut zorlukların fiziksel engeller aracılığıyla anlaşılmasına olanak tanır. Bu bağlamda Türkiye Türkçesinde metaforik zorlukların (i) fiziksel engeller, (ii) yükler, (iii) karşıt güçler (iv) arazi ve hava koşulları (v) enerji kaynağının yetersizliği şeklinde sınıflandırıldığı belirlenmiştir.

Gökgöz, Saile Selenga (2022). Osmanlı Evrakında Türk Politik Mecazı: Moskof. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi, 7(2), 1036-1090. <https://doi.org/10.32321/cutad.1182582>

Bu makalede, Osmanlı-Türk Evrakında yer alan *Moskof* ifadesinin, Türk-Rus ilişkilerinin uzun tarihsel süreçleri boyunca kazandığı anlam yükü ve mecazlaşma süreci incelenmiştir. Çeşitli metin örnekleri üzerinden bu özgün Osmanlı-Türk politik mecazının Türk yazı dilinde işlenişi ve Osmanlı devlet-toplum yapısı, egemen devletler, toplumlar ve uluslararası ilişkiler bağlamında zaman içinde gösterdiği gelişmeler ele alınmıştır. Araştırmada, bu ifadenin politik, toplumsal ve kültürel kavramsallaşma ve mecazlaşma sürecinin başlangıç noktası olarak İstanbul'un fethi kabul edilmiştir. *Moskof* kavramı yalnızca Osmanlı sınırları içinde değerlendirilmemiş; Osmanlı dışındaki genel Türk tarihi ve 11. yüzyıldan günümüze kadarki Türkiye tarihi ile de ilişkilendirilmiştir.

Özkan Kurt, Fatma (2022). Türkçede Hayvan Adlarının Metaforik Kullanımları. Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi (8), 273-294.

<https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1130229>

Bu çalışmada, Türkçe hayvan ifadeleri üzerinden insan-hayvan ilişkisine dair Türklerin zihinsel yansımalarının Lakoff ve Johnson'ın (1980) *Kavramsal Metafor Kuramı* çerçevesinde incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma, betimsel analiz ve içerik

analizi yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir. Verilerin toplanması sürecinde, *Türkçe Sözlükten* yola çıkılarak bir hedef hayvan adları listesi oluşturulmuş, ardından bu liste *Türkçe Ulusal Derlem*deki yazılı metinler üzerinde taranmıştır. Elde edilen veriler, her bir hayvan adının kullanım bağlamı dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Kullanım bağlamları, olumlu, nötr ve olumsuz değerler şeklinde sınıflandırılmıştır.

Araştırma bulguları, Türkçede kullanılan hayvan adlarının, HAYVAN kaynak alanından İNSAN hedef alanına taşınan İNSAN HAYVANDIR ve İNSANIN DAVRANIŞI HAYVANIN DAVRANIŞIDIR kavramsal metaforları çerçevesinde oluşturulduğunu göstermektedir. Ayrıca, bu tür ifadelerin Türk toplumu ve kültüründe genellikle olumsuz bir anlam taşıdığı da tespit edilmiştir.

Özyetgin, Ayşe Melek ve Gökpınar, Berna (2022). Nevâdirüt Tevârih Adlı Eserde Geçen Kahramanlık Temalı Atasözlerindeki Metaforların İncelenmesi. Dil Araştırmaları, 16(30), 39-52. <https://doi.org/10.54316/dilarastirmalari.1079666>

Bu çalışmada, 16. yüzyılda Mısır sahasında Abdussamed Diyarbekrî tarafından yazılan Nevâdirüt-Tevârih adlı eser, Lakoff ve Johnson'ın (1980) *Kavramsal Metafor Kuramı* çerçevesinde kahramanlık temalı atasözlerindeki metaforlar açısından incelenmiştir. Çalışma eserin 1. ve 226. varaklarıyla sınırlandırılmıştır.

İnceleme sonucunda, *Nevâdirüt-Tevârih*'in geniş bir söz dağarcığına sahip olduğu görülmüş ve eserde 240 atasözü tespit edilmiştir. Bunlar arasında metafor içeren kahramanlık temalı 21 atasözü saptanmıştır. Atasözlerinde İNSAN HAYVANDIR şemasına bağlı GENÇ ERKEK KUZUDUR, İNSAN ASLANDIR, İNSAN ATTIR kavramsal metaforları tespit edilmiştir. Ayrıca İNSAN GÜNEŞTİR; SANCİ SIKINTIDIR; İNSAN OKÇUDUR; DEVLET

CANLIDIR; DEVLET/ TALİH KUŞTUR; DEVLET/ TALİH CANLIDIR; BEL MEKÂNDIR; UYGUN DURUM MEKÂNDIR; KANUN HAKİMİYETTİR; İNSAN ÖLDÜRME KANDIR; KÖTÜLÜK KANDIR/İYİLİK SUDUR; KÖTÜLÜK ve İYİLİK SIVI MADDEDİR; YİĞİTLİK SAYISAL DEĞERDİR; HİLE SAYISAL DEĞERDİR; YİĞİTLİK MİKTARDIR; HÜKÜM SAHİP OLUNAN ŞEYDİR; HÜKÜM NESNEDİR kavramsal metaforları da belirlenmiştir.

Dinçaslan, Mehmet Fatih (2023). Kirpi-Kipri, Kirpik-Kiprik Kelimeleri Üzerine. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (13), 771-784.

<https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1386129>

Bu çalışma, *kirpi* ~ *kipri* ve *kirpik* ~ *kiprik* kelimelerinin tarihsel ve çağdaş Türk yazı dillerindeki leksik, fonolojik, morfolojik ve semantik özelliklerini analiz etmeyi hedeflemiştir. Çalışma doğrudan metaforlarla ilgili olmamakla birlikte, kelimelerin edebi ve kültürel bağlamlarda nasıl metaforik anlamlar taşıdığına dair analizler içermektedir. İncelemenin ilk aşamasında anahtar kelimelerin etimolojik kökenlerini tespit etmek için tarihî sözlükler ve etimoloji kaynakları taranmıştır. İkinci aşamada, kelime sonu *-k* ünsüzüyle biten organ adı *kirpik* ile hayvan adı *kirpi* arasında fonolojik, morfolojik ve semantik bağlar araştırılmıştır. Üçüncü aşamada ise bu kelimelerde görülen metatez olgusu ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

İncelemenin metaforlarla ilişkili olan son aşamasında, metafor analiziyle birlikte bu kelimelerin edebi ve kültürel bağlamdaki çağrışımları incelenmiştir. Burada Kirpi ↔ Kirpik ↔ Ok kelimeleri arasında gelişen anlam ilişkisi özellikle Klasik Türk şiiri ve Halk şiirlerinde *kirpik* mazmununun sevgilinin aşığa attığı okları temsil etmesi ve *kirpi* hayvanının sırtındaki dikenlerin oka benzetilmesi gibi metaforik kullanımlara odaklanarak açıklanmıştır.

Özdemir, Nurgül (2023). Türk ve Rus Üniversite Sloganlarının Söylem Analizi. *Söylem Filoloji Dergisi*, 8(3), 1156-1173.
<https://doi.org/10.29110/soylemdergi.1374653>

Bu çalışmada, Türkiye ve Rusya üniversitelerinin sloganları söylem analizi yöntemiyle incelenerek eğitim alanında öne çıkan ana temaların karşılaştırılması hedeflenmiştir. Metafor çalışmanın anahtar kelimelerinden biri olarak verilmekle birlikte çalışma genelinde bu konuya odaklanmamıştır. 148 Türk ve 113 Rus üniversite sloganının analiz edildiği bu çalışmada, metaforik kullanımlara ilişkin sunulan tek örnek, Artvin Çoruh Üniversitesinin *Zirvedeki Yeriniz* sloganıdır. Bu ifade, üniversitenin bulunduğu bölgenin yüksek rakımına işaret ederken, aynı zamanda eğitim, kariyer ve yaşamda elde edilen başarıyı da metaforik bir anlamda yansıtmaktadır.

Çalışma sonucunda, Türkçe sloganlarda metaforik açıdan üniversitenin bir rehber, yuva, doğuş noktası; üniversite eğitiminin ise yükselme ya da girişim süreci olarak ifade edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Sağ Yener, Zehra (2023). Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Mutluluk ve Üzüntü Metaforları. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* (22), 315-347.
<https://doi.org/10.16947/fsmia.1408496>

Bu çalışmada, Evliya Çelebinin *Seyahatnamesinde* yer alan mutluluk ve üzüntü metaforları, Lakoff ve Johnson'ın (1980) *Kavramsal Metafor Teorisi* çerçevesinde analiz edilmiştir. Araştırmada nitel yöntemlerden doküman analizi yöntemi tercih edilmiştir.

İnceleme sonucunda tespit edilen mutluluk metaforları kendi içinde üç grupta incelenmiştir: (i) yapısal metaforlar: MUTLULUK AKLA ZARAR VERİCİDİR; MUTLULUK CANLILIKTIR; MUTLULUK GENİŞLİKTİR; MUTLULUK YİYECEKTİR;

MUTLULUK MEKÂNDIR; MUTLULUK BİR KAPTIR; MUTLULUK NESNEDİR, (ii) yönelim metaforları: MUTLULUK YUKARIDADIR, (iii) kapsayıcı metaforlar: KALP MUTLULUĞUN KABIDIR; YÜZ MUTLULUĞUN KABIDIR; olarak sınıflandırılmıştır. Üzüntü Metaforları ise iki grupta incelenmiştir: (i) Yapısal metaforlar: ÜZÜNTÜ ATEŞTİR; ÜZÜNTÜ BİR YÜKTÜR; ÜZÜNTÜ FİZİKSEL BİR HASARDIR; ÜZÜNTÜ AKLA ZARAR VERİCİDİR; ÜZÜNTÜ HASTALIKTIR; ÜZÜNTÜ YİYECEKTİR; ÜZÜNTÜ DÜŞMANDIR; ÜZÜNTÜ DARLIKTIR; ÜZÜNTÜ KİRDİR, (ii) kapsayıcı metaforlar: KALP ÜZÜNTÜNÜN KABIDIR; ÜZÜNTÜ BİR; KAPTAKİ SIVIDIR. Bu sonuçlar, dillerde soyut alanların hedef alan olarak, genellikle daha somut alanlar olan kaynak alanlar aracılığıyla algılandığını ve deneyimlendiğini ortaya koymaktadır.

Ulutürk Sakarya, Yasemin (2023). Geyik Metaforunun Kullanımı Üzerine: Bulgaristan’da Geyik Avı. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (10), 268-281.

<https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1256247>

Bu çalışmada, öncelikle Türk kültüründe geyik metaforunun anlam dünyasına dair genel bir çerçeve çizilmiş, ardından 1984 yılında Bulgaristan’da yaşanan soya dönüş hareketi bağlamında geyik avı metaforunun anlamında meydana gelen değişim incelenmiştir. Bu dönemde yürütülen Türk kimliklerinin yok edilmesine yönelik girişimler sırasında hükümetin politikalarına karşı çıkan Türkleri birer geyik olarak avlama, yakalama ve işkence etme şeklinde anlam değişikliğine uğramış olduğu görülmüştür. Sabri Tata’nın *Geyik Avı* romanı üzerinden, bu metaforun somutlaşması incelenerek Bulgaristanlı Türklerin yaşadıkları zulümler ve bu baskıların onları zorunlu göçe sürükleyişi ele alınmıştır.

Yeşilova, Lale ve Özyetgin, Ayşe Melek (2023). Nevâdirül-Emsâldeki Su Konulu Deyimlerde Metaforların İncelenmesi.

HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 11(21), 349-362. <https://doi.org/10.20304/humanitas.1228657>

Bu çalışmada, 17. yüzyılda, Mîrek Muhammed Nakşîbendî-i Taşkendî tarafından yazılmış Türkçe açıklamalı Farsça atasözü ve deyimler sözlüğü olan *Nevâdirül-Emsâl*'deki su konulu deyimler, Lakoff ve Johnson'ın (1980) kavramsal metafor teorisine göre incelenmiştir.

Eserde Farsça madde başı olan 6 su konulu deyim üzerine yapılan incelemede SU İSTEKTİR; SU İFŞA OLMAKTIR; SU HEDEFTİR; SU VARLIKTIR; YAĞMUR GÜÇLÜKTÜR; SU İLİŞKİDİR olmak üzere altı kavramsal metafor tespit edilmiştir. Belirlenen her kavramsal metafor için Türkiye Türkçesinde aynı metaforik düzleme sahip olan deyimler sıralanarak anlamlarıyla birlikte listelenmiştir.

Karadağ, Bilge Merve (2024). 1915 Olaylarının 100. Yılında Türk Basını: Bir Metafor Çözümleme Çalışması. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 136(268) (Şubat): 99-124. <https://doi.org/10.55773/tda.1354686>

Bu çalışmada, Türk ulusal basınında Ermeni iddiaları ve tehcir olaylarının metaforik olarak nasıl kavramsallaştırıldığı kullanımları Lakoff ve Johnson'ın (1980) *Kavramsal Metafor Kuramı* çerçevesinde araştırılmıştır. Çalışmada 24 Nisan 2018 tarihli *Posta*, *Hürriyet*, *Sözcü* ve *Haber Türk* gazeteleri derlem olarak kullanılmıştır.

İncelenen beş gazetede toplam 14 yazarın Ermeni iddialarını köşesine taşıdığı, bunlardan beş tanesinin Ermeni iddialarını reddederken diğerlerinin kabul ettiği görülmüştür. Derlem üzerinde Pragglejaz Grup tarafından geliştirilen *Metafor Tespit Yöntemi* (*Metaphor Identification Procedure*) vasıtasıyla yapılan inceleme sonucunda toplam 33 metaforik ifade tespit edilmiştir. Bu metaforik kullanımlarda, 1915 olaylarının genellikle ARAÇ olarak

kavramsallaştırıldığı ve bu kavramsallaştırmanın, olayları tarihî bağlamda normalleştirerek Ermeni iddialarını kabul ettirmeye yönelik bir algı oluşturduğu belirlenmiştir. Ayrıca, sözde soykırım en çok CANLI BİR VARLIK metaforuyla ifade edilmiş; kökleri Anadolu’da olan, tanınmayı ve yüzleşmeyi bekleyen bir varlık olarak ele alınmıştır. Araştırmada, sıkça kullanılan bir diğer kavramsal alanın AYDINLIK-KARANLIK ve YUKARI-AŞAĞI metaforları olduğu tespit edilmiştir. Bu metaforlarla, Ermeni iddialarını kabul etmeme durumu *karanlık*, *hapishane* ve *bataklık* gibi olumsuz imgelerle kavramsallaştırılmıştır. Buna karşılık, yüzleşme ile ilişkilendirilen *ferahlama*, *tazelenme*, *aydınlanma* ve *hafifleme* gibi olumlu kavramlar ise bu metaforik alanlarda gelecekte gerçekleşmesi beklenen durumlar olarak kodlanmıştır.

Sargın, Meltem (2024). Türk Argosunda Erkek ve Kadın Eğretilmeleri. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* (16), 154-166.

<https://doi.org/10.21733/ibad.1480561>

Bu çalışmada, Türkçe argodaki kadın ve erkek eğretilmeleri gönderimleri açısından incelenmiş, bu eğretilmelerin toplumsal cinsiyet bağlamında nasıl bir anlam taşıdığı ve hangi kavram alanlarından türetildiği analiz edilmiştir. Bu doğrultuda *Türkçenin Büyük Argo Sözlüğü*nde kadın ve erkek eğretilmeleri içeren argolar derlenmiş, ardından bunların hangi kaynak alanlardan türediği araştırılmıştır.

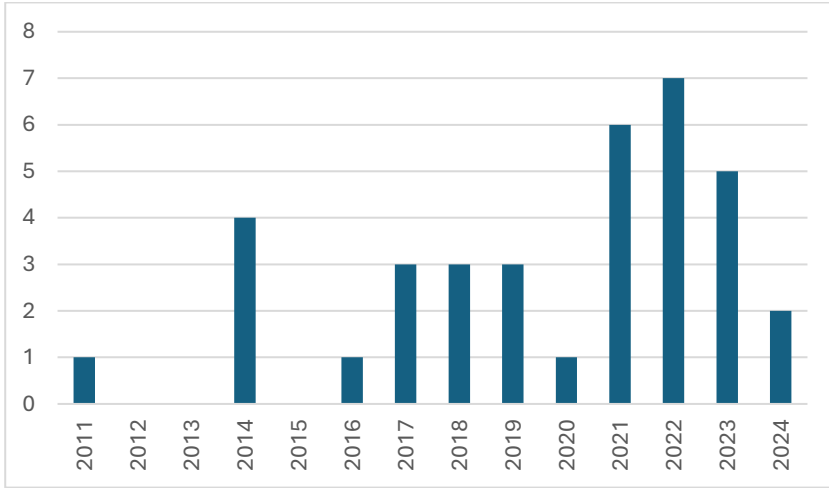
Araştırma sonuçlarında, erkeklerin daha olumlu ve güçlü kavramlarla ilişkilendirilirken; kadınların daha olumsuz, güçsüz ve nesneleştirici kavramlarla bağdaştırıldığı; eşit olmayan bir statüde konumlandırıldığı ve genellikle cinsel obje olarak betimlendiği belirlenmiştir. Ayrıca, argonun ataerkil bir toplumsal yapıyı yansıttığı ve Türk toplumunun erkeği yücelten, kadını ise aşağılayan bir bilişsel ve ideolojik düzene sahip olduğu saptanmıştır. Bu bulgular, dilin erkek merkezli bir yapı sergilediği görüşünü

desteklemekte ve kadın eğretilmelerinin evrensel bir olumsuzluk taşıdığını göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışmada *Dergipark Akademik* veritabanında yer alan Yeni Türk alanındaki metafor konulu makaleler incelenmiştir. Araştırma sonucunda 37 makaleye ulaşılmıştır. İncelenme sonucunda, bu alanda yazılmış ilk makalenin 2011 yılına ait olduğu fakat daha sonraki yıllarda bu konuyla ilgili çalışma yapılmadığı belirlenmiştir. 2021-2023 yılları arasında ise makale sayısında belirgin bir artış olduğu gözlemlenmiştir.

Şekil 1. Yeni Türk dili alanındaki metafor konulu makalelerin basım yıllarına göre dağılımı



Metaforla ilgili dil alanındaki yazılar 25 farklı dergide yayınlanmıştır. Bu konuda birden fazla makale yayımlayan dergiler sırasıyla şunlardır: Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi (3), Dilbilim Araştırmaları Dergisi (3), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi (2), RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi (2)

Makalelerin %60'ı kadın yazarlar tarafından yazılmıştır. Makalelerin sadece %14'ü birden fazla yazar tarafından yazılmıştır. Çok yazarlı makalelerin tamamında ekipler kendi hemcinslerden oluşmaktadır.

İçerik açısından yapılan değerlendirmelerde makale özetlerinin konu, amaç, yöntem ve sonuç basamaklarını kısmen içerdiği tespit edilmiştir.

Makalelerin büyük çoğunluğunda metafor kavramının, Lakoff ve Johnson'ın (1980) Kavramsal Metafor Kuramı çerçevesinde incelendiği görülmüştür. Son yıllarda yapılan makaleler yöntem açısından çeşitlilik göstermektedir: Makalelerin %22'sinde derlem tabanlı yöntem kullanılmıştır. %6'sında metaforların belirlenmesinde Pragglejaz Group'un (2007) geliştirdiği Metafor Belirleme Yöntemi'nden yararlanılmıştır. %8'inde metaforlar Charteris-Black'in (2004) Eleştirel Metafor Çözümleme yöntemiyle analiz edilmiştir.

Makalelerde belirli kavram alanlarının metaforik temsillerini inceleyen çalışmalar ağırlıktadır. Özellikle son dönemlerde metaforların söylem çözümlemesi için bir araç olarak da kullanılmaya başlandığı belirlenmiştir.

Kaynakça

Lakoff, G., ve Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.

Dergipark Akademik. (y.y.). *Dergipark*. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/>. Erişim tarihi: 19 Aralık 2024.

Pragglejaz Group. (2007). MIP: A method for identifying metaphorically used words in discourse. *Metaphor and Symbol*, 22(1), 1-39. <https://doi.org/10.1080/10926480709336752>

Charteris-Black, J. (2004). *Corpus approaches to critical metaphor analysis*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230000612>

BÖLÜM 5

ŞEYHÎ ABDÜLMECÎD SIVÂSÎ'NİN “TERCEME-İ KASÎDE-İ HAMRİYYE”SİNİN ÜÇ YENİ NÜSHASI

MUHAMMET İNCE¹

Giriş

4 Zilkade 576 (22 Mart 1181) tarihinde Mısır’da dünyaya gelen Sultanu’l-Âşıkîn lakaplı Ömer İbnü’l-Fâriz, tasavvuf edebiyatının önemli şairlerindendir. Şiirlerinin önemli bir kısmını Ezher Camii’nde vaizlik ve hatiplik yaparken kaleme alan şair, son derece hassas ruhlu ve coşkun bir kişiliğe sahiptir. Hayatın doğal akışı içinde görüp duyduklarının arkasındaki mutlak güzelliği görüp ona âşık olan İbnü’l-Fâriz, İlahi aşk ve cezbenin verdiği coşkuyla şiirler yazmıştır. Ezher Camii’nde hatiplik görevindeyken 2 Cemaziyelevvel 632 (23 Ocak 1235) senesinin salı gününde vefat etmiştir (Dahdâh, 2003, 5-20; el-Münâvî, ty., 497-501).

İbnü’l-Fâriz’in bilinen tek eseri, içinde kaside, rubai/dü-beyt ve lugazların olduğu yaklaşık 1860 beyitten oluşan *Dîvân*’ıdır. Çoğunluğunu kasidelerin oluşturduğu *Dîvân*’da, kafiye harfinden dolayı “Tâiyye”, “Râiyye”, “Yâiyye” ve “Mîmiyye” ismiyle anılan kasideler, İbnü’l-Fâriz’in *Dîvân*’ındaki en bilinen kasidelerdir. Söz

¹ Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Orcid: 0000-0002-2391-4273

konusu kasideler üzerine çok sayıda şerh ve tercüme yazılmıştır. İlahi muhabbet konusunun, içkiye ait özellikler istiare edilerek anlatıldığı için mütercim ve şârihler arasında daha çok “Hamriyye” adıyla şöhet olan “Mîmiyye” kasidesi bunların içinde en meşhurdur.

Kasidenin Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere günümüze kadar tespit edilmiş otuzdan fazla tercüme ve şerhi bulunmaktadır. Söz konusu tercümelerden bir tanesi de 1049/1639 tarihinde vefat eden Şeyhî Abdülmecîd Sivasî'nin *Terceme-i Kasîde-i Hamriyye* adlı manzum tercümesidir. Tercüme ilk defa Yusuf Yıldırım (2015). tarafından yayımlandı. Yıldırım, Süleymaniye Ktp., H. Şemsi-F. Güneren, nr. 32'de kayıtlı mecmuanın 77b-80b varakları arasında yer alan nüshayı esas almış ve bu nüshayı eserin tespit edilebilen tek nüshası olarak tanıtmıştır. Araştırmalarımız sırasında eserin üç yeni nüshası daha tespit edilmiş böylece nüsha sayısı dörde çıkmıştır.

Çalışmamız dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, *Hamriyye* kasidesinin tercümeleri ve şerhleri kısaca tanıtılacaktır. İkinci bölümde, Abdülmecîd Sivasî ve *Terceme-i Kasîde-i Hamriyye* adlı eseri ana hatlarıyla incelenecektir. Üçüncü bölümde, eserin tespit edilen nüshaları tanıtılacak ve bu nüshalar üzerinden yazılış tarihiyle ilgili çeşitli değerlendirmeler yapılacaktır. Son olarak, dördüncü bölümde, mevcut dört nüsha esas alınarak eserin çeviri yazılı metni hazırlanacaktır.

1. Hamriyye Kasidenin Tercüme ve Şerhleri

Hamriyye kasidesinin daha çok mensur olmak üzere çok sayıda Arapça ve Farsça şerh ve tercümesi bulunmaktadır. Söz konusu şerhler şunlardır: 1. Dâvûdü'l-Kayserî (ö. 751/1350), *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mîmiyye* (Bayrakdar, 1991; Dâvûd el-Kayserî, 2011). Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 2. İbn Habîb es-Safadî Ebu'n-Necîb Abdulkâdir b. Muhammed b. Ömer (915/1509), *Talîka ale'l-Kasîdeti'l-Hamriyye*. Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 3.

İbnü'l-Kemâl (ö. 940/1534), *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye* (Konur, 1992). Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 4. Sibtu'l-Marsafî (ö. 965-66/1558-59), *ez-Züccâcetü'l-Billûriyye fî-Şerhi'l-Kasîdeti'l-Hamriyye* (Inas Abdulwahhab Ahmed al-Anı, 2023). Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 5. Safiyyüddin Muhammed el-Geylânî et-Tabîb (ö. 1010/1602), *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye*. 6. Bedreddîn Bûrînî (ö. 1024/1615), *Bahru'l-Fâ'iz fî-Şerhi Dîvânî İbni'l-Fâriz* (Bedreddin el-Bûrînî, 1853). Kasidenin 41 beytini şerh etmiştir. 7. Abdulganî Nâblusî (ö. 1143/1731), *Keşfü's-Sirri'l-Gâmız fî-Şerhi Dîvânî İbni'l-Fâriz* (Bûrînî ve Nâblusî, 1306; Nâblusî, 2017). Kasidenin 41 beytini şerh etmiştir. 8. İbn Acîbe (ö.1224/1809), *Şerhu Hamriyyeti İbni'l-Fâriz* (1994; İnce, 2018). Kasidenin 41 beytini şerh etmiştir. 9. Emîn Hûrî (1338/1919), *Cilâ'ü'l-Gâmız fî-Şerhi Dîvânî'l-Fâriz* (1910). Kasidenin 41 beytini şerh etmiştir. Hakkında bilgi verilen bu şerhlerin hepsi Arapça kaleme alınmış eserlerdir.

Kasidenin tespit edilen Farsça tercüme ve şerhlerinden bazıları ise şunlardır: Hemedânî (ö. 786/1385), *Meşâribü'l-Ezvâk* (Muhammed Riyaz, 1353). Kasidenin 32 beytini şerh etmiştir. Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), *Levâmi-i Şerh-i Kasîde-i Hamriyye* (1309). Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. Şerh sırasında her bir beyti bir rubai ile açıklamıştır. İdrîs Bitlisî (ö. 926/1520), *Şerh-i Kasîde-i Hamriyye*.² Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir.

Kasidenin özellikle mensur ve manzum olmak üzere çok sayıda Türkçe tercüme ve şerhi de bulunmaktadır: 1. Abdüsselâm b. Nu'mân b. Halîl (ö. 1000/ 1591-1592[?]), *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye* (Akdağ, 2017; İnce, 2018). Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 2. İsmâîl Ankaravî (ö. 1041/1631), *Şerh-i Kasîde-i Hamriyye* (Abdel-Maksoud, 2000; İnce, 2018). Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 3. Şeyhî Abdülmecîd Sivasî (ö. 1049/1639), *Terceme-i*

² Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4092/1; Fatih Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Farsça 134.

Kasîde-i Hamriyye (Yıldırım, 2015). Çalışmamıza konu olan bu eserde Sivasî, kasidenin 33 beytini manzum olarak şerh etmiştir. 4. Vehbî-i Yemânî (ö. 1065/ 1654-1655'ten sonra), *Şerh-i Hamriyye-i Fârîziyye* (Özçakmak, 2022). Kasidenin 37 beytini şerh etmiştir. 5. Şifâî Mehmed Dede (ö. 1081/1671), *Hediyyetu'r-Rahme* (Yar ve Ceylan, 2020). Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 6. Müellifi meçhul (17. asrın ikinci yarısından önce), *Farsça-Türkçe Manzum Tercümesi* (İnce, 2024a). Kasidenin 33 beytini manzum olarak Farsça ve Türkçe olarak şerh etmiştir. 7. Salâhî Abdullâh Efendi (ö. 1197/1782), *Tercümetü'l-Aşk* (Deliktaş, 1990; İnce, 2018). Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 8. Abdullah Necîb Ayıntabî (ö. 1219 (1804-5), *Tercemetü Kasîdeti'l-Hamriyye*. Kasidesinin 33 beytini manzum olarak Türkçe tercüme etmiştir (İnce, 2025, s. 31). 9. Kara Mustafa Hulûsî Alâiyevî (ö. 1304/1886), *Leme'âtü'l-Berkiyye fî-Şerhi Kasîdeti'l-Mîmiyye* (Alâiyevî, 1310; İnce, 2018). Kasidenin 41 beytini şerh etmiştir. 10. Mehmed Saîd (ö. 1313/1896), *Tarab-Engîz* (Mehmed Saîd, 1288; İnce, 2018; Öksüz, 2019). Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 11. Ahmed Sâfî Bey (ö. 1344/1926), *İbnü'l-Fâriz'in Kasîde-i Hamriyye Tercümesi* (Ak, 2016; İnce, 2018). Kasidenin 41 beytini tercüme etmiştir. 12. Mehmed Nâzım Paşa (ö. 1345/1926), *İbn Fâriz Tercümesi* (1330; İnce, 2018). Kasidenin 41 beytini şerh etmiştir. 13. Alî Salâhaddin Yiğitoğlu (ö. 1358/1939), *el-Menhelü'l-Fâ'iz fî-Tercemeti Dîvânî İbni'l-Fâriz* (İnce, 2021a). Kasidenin 41 beytini şerh etmiştir. 14. Tâhirü'l-Mevlevî (ö. 1951), *Levâmi'Tercümesi* (İnce, 2021b). Mollâ Câmî'nin yukarıda adı geçen Farsça şerhinin Türkçe tercümesidir. Kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. 15. Yusuf Ziyâ (1900-2000 arası), *Tercümetü Hamriyyeti İbnü'l-Fâriz* (İnce, 2024b). Kasidenin 33 beytini mensur ve manzum olarak açıklamıştır.

Yukarıda adı geçen tercüme ve şerhlerin tamamı eski harflerle kaleme alınmıştır. Kasidenin günümüz harfleriyle ve yakın zamanda yapılmış tercüme ve nazireleri de bulunmaktadır: 1. Prof.

Ş. U., *Mimiye Kasidesi*. Kasideden seçtiği 27 beyti yorumlayarak çevirmiştir. Prof. Ş. U. isimli bir yazar tarafından yapılan tercüme, Büyük Doğu dergisinin 11 Ekim 1946 tarihinde çıkan 50. sayısında yayımlanmıştır. 2. Mahmut Toptaş, *Kaside-i Hamriye*. Kasidenin 40 beytini mensur olarak tercüme etmiştir. Tercüme, Yönelişler dergisinin Mayıs 1990'daki 46. sayısında yayımlanmıştır. 3. Mahmut Kaya, *Kutsal Aşkın Destanı (el-Kasidetü'l-Hamriyye)*. Mahmut Kaya tarafından mensur-manzum tercüme edilmiştir. Kasideyi beyitler hâlinde ele alan Kaya, 41 beytin tamamını tercüme etmiştir. Kaya'nın tercümesi ilk olarak *Yüzakı* dergisinin Ekim 8, 9, 10 ve 11'inci sayılarında tefrika edilmiş (2005), ardından İslâmî Edebiyatta Şaheserler isimli çalışmanın içinde yayımlanmıştır (2018).

Abdülmecîd Sivasî ve Terceme-i Kasîde-i Hamriyye

Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolu şeyhlerinden Şeyhî Abdülmecîd Sivasî 971/1563 yılında Zile'de doğdu. Arapça öğrenip otuz yaşına kadar fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimlerle uğraştıktan sonra tasavvufu meşgul olmaya başladı. 1006/1597-98 yılında Şemseddîn Sivasî'nin vefatından sonra bir dönem posta oturdu. Sultan III. Mehmed'in daveti üzerine İstanbul'a gitti. Ayasofya Camisi'nde hadis ve tefsir gibi ilimlerde dersler verdi. İstanbul'daki diğer bazı camilerde vaizlik yaptı. 1026/1617 Sultan Ahmed Camisi'nin cuma vaizliğine tayin oldu. Burada vaizlik görevini sürdürürken 1049/1639 yılında vefat etti. Arkasında çok sayıda eser bırakan Abdülmecîd Sivasî'nin *Dîvân*'ından başka 25'ten fazla ilmi ve tasavvufi eseri vardır (Gündoğdu, 2009, ss. 286-287). Söz konusu eserlerden bir tanesi de çalışmamıza konu olan İbnü'l-Fâriz'in Hamriyye kasidesine yazdığı manzum tercümesidir.

Terceme-i Kasîde-i Hamriyye

İbnü'l-Fâriz'in kafiye harfinden dolayı “mimiyye”, İlahi aşk konusunu içkiye dair metaforlarla anlattığı için mütercim ve şârihler

tarafından daha çok “hamriyye” adıyla şöhret olan kasidesinin Arapça, Farsça ve Türkçe çok sayıda mensur ve manzum tercüme ve şehri bulunmaktadır. Beyit sayısı müstensihlerden kaynaklı 33 ile 41 arasında değişen kasideyi tercüme ve şerh edenlerden kimileri kasidenin 41 beytini, kimileri ise sadece 33 beytini ele almıştır. Kasideyi manzum olarak Türkçeye tercüme eden Abdülmecîd Efendi de kasidenin sadece 33 beytini tercüme edenler arasındadır. Kasideyi beyitler halinde tercüme eden Abdülmecîd tercüme edeceği her beytin önce Arapçasını vermiş altına da manzum tercümesini yapmıştır. Kasidenin tercümesini bitirdikten sonra şu mahlas beytiyle tercümesini tamamlamıştır:

Mest ü maḥmūrān-ı ‘aşkuñ ḥürmetiçün Rabbenā

Şeyhîyi sarhoş u el boş et gide ‘ār u vaḳār

Hamriyye kasidesinin kafiye harfi “mim” olup aruzun “fe‘ûlün/mefâ‘îlün/fe‘ûlün/mefâ‘îlün” kalıbıyla yazılmışken Abdülmecîd Sivasî’nin manzum tercümesinin kafiye hari “ra” olup aruzun “fâ’ilâtün/ fâ’ilâtün/ fâ’ilâtün/ fâ’ilün” kalıbıyla yazılmıştır.

Terceme-i Kasîde-i Hamriyye’nin Nüshaları

Abdülmecîd’den bahseden kaynaklarda adı geçmeyen bu eser ilk defa Yusuf Yıldırım tarafından yayımlandı. Yıldırım, Süleymaniye Ktp., H. Şemsi-F. Güneren, nr. 00032-006’de kayıtlı nüshayı esas almış ve bu nüshayı eserin tespit edilebilen tek nüshası olarak tanıtmıştır (2015, s. 165). Araştırmalarımız sırasında eserin üç yeni nüshası daha tespit edilmiş böylece nüsha sayısı dörde çıkmıştır. Eldeki bu nüshaların muhtemel yazılış tarihlerine göre kronolojik sıralaması şöyledir:

Birinci nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Şemsi-F. Güneren (SH) koleksiyonunda 00032-006 demirbaş numarasıyla kayıtlı mecmuanın içinde bulunmaktadır. Abdülmecîd’in tercümesi

mecmuanın 77b-80b (154-160 sayfaları)³ varakları arasında yer almakta olup eserin başlığı Arapça olarak “el-kaşîdetü li-Sultâni'l-‘Uşşâk ‘Ömer bin el-Fâriż el-Mısrî rahimehu’llâh. Ve’t-tercümetü li’ş-Şeyhî’l-kâmil Şeyhî Efendi sellemehü’llâh”⁴ şeklinde kaydedilmiştir. Eserin Abdülmecîd tarafından ne zaman yazıldığı bilinmediği gibi bu nüshanın da kimin tarafından ve ne zaman istinsah edildiği belirtilmemiştir. Ancak mecmuanın muhtelif sayfalarındaki eserlerden, müstensihin Sivaslı Ömer b. Hacı İlyas adında biri olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu eserlerin istinsah tarihleri 1020 (1611) ile 1024 (1616) yılları arasında değişmektedir. Ayrıca eserin başlığına bakıldığında müstensih, İbnü’-Fariz’i rahmetle (rahimehullah) anarken Abdülmecîd için “sellemehü’llahu” ifadesini kullanmıştır. Yani “Allah selametini versin, onu korusun” demek oluyor ki bu da eser istinsah edildiğinde Abdülmecîd’in henüz hayatta olduğunu göstermektedir.

İkinci nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail (SL) koleksiyonunda 00706-075 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Mecmuanın başındaki kayıttan anlaşıldığı kadarıyla mecmuadaki eserler *Mülteka'l-Ebhur*’un⁵ şârihi ve bir dönem Üsküb kadısı Dellakzade Hafız Mustafa b. Muhammed’in hattıyla yazılmıştır 1081(1670/1671). Mecmuanın içindeki birçok eserin sonunda Hafız Mustafa b. Muhammed’in adı ve eserlerin istinsah tarihleri yer almaktadır. Ancak Kaside-i Hamriyye’nin istinsah tarihi belirtilmemiştir. Diğer eserlerin istinsah tarihleri dikkate alındığında

³ Mecmuanın sayfaları sonradan numaralandırılmıştır; ancak numaralandırma sırasında 66-67 rakamları atlanarak yazılmıştır. Sayfalar doğru bir şekilde numaralandığında eserin yer almış olduğu sayfa aralığı 152-158 olur.

⁴ Bu kaside, aşıkların sultanı Mısırlı Ömer İbnü’l-Fâriż’indir. Allah rahmet eylesin. Bu tercüme kemal sahibi Şeyhî Efendi’nindir. Allah ona selâmet ve âfiyet versin.

⁵ *Câmiu’n-Nukûl* adıyla bilinen şerhin tam adı ve *Câmiu’n-Nukûl ve Lamiu’l-Ukul fî-Şerhi Mülteki’l-Ebhur*’dur. Hicri takvime göre bir yılda tamamlamıştır. 1 Muharrem 1068 yılında yazılmaya başlanan eser o yıl zilhicce ayının son gününde bitmiştir: 1 Muharrem 1068 (9 Ekim 1657) - 30 Zilhicce 1068 (28 Eylül 1658)

bunun da 1045 (1635) ile 1080 (1670) yılları arasında kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Üçüncü nüsha: Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma (ÇH) koleksiyonunda 23289/7 numarada kayıtlı olup 230b-233a varakları arasında yer almaktadır. Eserin başına sonradan eklendiği anlaşılan Arapça bir not bulunmaktadır. Notta kısaca, “Bu mübarek kaside Hamriyyetü’l-Fâriziyye olarak meşhurdur. Zati muhabbetin şarabını açıklamaktadır. Şerfüddin Ebu Hafs Ömer b. Ali es-Sadî el-Mısri’ye aittir. Bahr-i tavilin “feûlün mefâilün feûlün mefâilün” kalıbıyla yazılmıştır.” denilmektedir. Sayfanın kenarında da mavi mürekkeple sonradan eklenmiş notta ise mütercimin 1145 (1732-33) tarihinde vefat eden Feyzi Hasan Efendi’nin oğlu Şeyhî Mehmed Efendi olduğu belirtilmiş ve Osmanlı Müellifleri kitabı kaynak gösterilmiştir (C III, s. 74). Ancak bunun doğru olmadığı anlaşılmıştır.

Dördüncü nüsha: Tire Necippaşa Kütüphanesi (TN) NP/0405’te kayıtlı Sefînetü’l-Kasâid ve Defînetü’l-Fevâid adlı mecmuada yer almaktadır. Mecmua, Hanif İbrahim’in oğlu İstanbullu Hanifzâde Tâhir Ahmed’in (ö. 1217/1802) hattıyla 1180 (1766/1767) yılında yazılmıştır. 337 varaktan oluşan mecmuanın başında tablo şeklinde oluşturulmuş içindekiler benzeri bir fihrist bulunmaktadır. Tercümenin adı fihristte “Tercüme-i Kasîde-i Hamriyye li-Şeyh Abdülmecîd maa Arabî”⁶ şeklinde kaydedilmiştir. Fihristten hemen sonra Abdülmecîd’in tercümesine yer verilmiştir. Kayıтта da işaret edildiği gibi önce tercüme edilecek beytin Arapçası, ardından manzum Türkçe tercümesi verilmiştir. Bu nüshada Hamriyye kasidesine ait Arapça beyitler siyah mürekkeple, Abdülmecîd’e ait Türkçe beyitler kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

⁶ Şeyh Abdülmecid’in Hamriyye kasidesinin tercümesi Arapçasıyla birlikte.

Tercümenin Çeviri Yazılı Metni

Eserin metni hazırlanırken, ilk olarak İbnü'l-Fâriz'in *Hamriyye* kasidesinin orijinal Arapça metni beyitler hâlinde sunulmuş, Arapça metnin günümüz Türkçesine tercümesi dipnotlarda verilmiştir. Ardından her beyitten sonra Abdülmecîd Sivasî'nin Türkçe manzum tercümesinin transkripsiyonlu metnine yer verilmiştir. Tercümenin dört farklı nüshası mevcut olduğundan, metnin yazımında birinci nüsha (SŞ) esas alınmış, diğer üç nüshadaki farklılıklar dipnotta belirtilmiştir.

1. Beyit

Fe'ülün/mefâ'ilün/fe'ülün/mefâ'ilün

شَرِينَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً
سَكَّرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَزْمُ⁷

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Nüş kıldık zıkr-i maḥbûbile⁸ ḥamr-i bî-ḥumār
Yaradılmadın devek⁹ sarḥoşı olduk¹⁰ bî-ḳarār

2. Beyit

لَهَا الْبَدْرُ كَأْسٌ وَهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا
هِلَالٌ وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مُزِجَتْ نَجْمٌ¹¹

Mey güneş ke'si bedirdür döndürür anı hilâl
Gâhi kevkeb görünür âbile olsa hem-civār

3. Beyit

⁷ Üzüm çubuğu yaratılmadan önce biz sevgiliyi anarak şarap içtik ve onunla sarhoş olduk.

⁸ zıkr-i maḥbûb: yâd-ı maḥbûb TN.

⁹ Yaradılmadın devek: Yaradılmamışdır rez SL, Yaradılmamışdı rez TN.

¹⁰ sarḥoşı olduk: sekrânı idik SL.

¹¹ Dolunay onun kadehi, kendisi ise hilalin çevrelediği güneştir. Karıştırıldığında nice yıldızlar görünür.

وَلَوْلَا شَذَاهَا مَا اهْتَدَيْتُ لِحَايَهَا
وَلَوْلَا سَنَاهَا مَا تَصَوَّرَهَا الْوَهْمُ¹²

Hoş kokusu¹³ olmasa bulmazıdım dükkânını
Zav'-ı berki olmasa bilmezidi her dil-fıkâr

4. Beyit

وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا الدَّهْرُ غَيْرَ حُسَّاشَةٍ
كَأَنَّ خَفَاها فِي صُدُورِ النَّهْيِ كَتَمٌ¹⁴

Nesne kıomadı zamân andan velî şey'-i kalîl
Lem'ası buldı anıñ 'âkıî dilinde¹⁵ istitâr

5. Beyit

فَإِنْ ذُكِرْتُ فِي الْحَيِّ أَصْبَحَ أَهْلُهُ
نَشَاوَى وَلَا عَارٌ عَلَيْهِمْ وَلَا إِثْمٌ¹⁶

Bir kabîlede añılsa mest olurdu ehli hep¹⁷
Kalmaya idi olarda 'âr u cürm ü zılm u târ¹⁸

6. Beyit

وَمَنْ بَيْنَ أَحْشَاءِ الدِّانِ تَصَاعَدَتْ
وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا اسْمٌ¹⁹

¹² (Şarabın) kokusu olmasaydı meyhane yolunu bulamazdım. Parlaklığı olmasaydı zihin onu tasavvur edemezdi.

¹³ hoş kokusu: bûy-ı hûbî TN.

¹⁴ Zaman, o şaraptan geriye son bir damladan başka bir şey bırakmadı. O dahi akıl ve idrak sahiplerinin sinesinde gizlenmiş sır gibidir.

¹⁵ 'âkıî dilinde: kalb-i muhibde TN.

¹⁶ Kabilede (mecliste) şarabın adı anılsa, kabile halkı sarhoş olur. Ancak; o sarhoşluktan onlara utanma ve günah yoktur.

¹⁷ Bir kabîlede añılsa mest olurdu ehli hep: Zıkr olursa der-kabîle mest olurdu ehli hep SL.

¹⁸ cürm ü zılm u târ: hâzm ü i'tibâr TN.

¹⁹ Küplerin içinden yükselen o şarabın hakikatte adından başka bir şey kalmadı.

Şıçradı küpden semā sūyına²⁰ oldı mürtefi ‘
Kıaldadı illa adı hep²¹ gitdi resmile şi‘ār²²

7. Beyit

وَإِنْ خَطَرْتُ يَوْمًا عَلَى خَاطِرِ امْرِئٍ
أَقَامْتُ بِهِ الْأَفْرَاحُ وَارْتَحَلَ اللَّهُمَّ²³

Hâtırına gelse bir şahşuñ o ħamr-i ıřķ-ı Hāk²⁴
Ġam gider zevķ ü feraĥ gelür²⁵ yerine bî-şumār

8. Beyit

وَلَوْ نَظَرُ النُّدْمَانُ خُتْمَ إِنَائِهَا
لَأَشْكَرَهُمْ مِنْ دُونِهَا ذَلِكَ الْحَتْمُ²⁶

Baķsa meyhūrān²⁷ eger ħatm-i ināsına²⁸ anuñ
Başķa mühründen olurlar²⁹ cümlesi mest ü ħumār³⁰

9. Beyit

وَلَوْ نَضَّحُوا مِنْهَا ثَرَى قَبْرِ مَيِّتٍ
لَعَادَتْ إِلَيْهِ الرُّوحُ وَأَنْتَعَشَ الْجِسْمُ³¹

Ķatre şaçarsañ bu meyden ħāk-i ķabr-i meyyite

²⁰ Sūyına: cevvine TN.

²¹ illa adı hep: illaki adı TN.

²² Hep gitdi resmile şi‘ār: Gitdi ķamu resm ü şi‘ār SL.

²³ Bir ġün o şarap birisinin hatırına gelse, onun ġam ve hüznü gider yerini tam bir sevinç alır.

²⁴ ıřķ-ı Hāk: Lā-yezāl TN.

²⁵ Gelür: ol ķalbe SL.

²⁶ Eġer meclisteki nedimler (arkadaşlar) onun (şarabın) testisinin mührüne bakmış olsalardı, o mühür, şarap olmaksızın onları sarhoş ederdi.

²⁷ meyhūrān: meyhvārān SL, ĆH; ger nüdmānlar TN.

²⁸ ħatm-i ināsına: mührine tarfinuñ SL.

²⁹ olurlar: bulurdı SL, olurdı TN.

³⁰ mest ü ħumār: sekr ü ħumār SL, mest-i ħumār TN.

³¹ Eġer ölmüş birinin mezarı topraġına o şaraptan biraz serpseler, ölmüş olanın ruhu geri döner bedeni canlanır.

Mürdeler hayy³² ola ҡalka³³ gürdan bī-zūr u zār

10. Beyit

وَلَوْ طَرَحُوا فِي فَيءٍ حَائِطٍ كَرَمِهَا
عَلِيلاً وَقَدْ أَشْفَى لَفَارَقَهُ السُّقْمُ³⁴

Bāğının dīvārının zıllında Һaste ҡosalar³⁵
Mevte müşrif de olursa ide suҡm³⁶ andan firār³⁷

11. Beyit

وَلَوْ قَرَّبُوا مِنْ حَانِهَا مُقْعَدًا مَشَى
وَيَنْطِقُ مِنْ ذِكْرَى مَذَاقَتِهَا الْبُكْمُ³⁸

Yakın olsa muķ‘adān dükkānına bulur ҡadem³⁹
Lezzetin fikr itse⁴⁰ dilsüz dillene zıkr ide yār⁴¹

12. Beyit

وَلَوْ عَقَّتْ فِي الشَّرْقِ أَنْفَاسٌ طَيِّبَهَا
وَفِي الْغَرْبِ مَرْكُومٌ لَعَادَ لَهُ الشَّمُ⁴²

Vāşıl olsa maşrıķa enfās-ı ıbbi ol meyūñ

³² Һayy: şağ SL.

³³ Mürdeler Һayy ola ҡalka: Һayy olup ҡā’im olaydı TN.

³⁴ Eğer bir hastayı onun asma duvarının gölgesine bıraksalar (ölüme terk etseler), o hasta şifa bulup hastalıktan kurtulur.

³⁵ Һaste ҡosalar: ҡosañ Һasteyi TN.

³⁶ suҡm SŞ: za’f SL.

³⁷ ide suҡm andan firār: bula şıhhatde ҡarār TN.

³⁸ O şarabın meyhanesine bir kötürümü yaklaştırsalar, hemen yürümeye; dilsiz biri duyduğu lezzetten dolayı konuşmaya başlar.

³⁹ Һānına yaklaşırsa bir muķ‘ad olur şāhib ҡadem TN

⁴⁰ fikr itse: işitse TN.

⁴¹ zıkr ide yār: bī-ihtibār SL.

⁴² Onun güzel kokusunun nefesleri doğuda yayılrsa, batıda burnu tıkalı (nezle) olanın koku alma duyusu ona geri gelir.

Ġarbdā mezkūm olanuñ aça dimāğın bīr ü bār⁴³

13. Beyit

وَلَوْ خُضِبَتْ مِنْ كَأْسِهَا كُفٌّ لَامِسٍ
لَمَا ضَلَّ فِي لَيْلٍ وَفِي يَدِهِ النَّجْمُ⁴⁴

Ṭutanuñ⁴⁵ desti boyansa⁴⁶ zav'-i ke'sinden anuñ⁴⁷
Gice yoldan azmaz ol çün eldedür⁴⁸ necm-i hezār

14. Beyit

وَلَوْ جَلَيْتُ سِرّاً عَلَى أَكْمِهِ عَدَا
بَصِيراً وَمِنْ رَأُوقِهَا تَسْمَعُ الصَّمُ⁴⁹

Sürme itseñ nūr ola gözsüz toğanuñ çeşmine
Şāfisi vire şamem erbābına sem-i suvar⁵⁰

15. Beyit

وَلَوْ أَنَّ رَكْباً يَمَّمُوا تُرْبَ أَرْضِهَا
وَفِي الرُّكْبِ مَلْسُوعٌ لَمَا ضَرَّهُ السُّمُ⁵¹

Ger teveccüh itse 'asker arzınuñ toprağına

⁴³ bīr ü bār: TN nüshasında sadece "... r" olarak yazılmış veya eksik bırakılmış.

⁴⁴ Eğer dokunanın eli, o şarabın kadehiyle kızıla boyanırsa, elinde öyle bir yıldızla gecede (karanlıkta) yolunu şaşırılmaz.

⁴⁵ Ṭutanuñ: lāmisiñ SL.

⁴⁶ boyansa: boyana ÇH.

⁴⁷ Ṭutanuñ desti boyansa: Ger boyansa keff-i lāmis TN.

⁴⁸ azmaz ol çün eldedür: azmaya zīrā tutar SL.

⁴⁹ Eğer (mühürlü olan o şarap) anadan doğma kör birine gizlice açılsaydı (körün) gözleri görür, sağırlar da onun süzgecinin sırlıtısından yeniden işitirdi.

⁵⁰ Şāfisinden işide sağırlar ola gūşdār SL. "sem'-i süvār" ifadesi, TN nüshasında (... r) olarak okunamayan/eksik bir şekilde geçmektedir.

⁵¹ Bir kervan onun bulunduğu topraklara yönelse ve aralarında yılan sokmuş biri bulunsa o kimseye zehir zarar vermezdi.

Ḳurtula aḡulmuş olsa olarda zehr-i mār

16. Beyit

وَلَوْ رَسَمَ الرَّاقِي حُرُوفَ اسْمِهَا عَلَى

جَبِينٍ مُصَابٍ جُنَّ أَبْرَأَهُ الرَّسْمُ⁵²

Yazsa rākī ḡamr-i tevḥīdūñ ḡurūf-ı ismini
Alnına mecnūnlaruñ şıḡḡatle⁵³ ola ḡūşḡār

17. Beyit

وَفَوْقَ لَوَاءِ الْجَيْشِ لَوْ رُقِمَ اسْمُهَا

لَأَسْكَرَ مَنْ تَحْتَ اللَّوِ ذَلِكَ الرِّقْمُ⁵⁴

‘Askeriñ sancaḡınuñ üstine⁵⁵ adın yazsalar
Mest ola taḡtındakiler⁵⁶ gide ‘aḡl u iḡtiyār⁵⁷

18. Beyit

تُهَذَّبُ أَخْلَاقَ النَّدَامَى فَيَهْتَدِي

بِهَا لِطَرِيقِ الْعَزْمِ مَنْ لَا لَهُ عَزْمُ⁵⁸

Seyyiü’l-aḡlāk⁵⁹ olanuñ cümle ḡūyın⁶⁰ ḡūb ider

⁵² Eḡer bir muskacı, onun adının harflerini cinnet geḡiren birinin şakaḡına yazıp resmetse, o yazı (resim) onu iyileştirdi.

⁵³ şıḡḡatle: resminden SL.

⁵⁴ Şayet onun ismi ordunun sancaḡı üzerine işlenseydi, bu nakış sancak altındakileri sarhoş ederdı.

⁵⁵ üstine: üstünde SL, TN.

⁵⁶ taḡtındakiler: altındakiler SL, TN.

⁵⁷ iḡtiyār: iḡtidār SL, TN.

⁵⁸ Meclis arkadaşlarının aḡlakını düzeltir; böylece, azim/saḡlam irade yoluna, azmi/kararlılıḡı olmayan kimse onunla (şarapla) yol bulur/rehber bulur.

⁵⁹ Seyyiü’l-aḡlāk: Seyyi-i aḡlāk SL.

⁶⁰ cümle ḡūyın: ḡulḡ u ḡūyın TN.

Rāh-ı azme rehber oldur⁶¹ cem ‘-i uşşāka medār

19. Beyit

وَيَكْرُمُ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْجُودَ كُفُّهُ
وَيَحِلُّمُ عِنْدَ الْغَيْظِ مَنْ لَا لَهُ حِلْمٌ⁶²

Cūd bilmeyen baḥl içse katı cömerd ider
Bī-ḥilim zālimleri⁶³ kıılır⁶⁴ ḥalīm ü⁶⁵ bürdbār

20. Beyit

وَلَوْ نَالَ فَذُمُ الْقَوْمِ لَثُمَ فِدَائِمَهَا
لَأَكْسَبَهُ مَعْنَى شَمَائِلِهَا اللَّثْمُ⁶⁶

Destisi қаpaғına her kim degürse aғzını⁶⁷
Ḥulḳ-ı ḥüb u nīk-ādetlik kııla⁶⁸ aña nişār⁶⁹

21. Beyit

يَقُولُونَ لِي صِفْهَا فَأَنْتَ بِوَصْفِهَا
خَيْرٌ أَجَلٌ عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمٌ⁷⁰

Didiler vaşf eyle ḥamr-ı ‘aşḳ-ı Raḥmān’ı⁷¹ bize

⁶¹ oldur: olur TN.

⁶² (O şarap sayesinde) eli cömertlik bilmeyen kimse kerim olur. Öfke anında tahammülü olmayan, halim olur.

⁶³ zālimleri: muğzibleri SL, ḡazbānları TN.

⁶⁴ kıılır: ider TN.

⁶⁵ ḥalīm ü: ḥalīm-i TN.

⁶⁶ Bir topluluğun içindeki cahilin dudağı şarap testisinin ağızındaki süzgece ulaşsa, o öpücük ona şarabın özelliklerinin manasından bir şeyler kazandırır.

⁶⁷ Her kimiñ ki destisi қаpaғına aғzı deđe SL.

⁶⁸ ādetlik kııla: baḥtlık eyleye SL.

⁶⁹ ādetlik kııla aña nişār: ‘ādet ola aña yār-ı ḡār TN.

⁷⁰ Bana, “Onun vasıflarını anlat çünkü sen onun vasıflarından haberdarsın.” diyorlar. Evet, ben onun vasıfları hakkında bilgi sahibiyim.

⁷¹ Raḥmān’ı: Yezdān’ı SL, Mevlā’yı TN.

Ben didüm evşâfın anuñ hoş bilürem âşikâr

22. Beyit

صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ وَلُطْفٌ وَلَا هَوَا

وَنُورٌ وَلَا نَارٌ وَرُوحٌ وَلَا جِسْمٌ⁷²

Eltaf aşfâdur hevâ vü mâ degüldür ol şarâb
Ten degüldür rûhdur hem nûrdur yok anda nâr

23. Beyit

مَحَاسِنُ تَهْدِي الْمَادِحِينَ لَوْصِفَهَا

فَيَحْسُنُ فِيهَا مِنْهُمْ النَّثْرُ وَالنَّظْمُ⁷³

Hoş mehâsindür hidâyetdür kamu vâşıflara⁷⁴
Anuñile neşr ü nazm âsân olur kâmil ‘ayâr

24. Beyit

وَيُطْرَبُ مَنْ لَمْ يَذْرِهَا عِنْدَ ذِكْرِهَا

كَمُشْتَقٍ نِعْمَ كُلَّمَا ذُكِرَتْ نِعْمٌ⁷⁵

Bilmeyene añsalar⁷⁶ bulur⁷⁷ meserretle tarab
Şanki fâhr-i enbiyâ⁷⁸ mezkûr ola beyne’l-hıyâr

25. Beyit

⁷² O içki saftır ama su değil, latiftir ama hava değil, nurdur ama ateş değil, ruhtur ama cisim değildir.

⁷³ Güzelliği, onun sıfatını övenlere yol gösterdiği için hakkında yazılan şiir de nesir de güzeldir.

⁷⁴ vâşıflara: vaşşâfına TN.

⁷⁵ Nu’mun adı her anıldığında Num’un âşıkları gibi, o şarabın da adı anıldığında onu bilmeyenler sevinçten titrer.

⁷⁶ Bilmeyene añsalar: bilmeze zıkr etseler SL, TN.

⁷⁷ bulur: kılır SL, kopar TN.

⁷⁸ fâhr-i enbiyâ: fâhrü’l-enbiyâ TN.

وَقَالُوا شَرِبْتَ الْإِثْمَ كَلَّا وَإِنَّمَا
شَرِبْتُ الَّتِي فِي تَرْكِهَا عِنْدِي الْإِثْمُ⁷⁹

Didiler hamr-ı harām içdün k’odur zenb-i kebîr⁸⁰
Ben didüm ben içdigümi içmemek⁸¹ suçdur kibâr⁸²

26. Beyit

هَنِيئًا لِأَهْلِ الدَّيْرِ كَمْ سَكِرُوا بِهَا
وَمَا شَرِبُوا مِنْهَا وَلَكِنَّهُمْ هَمُّوا⁸³

Ehl-i deyre şihhat olsun kim nice mest oldılar⁸⁴
İçmedin kaşd itmekile buldılar zevk-i hezâr

27. Beyit

وَعِنْدِي مِنْهَا نَشْوَةٌ قَبْلَ نَشْأَتِي
مَعِيَ أَبَدًا تَبْقَى وَإِنْ بَلَى الْعَظْمُ⁸⁵

Daği neş’emden muḳaddem mesti idi cān u dil
Bākidür gıtmez bu mestlik⁸⁶ bulsa ‘azmüm inkisār⁸⁷

28. Beyit

⁷⁹ “Onu içmekle günah işledin.” Dediler. Yok, hayır! Asıl içilmediğinde günah olanı içtim ben.

⁸⁰ k’odur zenb-i kebîr: odur işm-i ‘azîm TN.

⁸¹ Ben didüm ben içdigümi içmemek: Men didüm men içdig[üm] nüş itmemek SL.

⁸² Beytin ikinci mısraı TN nüshasında “Ben didüm nüş itdigüm nüş itmemek suçdur ey yâr” şeklindedir.

⁸³ Manastır ehline afiyetler olsun. İçmeyip sadece içmeye niyetlendikleri halde ne kadar da sarhoş oldular.

⁸⁴ Beytin ilk mısraı TN nüshasında “Ehline olsun henî kim nîce sarhoş oldılar” şeklindedir.

⁸⁵ Ben doğmadan önce o şaraptan bende bir neşve vardı. Kemiklerim çürüse bile o neşve benimle sonsuza dek kalacaktır.

⁸⁶ Kenarda mestlik kelimesi “sekr” ile açıklanmıştır. SL nüshasında ise mestlik yerine “sekrim” tercih edilmiştir.

⁸⁷ Bu beyit ve tercümesi TN nüshasında yoktur.

عَلَيْكَ بِهَا صِرْفاً وَإِنْ شِئْتَ مَرْجَهَا
فَعَذْلُكَ عَنْ ظَلَمِ الْحَيِّبِ هُوَ الظُّلْمُ⁸⁸

Şāfi nūş et kıatma ğayrı ya kıatarsañ ħazretüñ⁸⁹
Ağzı yārinden sivāsın kıatmağın zılm u fıcar⁹⁰

29. Beyit

فَدُونَكْهَا فِي الْحَاِنِ وَاسْتَجْلِهَا بِهِ
عَلَى نَعَمِ الْأَلْحَانِ فَهِيَ بِهَا عُنْمُ⁹¹

Şakla dükkānda anı eyle tenāvül dem-be-dem
Ayığ olma nağme-i elĥānile iç bi'l-kerār⁹²

30. Beyit

فَمَا سَكَنْتُ وَالْهَمُّ يَوْمًا بِمَوْضِعِ
كَذَلِكَ لَمْ يَسْكُنْ مَعَ النَّعَمِ الْعَمِ⁹³

Ġammile ĥamr-i ezel⁹⁴ bir yerde cem' olmak muĥāl
Nağmelerle⁹⁵ nitekim ğamm u elem kıılmaz kıarār⁹⁶

31. Beyit

⁸⁸ Şarabın (su) katılmamışını iç. Ona bir şey karıştırmak istediğinde (sevgilinin dişlerinin suyunu kat) sevgilinin dişlerinin suyundan yüz çevirmen (sevgilinin dişlerinin suyundan başka bir şey katman) zulmün ta kendisidir.

⁸⁹ ħazretüñ: ol mehüñ TN.

⁹⁰ SL nüshasında bu beytin altın “Ya'nī kim 'ışk mā-sivāsı istemez ğayret çeker/İlm lâzımdur velī tā kılmaya dād u fıcar” beyti de yazılmıştır.

⁹¹ Onu meyhanede ara ve cilvesine talip ol. Ezgilerin nağmesiyle iç ki ganimet bulasın.

⁹² Beytin ikinci mısraı SL nüshasında “Ĥālī içme nağme-i elĥānile iç yār-ı ğār”, TN nüshasında “Nağme-i elĥānile iç in ğanīmetrā ber-ār”, ÇH nüshasında “Nağme-i elĥānile iç ayık olma yār-ı ğār” şeklindedir.

⁹³ Gam ile nağme bir arada durmadığı gibi o şarap ile gam bir arada durmaz.

⁹⁴ ezel: ĥudā TN.

⁹⁵ nağmelerle: nağmelerden TN.

⁹⁶ kıılmaz kıarār: ider firār TN.

وَفِي سَكْرَةٍ مِنْهَا وَلَوْ غُمِرَ سَاعَةً
تَرَى الدَّهْرَ عَبْدًا طَائِعًا وَلَكَ الْحُكْمُ⁹⁷

Cüzî dem sarhoşluğu uşşâka mülk-i bâkîdür⁹⁸

‘Abd-i tâyi’ ola âlemler aña ol şehriyâr⁹⁹

32. Beyit

فَلَا عَيْشَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ عَاشَ صَاحِبًا
وَمَنْ لَمْ يَمُتْ سُكْرًا بِهَا فَاتَهُ الْحَزْمُ¹⁰⁰

Dirliği dirlik degüldür ayıguñ o yok gibi
Kim ki mestlikle¹⁰¹ vefât itmez yok anda nām¹⁰² u ‘ār

33. Beyit

عَلَى نَفْسِهِ فَلَيْتَكَ مَنْ ضَاعَ عُمْرُهُ
وَلَيْسَ لَهُ فِيهَا نَصِيبٌ وَلَا سَهْمٌ¹⁰³

Ağlasun ol kim geçe ömri vü mestân olmaya¹⁰⁴
Hımr-i uşşâk-ı¹⁰⁵ Hudâ’dan olmayanlar¹⁰⁶ behredâr

Mahlas Beyti

⁹⁷ Onunla bir saatliğine sarhoş kaldığında, zaman senin emrinde bir köle, sen de onun hâkimi olduğunu göreceksin.

⁹⁸ Sarhoşluğu uşşâka mülk-i bâkîdür: mestlikde mülk-i bâkî var ‘âşıklara SL.

⁹⁹ Beytin ikinci mısra SL nüshasında “Göresin ‘âlemleri ‘abd-i muî’ sen şehriyâr” şeklindedir.

¹⁰⁰ O şaraptan içmediği için bu dünyada ayık olarak yaşayan kimseye hayat yoktur. Onun sarhoşluğuyla ölmemiş kimse akıl ve hikmeti kaçırmıştır.

¹⁰¹ mestlikle: mestâne SL.

¹⁰² nām: ‘akl SL.

¹⁰³ O şaraptan bir pay ve nasibi olmaksızın ömrünü boşa harcayan kimse, kendi nefesine ağlasın.

¹⁰⁴ Beytin birinci mısraı SL nüshasında “Ağlasun nefsinde ol ki sâ’atî zâyî’ geçe”, ÇH nüshasında “Ağlasun yansun geçürüb ‘ömri mestân olmayan” şeklindedir.

¹⁰⁵ uşşâk: mestân SL.

¹⁰⁶ olmayanlar: olmaya ol SL, TN.

Mest ü maḥmūrān-ı ‘aşkuñ ḥürmetiçün Rabbenā
Şeyhīyi sarḥoş u el boş et gide ‘ār u vaḳār¹⁰⁷

Sonuç

Bu çalışma, İbnü’l-Fâriz’in tasavvuf edebiyatının en etkili metinlerinden biri olan Kasîde-i Hamriyye’sine Şeyhî Abdülmecîd Sivasî tarafından yapılan manzum tercümeyi merkeze almış; eserin bugüne kadar bilinmeyen üç yeni nüshasını ilim dünyasına tanıtmayı ve bu nüshalar ışığında metni yeniden değerlendirmeyi amaçlamıştır. Daha önce yalnızca tek nüsha üzerinden bilinen *Terceme-i Kasîde-i Hamriyye*’nin nüsha sayısının dörde yükselmesi, hem eserin Osmanlı tasavvuf çevrelerindeki dolaşımını hem de gördüğü ilgiyi açık biçimde ortaya koymaktadır.

Çalışmada tespit edilen nüshalar, farklı coğrafyalarda ve farklı dönemlerde istinsah edilmiş olmaları bakımından dikkat çekicidir. Bu durum, Abdülmecîd Sivasî’nin tercümesinin yalnızca dar bir çevrede değil, geniş bir okuyucu kitlesi tarafından benimsendiğini göstermektedir. Nüshaların kronolojik sıralaması ve paleografik özellikleri dikkate alındığında, eserin 17. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alındığına dair güçlü karineler elde edilmiştir. Ayrıca bazı nüshalarda müellif ve eserle ilgili yapılan yanlış nispetlendirmelerin düzeltilmesi, Osmanlı yazma kültüründe

¹⁰⁷ SL Nüshasında:

‘Aşķile sekrān olan ḳullar içün yā Rabbenā
Şeyhī-i sarḥoş u el nüş et ḳoma ‘ār [u] vaḳār

TN Nüshasında:

Mest ü maḥmūr erenler ḥaḳķıçün yā Rabbenā
Şeyhīyi sarḥoş u el boş et gide ‘ār u vaḳār

ÇH Nüshasında:

Mest ü bī-hüş-ı ezeller ḥürmetiçün Rabbenā
Şeyhīyi sarḥoş u el püş et gide nāmıyla ‘ār

karşılaşılan katalog ve müellif hatalarına dikkat çekmesi bakımından da önemlidir.

Metin incelemesi sonucunda, Abdülmecîd Sivasî'nin Hamriyye kasidesini yalnızca lafzî bir tercüme anlayışıyla ele almadığı, aksine tasavvufî muhtevayı Türkçe şiirin imkânlarıyla yeniden inşa ettiği görülmüştür. Şairin tercih ettiği aruz kalıbı ve kafiye düzeni, Arapça aslından farklı olmakla birlikte Türkçe manzum tercüme geleneği içinde başarılı ve akıcı bir örnek ortaya koymaktadır. Bu yönüyle eser, hem İbnü'l-Fâriz'in tasavvufî düşüncesinin Osmanlı Türkçesindeki yansımasını hem de 17. yüzyıl Türk tasavvuf şiirinin estetik anlayışını yansıtan kıymetli bir metin niteliğindedir.

Sonuç olarak bu çalışma, *Terceme-i Kasîde-i Hamriyye*'nin metin tarihine önemli katkılar sağlamış; eserin nüsha geleneğini genişletmiş ve güvenilir bir çeviri yazılı metin ortaya koymuştur. Elde edilen bulgular, ileride yapılacak Hamriyye tercüme ve şerhleriyle ilgili karşılaştırmalı çalışmalara sağlam bir zemin hazırlamakta; Abdülmecîd Sivasî'nin Osmanlı tasavvuf edebiyatındaki yerinin daha sağlıklı biçimde değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

Kaynakça

Abdel-Maksoud, B. (2000). *İbnü'l-Fariz ve İsmail Ankaravi'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Ahmed b. Acîbe. (1994). Şerhü Hamriyyeti İbni'l-Fâriz. Umrânî Hâlidî Abdüsselâm (Ed.), *Kitâbu Şerhi Salâti'l-Kutub b. Meşîş* içinde (ss. 104-148). Mağrib: Dârü'l-Beydâ.

Ak, M. (2016). Ahmed Sâfî Bey'in Kasîde-i Hamriyye Tercümesi. *Journal of Turkish Studies*, 11(Volume 11 Issue 17), 1-1. doi:10.7827/TurkishStudies.10058

Akdağ, A. (2017). Abdüsselâm b. Nu'mân b. Halîl'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi. *The Journal of Social Sciences*, 15(15), 465-500. doi:10.16990/SOBIDER.3683

Alâiyevî, K. M. (1310). *Leme'âtu'l-Berkiyye fî-Şerhi Kasîdeti'l-Mîmiyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye.

Bayrakdar, M. (1991). Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mîmiyye li Dâvûdi'l-Kayserî. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (32), 53-88.

Bedreddin el-Bûrînî. (1853). *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz*. (Rüşeyd b. Gâlib, Ed.) (C. 1-2, C. 1-2). Marsilya.

Bûrînî, H. ve Nâblusî, A. (1306). *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz* (C. 1-2, C. 2).

Câmî, A. (1309). Mecnûa-i Monlâ Câmî-Levâyih-i Hakikat-Şerh-i Rubâiyât- Levâmi-i Şerh-i Kasîde-i Hamriyye. İstanbul: Artin Asâduryân Matbaası.

Dahdâh, R. G. (2003). *Şerhü Dîvânî İbni'l-Fâriz* (C. 1). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Dâvûd el-Kayserî. (2011). *Aşk Şarabı ve Hayat: Kaside-i Hamriyye Şerhi*. (T. Koç ve M. Çetinkaya, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Deliktaş, S. (1990). *Salâhaddin-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış.

Emîn Hûrî. (1910). *Cilâ'u'l-Gâmız fî-Şerhi Dîvânî'l-Fârız*. Beyrût: Matbaatu'l-Edebiyye.

Gündoğdu, C. (2009). Sivâsî, Abdülmecîd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Inas Abdulwahhab Ahmed al-Anı. (2023). Muhammed Zeynü'l-Âbidîn bin Muhammed el Gamrî Sıbtı'l-Marsafî'nin (Ö.H. 966) “Kitabu'z-Züccaceti bi'l-Levriyye Şerhu Kasidetü'l-Hamriyye” adlı eseri [Araştırma ve tahkik]. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı.

İnce, M. (2018). *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış.

İnce, M. (2021a). *El-Menhelü'l-Fâiz—İbnü'l-Fârız Dîvânı Şerhi (İnceleme—Tenkitli Metin)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

İnce, M. (2021b). Üzüm Çubuğu Yaratılmadan Evvel.. Levâmi-i Şerh-i Kasîde-i Hamriyye Levâmi Tercümesi. İstanbul: Büyüyen Ay.

İnce, M. (2024a). Hamriyye Kasidesinin Müellifi Belirsiz Farsça-Türkçe Manzum Bir Tercümesi. *Avrasya Beşeri Bilim Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 15-28.

İnce, M. (2024b). Sevgilinin Hayaliyle Mest Olduk Hamriyye Kasidesinin Tercümesi. İstanbul: Kriter.

İnce, M. (2025). Ayıntabî Abdullah Necîb'in Hamriyye Kasidesi Tercümesi. *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi (Journal Of Academic Literature)*, (23 [GÜZ 2025]), 21-44. doi:10.28981/hikmet.1636227

Kaya, M. (2005). Kutsal Aşkın Destanı (el-Kasitedü'l-Hamriyye). *Yüzakı*, (8, 9, 10, 11), 14-15, 20-21, 20-21.

Kaya, M. (2018). *İslâmî Edebiyatta Şaheserler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Konur, H. (1992). *Kemal Paşa-Zâde'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi (Edisyon Kritik ve Tahlil)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Mehmed Nâzım. (1330). *İbn Fâriz Tercemesi*. Dersaadet [İstanbul]: Şems Matbaası.

Mehmed Saîd. (1288). *Tarab-engîz*. İstanbul: Mühendisyan Matbaası.

Muhammed Riyaz. (1353). Meşâribü'l-Ezvâk. *Ferheng-i Îrân-Zemîn*, (20), 266-315.

Münâvî, A. (ty.). *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî-Terâcimi's-Sâdâti's-Sûfiyye* (C. 2). Beyrût: Dâru Sâdir.

Nâblusî, A. (2017). *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî-şerhi dîvânî İbni'l-Fâriz* (C. 1-4, C. 1-4). Dimaşk: Dâru Nebevî.

Öksüz, Y. (2019). Mehmed Saîd'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Tarab-engîz. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23(1), 395-413. doi:10.18505/cuid.546912

Özçakmak, F. (2022). Türk Edebiyatında Kaside-i Hamriyye Şerhleri ve Kitab-ı Şerh-i Hamriyye-i Fariziyye. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)*, 7(2), 106-126. doi:10.30568/tullis.1156519

Toptaş, M. (1990). Kaside-i Hamriyye. *Yönelişler*, (46), 13-15.

Yar, H. ve Ceylan, H. E. (2020). Şifâî Mehmed Dede'nin el-Kasîdetü'l-hamriyye Şerhi. *İslâmî Araştırmalar/Journal of Islamic Research*, 31(3), 529-66.

Yıldırım, Y. (2015). Abdülmecîd-i Sivasî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi. *İstem*, 0(25), 151-175.

BÖLÜM 6

ALTAYİSTİKTE ROTASİZM-LAMBDAİZM (GÖRÜŞLER, TESPİTLER)

1. Âdem BULUT¹

Giriş

Altayistik çalışmalarında, hakkında en çok yorum yapılan ve tartışmalara neden olan konulardan birisi “rotasizm” “lambdasizm” mi, “zetasizm” “sigmatizm” mi konusudur. Doerfer, rotasizm ve zetasizm probleminin Türkoloji çalışmalarının daima odak noktası olduğunu belirtmektedir (Doerfer, 1984, s. 36). Bu konudaki görüş ve tespitlere girmeden önce kısaca Altay dilleri teorisinin ve rotasizm-lambdasizm konusunun ortaya çıkışına göz atmakta yarar vardır.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, dil çalışmalarında karşılaştırmalı yöntemin geliştiğini ve diller arası genetik akrabalık araştırmalarının merkezinde kurallı ses denklikleri yer almaktadır. Alman dilbilimci Wilhelm Schott bu dönemin yöntemlerini kullanarak ve kendisinden önceki araştırmacılardan farklı olarak dillerin teknik ve biçimsel özelliklerini de göz önüne alarak bir sınıflandırma yapmış, “Ural-Altay Dil Ailesi” denilen dillerin gerçek

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Orcid: 0000-0001-6824-3453

durumunu ortaya koymuş ve söz konusu dilleri Ural ve Altay olmak üzere iki büyük gruba ayırmıştır. Schott sadece Ural-Altay dilleri alanında çalışmamış, zamanla ayrı bir dal olduğu düşünülen Altay dilleri kuramının bel kemiğini oluşturan Genel Türkçe z/ş = Çuvaşça r/l ses denkliklerini de belirlemiştir (Türkçe yaz, taş = Çuvaşça şur, çul). Çuvaşçanın sanıldığı gibi bir Fin-Ugor dili değil, bir Türk dili olduğunu da ilk kez Schott ortaya koymuştur. Schott'u sadece Ural-Altay dilleri araştırmacısı olarak kabul etmek haksızlık olur. O, tüm dikkatini Türk-Moğol-Tunguz dilleri arasındaki yakınlık ve akrabalık ilişkileri üzerine toplamış ve eserlerinin birçoğunda Altay dilleri araştırmacısı olarak tanınmıştır (Caferoğlu, 2015, s. 16; Yılmaz, 2018, s. 1).

Yine 19. yüzyılın ortalarında Fin dilbilimci M. A. Castrén doktora tezinde Fin, Türk, Moğol ve Tunguz dillerinde zamirlerin ve şahıs eklerinin benzerliğini göstermiş ve “Altay dilleri” terimini bilim dünyasına yerleştirmiştir. Castrén, Altay dilleri terimini Ural-Altay dilleri anlamında kullanmıştır. Aslında Castrén, bu diller arasında akrabalık bağından çok Fin, Samoyed ve Türk dilleri arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir (Ercilasun, 2015, s. 19).

Ural-Altay dil grubuna dâhil edilen dillerin zaman içinde karşılaştırmalı dilbilim metotlarına göre incelenmesi sonucunda Ural-Altay dil grubunun Ural ve Altay olarak iki ayrı alt gruba ayrılma ihtiyacı doğmuştur. Altay dilleri araştırmaları tarihinde önemli bir yeri olan Fin bilgini G. J. Ramstedt, Ural-Altay teorisinin kaldırılması gerektiğini savunmuş, yaptığı karşılaştırmalı Altay dilbilim çalışmaları ile Altay dilleri teorisinin ve modern Moğol dilbiliminin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Ramstedt, çalışmaları sonucunda, Genel Türkçe ve Çuvaşça arasındaki ş//l ve z//r denkliğinin Genel Türkçe ile Moğolca arasında da bulunduğu; Moğolca ve Çuvaşça r ve l'nin Genel Türkçe z ve ş'den daha eski olduğu gibi sonuçlara varmıştır: Genel Türkçe yaz “ilkbahar”, Moğolca nir-ai “yeni doğmuş”, Çuvaşça şur “ilkbahar”; Genel

Türkçe taş “taş”, Moğolca çil-agun “taş”, Çuvaşça çul “taş”. Ayrıca Moğolca sözbaşı n, n̄, d, c , ve y’nin Çuvaşçada ś, Genel Türkçede y’ye denk geldiğini ve daha birçok ses denliğini de yine Ramstedt ortaya koymuştur (Choi, 2019, s. 18; Yılmaz, 2018, s. 2).

Ramstedt’in ölümünden sonra öğrencileri Aalto ve Poppe ile Kotwicz, Martin, Miller, Street gibi araştırmacılar Altay dillerinin genetik akrabalığı üzerine önemli çalışmalar yapmışlardır. Altay dilleri teorisinin en kuvvetli geliştiricisi ise Ramstedt’in öğrencisi Poppe olmuştur. Poppe, aynı zamanda, Ural ve Altay dil aileleri arasında uzak akrabalık ilişkisinin mümkün olduğunu ancak ispata muhtaç olduğunu da belirtmiştir. Doerfer, Clauson, Róna-Tas, Şçerbak gibi araştırmacılar, Altay dillerinin genetik akrabalığına karşı çıkmışlardır. Karşı çıkma nedenleri ise, Altay dillerinin temel söz varlığında, akraba dillerde görülen türden ortaklıkların bulunmadığı düşüncesidir. Bu dilbilimciler, Altay dilleri arasındaki ilişkiyi kabul etseler de bu ilişkinin bölgesel ilişki, kültürel alışveriş gibi nedenlere dayandığı fikrini savunmuşlardır (Choi, 2019, s. 18; Yılmaz, 2018, s. 2).

W. Shchott’tan beri, Çuvaşça /r/ ve /l/’nin sırasıyla Türkçe /z/ ve /ş/’ye karşılık geldiği biliniyordu ve o dönemde, Çuvaşça /r/ ve /l/’nin Türkçe /z/ ve /ş/’den çıktığına inanıldığı için de bu ses denkliklerine “Rotasizm” ve “Lambdasizm” denilmiştir. Daha sonra genel Türkçe /z/ ve /ş/ seslerinin Moğolca ve Mançu-Tunguzcada da /r/ ve /l/ seslerine denk geldiği fark edildiğinde başlangıçta Moğolcadaki /r/’nin /z/’den, /l/’nin de /ş/’den geldiğine inanan Ramstedt daha sonra Çuvaşça ve Moğolca /r/ ve /l/’nin Türkçe /z/ ve /ş/’den daha eski olduğu üzerine tamamen karşıt bir varsayım öne sürmüştür. /ş/ ve /z/ seslerinin, /r/ ve /l/ seslerinden sonra gelişmiş olduğu varsayımı “Zetasizm” ve “Sigmatizm” olarak adlandırılmıştır. Ramstedt görüşünün dayanaklarını şöyle açıklıyor: “Genel Türkçe /z/ ve /ş/, Çuvaşçada olduğu gibi Moğolca ve Mançu-Tunguzcada da tam olarak aynı sözcüklerde /r/ ve /l/ seslerine denk

gelir. Çuvaşça bir Türk dilidir fakat Moğolca veya Tunguzca kesinlikle değil. Bu nedenle, Türkçe /z/'den, Çuvaşça/Moğolca/Mançu-Tunguzca /r/'ye veya Türkçe /ş/'den Çuvaşça/Moğolca/Mançu-Tunguzca /l/'ye sistematik bir ses geçişi olduğunu düşünemeyiz. Bu dillerde ortaklaşa veya biri diğerinden bağımsız bir “Rotasizm” veya “Lambdasizm” yer alamaz”. Ramstedt varsayımını destekleyen dilbilimsel kanıtlar ortaya koymuştur. Bu konuda Macarcadaki Eski Çuvaşça (Ana-Bulgarca veya Batı Türkçesi), Samoyedcede yer alan İlk Türkçe öğeler, eski Bizans ve Çin kaynaklarında bulunan Batı ve Doğu Türkçesi sözcükleri örnek olarak vermiş, sonuç olarak Türkçe /z/ ve /ş/'nin Altayca */f/ ve */l/'den geliştiklerine karar vermiştir. Talat Tekin, Ramstedt'in bu varsayımının çok inandırıcı olmakla beraber kendi dönemindeki Altayist ve Türkologlar tarafından kesinlikle kabul edilmediğini, aksine rotasizm ve lambdasizm varsayımına inanan birçok bilim insanı bulunduğunu ve bu konu hakkındaki hararetli tartışmaların sürdüğünü belirtmektedir (Yılmaz, 2015, s. 113-114).

Radloff, bu konuda ilk fikir beyan edenlerden biridir. 1882-1883 tarihli “*Phonetik der Nördlichen Türksprachen*” adlı eserinde, Türk dillerinin çoğunda bir /z/ > /r/ geçişi olduğunu, fakat Çuvaşçada bunun erken dönemde gerçekleştiğini, Türkçe sözcüklerde /ş/ > /l/ değişiminin ise görülmediğini yine bu durumun da Çuvaşçada erken bir dönemde gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedir. Bu durumda Radloff, /z/'den /r/'ye bir geçişi savunmaktadır (Ceylan, 1997, s. 115).

Setälä, /l/ foneminin çıkış noktası için /ş/ fonemini değil, bir */ž/ fonemi tasarlamıştır (Ceylan, 1997, s. 118). Setälä'ya göre, /s/ ve /l/'nin değişikliği /s/ ve /r/'nin değişmesine paralel ve /r/, /s/'ye karşılık geliyorsa /s/ ve /z/ ilkel şeklini sunar ve Çuvaşça /l/ eski /ž/ simgesi ile gösterilmelidir (Ligeti, 1980, s. 224).

Ramstedt'in ileri sürdüğü fikri geniş bir çerçeveden ele alan Macar dil bilgini Z. Gombocz da Günay Karaağaç tarafından “*Altay*

Dillerinin Fonolojisi Üzerine” adıyla dilimize çevrilen 1905 tarihli “*Az Altaji Nyelvej Hangtörténetéhez*” ve 1912 tarihli “*Zur Lautgeschichte Der Altaischen Sprachen*” başlıklı çalışmalarında /z/ > /r/ (rotasizm) ve /s/ > /l/ (lamdasizm) gelişmelerini ele almıştır. Türkçe ile Çuvaş lehçesi arasında bir karşılaştırma yapmış ve elde ettiği sonuçları Moğolcayla karşılaştırmıştır. Bu çalışmalar sonucunda Mançu-Tunguzca, Moğolca ve Çuvaşça ile Türkçe arasında r//z, l//ş ses denkliklerinin doğruluğu bir kez daha teyit edilmiş oldu. Ancak Ramstedt’in varsayımına karşılık Gombocz Türkçe /z/ ve /ş/ seslerinin birincil olduğu fikrini savunuyordu (Caferoğlu, 2015, s. 22). Gombocz, rotasizm ve lambdasizm üzerine örnekler vererek fikrini ortaya koymuş ve bir bakıma Ramstedt’in fikrine karşı başı çeken kişi olmuştur.

Gombocz, “*Altay dillerinin Fonolojisi Üzerine*” adlı makalesinde, Moğolca rotasizm araştırmaları yapanların çoğunun sadece Çuvaşça değil, Moğolca ve Mançucada /r/ sesinin orta Türkçe /z/ sesi ile paralelliğine işaret etmelerinden yola çıkarak çok sayıda /z/ > /r/ benzerliklerini ortaya çıkardığını belirtmiştir. Çuvaşça-Moğolca arasındaki rotasizmi incelerken orta Türkçenin kelime içi ve kelime sonu /ş/ sesinin Moğolca karşılıklarına da dikkat etmiştir. O zamana kadar sadece Çuvaşçada gösterilen /l/ ~ /ş/ (s) değişmesinin en eski Moğolcada da bulunduğu görülmüştür. Gombocz, bu makalesinde rotasizm için 30 örneğe ve lambdasizm için 21 örneğe yer vermiştir (Gombocz, 1991, s. 112/122). 1912 yılında yayımlanan eserinde ise rotasizm için 32 ve lambdasizm için 18 örneğe yer vererek toplam 50 örnek ortaya koymuştur (Ersoy, 2008, s. 91).

Ramstedt’in ortaya koyduğu /r/ ve /l/ seslerinin birincil olduğu savına Gombocz gibi karşı olanlar da vardır. G. Németh, J. Benzing ve G. Clauson /z/ ve /ş/ fonemlerinin birincil olduğu fikrini savunmuşlardır (Akar, 2005, s. 34).

Németh, 1912 yılındaki “*Die türkisch-mongolische Hypothese*” adlı çalışmasında Gombocz’dan yaptığı alıntılarla rotasizm ve lamdasizm için birkaç örnek vermekle yetinmiştir (Ersoy, 2008, s. 92). Németh, bir Çuvaş-Moğol ortak dönemi tasarlamış, Çuvaşçada /z/ > /r/, /ş/ > /l/ değişimleri ortaya çıktıktan sonra, bu değişmiş sözcüklerin önce Moğolcaya, Moğolca üzerinden de Mançu-Tunguzcaya geçtiği fikrini öne sürmüştür (Ceylan, 1997, s. 115).

Benzing, 1944 yılında yaptığı “*Die angeblichen bolgartürkischen Lehnwörter im Ungarischen*” başlıklı çalışmasında değişimin /z/ > /r/ yönünde olduğu görüşünü ortaya koyar. Benzing, bu /z/’nin */d/’den geliştiğini düşünmüştür (Ersoy, 20018, s. 92). Kaşgarlı’nın Bulgarcanın (ve Suvarcanın) o dönemde henüz /z/ foneminin korunduğunu belirtmesinden yola çıkarak Ana Türkçe */d/ foneminin 11. yy civarında /z/ aşaması üzerinden /r/’ye değişmekteyken Ana Türkçe /z/ fonemi de bu eğilimden etkilenerek /r/ olmuştur demiştir. Ancak Kaşgarlı */d/ > /r/ değişiminden söz etmiş /z/ > /r/ değişimi ile ilgili bir bilgi vermemiştir (Ceylan, 1997, s. 116).

Poppe, “*Altay Dillerinin Karşılaştırmalı Grameri*” adıyla Zeki Kaymaz tarafından dilimize çevrilen ve 1960 yılında yayımlanan “*Vergleichende Grammatik der Altaischen Sprachen*” isimli eserinde Mo. /r/ = Türk. /r/ denkliğini */r¹/’e götürmüş; İlk Türkçe */r²/, Ana Türkçe */z/ =Eski Türkçe /z/ = Çuv. /r/ = Yazı Moğolcası /r/ = Ana Moğolca */r/ için de */r²/’yi aslî ses olarak kabul etmiştir. Poppe, bazı araştırmacıların Türkçe /z/’nin aslî ses olduğuna inandıklarını, ancak sadece Moğolcada değil, Çuvaşça, Mançu-Tunguzca ve Korecede de Türkçe /z/’ye karşılık /r/ bulunduğunu belirtmekte ve bu durumda /r/ ve /z/’den daha eskidir demektedir. Poppe, /r/ sesinin aslî niteliğinin nasıl olduğu hakkında, Ramstedt’in bu sesi palatal bir /r/, yani */r̥/ olarak düşündüğünü belirtmiş ve Ramstedt’in görüşüne karşı bir açıklama getirerek

/r/'nin Moğolcada genellikle bir /i/'nin yanında ortaya çıktığını, bu sesin */i/ değil, aksine Çekçenin /r/'si gibi bir */r/ olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtmiştir (Poppe, 1994, s. 127).

Poppe, l/ş seslerinin hangisinin eski olduğu konusunda ise, Türkçe /ş/'nin yalnız Moğolcadaki bir /l/'ye gitmediğini, aksine Çuvaşcadaki, Mançu-Tunguzcadaki ve hatta Korecedeki /l/'ye karşılık geldiğini sonuç olarak Macarcadaki ilk Türkçe veya Türkçeleşmiş dillere ait alıntı kelimelerde ve Sayan Samoyetçesindeki eski alıntı kelimelerde de sızıcı /ş/ yerine /l/ sesinin bulunmasının /l/'nin eskiliğini gösterdiği fikrini ortaya koyar. Poppe, Mo. /l/ = Türk. /l/'nin */l/'e; Mo. /l/=Türk. /ş/ denkliğinin ise */l²/'ye gittiğini belirtmektedir. Poppe'ye göre bu /l/ sesi, Ostyakcadaki benzeri gibi sızıcı sert bir /l/'dir. Buna karşılık Ramstedt bu sesin palatal bir /l/ olması gerektiğine inanmıştır (Poppe, 1994, s. 121).

Bouda, z>r veya r>z; ş>l veya l>ş değişimlerinin bütün dillerde karşılıklı olarak bulunabileceğini belirtmiş, herhangi birinin önceliği hakkında fikir beyan etmemiştir. Daha sonraki yıllarda Sancayev de aynı görüşleri paylaşmıştır (Ceylan, 1997, s. 119).

Räsänen, /r/ ve /l/ fonemlerinin birincil olduğu görüşünü savunur. Ramstedt'in */r²/ ve */l/'li örneklerine dayanarak Ural-Altayca denklikler kurmaya çalışmıştır. (Ceylan, 1997, s. 122).

Clauson ise Türk dillerinde bir /r/>/z/ değişiminin olmadığını kanıtlamak için Ana Altayca “öküz” anlamına gelen canlandırılmış “*pökür” sözcüğünün Toharca'dan ödünçleme alındığını öne sürmüş, fikrini güçlendirmek için açıklamalar yapmıştır (Ceylan, 1997, s. 116).

A. M. Şçerbak, Türkçe, Moğolca ve Mançu Tunguzca arasındaki karşılıklı ilişkilerin karakteristiği üzerine 1966 yılında yazdığı eserinde, bu dillerdeki /r/, /z/, /s/, /z veya /r/ sesbirimlerinin karşılaştırmalı ses denklikleri için örnekler vererek Türkçedeki bu

seslerin Ana Türkçe /s/(gevşek s)’den geliştiğini iddia etmiştir. Şçerbak’ın düşüncesine göre, bu gevşek /s/, Orta Türkçe döneminde veya çeşitli dönemlere ayrıldıktan sonra, lehçelerin bir grubunda kendi ötümsüzlüğünü muhafaza ederken, ikinci grupta /z/’ye gelişmiş, üçüncü grupta ise önce /z/’ye sonra /r/’ye gelişmiştir. Ancak Talat Tekin, Orta Türkçe ve Ana Türkçe dönemlerinde /s/ ve /z/’nin iki ayrı sesbirim olarak mevcudiyetini belirtmiş. Şçerbak’ın iddiasının yanlış olduğuna örneklerle açıklama getirmiştir. Şçerbak 1970 yılında yazdığı eserinde görüşünü düzeltmiş, Türkçe /z/ ve /ş/’nin birincil olduğunu ve Çuvaşça /r/ ve /l/’nin */z/ ve */ş/’den geliştiğini savunmuş bu değişimin */z/ ve */ş/’nin önündeki uzun ünlülerin etkisiyle meydana geldiğini belirtmiştir (Choi, 2019, s. 28; Tekin, 2015, s. 117).

Şçerbak daha sonra zetasizm rotasizm meselesi üzerine yazdığı makalesinde, farklı dillerde meydana gelen rotasizm olayının çoğu zaman ünlüler arasında kalan ötümsüz ünlülerde önce yumuşama sonra ötümlüleşme şeklinde görüldüğünü örneklerle belirtiyor. Rotasizme ödünç alınan kelimelerde rastlandığını, Çuvaşçanın bazı kelimelerindeki /r/ sesinin Ana Türkçedeki */δ/ ünsüzünden türemiş olduğunu, Çuvaşçadaki bazı eklerin kullanımında da /d(t)/ ünsüzünün /r/’ye çevrildiğinin görüldüğünü belirtiyor. Ayrıca rotasizm olayının Doğu Avrupa ve Sibirya bölgesinde özellikle Çuvaşçaya özgü bir özellik olduğunu ve Rotasizimli kelimelerin Eski Çuvaşçadan bir yandan Moğol diline ve onun üzerinden de Mançu Tunguz diline diğer taraftan Macar diline geçmiş olduğunu belirtiyor (Şçerbak, 1987, s. 283-285).

Pritsak, 1964 yılında yayımlanan “*Der ‘Rhotazismus’ und ‘Lamdazismus’*” adlı çalışmasında konuya farklı bir yaklaşım sergiler. Pritsak, Ramstedt gibi /r/ ve /l/’nin /z/ ve /ş/’den eski olduğunu savunmakla beraber, Türkçe /z/ ve /ş/ seslerinin ayrı bir /r/ ve /l/ sesinden değil, birleşme sonucu, sırasıyla */rti/ ve */lti/ ses öbeklerinin gelişmesiyle ortaya çıkmışlarını ifade eder. Bu ses

öbeklerindeki */ti/ ögesi, Pritsak’a göre, işlev açısından Moğolcadaki [sUn] ekine paralel, uzun süre önce kaybolmuş varsayımsal teklik ekidir. Ancak Talat Tekin, Poppe’nin Altay dillerinin karşılaştırmalı gramerinde, Altayca ses öbeği */rt/’nin /ı/ ve /i/ önünde Moğolcada /rçi/ ses öbeğine değiştiğini fakat Türkçede /rt/ olarak korunduğunu ve söz sonunda yer alan /rt/ ve /lt/ ses öbeklerinin Türkçede en sağlam, en dayanıklı ünsüz öbekleri olduğunu örneklerle belirtir. Örnek: Mo. kerçi- “kesmek” < *kerti- = Çuv.kart -, Oyr. kert - (Tekin, 2013, s. 16-17). Pritsak’ın görüşüne Tekin gibi Róna-Tas ve Şçerbak da karşı çıkmıştır (Ersoy, 2008, s. 94).

A. Biyişev’in de yaklaşımı Pritsak’ınkine benzer. O da sorunun sesbilgisel değil, biçimbilgisel olduğunu iddia etmektedir. Ancak Talat Tekin’e göre, verdiği örnekler bu bakış açısını destekler görünmemektedir. Türkçe /z/ sesinin kökenine gelince; Biyişev’in görüşüne göre r/z denkliği, genetik olarak d//t//y//z//r denklikleriyle ilişkilidir ve bunların hepsi eski bir *δ sesine gider. Bu fonem Türkçeden alıntı Moğolca sözcüklerde /r/ olmuştur ve /r/’li her sözcük Türkçeden alınmıştır gibi noktalara varır. Biyişev’in Altayca r//z denklikleri ile Çuvaş Türkçesi d//t//y//z//r denkliklerini birleştirmeye çalışması Tekin’e göre anlamsız ve boş bir uğraştır. Çünkü onun görüşünün tersine Ana-Türkçede hem /d/ (veya δ) hem de /z/ sesleri iki ayrı sesbirimdir, örneğin: *bod “boy”: boz “boz” (=Mo. boro ay.), *ked- “giymek”: kez- “gezmek” (Tekin, 2013, s. 18).

Meyer, 1970’de yayımlanan “*Klassifikation und Rhotazismus*” adlı çalışmasında Ana Türkçede /r:z/ zıtlığından bahsetmiş ve /z/ ve /ş/ fonemlerinin birinciliği konusunda önemli kanıtlar ortaya koymamakla beraber, bu fonemlerin birinciliğini savunanlar arasında yer almıştır. Doerfer, onun /z/’yi orijinal ses olarak değerlendirmesi görüşüne katılmamış, /r/’nin daha eski bir ses olduğunu söylemiş ve /r/’nin kaynağını ararken *bögere (Mo.

bögere) > böğür; *atarin > atız “nadasa bırakılmış alan” örneklerini vererek bu konuda Ramstedt’in çözümüne döndüğünü belirtmiştir (Ceylan, 1997, s. 116, Ersoy, 2008, s. 96).

Serebrennikov, “*Asli olan R² midir Z midir?*” adlı makalesinde farklı görüşlere yer vermiş, rotasizm ve lambdasizmin oluşmasına dair örneklerden yola çıkarak yorumlar yapmıştır. Ona göre birincil olan /z/ fonemidir. /l/ ve /ş/ fonemleri hakkında, Çuvaşça /l/’nin diğer Türk lehçelerindeki /ş/’den geldiğinin açık olduğunu, ancak Çuvaşça bazı /l/’lerin diğer lehçelerdeki /l/’lerle aynı olduğunu ve bunun nedeninin ana Türkçedeki /l/’nin boğumlanmasından kaynaklandığını belirtir. Poppe’nin yaklaşımını hatırlattıktan sonra boğuk /l/ Çuvaşçada /l/, diğer lehçelerde ise /ş/’dir. Boğuk /r/ bütün lehçelerde /r/ olarak telaffuz edilir. Bu düşünceye destek olmak için Çuvaşçada boğuk /r/ ve boğuk /l/ arasında paralellik vardır. Böyle bir teori bize daha doğru gerçeği yansıtır diye belirtmektedir (Serebrennikov, 1971, s. 13-19).

Talat Tekin, Pritsak, Biyişev ve Şçerbak’ın görüşlerinin Ramstedt’in varsayımlarına karşı koyabilecek kadar güçlü olmadığını, zetasizm ve sigmatizm varsayımlarının şimdiye kadar tüm varsayımlar arasında en gelişmiş ve inandırıcı varsayım olduğunu belirtiyor. Bununla beraber Ramstedt’in varsayımındaki bazı eksiklikleri açıklıyor. Bu eleştirilerini şu şekilde sıralıyor: Öncelikle, Ramstedt Genel Altayca /l/ ve /r/ seslerinin, /i/ ünlüsünden önce ve söz içinde bulunduğu durumlarda öndamaksıllaşmaya uğraması sonucu Türkçede /z/ ve /ş/ seslerinin ortaya çıktığına inanmaktadır. Ancak onun, “Zetasizm” ve “Sigmatizm” için verdiği örneklerin çoğunda /z/ ve /ş/ söz sonunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Moğolca ve Mançu-Tunguzca kökteşlerin büyük çoğunluğunda /r/ ve /l/ seslerinden sonra bir /i/ sesi bulunmaz. Ramstedt’in varsayımındaki ikinci eksiklik ise, tarihsel ve çağdaş Türk dillerindeki r/z ve l/ş nöbetleşmeleri gösteren sözcük çiftlerinin varlığının doyurucu bir biçimde açıklanamamış olmasıdır, örneğin

OT kız “kız”: kırkın “kızlar”, bāş “yara”: balık- “yaralamak”, vb. (Yılmaz, 2015, s. 118).

Ramstedt’in varsayımının Poppe tarafından geliştirilmiş olsa da bazı değişiklik ve dayanaklara gereksinim duyduğunu düşünen Tekin, bu konuda “*Zetacism And Sigmatism In Proto-Turkic*” adlı bir makale yazarak, “Zetasizm” ve “Sigmatizm” varsayımındaki temel doğruları, yani, Çuvaşça (Moğolca ve Mançu-Tunguzca da) /r/ ve /l/’nin Türkçe /z/ ve /ş/’ den daha eski olduğunu, ayrıca *r > z ve *l > ş değişiminin Ana-Türkçede sadece söz sonu durumunda oluştuğunu ortaya koymak için Eski Türkçe, Orta Türkçe ve çağdaş Türk dillerinden dilbilimsel kanıtlar ortaya koyuyor. Ayrıca bu makalesinde geç zetasizm ve geç sigmatizm örneklerine de yer veriyor (Tekin, 2013, s. 15-44).

Konuyla ilgili makaleleri ile hem kendisinden önce yapılan çalışmalara değinen, hem de çağdaşı olan araştırmacıların görüşlerini eleştirip fikir beyan ederek tartışmalara katılan Tekin ülkemizde konu üzerine en çok eğilen isimdir. 1969 yılından itibaren Ramstedt ve Poppe’nin izinden giderek zetasizm ve sigmatizmi savunan makaleler yazmıştır. Eleştirileri ve konuya ilişkin yeni örnekler getirmesi bakımından çalışmaları önemlidir.

Doerfer, T. Tekin’in çalışmalarını dikkat çekici bulmakla beraber, Tekin’in /r/~/z/; /l/ ~/ş/ değişimi hakkındaki açıklamalarını tatmin edici bulmuyor. Tekin’in geç /z/’leşme ve geç /ş/’leşme ile neyi kast ettiğini anlamadığını belirtiyor. Tekin’in açıklamasına göre bütün /l/’lerin neden /ş/’ye dönüşmediğini soruyor ve bu konulara açıklama getirmesi gerektiğini belirtiyor. Doerfer, kendisine yönelik Ramstedt’in ortaya koyduğu ilk çözüm olan Proto Türkçe /r/ ve /l/’nin /z/ ve /ş/ kaynaklı olduğu fikrine döndüğünü düşünenlere cevaben orijinal Türkçe sesin /z/ veya /r/’nin varyantları olup olmadığının Altayistikle ilgisi olmadığını, /r/’leşme ve /z/’leşme ile ilgili kesin bir şey söylemenin zor olduğunu, dillerin vurgusuz son seslerini kaybetme gerçeğinin iyi bilindiğini ve kendisinin Türkçe

fonem yapısının kendine özgü niteliklerinden yararlanarak /z/'nin ana şekli için, */z/ yerine */ri/ ile yeniden inşa etmeyi tercih ettiğini belirtiyor (Doerfer, 1984, s. 36-39)

Tekin ve Doerfer, her ikisi de zetasizm ve sigmatizme inanmalarına rağmen verilen örnekler ve yapılan açıklamalar üzerinden birbirlerini sürekli eleştirmişlerdir. Yazdıkları birçok makalede tartışmalarına şahitlik etmek mümkündür.

Nauta, /z/ ve /ş/ fonemlerinin birincil olduğunu savunanlar arasında yer alır. Ancak o, vurgunun öneminden yola çıkarak bir bakış açısı ortaya koymuştur. 1972'de yayımlanan "*Rhotazismus, Zetazismus und Betonung im Türkischen*" adlı çalışmasında, 1768 tarihli Fischer'in Çuvaşça kelime dizelgesini kullanmıştır. Nauta, Ana Türkçede tek heceli kelimelerde r : X (X = z, ř veya ř) gibi bir zıtlık olduğunu; fakat çok heceli kelimelerde /r/ ve /X/ arasında böyle bir fonolojik zıtlık olmadığını ifade etmiştir. Çuvaşça sözcüklerde vurgunun hem ilk hem de son hecede bulunabildiğini, Genel Türkçede /-z/ ile görülen sözcüklerin Çuvaşçada ilk hecelerinin vurgulu, Genel Türkçede /-r/ ile görülen sözcüklerin ise Çuvaşçada son hecelerinin vurgulu olduğunu belirtmiştir. Fischer'in listesinden hareket etmenin yanıltıcı olabileceğini belirten Tekin, Nauta'nın görüşlerine yağız/yagır, konur/konuz gibi örneklerle karşı çıkmıştır. (Tekin, 2013, s. 103; Ersoy, 2008, s. 94; Ceylan, 1997, s. 117).

Nauta'nın, konuyla ilgili bir diğer çalışması, 1985 yılında yayımlanan "*Lambdazismus im Tschuwassichen: GTü š = Tschuw. l und s*" adlı makalesidir. Bu makalesinde GT /ş/'nin Çuvaşçada /l/ ve /ş/ olarak karşılandığını belirten Nauta, çalışmasında Çuv. /l/ = GT š için 20, Çuv. /ş/ = GT /ş/ için 14 ,Çuv. /-ś-/ eki için de 18 örnek vermiştir (Nauta'dan aktaran Ersoy, 2008, s. 94).

Macar Türkolog Róna-Tas konu üzerine çeşitli yayınlarında görüşlerini belirtmiştir. Onun, meseleyi ele aldığı çalışmalarından

biri 1970 tarihli “*Some Problems of Ancient Turkic*” adlı makalesidir. O, bu çalışmasında, 16. yüzyıl Paris ağızlarından zetasizm ve Alman ağızlarından rotasizm örnekleri vermiştir (Róna-Tas’dan aktaran Ersoy, 2008, s. 96). Başlangıçta diğer dillerde de $z > r$ ve $r > z$ değişimlerinin yan yana bulunduğunu belirtmiş, ancak bu konuda verdiği örneklerin bazıları T. Tekin ve Doerfer tarafından eleştirilmiştir. 1980’lerden sonraki yayınlarında /z/ ve /ʃ/ fonemlerinin birinciliğini savunmuştur. Benzing’den farklı olarak $z > r$ değişiminin gerçekleşme zamanının MÖ 1. yy’a kadar geri götürmüştür (Ceylan, 1997, s. 117).

Tenişev, 1971’deki “*K ponjatiju obščetjurkskoe sostojanie*” başlıklı yazısında Genel Türkçenin erken ve geç olmak üzere iki aşamadan meydana geldiğine inandığını belirtmiş. Erken Genel Türkçe devrinde /r/ ve /l/’nin var olduğunu, geç Genel Türkçe döneminde /z/ ve /ʃ/ fonemlerinin görülmesi ile bir $r : z$ ve $l : ʃ$ karşıtlığının oluştuğunu ve yeni fonemlerin böylelikle görülmeye başladığını belirtmiştir. Fakat o, bu yeni fonemlerin nasıl var olduğu hususunda bir şey söylememiş sadece iki ayrı aşama ile denklilere açıklama getirmiştir (Tekin, 2013, s. 103).

R. Andrew Miller, 1975 yılında yayımlanan “*Researches in Altaic Languages*” adlı eserde yer alan “Japanese-Altaic Lexical Evidence and The Proto-Turkic ‘Zetacism-Sigmatism’” başlıklı çalışmasında Proto-Altaik /r²/ ve /l²/’nin Japoncadaki yansımalarının Altay hipotezi için yeni deliller ortaya koyduğunu ve bu delillerin ışığı altında rotasizm ve lamdasizmden ziyade zetasizm ve sigmatizmi düşünmenin yerinde olacağını belirtmiştir. Miller, çalışmasında “*/r²/ = Jap. /r/ ve /t/” için bazı örnekler vermiş, daha önceleri Tekin ve başkaları tarafından verilen örneklerin Japoncadaki şekillerini göstermeye çalışmıştır. Miller, ayrıca Ana Altaycanın */r/, */r²/ ve */l/, */l²/ gibi iki sese sahip olduğu görüşünü ortaya koymuş, dolayısıyla zetasizm ve sigmatizmi savunduğunu göstermiştir (Miller’dan aktaran Ersoy, 2008, s. 100) Tekin,

Miller'in verdiği GT sız- < *sır²- : EJ. siru “sıvı”, GT. toz < *tor² : EJ. tiri “toz”, OT. yabız “kötü” < *yabır² : EJ. yabur-u “yıkmaq, yok etmek” gibi etimolojileri fonolojik ve semantik açılardan inandırıcı bulmuştur. (Tekin, 2013, s. 103)

Scherner, Çuvaşçadaki Arapça ve Farsça'dan ödünçlenen sözcüklerdeki /z/ foneminin Çuvaşçada /r/ ile gösterildiğini ve z>r ve ş>l değışimlerinin (8./9. – 12./13. yüzyıllar arası) Eski Çuvaşça döneminde ortaya çıktığını kanıtlamaya çalışmıştır. Róna-Tas, Scherner'in verdiği örneklerin iddiasını kanıtlamak için uygun olmadığını belirtmiştir (Ceylan, 1997, s. 118).

Macar Türkolog ve Mongolist L. Ligeti, başlangıçta bu konuda fikir ortaya koymamıştır (Eren, 2003, s. 80). 1980'de Budapeşte'de yayımladığı “*A Propos Du Rhotacisme Et Du Lambdacisme*” adlı makalesinde, rotasizm ve lambdasizm konusunu bütünüyle ele almayı istediğini ancak öncelikli olarak Macarca örnekleri dile getirmenin daha yararlı olduğunu düşündüğünü belirtmiş; Budenz, Gombocz, Ramstedt ve Poppe'nin görüşlerine de yer verdiği makalesinde Eski Çuvaşçadan Macarcaya geçen kelimeleri, gerektiği yerlerde Türkçe ve Moğolca karşılıklarını da dikkate alarak ele almıştır (Ligeti, 1980, s. 222-250). Eren, Ligeti'nin 1986'da yazdığı son eserinde rotasizm ve lambdasizm görüşünü benimsediğini belirtiyor (Eren, 2003, s. 80).

Adomović, sadece Genel Türkçe /ş/ foneminin Çuvaşça /l/ fonemine değışmesi konusu ile ilgilenmiştir. Çuvaşça /l/ foneminin 13.-14. yy'da Volga Bulgarçası döneminde, Fin Ugor dilleri etkisiyle ortaya çıktığını savunmuştur (Ceylan, 1997, s. 118).

Johanson, herhangi bir fonemin birinciliği konusunda fikir beyan etmemiş, Türk dillerinde Ana Türkçe ağızlarının kalıntısı olarak /r/ ve /l/'li biçimler bulunduğunu ve bazı sözcük çiftlerinde biçimsel ayrılmanın anlam farkı yarattığını belirtmiştir. Örn: kör-: köz gibi (Ceylan, 1997, s. 119).

O. N. Tuna ise konuya Sümerce açısından yaklaşmış, Sümercedeki Türkçe alıntılarda /r/'li ve /z/'li; /l/'li ve /ş/'li kelimelerin aynı zamanda yer aldığını belirtmiş ve bunu şöyle izah etmiştir: “*Bu iki şekilde açıklanabilir. Ya bu r~z, bir Ana Doğu, Ana Batı kollarının Sümerceye aynı zamanda kelime vermesinden veya r~z'nin henüz başlamamasından ileri gelmektedir. Aynı karışıklık l~ş'de de var. Sebebi ne olursa olsun, bu ödünclemelerin Ana Türkçe'nin henüz ikiye ayrıldığı ve biri Ana Doğu Türkçesi, öbürü Ana Batı Türkçesi kollarının meydana geldiği zamana rastladığıdır*” (Tuna'dan aktaran Ersoy, 2008, s. 123).

Zeynep Korkmaz da “*Türkçe ile Moğolca Arasında Ortaklaşan Unsurlar ve Moğolcanın Türk Dili Araştırmalarındaki Yeri*” başlıklı yazısının bir bölümünde r/z ve l/s değişimine kısaca değinmiştir. Korkmaz, Altayistlerin çoğunun Çuvaşça ve Moğolcadaki /r/, /l/ seslerinin daha eski olduğu düşüncesinde olduklarını söylemiş ancak kendi fikrini belirtmemiştir (Korkmaz'dan aktaran Ersoy, 2008, s. 123).

Elövset Zakiroğlu Abdullayev, “*Azeri Dilinde r~z Nispeti*” başlıklı çalışmasında, /r/'nin /z/'den daha eski olduğunu anlatmış, daha önce meseleyi ele alan bilim adamlarının görüşlerine yer vererek bunları gruplandırmıştır. Birinci grupta J. Klaproth, W. Schott, N. İ. Aşmarin yer almaktadır. Bunlar meseleyi ele almakla birlikte hangi sesin eski olduğuna değinmemişlerdir. Ramstedt, N. K. Dmitriyev ve N. Poppe gibi ikinci grup isimler /r/'nin eskiliğini savunmuşlar; üçüncü gruptaki W. Radloff, Z. Gombocz ve B. A. Serebrennikov ise z'nin eskiliğini savunmuşlardır. Yazar, araştırmacıların görüşlerine kısaca değindikten sonra meseleyi Azerbaycan Türkçesi açısından ele almış ve evrim sonucu /z/'nin /r/'ye değil, /r/'nin /z/'ye döndüğünü ifade etmiştir (Abdullayev'den aktaran Ersoy, 2008, s. 102).

Kazuo Takeuçi, Altay dilleri teorisinden “Sözde ‘Altay’ dil akrabalığı” diye bahsettiği “Türk Dil Tarihinde Rotasizm ve

Lambdasizm" başlıklı yazısında /z/ ve /ş/'nin daha eski olduğu görüşünü savunmuştur. Ona göre M.Ö. üç-dört binli yıllardaki Proto Türkçede söz sonunda */-z/ ve */-ş/ fonemleri vardı. Bu fonemleri kapsayan hecelerde dar ünlüler veya damaksıllaşmış ünsüzler varken Proto Çuvaşça veya Proto Bulgarçada *-r / *-l fonemlerine değişmeye başlamış ve böylece M.Ö. birkaç yüz yılında Türk dili iki büyük lehçeye ayrılmıştır. Takeuçi, rotasizm ve lambdasizmi oluşturan ses bilgisel nedeni de şu şekilde açıklamıştır: “Dar ünlüler veya damaksıllaşmış ünsüzler söyleyişinde ağızdaki dili yükseltmesi gerektiği için proto Çuvaşlar */-z/'den */-r/'ye değiştirmiş ve */-ş/'den ötümsüz /l(*-l)/'den geçerek ötümlü l'ye değiştirmiş. Temel sözcükte oluşan bu fonem değişimi başka sözcüklere yayılmış. Dar ünlüler olmayan temel sözcükte değişmemiş”. Takeuçi, Moğolcadaki durumu ise, eski Moğolcada esasen */z/, */ş/ fonemlerinin yok olduğunu, bu yüzden de Moğolların bu sesleri */r/ ve */l/'ye değiştirerek aldıkları şeklinde izah etmiştir (Takeuçi'den aktaran Ersoy, 2008, s. 103).

Macar araştırmacı Gyula Décsy, 1998 yılında yayımlanan “*The Turkic Protolanguage: A Computational Reconstruction*” adlı eserinde /z/ ve /r/ sesleri için “Preproto” Türkçede */s/'yi tasarlamıştır. Türk dillerini Çuvaş grubu ve Çuvaş olmayan gruplar şeklinde başlıca ikiye ayıran Décsy'e göre bu */s/, daha sonra iki ayrı ünsüze ayrılarak Çuvaşçada /r/'ye, diğer gruplarda ise /z/'ye dönüşmüştür (Décsy'den aktaran Ersoy, 2008, s. 97).

Hasan Eren, 2003 yılında Belleten'de yayımlanan “*Rotasim ve Lambdasizm mi, yoksa Zetasizm ve Sigmatizm mi?*” adlı makalesinde her zaman rotasizm ve lambdasizme bağlı kaldığını ve günümüzde bu fikri savunanların sayısının gittikçe arttığını belirtmektedir. Eren makalesinde “altmış” ve “yetmiş” sayılarındaki “mış” eki ile “şişek” kelimesinin lambdasizm tartışmasında tanıklığına başvurulmaya değer örnekler olduğundan yola çıkarak konuyu ele almıştır (Eren, 2003, s. 80).

2011’de András Róna-Tas ve Árpád Berta’nın editörlüğünde West Old Turkic adıyla, 1494 sayfalık etimolojik sözlük ve aynı zamanda Eski Batı Türkçesinin ilk dilbilgisi kitabı yayımlanmıştır. Róna-Tas, ikinci cildin 54 sayfalık bölümünde, Eski Batı Türkçesinin Fonolojisi başlığı altında, Eski Batı Türkçesinin ses sisteminin rekonstrüksiyonunu yapmıştır. Bunun için de Eski Doğu Türkçesi, Volga Bulgarcası, Çuvaşçanın tarihi ve Eski Batı Türkçesinden (Çuvaşçadan) Macarcaya geçen sözcükler gibi kaynakları kullanmıştır. Eserin konumuzu ilgilendiren kısmına gelirse, yazarlar Eski Batı Türkçesindeki /r/ ve /l/ seslerinin ikincil olduğunu ve sırasıyla Ana Türkçe /z/ ve /ş/ seslerinden gelişmiş olduğunu belirtmektedirler. Daha doğrusu Ana Türkçe /ş/ sesi Eski Batı Türkçesinde “/lç/” öbeğine değişmiş, Macarca da bu ses öbeğini bazen /l/ bazen de /ç/ olarak korumuştur. (Yılmaz, 2018, s. 11).

Sonuç olarak farklı görüşleri savunanları kendi aralarında sınıflandırmak gerekirse:

1. **z ve ş fonemlerinin birincil olduğu görüşünü savunanlar:**
W. Radloff , Gombocz, Németh, Benzing, Clauson, Meyer, Róna-Tas, Nauta, Scherner, Adamović, H. Eren
2. **r ve l fonemlerinin birincil olduğu görüşünü savunanlar:**
Ramstedt, Poppe, Räsänen, Menges, Tenişev, Miller, Talat Tekin, Doerfer, Elövset Z. Abdullayev
3. **Birincil olarak z,ş veya r,l fonemleri dışında fonemler olduğu görüşünü savunanlar:** Setälä, Bişiyev, Şçerbak, Pritsak
4. **Birincillik konusuna değinmeden konuyu inceleyenler:**
Bouda, Sanceyev, Johanson ve Serebrennikov

Şeklinde bir sınıflandırma yapılabilir.

Ayrıca Macar ve Alman Türkoloji okullarının görüşleri genellikle rotasizm yönünde olmuştur (Ersoy, 2008, s. 91).

Tespitler/Örnekler

1. /z/ // /r/ Denklği Örnekleri:

1. MK **añız** “biçilmiş hububat tarlası”, Osm., Kzk., Kırg. ağız ay., Trkm. ağıza “kamışa benzeyen yabancı bir bitki”< ağız+a<*angır “sarı, kızılımsı sarı”, Mo. anggir “sarı, kızılımsı sarı” (Tekin, 2013, s. 106).
2. Kaz. **atız** “suni şekilde sulanmış toprak”, O.Tk. atızla- “sulama kanalları açmak”, Mo. atar “işlenmemiş toprak, nadasa terk edilmiş toprak”. Ord. atar “işlenmemiş”, Hal. Atâr “sürülmemiş tarla, bakımsız arazi” (Poppe, 1994, s. 129), Şor. adıs, AT *hatız//AK *patır, Ko. ptar < *patırn “küçük tarla, bahçe” (Choi, 2019, s. 81).
3. ET. **az** “az”, Mo. arai “pek az”, O. Mo. aran ay., Bur. aran “geze” ay., A.Mo. *arai= Ev. arakûkân “yavaş, biraz”, aramakân ay. arakunza- “duraklamak, yavaşlamak, üşenmek”, arakûn “yavaş yavaş”, arbikun “sığ” (su), arba “alçak su seviyesi”, arbakta ay. (Poppe 1994, 128).
4. Kaz., KKlp., Nog., Kum., Karç-Blk., Y.Uyg. **az-** “incelmek, zayıflamak”, Özb. âz- ay., Kklpç. Karç.-Blk. azgın “zayıf, zayıflamış”, Y.Uyg. azgin, Özb. âzgin ay., Nog. azgan, Kum. azman ay., Hak., Tuv. ar- “incelmek, zayıflamak”, Tuv.argan ay., Kzk, Kırg. vs. arık ay. (Tekin, 2013, s. 53).
5. Orh. T. **az-** “yolu şaşırmak, yolu yitirmek”, AT *hâz- // AK *pâr-, Uyg., KB., Çağ. az- ay., MK âz- “yanlış yapmak, yoldan çıkmak”, Osm., Az. az- “yolu şaşırmak”, Hal. Haz- “isabet etmemek, yolu şaşırmak”<*pâz-<*pâr-, Çuv. ur- “kudurmak, bozulmak, yolunu şaşırmak”<*hâr-<*pâr-, Ko. pari-<*pâr- “bırakmak, bırakıp kalmak”, Ko. diyalекtleri peri- “yanlış olmak, kötüleşmek, bırakmak” (Choi, 2019, s. 83).

6. ET. **azığ** “art dişler, azı dişleri, yırtıcı dişler”, Ma. argan<*aragan “diş”, Kal. Arato “tilki”, Mo. araga<arigā “köpek dişi”, O. Mo. ara’a “azı dişi”, Mo. ariyatan<*arigātan “vahşi hayvanlar, yırtıcı hayvanlar” (Poppe, 1994, s. 128).
7. ET. **azu** “yoksa, yahut”, Alt. *ar₂(u), Jap. arui ay. (Miller’den aktaran Tuna, 1992, s. 25).
8. TT. **ayaz**, MK, Çağ. ayas “açık”, SUyg. hayas, ay. Çuv. uyar “ayaz”< *ayar (Ceylan, 1997, s. 94).
9. Orh.Tk. **baz** “sakin, barışçıl, uysal”, baz kıl- dost kılmak”, Uyg. baz “dostane, dostça”, AH. Baz “barış”, Tk. Az., barış ay. Trkm. barlış- ay. barlışıq, barşıq “barış” (Tekin, 2013, s. 50).
10. KK. **bazık** “kalın, koyu, sık”, AH. bazuk “şişman”, Kum., Karç.,-Blk. bazık “kalın, şişman, Tat. bazık “yoğun, tıknaz, güçlü”, Mo. barbagar “kaba, adi”, barbayi “kabalaşmak, adileşmek”, Hal. barbay- ay. Mo. barbagay “büyük, geniş, hantal (Tekin, 2013, s. 50).
11. ET. **bez**, Çuv. pir “bez” (Ersoy, 2008, s. 134).
12. Uyg., MK. **bez-** “ürpermek, titremek”, bezig “titreme, titreyiş”, bezgek “sıtma”, Kzk., Kırg. ay., Mo. berbeyi “kıvırmak, bükme, soğuktan birbirine sarılmak”, Hal. berbiy “soğuktan sertleşmek” (Tekin, 2013, s. 50).
13. ET. **bezen-** “karışık renkli, renkli”, Mo. meriye<*merigēn, eriyen meriye’de “karışık renkli, benekli”, buna karşılık Hal. Eren marağ ay., Ev. merime “karışık renkli, renkli” (Poppe, 1994, s. 58/159).
14. ET. **biz** “biz”, Çuv. epir “biz” (Ersoy, 2008, s. 135), Çuv. pirin<*bir₂-in “bizim”, Eko. *büri<*pü-ri<*pi-ri “biz” (Choi, 2019, s. 92).

15. G.Tk. **biz** “saraç ve kunduracı bizi” <*bîz, Trkm. bîð ay., Çağ. Özb. bigiz, YUyg. begiz ay.<*bigir //Yak. bürges< *bür-geç (küçültme eki)<*büwür<*biwür<*bigir (Tekin, 2013a, s. 22).
16. MK **bîz** “bez, etle deri arasında bulunan bez”, Trkm. mēz “bez, gудde”, Çuv. par “bez, gудde”< *bēr (Ceylan, 1997, s. 162).
17. G.Tk. **bogaz, boguz** “boğaz”<*bogur=Çuv. pır ay.<*bogur. 32 //MK bogrul “boğazında beyazlık olan” (hayvanlar için)<bogur-ul; ek için krş. MK başıl “başında beyazlık olan” <baş “baş”, bögrül “böğründe beyazlık olan”>bögür, <*boynul<boyun “boyun”, vb., AH bogurdak “boğaz”<bogur-dak, Bşk. bogarðak<*bogurdak, Nog. bogırdak<*bogurdak; krş. IM boguzdak “nefes borusu”, Tuv. Böstā “boğaz”<*boguztag (Tekin, 2013, s. 22); ET. **boguz** “boğaz, gırtlak”, boguzla- “öldürmek, boğazlamak”, Osm. bogaz “boğaz”, bogazla- “boynunu kesmek, boğazlamak”, Çuv. pir “boğaz, gırtlak”, O.Mo. bo’orla-<A.Mo. *bogarla- “boynunu kesmek”, Bur. bōrlo- “eziyet etmek” (Poppe, 1994, s. 129).
18. G.Tk. **boz** “gri”<*bor, Kırg. borbaş “ büyük, boz bir örümcek”<bor baş “gri başlı”; krş. Kırg. boz baş “bir yırtıcı kuş adı”, Çağ. borçın “(gri) ördek”<“gri, grimsi”, Kırg. borçun “gri ördek” (vahşi)<*bor-çın; krş. Mo. borogçin “gri” (dişi hayvanların), Hal. borogçin ay, Tü. (diyal.) bortak vahşi ördek türü”; krş. Kzk. bozdak, bozdak tüö ’de geçer “gri deve”, Tü. (diyal.) boran “vahşi güvercin”, Krş. Mo. boro “gri”; Tuv. bora, Hak. pora<Mo., Yak. boron ay.<Mo. (Tekin, 2013, s. 22); ET., Osm. **boz** “boz”, Mo., O.Mo. boro<bora “boz”, Hal. bor ay., Tel. pos “boz” (Poppe, 1994, s. 128).
19. MK. **bozla** “böğürmek (devenin)”, Çağ., Osm., bozla- ay., Trkm. bōzla ay., Mo. buyila- “bağırma, çağırma, böğürme (devenin)”, Kzk., Kklp., Nog. bozla- ay., Hal., Bur. buyla, Klm. bül- ay. <buyila<*burila-<*būri+la (Tekin, 2013, s. 107).

20. ET **buz** “buz”, Çuv. pîr “buz” (Ersoy, 2008, s. 134).
21. Orh.T., Uyg., **buz-** “bozmak, tahrip etmek”, Uyg. burçın- “bozulmak, tahrip edilmek”, Uyg. burçintur- “bozmak, tahrip etmek”, Mo. burçi- ay. (Tekin 2013, 292); AT *buz-//AK *pür-, MK, KB buz- ay., Mo. burçi-<*bur-çi “bozmak”, Ko. pureci-, pireci< *pür-e-ci “kırılmak” (-ci edilgenlik ekidir) (Choi, 2019, s. 95).
22. Az., Turk. **büz-** “büzmek, toplamak, kırıışmak, katlamak”, Trkm. büz-, bür- ay.// MK, GT. bür- ay, Tat. Bşk. bör-, Khak. pür-, YUyg. pürü-<bür-ü, Yak. bür, bürçüy- ay.<*bürçi-bür-çi- (Tekin, 2013, s. 32), Çuv pîr “büzmek, büzülmek” (Ersoy, 2008, s. 136).
23. Osm. **buzagı**, Oyr. bozu, Hak. pizo, Tuv. bizā, Çuv. pāru “iki yaşında dana”, Ev. berū/borē “erkek hayvan”, Bur. burū, O.Mo. bura’u “iki yaşındaki sığır”, mo. biragu “bir veya iki yaşındaki dana”<*bıragū (Poppe, 1994, s. 35).
24. Kırg. **capız** “alçak, düz, yassı” <*yalpız(krş. MK yalpı “geniş ve yassı”), Kırg. japıray- “alçak ve yassı hale gelmek”< *yalpıray-< yalpır-a (Tekin, 2013, s. 52).
25. Az., Türk. **çöz-** “çözmek” Yrkm. çöz-, çöş- ay., AH, HS, Çağ. çöz- ay.//MK yör- “çözmek”, Yak. süör- ay. <*yör-, Çuv. salt- “çözmek” <*selt- < sel-t- (Tekin, 2013, s. 32).
26. Yen. **(e)siz, (e)s(i)z** “eyvah, yazık”, MK esiz, essiz ay., Uyg. esirke- “acıma, pisman olma,üzülme”, MK, KB., esirke, ay. (Tekin, 2013, s. 239).
27. G.Tk. **ez-** “ezmek”<*er-=Çuv. ir- ay.<*er-, MK. erkle- “ezmek”<er-kle- (sıklık çatısı); krş. Hak. körgle- “durup durup bakmak”<kör- “bakmak, görmek” (Tekin, 2013, s. 23).
28. OT **ez-** “kazımak, kaşımak”< er- Türk. ersin, ersün, erşün “demir kazma kullanılarak yarıktan kazılıp çıkartılmış bir parça”, Türk diyal. ersin ay.<ersin; ek için, krş. MK tügsin “düğüm parçası”

- <tüg - “dügüm yapmak”, Krş. Mo. ürü- “rendelemek” (Tekin, 2013, s. 23); Çağ. Osm. ez- “ezmek, ufalamak”, Mo. erü<*er-ü- “kazmak”, Ev. eri- “kazmak”, Lam. Erde- “kürek çekmek”, erun “tahta kürek”, Ev. eriwun “kazma, kürek” (Poppe) Kır. ez-, Kaz. iz-, Mo. ürü- “kazımak rendelemek, törpülemek” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 112).
29. Kzk. **ız-** “dikmek”, ızıl- “birlikte dikmek”<*ızma<ız-ma<*sız, GT. sırı-, sır- “dikmek”, MK sırı- “dikmek”, Blk., Kzk., Tel. sıray., MK sırmak < sır-mak, Kzk. sırmak, krş. Mo. siri- “dikmek” (Tekin, 2013, s. 34).
30. Tat. **ızan** “kenar, sınır, tarla”, Bşk. ıdan ay.<*ızan<*ıran<ıran=Çuv.yıran<*ıran, Kar.-Balk. ırcı “kenar, sınır çizgisi”, Yak. ırbı “sabanın açtığı iz”, Nog. yıranak “dağ geçiti” (Tekin, 2013, s. 23); Tat. **ızan** “saban izi”<*ır²an ay., Çuv. yaran<*ıran “saban izi”, Ko. ırañ “saban izi, hudut hattı”, Ma. irun “saban izi, çiçek tarhı”, Mo. iraga “iz, saban izi, sudaki iz” (Poppe, 1994, s. 128).
31. TT **ikiz** “ikiz”, Mo. ikire<*ékiri “ikiz”, Kal. ikr ay. (Mo. ekis/ikes “meşime”< Tk. s=z’den dolayı), Ev. igire “ikiz”< Mongol=Çuv. ikkı “iki” yığır “ikiz”, Tkm. Eki “iki”, Yak. ikki ay. (Poppe, 1994, s. 162).
32. O.Tk., Az. Tü., Kzk., Kırğ. **iz** “iz”, Trkm. ıd , Kum. hıız, Nog., Kar.-Balk. ız, Gag. yiz, SUyg. yiz, yez, Uyg. (Sink.) yes ay.<*ır=Çuv. yërid ay.<*ır, MK ırte-, ırde- “aramak”<ır-te-, Yak. irdie- “izlemek, araştırmak”<*irtē-; krş. MK iste-<*izte-, Terc. izde- ay. Hak. iste-, Tuv. iste-, Krş. Mo. eri - “aramak, araştırmak” (Tekin, 2013, s. 23); ET., Çağ. **iz** “iz”, Çuv. Yir “iz, çizgi”, Mo. irmeg<*irmek “kenar, keskin kenar”, Mo. ir “keskin taraf, ağız”, Bur. eri ay. . Kal. ir ay (Poppe, 1994, s. 128).
33. Tuhf. **iz-**, **ir-** “erimek, çözülmek”//MK, GT. erü-, eri- “erimek,çözülmek”, Uyg. ergüz- “erimek, çözülmek”<ergüz-, Yak. ir- “erimek”<*er-, irier-<*erger- (Tekin, 2013, s. 32).

34. Tü. **geniz** <keñiz<*keñir, Kzk. keñirdek “gırtlak”<keñir-dek; krş. boguz, bogurdak, Kırg. keñilcēr “burun kemiği”<*keñir-cēr (ek bilinmiyor), Yak. keñir “burun tabanı, burun köprüsü” <*keñirig//MK kanrak “geniz”<*kanır-ak (küçlt. eki), Tel. kañırık ay., SUyg. kañırık, karık, kark “burun, burun deliği”<*kañırık, Alt. kanrık “burun, burun deliği”<*kañırık<kañır-ık (küçlt. eki)//Yak. hañırī, hoñurū, hoñorū “burun köprüsü”<*kañırığ, Hak. hārīg < *kagrīg <*kañırığ<kañır-ıg. Krş. Mo. kabar, kamar “burun” (Tekin, 2013, s. 23).
35. Uyg. **kapız** “tabut”, MK kapırçak “tabut”, Mo. kagurçağ “küçük kutu, sandık” <*kapurçak, kayırçag ay.< *kapırçak (Tekin, 2013, s. 108); ET. kapız “tabut”< *kapır= Mac. koporso “tabut”<<eski <çuv. *kopurçag<*kapurçak (Ersoy, 2008, s. 131).
36. MK **kās, kāz** “ağaç kabuğu”<*kawaz<*kawız, Tü. kawuz “mısırın dış kabuğu” Kzk. kawız ay.<*kawır, MK kabırçak “tabut”//IM kabırçak “sandık”, AH kaburçak “ağaç kabuğundan yapılan kutu”, AH kaburçaklı бага “kaplumbağa”, Tuv. hārjak “kutu”<*kawırçak, Yak. kuorçağ<*kōrçak<*kowurçak<*kaburçak, Krş. Mac. koporsó (=koporşō) “kutu”<Eski Çuv. *kopurçag; Mo. kagurasun “hububat kabuğu”, kagurçag, kayırçag “küçük kutu” (Tekin 2013, s. 24).
37. ET. **kās**, Yak. hās, Çuv. hur<kār “kaz”= Ev. gārē ay. , Ma. garu “kuğu kuşu” <*kāru (Poppe, 1994, s. 31); AT *kāz//AK *kār, Uyg. kaz “kaz”, MK kāz ay., Ulç. goara(n) ay. Orok. Garya ay., Ko. kari<*kār “kaz, kuğu” (Choi, 2019, s. 106).
38. GT **kaz-, kazı** <kaz-ı-, Trkm. ğaz-, ğaza-<kazı-, Tü., Tat. kazma<kazma, Trkm. ğazğıç ay.<kaz-<*kar=Çuv. hır-ay.<*kar-//Yak. haygia, hoyguo “kazma”<*kargag<kargag; krş. Yak. has- “kazmak”<*kaz-, hasıy-<*kazı-. Krş. Mo. haru-; Yak. harıy-, horuy-<Mo (Tekin, 2013, s. 25); GT. kaz- “kazmak”, Çuv.

- hır- “kazmak, kazımak”, Uyg. karım, karam “hendek”, KB. Karım “hendek, delik, çukur”, Mo. haru- “kazımak, sıyırmak” (Tekin, 2013, s. 108); ET. kaz- “kazmak”, Özb. kaz- ay., Çuv. hır- <*kar- <*kaş- “çukur kazmak”, Ma. karka- “kaşımak, tırmalamak” Ko. kalk-<*kark- ay., Mo *kar-, Mo. karu<kar-u-<Ö.Mo. *kar- “kazmak, kazımak” (Poppe, 1994, s. 129), Tar., Çağ., Osm., Kırg., Az. kaz-, Tel., Alt., Şor., Leb., Soy., Sag., Kaç., kas, Yak. has “kazımak, kazıyarak çıkarmak”, Mo. haru “gömerek saklamak, kazımak, kazıyarak çıkarmak, düzleştirmek” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2018, s. 119); AT *kaz-//AK *kar-, Ko. kırk-<*kır-k-<*kar- “kazmak, tırmalamak” (Choi, 2019, s. 106).
39. G.Tk. **kazan**, Terc. kazan, kazgan, Çağ. kazgan ay., Trkm. gāzan ay.<*kāzgan<*kāz-gan (küçlt. eki)<*kār-, Çuv. huran ay.<*kargan//Yak. hārbaḥ “kazan”<*kārmak ; krş. Tung. ḥarbaḥ <Yak., Kızıl ḥōsbāḥ ay.<*kāzmaq, Krş. Mo. kayiba “büyük kazan”<*kariba; ayrıca krş. Mo. kagari- “kızartmak”, Kırg. kārı- “kızartmak”, Yak. ḥarıy- ay.<Mo (Tekin, 2013, s. 25).
40. MK **kazaṅku** “karışmış”<kaz-aṅku, *kaz “karıştırmak”//MK(Oğuz) kar- “eklemek, karıştırmak”, Türk. kar- ay. (Tekin, 2013, s. 33).
41. MK **kazı** “şişmanlıktan, insan karnında oluşan girinti ve çıkıntılar, at karnı içinden çıkan yağ”, AT *kazı//AK *kari, Kırg. kazı “karın yağı”, kazı baylap kalıp “karın yağı bağlamış”, Kzk. karı ay., Çuv. ḥur<<*kıar “yağ”, Mo. karbiṅ “karın yağı, karın”; karbisun<*karbinsun “rahim (hayvan), etene”, Evk. Karbiṅ, kalbiṅ “karın yağı, karın”, sol. Kalbi ay., Ma. kalbi, kalbin ay. Ko. kari<*kari “kaburga”, MKo kari ay. (Choi, 2019, s. 107).
42. MK **kez** “oktaki çentik”, ok kezi “ok çentiği”, MK kert- “kertmek”, Çuv. kart- ay. , Mo. kerçi- “kesmek, oymak”< *kerti (Tekin, 2013, s. 107).

43. MK **kez** “tortu, posa”, Mo. kerçire “çamur”, Hal. herçir<ker-çi-re (Tekin, 2013, s. 107).
44. ET. **kez-** “gezmek, seyahat etmek, etrafta gezmek”, Mo. kerü-<*ker’ü- “dolaşmak, seyahat etmek”, Kal. ker- ay. (Poppe, 1994, s. 160); Uyg. kās- “gezmek, dolaşmak”, Çağ. kez-, Kırğ. kez-, Mo. herü- “seyahat etmek, dolaşmak, aşağı yukarı gezmek”, Ma. hergi- “dolaşmak, gezinmek” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2018, s. 114), AT *kez-//AK *ker-, Ko. kerım, keram<*ker-ım “yürüyüş”; kera<*ker-a “yürüyerek” (Choi, 2019, s. 114).
45. G.Tk. **kımız** “kımız”<*kımır//Kzk. kımıran “ince, sulu ekşi süt”, Kırğ. kırman, kımıran (ekşi veya tatlı), Tuv. hımırān “süt katılmış çay”<*kımırān, Krş. Mo. kımura- “bozulmak”, Kalm. kimrān “suyla inceltilmiş kaynar süt” (Tekin, 2013, s. 25); Kal kimr<A.Mo. *kimir “sulandırılmış kımız” (Poppe, 1994, s. 108).
46. Uyg. **kız** “hasis, cimri, kıt”, kızgan-, kışgan- “cimrileşmek”, kızgak “cimrice”, MK kışgan- “cimrileşmek”, Çuv. hırhen- “canını bağışlamak, esirgemek, kıskanmak”, Mo. kire-, keri- “cimrileşmek”, kirig, kireg, kerig “cimri”, Hal. here- “cimrileşmek” (Tekin, 2013, s. 51).
47. G.Tk. **kız** “kız”, Trkm. ğiḍ, Yak. kīs ay.<*kīz<*kīr=Çuv. hēr ay.<*kīr, MK kırkın “kadın köle”, kız kırkın, Çağ. kırkın “kızlar, kadın köleler”, Kırğ. kırkın, kız kırkın <*kırkın <*kırkun (topluluk); -kın eki için krş. Orh. T. -gun/-gün, taygun “genç atlar”, keliñün “gelin”<kelin-gün “gelinler”, VB hırhum “kadın köle”<*kīrkum<*kīrkun//Yak. kırğıt (kırğıttar içinde)<*kırğı//Yak. kırğıt (kırğıttar içinde)<*kırğıt-lar, kīs’ın çoğulu<*kırğut çokluk//MK, Terc., IM, AH, Çağ. kırnak “kadın köle”<kır-nak (küçlt. eki); -nak eki için, krş. Tü. bacanak<*bācanak, Trkm. bāca ay (Tekin, 2013, s. 25).
48. G.Tk. **kız-** “ısınmak, öfkelenmek”, Kırğ. kızı - “öfkelenmek” (kız-ı-, Yak. kīs- “kızarmak” *kız- < *kīr- = Çuv. hēr- “ısınmak,

- öfkelenmek” <*kır-/MK kırğa- “öfkelenmek”//Kzk. kırtıy-
“öfkelenmek” (Tekin, 2013, s. 26).
49. Uyg., MK **kız-gur** “ceza vermek, eziyet etmek”, kızıl-
“cezalandırılmak”, Uyg. kırkın “eziyet, işkence, cezalandırma”,
kıyın, kırkın ay. (Tekin, 2013, s. 50).
50. Uyg., MK, AH **kizle-** “saklamak, gizlemek”, Tk., Az. gizle, Yak.
kiste-, kistie-< *kizle-< Uyg., MK. kız “kutlu, sandık”, Mo. kires-
“saklamak, gizlemek”, Hal. hirs- (Tekin, 2013, s. 50).
51. O.Tk. **koduz** “kız, kadın”, MK koğuz “dul kadın”<*kodur//MK
koğurçuk “oyuncak bebek”<koğur-çuk (küçültme eki), IM
koyurçak ay., Tuhfe. kawurşak ay.<*kowurçak <koyurçak , Tü.
diyal. kawurçak ay., Çağ. kogurçak, Özb. kogirçak
ay.<*kowurçak <koyurçak , YUyg. korçak, Kzk., Nog.
kuwırşak, Kırg. kūrçak, Tat. kurçak , Bşk. kursak
ay.<koyurçak<koğurçuk (Tekin, 2013, s. 26).
52. AH, Tuhf., Bulg. **kokuz** “çukur yer, dere, dağ geçidi”, IM kokus
“oyuk, mağara”< kokuz, Kzk., Nog. kuwıs “oyuk; dağ
geçidi”<*koguz<*kogur, *kokur//Tü. kokurdam “, çukur, dere,
dağ geçidi”<kokur-dam, Krş. Mo. koñkur “çukur yer, dere”,
Kırg. koktu “dağ geçidi”, koñul “çukur, mağara, çöküntü”<Mo.
koñgil “çukur; dar dağ geçidi”; krş. ayrıca GT koguş “boş, çukur
yer”, MK kowı, kowuk “kovuk, oyuk, mağara” (Tekin, 2013, s.
26).
53. GT **koñuz** “böcek, gübre böceği”, Çağ. koñuzgan, koñuzlan
ay.<*koñur = Çuv. hımır “arı”<*koñur, Yak. hoñurduos,
homurduos ay.<*koñur-t-gaç (küçlt. eki) (Tekin, 2013, s. 26).
54. Çağ., Osm. **kopuz** “keman, kopuz”, Kaz. kobuz, Alt. komis, Yak.
homus “tulum, gayda” = O. Mo. ku’urda’ul- telli saz çalmak,
Mo. kuur “keman”<*kopur (Poppe, 1994, s. 130); AT
*kobuz//AK *kobur, Mo. kubur, kur “ağız tamburası, kanuna

benzer çalgı”, Evk. Kūr, kōrdawun ay.<*kugurdağun, sol. hūr ay., Ma. kūru, hūru ay. Ko. kora “kabuk borusu”<*kōr<*kowur<*kobur (Choi, 2019, s. 108).

55. Osm. **koz** “ceviz”, kozak, kozalak “kozalak, çam, ladin gibi ağaçların kozalağı”, Çağ. koz; kuzuk “çam kozalağı”, Kıpç. Chox “fındık”, Alt., Tel., Leb., Şor., Sag., Koyb., Bar., kuzuk “fıstık çamı, çam kozalağı”, ? man hori “ çam fıstığı”, gold Gr. koçoa, kocoa “ceviz”, Tung. korco “ceviz, at kestanesi” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2018, s. 120).
56. Kzk. **koz-** “parlamak, dönmek”, Nog. koz- “kışkırtmak, teşvik etmek”, Çağ. kozgun “heyecanlı, sinirli”, Trkm. görca-dokunmak, değmek”, Osm. kurcala- “karıştırmak” Az. gurgala ay. (Tekin, 2013, s. 109).
57. Osm. **kozu, kuzu** “kuzu” Kır. kozu “kuzu, on iki aylık koyun”, Uyg., Tel., Alt. kozı “kuzu”, Tar. koza “bir yaşındaki kuzu”, Mo. hūraga, hūragan, hūrga, “kuzu, toklu” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2018, s. 120).
58. G.Tk. **köküz** “göğüs”<*kōkūr<*kōkūr = Çuv. kīkīr ay.<*kōkūr, Kzk. kökrek , Kırğ. kökürök, Nog. kökirek, Tat., Bşk. kükrek, Trkm. kükrek ay.<*kōkürek <kōkūr-ek (küçültme eki), Tuv. hōrek ay.<*kōgrek<*kōgürek, Terc. kökürdaş “süt kardeş”<kōkūr-daş, Krş. Mo. kökü(n) “dişi göğsü” (Tekin, 2013, s. 24).
59. G.Tk. **köz** “göz”, Yak. kös, Çuv. kuś “göz”<Tat, Yak. kördö-, kördü- “aramak, talep etmek”< *kōr-le, krş. Trkm. gözle- (Tekin, 2013, s. 50).
60. ET. **köz**, Çuv. kīvar “köz” (Ersoy, 2008, s. 135).
61. Tat. **közen** (sası) “(kötü kokulu) kokarca”, Başk. közen, Kom., Tob., Tel., Koyb., Karg. küzän, Alt., Kırğ. Küzön, Mo. kürene “kokarcanın bir türü”, Kalm. Kurnae “kokarca”, Ma. Kurene.

- Mac. göreny, Osm. girin “alaca ve siyah tüylü, Tataristandan gelmiş küçük hayvan” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 120); küzen (Poppe, 1994, s. 129).
62. Uyg. **közün-** “görünmek”, MK (Argu) közün- ay., Uyg. közne^k “yansıma” <*közünek <közün//GT. kör-, körül-, körün-, körtür-, körtkür-, körküt-, körset vs., (Tekin, 2013, s. 33).
63. GT **ķulavuz** “kılavuz”= *ķolağur> TB kolovr-os (Tekin’den akt. Ceylan, 1997, s. 132).
64. ET. **kuntuz**, Ćuv. ĥintir “kunduz” (Ersoy 2008, 135).
65. GT **kutuz** “kuduz”, Tü. kuduz, Az., Trkm. ġuduz ay. <*kütuz <*kütur//GT kutur- “kudurmak” <*kütur-, Trkm. ġüdura- “kudurmak, şımarlamak, kabalaşmak” <*kütur-<kütur-u- (Tekin, 2013, s. 26).
66. MK **kuzı-** “kurumak”, kuzut- “kurutmak”//MK, GT., kurı-, kuru- “kurumak”, Trkm. ġurı “kuru” <*kurıg, Yak. kur “kurutmak” (Tekin, 2013, s. 33).
67. ET. **kübez** “mağrur, gurur”, Kum. küezli “mühtehir”, Kzk. küyöz “züppe”, Mo. (keger) küger< *küwēr< *kübér “mağrur, övüngeⁿ”, Hal, hor ay. (Poppe, 1994, s. 78).
68. ET. **küntüz**, Ćuv. ķintir “gündüz” (Ersoy, 2008, s. 135).
69. Uyg. **küz** “sonbahar, ġüz”, MK küz, küz ay., Trkm. ġüyd ay.<*küz, Yak. kühün “sonbahar” <*küsun<*küz-ün<*kür², Ćuv. ķer ay. <*kür<kür², Mo. kürin, küren, küreng “kahverengi, koyu kahverengi” (Tekin, 2013, s. 107).
70. MK **küzük** “dokuma tezgahında iplik sarılan bir aparat”, Ćuv. ķerē, ķer “dokuma tezgahındaki iplikler,ķözġüler ve atkılar” <*kürüg<*kür²-üg (Tat. köre ay.<Ćuv.), Mo. ġürü “örme, dokuma, sarma” (Tekin, 2013, s. 108); AT *küz-//AK *kur-, Kırg. küzük “ĉulha tezgahında argacın ipliklerini kaldırmak için olan iki

- çubuk arasındaki ip ilmikler”, Alt. küzüg ay., MK, küzek, küzik “saç kıvrımı, püskül”, IM küzek “saç kıvrımı”, Çuv. kiri, kir “dokuma, sicim”<*kür- “örmek, dokumak”, Alt. kürmek “dügüm”, Kmd. kürmek “bağ, düğüm”, Tob. kürmö- “dügümlemek”, Mo. gürü- “örmek, sarmak”, Hıl. görö-, güre- ay., Ko. korhom, korom<*kur-ım “dügüm, bağ”, MKo. korım ay. (Choi, 2019, s. 116).
71. Kırg. **maz** “neşeli, şen, parlak, canlı”, Kırg. marı- “zevk almak”<*ımarı-<*amarı, krş. Mo. amura-, amara-, “dinlenmek” (Tekin, 2013, s. 33).
72. ET –**maz/-mez** “olumsuzluk eki” //AK *mār-, Çuv. –mar-/mer- “olumsuzluk eki”<*er-mer², Mo. margu- “ tartışmak, bahane etmek”, Ma. mara- “reddetmek”, Nan. marl-, marla-, mar’a “tartışmak; saklanmak”, Ko. mār- “durmak, yapmamak” (Choi, 2019, s. 136).
73. MK **munduz** “deli, vahşi” < *muntur < mun- , Uyg. muntru- muntuz “deli, vahşi” < muntur, muntur; krş. Tü. delik deşik “deliklerle dolu”, döl döş “soy, nesil, döl” (Tekin, 2013, s. 33).
74. ET. **müñüz**, Çuv. mıyraka “boynuz” (Ersoy, 2008, s. 135), AT *bügüz// AK *pügür, Uyg. müyüz, miñiz, müñüz, mügüz “boynuz”, MK müñüz ay., Çağ. büñüz, müñüz, buynuz ay., Kıpç. Buynuz, müyüz ay., Özb. muguz ay., Tat. mögiz ay., Çuv. mayra, mayraka<*müyr <*büyür<*bügür², Ko. spir, spur<*pür<*pügür² ay. (Choi, 2019, s. 95).
75. DT **oğuz** “Oğuz”, BT oğur “Oğuz” (Makwart’dan aktaran Ceylan, 1997, s. 132).
76. Terc., Tü. **omuz**<*omur=Çuv. imır “göğüs”<*omur, Tuhf. omrav “köprücük kemiği” <*omragu, Kzk., Nog. omıraw<*omragu/omragu, Kırg. omurō ay.< *omragu /omragu, Tat., Bşk. umıraw<*omragu<omuragu, Hak. omırığ

- “göğsün ön bölümü” (atlarda) <*omurug, Sag. omır “at göğsü”, Alt. ömür<*omur<*omru, YUyg. mure “omuz” <*mura <*omura, krş. Mo. omurugu(n) “göğüs kafesi, göğüs”, omurugubçi “zırh, göğüslük” (Tekin, 2013, s. 24).
77. GT. **otuz**, Çuv. vİDİR “otuz” = *otur² > VB wotur ay. (Tekin’den akt. Ceylan, 1997, s. 133).
78. Uyg. **oz-**, **ooz-** “kaçmak, özgür olmak”, ozgur-, oskur- “korumak, saklamak”, Mo. orgo- “kaçmak, tüymek” <or-ga, Hal. orgo-, Klm. Orga- “kaçmak, kurtarılmak” (Tekin, 2013, s. 50).
79. Uyg. **oza** “önce”, ozagı “önce, evvelki”, Tel., Alt. ozo “vaktiyle, eski, sabık, önceden, daha önce”, Çağ. uzagu gün “geçenlerde, az önce”, Tat. uz “geçmek, geçip gitmek”, Mo. urit “önceden, önünde, peşinen”, uridu “önceki, ilk birinci, evvelki” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 120).
80. TT **öküz** “öküz”, Tkm. Ökiz, Çuv. vıkir “öküz”, Mo. üker, O. Mo. hüker “öküz”, Mongur fuGuor<*püker “öküz” (beklenen ana şekil pöker yerine) = Ö.Tk. ökör > Mac. ökör (Poppe, 1994, s. 167), Kzk. ügez “öküz, boğa”, Kırg. Ögüz, Yak. ogus, Çu. voğor ay., Kal. üker “hayvan, boynuzlu hayvan; inek: dana, ukaer “sığır”, Bury. uker, uher, uhur “sığır, sığır sürüsü” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2018, s. 112).
81. ET. **öz** “kendi”, Çuv. var<*ör “merkez, vadi”, Mo., O. Mo. örö/öre “iç taraf, kalp damarı”, Hal. Ör ay., Mo. öröbdü- “merhamet etmek”, öröşiye- ay., Ev. ur “hayvan midesi”, Lam. Ur “mide, karın”, uremde “karna ait” (Poppe, 1194, s. 128), Osm. öz, Şor özäk, Alt., Kır., Tel. özök “bir şeyin içi, cevizin çekirdeği, başağın içindeki tane, bir ağacın özü, bir insanın içi”, Mo. ürü (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 113); Alt. *ör₂ : ET öz “kendi”, Jap. Ore “kendim, ben (kaba) (Miller’den aktaran Tuna, 1992, s. 25).

82. O.Tk. **öz-lik,-lek** “müstakil, ayrı, bağımsız, bağımsızlık”, Osm .öz “öz,kendi”, Tel., Uyg. Ös “şahsiyet, kendi”, Tat. üz “kendi, öz”, Yak üös “ bir ağacın özü”, Mo. öber “kendi, şahsı, öz” öberün “kendisi, şahsı”, Bury. Öhör “öz”, Kalm. Öbörön; örö (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 113).
83. AT ***öz**//AK ***ör** “vadi, çay” (Choi, 2019, s. 138).
84. MK **sakız** “yapışkan”, osm. sakız “sakız”, Az. sağgız ay., Alt. saşıs ay., Çuv. suhır “sakız”, MK sakırku “kene, AH sakurga ay., Çağ. sagırtka ay., Osm. sakırğa ay. (Tekin, 2013, s. 109).
85. Tuhf. **salyaz** “salya, tükürük”< saylar < sal yar// Uyg. yar ay., MK yār ay., Türk. yar, ağız yarı ay., salyar; krs. Mo. silüsün “salya”, silüsde- “salyayla ıslatmak” (Tekin, 2013, s. 33).
86. Osm. **saz** “beyaz, beyazımsı, solgun”, Çuv. şur- “beyazlaşmak”<*sārı-<sār+1-, GT. sarıg “sarı”, Trkm. sārı ay. Tob. sērı ay. Yak. arı “tereyağı<*sārıg<sār² 1-g, Çuv. şur, şurı “beyaz” <*sıarıg<*sār²+1-g, Mo. sira “sarı” (Tekin, 2013, s. 110).
87. GT. **sāz** “saz, bataklık bitkisi”, Çuv şur “çamur, bataklık”, Mo. siroga, sirogay “toz, toprak” (Ceylan, 1997, s. 133); AT *sāz//AK *sır-k, Çağ. Saz “bataklık”, Ko. hırk, hark<*sıruk<*sır-k “toprak”, Eko. Sik<*sirk ay (Choi, 2019, s. 120).
88. GT **sekiz**, Çuv. saGır “sekiz” = *sekir² >VB sekir “sekiz” (Tekin’den akt. Ceylan, 1997, s. 132).
89. GT **semiz** “semiz, şişman”<*semir=Çuv. samır ay.<*semir, GT semir- “şişmanlamak”< semri-, MK, YUyg. semri- ay., Tuv. semiri- ay., Trkm. semre- ay.<semri-, MK semürgek “bülbüle benzeyen kuş türü”<semürgük (küçlt. eki) (Tekin, 2013, s. 26).
90. G.Tk. **sez-** “hissetmek, farkına varmak” <*ser-// Çağ. sergek “uyanık”, Kzk., Kırg. sergek “uyanık, hassas”, Tuv. sergek ay.<*ser-gek, Krş. Mo. sere- “uyandırmak, canlandırmak”,

seregün “uyanık, tetikte” vb. (Tekin 2013, 27); Çağ. sez- “sezmek”, ET sezik “şüphe”, Ma. sere- “hissetmek”, Ev. sele- “uyanmak, uyanık olmak”, selewze- uyandırmak, Mo. sere- <seri- “dikkat etmek, bilmek”, Mo. seri- “uyanmak, temkinli olmak” (Poppe, 1994, s. 129); AT *sez-// AK *ser-, Ko. sirgi<*ser-gi “akıllılık, zeka” (Choi, 2019, s. 121).

91. G.Tk. **sız-** “akmak, damlamak” MK sız-, sız- ay., Trkm. sız- ay.<*sız-<*sır=Çuv. sur- ay.<*sar-, MK sark- “akmak, sızmak”<sar-k- (sıklık), sarkur- “damlatmak”<sark-ur-, sarkındı “damlama”, Kzk., Tat. sark- ay., Bşk. hark- ay., harkındı “sızma, damlama”<*sarkıntı, Kırg. sarık - “damlamak”, Trkm. sark- ay., sīrik - ay.<sīr-ık- (sıklık), Tü. diyal. sırk- ay., sarkıntı “sızma, damlama”, Krş. Mo. sari- “sızmak, damlamak” (Tekin, 2013, s. 27).
92. MK, KK **sız-** “sızmak, eritmek”, MK sızgur- ay. Osm. sızır ay., Tel., Bar. sıskır- ay., Tuv. sıskır- “yağ eritmek”, Kırg. sızgır- ay., Çuv.şarat- “eritmek, erimek”, Mo. siri- “erimek, eritmek”, Hal. şire- ay. (Tekin, 2013, s. 51).
93. GT **-sız/-siz** “olmadan”<*-sır/-sir=Çuv. -sır/-sēr ay.<*-sır /-sır., -sıra/-sire- (<-sır-a/-sir-e-) Orh.T. ilsire- “devletsiz kalmak”< il-sire-, kagansıra- “hakansız kalmak”<kagan-sıra-, Hak. öksire- “öksüz olmak”<*ögsire-<ög-sire- (krş. Hak. öksis “öksüz” <*ögsiz), vb.=Mo. -sar/-ser “-sız/-siz” (Tekin, 2013, s. 30).
94. Tuhf. **sızga** “küpe”, ısırka ay.// AH. sirga, isirga ay., GT. sirga < ısırka, Yak. ıtırğa, ıtarğa ay.<*ısırka (Tekin, 2013, s. 33).
95. G.Tk. **sızla-**, Hak. sista- ay.<*sızla-, Tuv. ısta- ay.<*sızla-<sızla- (sıklık çatısı)<*sır- = Çuv. sur- ay.<*sar-, Trkm., Kzk. sırkıra- ay.<sır-kıra-, Tuv. sarğı- ay.<*sarkı -; krş Kzk. sırkat “hastalık”< Krş. Mo. sirkire-, sirkira-, şarkira- “ısırmak (acı biberle ağzı yanmak)”; romatizma ağrısı çekmek”; krş. ayrıca Mo. sirka(n)

- “yara, ağrı”, sirkad- “yaralanmak”, sirkala- “yaralanmak” (Tekin, 2013, s. 27).
96. ET. **siz** “siz”, Çuv. esir “siz” (Ersoy, 2008, s. 135), Alt. *sir₂ “siz”, Mo. ta/tan, Ma. suwe/suwen, EJap. ta/tar-e (Miller’den aktaran Tuna, 1992, s. 26).
97. Uyg. **söz** “söz, kelime”, MK söz ay., Tat.. süz ay., Bşk. hüd ay. Yak. ös ay.<*sö-z, Çuv. şimah ay.<*sö-mek, MK sörçük, (Oğuz) sörçek “geceleyn anlatılan hikâye”, AH. sörçek “hikâye, masal”, Çağ. çörçek “anlatım, kısa hikâye, masal” (Tekin, 2013, s. 239).
98. MK, Çağ., Trm., Alt. **süs** “ itmek, dürtmek”, Tuv., YUyg. üs- ay., Kzk., Kklp., Nog., Kum. süz-ay., Tat. söz- ay., Bşk. höd- ay., Özb. suz- ay., SUyg. süz-, suz-, sus- ay.<*süz-<sü-z (krş. Çuv. sîk- ay.<*sü-k), Mo. sör-, sörü- “direnmek, karşı durmak, ters yöne hareket etmek”, Hal. sör- ay. Klm. sör- ay. (Tekin, 2013, s. 51).
99. Osm. **süz-** “süzmek, geçmek, sızmak”, süzgü “süzgü, süzgeç”, sız “sızmak, damla damla düşmek”, Çağ. sız-, sızındı “damlayarak akan su”, Tat. süz- “süzmek”, süzgeç “süzgeç”, Mo. şür, şigür “kalbur, elek, şügüre-, şüürde-, şüüde- “arasından geçmek, elekten geçirmek, süzmek”, Mac. szúr- “süzmek, sızmak” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 115); MK süz-, süz- “süzmek”, Çuv. sër- ay.< *sür-, Mac. szür- ay.<Bulg. Mo. sigür-, şigüre- “süzmek, filtreden geçirmek”<*sigüre-, Mo. sigü- “süzmek”, Hal., Kalm. sūr ay. (Tekin, 2013, s. 51); Mac. szür- (sūr-) “süzmek”<EÇuv. *sūr-> Çuv. sîr- ay. (Ceylan, 1997, s. 131).
100. Tuhf. **tartaz** “bildircin”, MK tartar, Kzk., Kırg. tartar “bir tür kuş” (Tekin, 2013, s. 34).
101. G.Tk. **taz** “dazlak”<*tar=Mac. tar ay.<Eski Çuv. *tar// Kzk. tarbaka “kurbağa”<tar baka; krş. MK taz koy “boynuzsuz

koyun”, Krş. Mo. tarakay, tarkay “dağıtmak, yaymak”, tar balcı “atmaca”=GT taz baş “dazlak başlı kartal” (Tekin, 2013, s. 27); Alt., Tel., Leb., Şor., Küer. **tas** “daz, dazlak, boş, kel, bir yara sonucu boş kalmış”, diğer Türk şivelerinde taz “dazlak”, Tung. taraka “kel kafalı”, Mac. tar “dazlak, kel”, Yak. taragal “dazlak, kel” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 120).

102. MK **taz** “çok renkli”<*tar, MK targıl ay.<tar-gıl (küçlt. eki); krş. Kırg. kızgıl “kırmızımsı” <kız-gıl-t, kızıl “kırmızı”, Kzk., Kırg. tarlan “gri” (atlar için) <tarıl-an; krş. Yak. sier “benekli veya açık renkli (at için)”<*yegir, Orh. yegren ay.<yegir-en//Kzk. tarman “beyaz, sarı ile çevrilmiş (at giysisi)” <tar-man (küçlt. eki), Krş. Mo. tarlan, tarılan “benekli, çok renkli”; Kırg. kızıl-tazıl öbeğindeki tazıl “çeşitli kırmızı nesneler”<taz-ıl (Tekin, 2013, s. 27-28).

103. Uyg. **tegzin-, tezgın-** “döndürmek, yuvarlanmak, çevirmek”, MK tezgın-<tegzin- ay., Tuhfe. degzin- ay., Çağ. tegzin-, teksin- ay., Tuv. deskin- ay.<tegzin-<tegzin-<tegiz-in- (dönüşlü çatı)<*tegir-, Uyg. teglir- “etrafında döndürülmek”<*tegril- (edilgen), tegrikle- “kuşatmak”<tegir-ikle- (sıklık çatısı), Uyg., MK tegre “çevre”, Tat. tire ay.<tegre<tegir-e (zarf-fiil), Uyg. tegirmen, MK tegirme “çember, daire”<tegir-me, MK tegrek “halka, daire”<tegir-ek, Krş. Mo. tögerig, tögürig, tögürig “daire, çember; dairemsi” (Tekin, 2013, s. 28) ;OT tezgın- “gezinmek, ortalıkta dolaşmak”. Çağ. tezgün- “daire içinde dönmek”, Kıpç. tezgen-, Uyg., Alt., Tel. teskin- “hızlı hızlı dönmek, daire içinde dönmek, bir ayak üzerinde dönmek”, ? Ma. torgo “ dönmek, değişmek”, Gold. torfole “dönmek” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2018, s. 121).

104. O.Tk., Uyg., MK **tez-** kaçmak”, Tuv. des- ay.<*tez-, Trkm. tez- “panikle kaçmak”, Uyg. tezgın “kaçak”, tüzük ay., MK tezgek, tezık ay., tezgi “panik”<tez-<*ter-=Çuv. tar- “kaçmak” <*ter-// Uyg., MK terk “tez, çabuk”<ter-k, MK terkin

“çabucak”<terk-in (araç durumu), MK, IM, AH terkle- “çabuk olmak”, Terc. terklet- ay.<terk-le-t-, IM terklig “acele eden”<terk-lig, Krş. Mo. tergele- “koşmak”, türgen “hızlı”, türgele- “acele etmek” (Tekin, 2013, s. 28); ET tez- “koşmak”, Çuv. tar-<*tär- “koşmak”, Yak. teskilie-“ uzaklaşmak, birinden kaçmak”, Mo. tergel- “koşmak”, Hal. Tergıl- ay., Kal. tergl- “kaçmak, birinden kaçmak”, Mo. tergen “el arabası, çekçek” (Poppe, 1994, s. 24); Mo. tür, türgen “çabuk, çabucak, hızlı hızlı”, türgelükü “acele etmek”, Bury. Turgun, turgun “çabuk, çevik” , Ma. turgun “hızla akan ya da geçen”, tur “atın hızı”, Tung. turga, turgan “sıkça”, Gold. turgun “hızlı,çabuk” , Tel. turgän “acele, taze”, Uyg., Tel., Sag. türçe “derhal, yakında, az daha” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 115); AT *tez//AK *tari-, Ko. tali-<*tari- “koşmak” (Choi, 2019, s. 100).

105. G.Tk. **tıkız** “koyu, yoğun; dar”, Kırg., Nog. tıgız ay., Trkm. dıkız ay., Tü. tıkız “kısa ve kalın”, Tat., Kzk., Kklp. tıgız “kompakt, katı, sert; dar; acil”, Bşk. tıgıō ay.<tıkız<*tıkır// Kırg. tıgırçık “kısa, tıknaz”<*tıkırçuk<tıkır-çuk (küçlt. eki), Krş. MK takuzmak, taguzmak “kısa ve tıknaz”<takuz/taguzmak (küçlt. eki?), Kırg. tıkıs “kısa ve kalın”<tıkız, tıkçıy- “kısa ve kalın olmak”, tıkçıgy “tıknaz” (erkekler için) (Tekin, 2013, s. 28).

106. G.Tk. **tiz** “diz”, Trkm. dīd ay.<*tīz, Alt., Kzk., Kırg. tize ay.<tiz-e, Özb. tiz, tizze ay.<*tīz-e, Hak. tizek ay.<tiz-ek (küçlt. eki), Sag. tizenek ay.<tiz-e-nek (küçlt. eki), Hak. tistenek ay.<tissenek<*tīzenek<*tīz-e-nek<*tīr=Çuv. çerid ay.<*tīr>Mac. tér-d ay, MK tirsgek “dirsek”<tir-s-gek (küçlt. eki), Tü., Az. dirsek ay.,Trkm. tirsek ay., Kzk. tirsek “incik kemiği”, Kırg. tirsek “aşıl tendonu”, Hak. tirsek “arka bacak dizisi” (hayvanlarda), Tuv. diskek “diz”<tirsgek, Krş. Mo. türey, türüy “ön bacak, çizme üstü”, Tung. turaksa, turekse ay (Tekin, 2013, s. 28).

107. Uyg., MK, Çağ., **tiz-** “sıraya koymak, dizmek”, Kzk., Nog., Karaç-Bal., Kum. tiz-ay., Alt tiz-, Hak. tis-, is- ay. Orh.Tk. tirkış “kervan”, Trkm. tirkış “sıra, bağ, zincir”, Çuv. tir- “dizmek” (Tekin, 2013, s. 51).
108. Kırg. **tizi-** “içine sokmak, içine hapis etmek”, Tat. tözö- “dikmek, kurmak, bina etmek”, Tel., Kum. tözö- “sabitleştirmek, bağlamak”, Mo. dürü- “koymak, atmak, dalmak”, Kalm. dürü- “bir yere sokmak” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 116).
109. G.Tk. **tokuz** “dokuz”<*tokur=Çuv. tihır; tihhır ay.<Volga Bulg. tohur<*tokur, Tuna Bulg. tvir (=tivir)<*tovir<*togır<*tokur// AH tokurçın “satrança benzeyen oyun türü”, Tü. (TTS, XVI yüzyıl) tokurcun “dokuz küçük taşla oynanan satrança benzeyen bir oyun”, (Bud.), tokurçın, dokurçın “dokuz küçük taş veya kabuklarla oynanan oyun türü”, (Redh.) tokurçın ay., (Sami) dokurcun “boncuklarla oynanan oyun türü”, (Vef.) dokurcun ay., dokurcun (Edirne) “dokuz küçük taşla oynanan bir satranç türü”, dokurcum (Gaziantep) ay.<*tokurçın<tokur-çın (sıfat) (Tekin, 2013, s. 29).
110. GT **toz** “toz”, MK (III, 123), Trkm. töz ay.<*töz<*towuz<*towur, GT toprak “kir, yer, toprak”<MK topra- “kurumak, sararıp solmak”<* towra-<towur-a-, MK topraş- “kurumak ve toprak haline gelmek”, MK topurgan “yumuşak ve toprağa benzeyen yer”<*toprugan< topru-gan <*towru- < towuru-, Krş. MK tog “toprak”<*tow, Kırg. topon “toprak”<*topan <*towan (Tekin, 2013, s. 29).
111. Uyg. **toz** “huş ağacı”, MK töz, ET tos, Kzk., Kırg. toz “huş kabuğu”, Mo. durusun “kabuk, huş kabuğu”, Hal. durs ay., Mo. toos, Klm. tös “huş kabuğu” (Tekin, 2013, s. 52).
112. Trkm. **toz-** “aşınmak, yormak, eskimek, eskitmek”, Özb. toz-ay., MK tor- “incelmek, zayıflamak”, Orh.T., Uyg., toruk “ince,

- zayıf”, Orh.T. tor- “zayıflamak, incelmek”, Mo. tura- “zayıflamak” (Tekin, 2013, s. 53).
113. Kırg. **toz**-“beklemek, durmak, engel olmak, almak”,konok toz- “misafir kabul etmek” Y.Uyg. t’oz- “buluşmak, karşılaşmak, almak”, MK tozgu “yolcu için verilen hediye ya da yiyecek”<toz-gu<tor²// MK tora “kalkan, sığınak, barınak”, KB. tora ay. Çağ. tora ay.<tor-a Kırg. toro- “engel olmak”<tor-a-, torgo- ay. (Tekin, 2013, s. 292).
114. MK **tögüz, tegüz** “atın başının önündeki beyaz leke”, Mo. tögeli ay.<*tögeri, Hal. töl, Klm. töl ay. Kırg. töböl ay.<Mo. (Tekin, 2013, s. 52).
115. Uyg., MK **töz** “kök, kaynak, temel”, Alt. tös “temel, esas”, Tuv. dös ay., Orh. Tk., Uyg., MK törü- “kaynaklanmak, doğmak”, Uyg. törçi- ay. MK törkün, Mo. törküm “evli kadının ailesi” (Tekin, 2013, s. 52).
116. Çağ. **töz**- “kaldırmak, çekmek, tahammül etmek”, Tat. tüz-, Kırg. töz, Başk. tuğ, Karg. tösermen “tahammül”, Kıpç. tözümlük “hastalanma, acı çekme”, Tel. tözüm “dayanıklılık, sabır”, Mo. türe- “yorgun olmak, çok bitkin olmak, yokluk yüzünden acı çekmek”, Kalm. türe- “yorgun olmak, yokluk yüzünden acı çekmek”, Tel. türe- “sıkıntı içinde olmak”, türel-mahvolmak”, Mac. tür- “dayanmak, tahammül etmek”, türelem “sabır” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 116); Mac. tür- (tür-) “acı çekmek”<EÇuv. *tör- = CC töz- “sabır ve tahammül etmek” (Gombocz’dan akt. Ceylan, 1997, s. 131).
117. Uyg. **tözü** “bütün, hepsi”<töz-ü, Uyg. tözün “hepsi, tamamı”, Yak. tüör- “kökünden yok etmek, imha etmek” <*tör-, tüöre “hepsi, her biri” (Tekin, 2013, s. 292).
118. MK **tuwuz** “büyük”<*tuwur// MK tuwra- “büyük olmak”<tuwur-a- (Tekin, 2013, s. 29).

119. MK **tüz** “tuz”, Trkm. düz, Yak. tūs, Hal. tū^uz ay., Çuv. tıvar “tuz”<*tuvur<*tuyur<*tuyr <*tūr² (Ceylan, 1997, s. 97).
120. Uyg. **tüs** “harici, görünüş, renk”, Çağ. tūs, Kaz. tös “şekil, harici, yüz, renk”, Kırg. tüz, Tob., Bar. tūs, Çuv. tür “nakış, işleme”, Çuv. tös “tür, soy, nesil, aynı olan”, Mo. düri “biçim, şekil, çehre, görünüş, örnek”, dürsün “dış görünüş, nesne, madde, sembol”, Yak. düşün “görünüş, biçim, resim, şekil, renk”, Kalm. düri “biçim, görünüş, yüz, çehre”, Ma. durun (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 116)
121. Uyg., MK **tüz-** “düzenlemek, organize etmek”, Kırg. tüz- ay. Kzk., Trkm., Tk. düz- ay., Mo. dürim “kural, kanun” (Tekin, 2013, s. 52); AT *tüz-//AK *töri-, Orh. T. Tüzül- “düzelmek, dizilmek, barışmak”<*tüz-ül-, Mo. dürim “tüzük”<*dür-im, Ko. tırı-<*töri- “ehlileşmek, teşkil etmek, kurmak” (Choi, 2019, s. 103).
122. GT küntüz’deki **-tüz**, Yak. künūs<*küntüz =Çuv. kıntır “öğle vakti”<*küntür, Uyg. kündüri ’deki -düri “güneyde” -düri<kün “gün, güneş”, öjdüri “doğuda”< öj “ön”, vb. =Mo. yönelme-bulunma eki -dur/-dür, -tur/-tür (Tekin, 2013, s. 30).
123. KM **urid** “önce, önceden, eskiden, önceki...”, Uyg. oza “önce”, ozagı “önce, evvelki” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 133).
124. ET. **uz** “maharet, usta”, Yak. us “küçük esnaf, sanatkar, demirci”, Mo. ura “marifet, hünerlilik”, uran “usta, sanatkar”, kal. urn ay., Ö.Tk. *ūr, Mac. ur “bay” (Poppe, 157), Osm., Çağ. uz “atik, çevik, ehil”, Tel., Alt., Şor., Leb., Uyg. us “maharet, sanat, ustalık”, Mo. uran “sanat, zanaat, sanatçı, hünerli”, Ma. ure “çevik, alışık olmak” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 117) MK uz “usta, mahir”, Çuv. ısta “usta” (Ersoy, 2008, s. 133).

125. AT ***uz-a**//AK ***or-a** “uzamak, uzun zaman geçmek” (Choi, 2019, s. 138).
126. ET. **uzun** “uzun”, Çuv. vırım<*urun “uzun”, Mo. urtu, O.Mo. hurtu<*purtu “uzun”, Mongr. Fudur<*furtu<A.Mo. *purtu “uzun” (Poppe, 1994, s. 129).
127. KK. **üz** “üst, en üst”, Orh.T., Uyg. üze “üstüne, üstünde”, SUyg. üz, yüz ay. Çuv. vir “üst, üst bölüm” < ür², Yak. ürüt “üst”< ür²ü-t (Tekin, 2013, s. 292).
128. ET. **üz-** “üzmek, aşındırmak”, Mo. ürü, O.Mo. hürü-<*pür-ü- “bilmek, keskinletmek, sürtmek”, Kal. ür- “sürte sürte aşındırmak, inceltmek”, Ma. furu- “ince ince kesmek”, furuku “mutfak rendesi”, Ev. hur “sürte sürte aşındırmak”, hurgu ay., huruze- “övmek”, Lam. huruṅ- “ezmek, küçük parçalar halinde ayırmak” (Poppe, 1994, s. 22); AT ***hüz-** // AK ***püri-**, MK, KB, Çağ. **üz-** “kesmek, egelemek, rendelemek”, Hal. hiz-<*püz-ay.,Ulç. Pori- “ezmek, toz haline getirmek”, Ko. pari-<*pori- “kesmek”, MKo. Pyeri-<*pōri- “demir aleti keskinleştirmek” (Choi, 2019, s. 89).
129. Tat. **üzek** “merkez, odak”, Sag. Koyb. Özek “kazık, direk”, Şor. ürgen “direk, kazık”, Koyb., Karg. ürgen, örgen “kazık, çit sopası” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 113).
130. TT **üzengi** “üzengi”, Çuv. yırana<*üreṅi<*yüreṅi, Ev. dureki/duriki, Tel., Kum. üzeṅgi, Hal. dörō, Mo., O.Mo. dürü-<*düre- “içine koymak, sokmak”, Mo. dürüğe <*dürüṅe “üzengi”, O.Mo. dörē (Poppe, 1994, s. 129).
131. Bar. **üzük** “çatı”, Kırğ. üzük “çadır örtüsü”, Mo. ürge “örtü, tente”, örge “masallardaki kahraman çadırı”, Çağ. ürge “kahraman çadırı”, Tel., Alt., Leb., Sag. örgö ay. (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 114).

132. OT **yabız** “kötü”, Uyg. yabız, yawız, MK yawuz, yafuz ay.<*yabır, MK yawrı- “kötüleşmek; zayıflamak”<yawır-ı-, Orh. yabrıt- “bozmak, mahvetmek”< yabır-ı-t - (ettirgen çatı) (Tekin, 2013, s. 29).
133. ET **yagız**, “boz, kır”, Mo. dayir “geyik”, OMo. dayir “boz, kır”<ÖMo. *dagır (Poppe, 1994, s. 97).
134. Çağ. (Rūmi) **yaldız** “yaldız”, Osm., Krm. yalduz, yaldız “yaldız”, Tü. Yıldız ay.< *yaltuz <*yaltur, Uyg. yaltrı-, yaltır- (<yaltrı -) “parlamak”<*yaltur-ı -, MK yaldrı-, yaldra- ay., yaldrik, yaldruk “parlak”<yaltrı-k, Bulg. yaldırım “cam”<*yaltrım<yaltrı-m, Çağ., Osm., Trkm. yaldıra - “parlamak”, Alt., Tat., Bşk., Nog. yaltıra-, Kırg. caltıra-, Kzk., Kklp. jaltıra -, Hak. çaltıra- ay.<*yaltıra-<*yaltra-<yaltur-a-, Krş. Tel. yaltın “parıltı”<yaltı-n, yaltın “parıltı, parlak”<yaltı- (Tekin, 2013, s. 29).
135. MK **yamız** “kasıklar”, Uyg. yamız, yomuz ay. Karaç.- Bal. camız ay., Tob. yamuz, yambuz ay., Kzk. jamıra, Kırg. camıra (Tekin, 2013, s. 52).
136. ET. **yaz** “ilkbahar”, Yak. sās ay., Ö. Tk. *nār²>Mac. nyar “yaz”, Çuv. śur<*yar “ilkbahar”, Ko. nyerim “yaz”, Ma. narhun “yeşil taze” * nārḥula- “doğurmak”, Mo. nirai< Ö. Mo. *nār²ai “taze, yeni doğmuş”, Bur. narai ay. (Poppe, 1194, s. 128); AT *yāz//AK *ñar, Ko. nyerim<*ñar-ım “yaz” (Choi, 2019, s. 126).
137. Ö. Tk., ET. **yaz-** “yazmak”, Ma. ir ay., Çuv. śir- “yazmak”<*zir-<Ö.Tk. yir-> Ma. ir- ay, Hal. zur-“çizmek”, Ma. niru- <*ziru- “çizmek”, nirugan “çizgi”, Mo. ziru-<zīr-u “çizmek” (Poppe, 1994, s. 47); AT *yaz-//AK *nırı-, Ko. nırı- “bildirmek, söylemek, anlatmak” (<*yazmak< *çizmek) (Choi 2019, s. 127).

138. MK **y r** “yer, memleket”, Orh., Uyg. yir ay., KB yer ay., Osm. yer ay., Mo. yirtin   “evren, d nya, alem”, H l. ert n  ay., Bur. yurtamsa ay., Evk. yerke, y rka, y rko, y rke, y rko,  erke, nerke “yer”, Ev.  erke ay. AT *yir//AK *nir, Ko. nuri<*n ri<*niri<*nir “d nya,  lem” (Choi, 2019, s. 128).
139. Uyg. **yilt z, yiltiz** “k k”, MK , KB., yild z ay., Yak. silis ay<yiltiz<yilt r, Yak. silirgeh “k k, a a  k k ” < *yiltir-kek (Tekin, 2013, s. 292).
140. Az. **yoz-** “yorumlamak”, yozma, yozdur-, yozdurt-, MK yor- “yorumlamak, anlatmak, a ıklamak”, Uyg. yor-, y r- ay., Mo. irua “kehanet” (Tekin, 2013, s. 53).
141. MK **yoza** “kısırla mak, verimsizle mek”<yoz-a, Trkm. yoz ay. (erkek hayvanın), Tk. yoz. “kısır, kurak”, Mo. doru “zayıf, kudretsiz, aciz” (Tekin, 2013, s. 52).
142. G.Tk. **yultuz, ultuz** “yild z”, Terc. yalduz ay.<yulduz, Bulg. yalduz, yald z ay.<yulduz< yultuz<*yulturyultur= uv.  ilt r<*yultur, MK yuld r-, yuld r - “parlamak” (metal ya da m cevherde), AH yuld r- “parlamak, aydınlatmak (yıldırım)”, CC y l r- ay.<*y l r-, y l ramak “yıldırım”, T . y ld r-, y ld r-,  ld r- “parlamak”, Trkm. y ld r-, K rg. c lt r- Kzk., K lp. j lt r-, Hak.  ilt r-<y l r-<*y l r-<yultur-a-, AH yuld rum “yıldırım” <*yuld rum<* y l tr m<y l tr -m, Terc. yuld(u)r(u)m, Trkm. yuld r m “yıldırım; cam”, Harezm y ld r m, T ., Trkm., Kar. T. L. y ld r m ay., Az.  ld r m ay., CC y l tr n “yıldırım; cam”<*y l tr m<*y l tr m<y l tr -m (Tekin, 2013, s. 30).
143. MK **yumuz, yum z** “dolgun, tombul, iri”// MK yum rla- “yuvarlakla tırmak” < yum r-la-, MK yum r “hayvanların g den ba ırsa ı”, MK yum rtga “yum rta” < yum r-t-ga (Tekin, 2013, s. 34).

144. ET. **yüz** “yüz, çehre”<*yür<*dürî “yüz”, Tkm. Yüz, Yak. sūs “alın”, Mo. dürî “görünüş, şekil, endam”, dürsün “endam, görünüş, şekil”, Ma., Go. durun ay. (Poppe, 1194, s. 129), Uyg. yūs, Çağ. yüz, Tat. yöz, cöz “yüz, üst taraf, ön”, Başk. yöd ay., Alt. yūs, Tel. dūs, Ma. dere “taraf, yüz”, Tung. dere “yüz” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 114); Alt.*dür₂(i): Tk yüz, E.Jap. *yuro> *yiro> irö “çehre, görünüş” (Miller’den aktaran Tuna, 1992, s. 24); AT yũz//AK *t(h)ör, Ko. t(h)ır<*t(h)ör “kalıp, biçim, çerçeve, makine” (Choi, 2019, s. 130-131).
145. Tk. **yüz**, Çuv. şır “yüz”, Mo. cisün (Gombocz’dan akt. Ersoy 2008, s. 134), Alt. *dur₂ “100”, (Volga Bulg. cur ay.<*dur), E.Jap. turu ay. (Martin ve Miller’den aktaran Tuna, 1992, s. 37)

GT **yüzük**, EÇuv. *cürüg,> Çuv. šîrî “yüzük”, Mac. gyűrű (cűrű) ay. (Gombocz ve Rona-tas’dan akt. Ceylan, 1997, s. 130).

Eklerdeki z/r denklğine ait örnekler: -tuz- ~ -tur-, -guz- ~ -gur-, -gaz- ~ -gar-, -az- ~ -ar-, -yaz ~ -yar (Tekin, 2013, s. 34).

2. /ş/ // /l/ Denklğı Örnekleri:

1. ET. **altmış**, Çuv. utmîl “altmış”<*altmîl². Tat., TT. altmış ay. (Ceylan, 1997, s. 56).
2. AT ***aş** // AK *al “yemek, tane” (Choi, 2019, s. 139).
3. Tkm. **âş**- “herhangi bir şeyin üzerinden geçmek”, Yak. âs- “yanından geçmek”, Mo. alku- “adım atmak”, alus “öbür tarafta, üzerinde”, *altan=Tkm. âş ay. (Poppe, 1994, s. 149).
4. MK **aşak** “dağın eteği”, Trkm. aşāk “aşağı”<*alşāk< *alçak, Uyg. alçak “alçak gönüllü”, MK alçak “nazik, centilmen”, Çağ. alçak “temel, taban, aşağı”, Osm. alçak “alçak gönüllü, nazik, centilmen”, alşah ay.<*alçāk =ÖBulg. *alçag (Tekin, 2013, s. 251).

5. Tkm. **aşık** “aşık kemiği”, Mo. alçu “bir oyun kemiğinin yassı yüzü”, Kal. alco, Ma. alçu<Mo. ay. (Poppe, 1994, s. 147).
6. Kırg., Tat., Tob. **arış** “araba oku”, Mo. aral “araba oku”, O. Mo. haral<*paral, Bur. aral “araba oku, araba kereveti”, Ma. fara<*faral<*pāral “kızak, kızak oku”, Go. para “kızak”, Kırg., Tat. Tob. arış “araba oku” (Poppe, 1994, s. 122).
7. Uyg. **aşuk**- “acele etmek”, HŞ. aşuk-, aşık-, Çağ. aşuk -, CC, Tuhfe. aşık -, Tat., Bşk., Kırg., Kar.-Blk. aşık-, Kzk., Kklp., Nog. asık-, Özb. âşık- ay.<aşık-<aş-ık-, Tuhfe. aştık- ay.<aş-tı-k-, Tar. (Rad.) aldıra- “acele etmek”, Doğu Tü. (Jarring.) aldıra-, aldıra-, aldıya- ay., YUyg. aldiri- ay.<aldıra-<al-dı-ra-, YUyg. aldım, altam “hızlı, çabuk” <al-dam, Kırg. ıldam ay.<*aldam, DT yıldam, yildam ay. <*ıldam < *aldam, Özb. ildam<*aldam, Trkm. alğasa- “acele etmek” (Tekin, 2013, s. 40).
8. MK **bāş** “yara, çıban”, Terc., AH, HŞ, NF, Tü. baş ay., IM başla- “yaralanmak”, Ateb. başıktur- ay.<baş-ı-k-tur-, Trkm. bāş “apse, çıban”, Yak. bās ay., Karag. bayş ay. < *bāş<*bāl, MK bālīg “yaralı”, “yara, çıban”, Uyg. (Huast.) balīg başlīg ikilemesindeki balīg “yaralı”, Hak. palīg “yara, çıban”, Alt. balu ay., Koyb. bāleḡ “yara” <bālīg<balı-g, MK balık- “yaralanmak”<bal-ı-k-; krş. Atab. başıktur- ‘da geçen başık- ay. (Tekin, 2013, s. 40).
9. MK **başmak** “ayakkabı”<*balmak, Oğuz (Çiğil) başak ay., IM., Osm., Tat. başmak “ayakkabı, sandal”, OMo. Halakan “el ayası”, Evk. Halgan, algan “ayak”, Ev. halgan algan “ayak”, Neg. ḡalğan ay., Ulç. palca(n) ay., Nan. Palga, palga(n) “el ayası”, Ma. falaḡu, falaḡu ay., AT *başmak//AK *palmak, Ko. palmak<pal2mak “ayakkabı”; pal “ayak” (Choi, 2019, s. 90).

10. ET. **beş**, Çuv. pilik, pillik “beş” (Nauta’dan akt. Ersoy, 2008, s. 142).
11. Uyg. **beşik** “beşik”, MK bîşik, bişik, beşik, Trkm. bîşik, TT beşik<*bêşik<*bêlçik, Mac. bölcső (bölçő) “beşik”<*bêlçüg (Ceylan, 1997, s. 138).
12. Orh.T. **bişük** “akraba, aile üyeleri”, Uyg. büşük, Yak. aymah bile’deki bile “komşu, akraba”< Mo., Kırg. bülö “aile üyelerinden biri, aile”, üy-bülö “aile”, Tuv. ög-büle ay., Alt bile ay., Mo. büle, büli “aile” (Tekin, 2013, s. 110); Yak. bis “kabile, soy aile, akraba”<*biiş, Kzk. böle “anne tarafı kuzenleri”<Mo., AT *büş-ük//AK *pöl “akraba”, MKo. për, për<*pöl “akraba” (Choi, 2019, s. 96-97).
13. Uyg., MK **buş-** “sıkılmak, kızmak”, MK buşak “sinirli, sıkılmış”, IM buş- “sıkılmak, sinirlenmek”, AH buş- “sinirlenmek”, buşak “sinirli, üzgün”, buşgan ay., buşug “can sıkıntısı”, buşur- “canını sıkamak, rahatsız etmek”, İM buş- “öfkelenmek”, buşak “öfkeli; üzgün”, Tafs. buş- “heyecanlanmak, kızmak”, YUyg. puş- ay., puşuk “sinirli, heyecanlı”<buş-<*bul-, MK bulga- “sıkılmak, kızmak”<bulga- (ettirgen), bulgan- “sinirlenmek”<bulga-n- (edilgen) (Tekin, 2013, s. 40).
14. Tü. döl döş ikilemesindeki **döş** “neslinden olan, evlat, döl”, TTS (XVI yüzyıl) döl döş ay., döllu döşlü “çoluklu çocuklu”, GT töl “döl”, MK töl “döl” (Oğuz), töle- “yavrulamak, kuzulamak” (Oğuz) (Tekin, 2013, s. 42).
15. Osm. **düş** “taraf, yön, karşı, karşılaşma, karşılık”, düş olmak “karşılaşmak, rastlamak”, Tat. tüş, tüş “yer, bölüm, fırsat, vesile”, Çuv. tül “karşılaşma, yer, fırsat, vesile”; tül bol- “karşılaşmak”, Tel. alt. tuş “karşı taraftaki yer”, Sag., Koyb., Kırg. tus, Tel., Alt., Leb., Şor tušta-, Yak. tus- “ön taraftaki yer”; tosui- “rastlamak”, Ma. Tule “öte, öte taraf”, tuli

- “geçmek”, Kalm. tus “karşıda, ön, karşı taraf”, Bury. tuşa “karşı, rağmen”, Mo. tos “düşmek, çarpmak, bir şeye çarpmak” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 127).
16. Osm. **düş-**, **döş-** “(halı, tahta, kaldırım vs) döşemek, sermek”; düşek, döşek “yatak, döşek”, Çağ. töşe- “döşek yapmak”, Tat. түşe-, Kırg. töşö-, Şor. Töşe-, Kar. Teşe-, Tob. түşe-, Alt., Tel., Leb. Töçö, Oyr. Töjö- “döşemek, sermek”, Soy., Koyb. tezirben “yatak yapmak, yaymak”, Uyg. töçek “şilte”, Başk. tuşek “kürk”, Mo. deli “döşemek, sermek”. Kalm. delge “döşemek, yayamak, sermek”, ?Ma. tele- “yaymak, düzleştirmek, genişletmek”, Yak. telget-, telgie “yaymak, döşemek” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 127).
17. AT *eş // AK *ēl “eş, hatun” (Choi, 2019, s. 139).
18. Osm., Çağ., Tel., Alt. eş- “kaşımak, kürek çekmek”, Mo. ele- “aşınmak, yıpranmak”, elenkei “aşınmış”, elesün “kum” (parçalanma neticesi)<Ö.Mo. *eli- Çuv. al-<*el- “çift sürmek, tırmıklamak” (Poppe, 1994, s. 123).
19. Osm., Çağ., Tar. eşek “eşek”, Az. eşecik “eşek yavrusu, sığa”, Tat. işek, Başk. işek, Kıpç. esac, esik, esek “eşek”, Kırg. esek, Karaim esek, Tel., Şor. eştek, Mo. elçigen “eşek”, Kalm. elcigen (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 129).
20. MK, TT, Uyg. eşik “kapı, eşik”, Trkm. işik, Tat. işik, Kklp. Esik, Hal. eşük, Çuv. alık “kapı, eşik” <*el²ik (Ceylan, 1997, s. 81).
21. ET. eşit-, Çuv. ilt- “duymak, işitmek” (Ersoy, 2008, s. 142).
22. Tat., Bşk. işkı- “sürtmek, sürtünmek, masaj yapmak”, Kırg. ıskı- ay., Kzk., Nog., Kırg. ıskıla- ay., Alt. yıs ay., Özb. iska-, iskala- ay., Y.Uyg. iski- ay., Mo. ili-, ile-, ele- “oksamak, sevmek”, Klm. il- ay. (Tekin, 2013, s. 53-54).

23. Yak. *īs*<**şış* “vaşak”, Mo. *şilügüsün*<**şilüwūsün*<Ö.Mo. **silübūsün*, Hal. *şülüs* “vaşak”, Bur. *şülüheñ*, Ma. *silun* “vaşak” (Poppe, 1994, s. 123); AT **şış*//AK **sıl-k*, Ko. *sark*<**sal-k*<**sıl-k* “vaşak” (Choi, 2019, s. 120).
24. Tk. *iş* “iş, güç”, Lam.ule<**üile* “iş, güç”, Mo. *üyle* “iş, faaliyet, meşguliyet” (Poppe, 1994, s. 214); MK , *īs* “iş”, Çuv. *eş* ay., Mo. *üyile* “iş”, Hal. *üyl*, Klm.ül ay.<**üwile*<**iwileū* (Tekin, 2013, s. 54); AT **iş*// AK **il* “iş” (Choi, 2019, s. 139).
25. O.T. **işgerü** “ileriye, doğuda”⁷⁸, Hak. *isker* “doğu, doğuya”<**işkeri*<*işgerü*, *iskertin* “doğudan”, *iskerki* “doğuya ait”, vb (Tekin, 2013, s. 41).
26. MK **kāş** “kaş, kıyı, kenar”, Trkm. *gāş* “kaş, kenar, yan”, YUyg. *kaş* “kaş, kenar, yan, ön”, Mo. *halca* “önde, ileriye doğru”, (Tekin, 2013, s. 54).
27. Osm. **kaşa-** “kaşağılamak”, *kaşı-* “sürterek çıkarmak, kazımak, kaşağılamak, aşınmak”, Çağ. *kaşı-*, Tat. *kaşı* “kaşımak, kaşınmak”, Karg. *kaşa-* “yontmak”, Mo. *halçı-* “pürüz bırakmamak, düzlemek, düzeltmek, üst yüzeyden ince bir tabaka almak” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 122).
28. Karg. **kaşagan** “ısırgan ot, dalağan”, Mo. *halagai* “ısırgan ot, dalağan”, Bury. *kalakai*, *halaḥai*, *halāhai* “ısırgın”, Ma. *halaḥai* “ısırgan ot”, Çağ. *kalagai* “uzun geniş yapraklı bir ot”, Mac. *kalokány*, *kolokány*, *karakány* “dikenli keskin kamış” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 122).
29. Çağ., Y. Uyg. **kaşañ** “tembel”, Kırg. *kaşañ* “tembel”, Kklp. *kaşañ* ay., *kaşanlık* “tembellik”, Çuv. *hullen* “yavaşça”, Mo. *halira-* “tembel olmak veya üşengeç olmak” Mo. *hasiñ*, *haşañ* “yavas, tembel”<Turk. (Tekin, 2013, s. 54).

30. Osm. Kırım T. **kaşık** “kaşık”, Çağ. kaşuk, tat. kaşık, Kırg. kaşık, Başk. kaşek, Karg. kaşek, kahek, Çuv. kazek “kaşık”, Mo. ħalbaga “kaşık, demir çivi”, Kalm. ħalbaga, Bury. kalbaga, ħalbaga, Ma. halbaha, Tat. kalak “karıştırma kaşığı, kepçe”, kırg. kalak “çocuklara kaşık yerine verilen ucu yassı bir tahta”, Başk. kalak “yemek kaşığı”, Çuv. kalak “kürek” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 123); Ħal. ħalwaga “kaşık”<Ö.Mo. *kalpuka (Poppe, 1994, s. 123); AT *kaş//AK *kal, Evk. Kalbağa “kaşık”, Uluç. ħalbi, ħalbu ay., Ko. kar, karh<*kal-k “bıçak” (Choi, 2019, s. 105-106).
31. GT. **kaşı-** “kaşımak” = Çuv. hış- ay. < *kaç- < *kalçı- = Mo. kalçı- “kazımak, sıyırmak” (Tekin, 2013, s. 250); AT *kaşı-//AK *kāl-, MK kaşı- “kaşımak”, Ko. kār-<*kāl- “saban sürmek, öğütmek, bilemek” (Choi, 2019, s. 106).
32. Çağ. **kaşka** “alındaki beyaz leke; alnında beyaz olan hayvan; savaş zamanı atın altına tutturulan alet”, Tat. kaşka “alna takılan beyaz şey, (atın alnındaki) yıldız”, Başk. kaşka “dazlak; alındaki beyaz leke”; kaşkar “alnında beyaz leke olan köpek”, Bar., Şor. kaşka “kel, kafanın üzerindeki kel bölge; atın alnındaki akma”, Sag., Koyb. kaska, Kırg. kaska, Kırg. kaçka “atlardaki solgun renkteki akma, Çuv. ħoşka, ħoqşa “alındaki beyaz akma”, Mo. ħalza “kel, dazlak; daz yer, ormandaki açık yer; atın alnındaki beyazlık”, ħalcagal “kel; daz yer, kel bölge”, Ma. ħalca “kel, akması olan at” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 130).
33. ET. **kış**, Çuv. hıl “kış” (Ersoy, 2008, s. 142).
34. Orh.T. **kış-** “yapmak” yok kış- “yok etmek” öbeğindeki kış- “yapmak”, , Orh.T., GT. kıl- “yapmak, icra etmek”, Yak. kın-ay.<*kıl- (Tekin, 2013, s. 41).

35. GT. **kişne-** “kişnemek”, Az. kişne-, Trkm. kişne- ay., Kırg. kişene- ay.= Çuv. kěšen- ay.< *kilçeñe- = Mo. ingçaga- “kişnemek”, Muk. İnkilçaka ay. (Tekin, 2013, s. 251).
36. Çağ. **koguş** “su mecrası”, OT koguş “su boruları”= Ö. Mo. *kogúlai> Hal. ħōloi “boğaz, gırtlak”, Mo. kogolai, O. Mo. kāolai (Poppe, 1994, s. 122).
37. GT. **korgaşın** “kurşun” (MK korogşın<*korgoşın) = Mo. horgolci(n) ay. < horgalcı(n) (Tekin, 2013, s. 251).
38. MK **koş** “çift, çifte”, EAT koşa “çift, eş, ikiz”, Çağ. koş ay.; koş koş “beraber beraber, çifte çifte”, Özb. koş “iki, çift”, Kıpç. Koş “yedek at”, koş “gezegenlerin rastlantısı”, Evk. Kolbo, koloki “ambar”, AT *koş-//AK *kol-, Ko. karb<*kol-b- “küme, yığın”, karb karb “yığın yığın” (Choi, 2019, s. 111).
39. Osm. **koş-** “katmak, birleştirmek, tutturmak, eş koşmak, hayvan koşmak”, Çağ. koş, koşa “çift, birlikte”, koş- “eklemek; şiir okumak”, koşuk “birleşmiş, bütünleşmiş; şarkı, türkü”, Tat. kuş “birleştirmek, üst üste koymak”, Başk. kuş- “katmak, kapamak”, Sag., Kırg., Kar. Kos “çift, birbirine ait iki şey, iki parçadan oluşan, alakalı, beraber”; kos- “birleştirmek, yan yana koymak, eklemek; gem vurmak; Kırg. kosak “birlikte gemlenip koşulmuş iki hayvan, bir ipe bağlanmış koyun sürüsü”, Tel., Şor., Alt. koş- “bir araya getirmek, eklemek, yanına koymak, karıştırmak”, Alt. kozon “şarkı”, Oyr. Koş- “eklemek”, Mo. ħuli (süt, su vs) karıştırmak, Kalm. holi- “karıştırmak”, ? Mo. ħolbo-, Kalm. ħolbo- “birleştirmek, bağlamak, evlendirmek” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 123); AT *koş-//AK *kol-, Ko. karb-<*kol-b- “birleştirmek, bir şeye bir şey katmak” (Choi, 2019, s. 111).

40. Osm. **köşek** “deve yavrusu, genç hayvan”, köşekle-
“yavrulamak”, köşelek “deve yavrusu”, küçek “deve
yavrusu”, küçük “köpek yavrusu, enik”, Tel., Kar. küçük ay.,
Leb. küçegeş ay., Çağ. köşek “bir yaşındaki yavru deve”,
Kırg. küşük “hayvan yavrusu”, Kırg. küşük “hayvan
yavrusu”, Osm. kiçi, küçük, Tel., Tar., Çağ. küçük “küçük;
önemsiz; genç”, Mo. gülige, gülüğe “genç köpek; küçük”,
Mac. kölök, kölyök “enik, genç köpek, hayvan yavrusu”
(Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 123); Ö.Tk.
köl²ek(*kölek)>Mac. kölyök (Poppe, 1994, s. 123).
41. MK **köşi-** “kapamak, kaplamak, gölgelendirmek”, köşit- ay.,
köşik “gölgelik”, köşiklik “gölgelik, gölgeli yer”, köşike
“ışık gölge”, Kırg. köşögö “perde, güneşlik”<* köşeke<
*köşike, Uyg. kölit- “gölgelemek”, MK kölik “gölge”,
köliklik “gölge, gölge yer”, kölike “karanlık gölge”, Terc.
kölek, kölege, CC kölege ay., AH, Bulg. kölgey “gölge”,
Tuhfe. kölek, köletke “gölgelik”, Trkm. kölege, Yak. külük
ay.<*kölik, Kzk. köleñke, Kırg. kölönkö ay.<*köleñke, Tat.,
Bşk. külege ay., Tü., Az. gölge ay., vb. Krş. Mo. kösi-
“engellemek, önlemek”, kösige(n) “gölgelik, güneşlik”
(Tekin, 2013, s. 41); Uyg. köçige “perde”, Tar. köşeğe, Tel.,
Şor. köçögö, Mo. küşige, Tel. kölögö “perde”; kölögölö
“perdelemek” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 128).
42. ET. **kuyaş** “güneş”, Çuv. hīvel “güneş” (Nauta’dan Ersoy
2008, 142); AT *kuyāş//AK *konal, Uyg., MK kuyāş
“güneş”, CC, Kıpç. kuyaş ay., Ko. hanal<*konal “gök,
gökyüzü” (Choi, 2019, s. 113).
43. GT **kümüş** “gümüş”, Çuv. kīmīl “gümüş”<*kümü² (Ceylan,
1997, s. 189).
44. Tat. **küşek-** “soğuktan donmak”; kulım küşekte “elim
donda”, yak. kösüi, kösüjebin “donmak”, Mo. külde-

- “donmak, buzlaşmak” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 128).
45. Osm. **-mış, -mış** geçmiş zaman eki: sevmişim “sevmişim”, Kaz. -mış, -meş, -moş, -möş partisip eki: tor-mış “hayat”; kıl-mış “kılmış, yapmış”, Başk. -meş: yad-meş “yazmış”, tor-moş “durmuş, durum”, Mo. -mal, -mel partisibi: almal mahha “kesilmış et”; himel hühet “yapılmış, yapma bebek”, Yak. -bit (-bıl) (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 130).
46. Tuhfe. **öyüş** bol- “nemli olmak” içindeki öyüş “nemli, rutubetli” < *öř, MK, Trkm. öł “ıslak, nemli”, Yak. üöl ay. < *öl, Az. höl, Tü. öl ay., MK, AH öli- “ıslanmak”, Tuhfe. ölü- ay., MK, IM ölit - “nemlendirmek”, vb (Tekin, 2013, s. 41).
47. O.Tk. **-ř** fiilden fiil yapan birliktelik ve ortaklaşalık eki: Kaz. suk- “vurmak”, sug-iş- “vuruşmak”, Yak. kördüö “aramak, rica etmek”, kördös: özür dilemek, Çuv. -ř-, -s-: kala- “konuşmak”, kalas- “karşılıklı konuşmak, söyleşmek”, Mo. -l-ca-, -l-ce-: kele- “söylemek, konuşmak”, kele-l-ce “karşılıklı konuşmak, söyleşmek”; -l-du-, -l-dü-: bari- “tutmak”, bari-ldu “tutuşmak, birbirini tutmak”. Bury. -lsa-, -lse-: tatanam “çekmek”, tatalsanam “çekilemek”; kelenem “söylemek, konuşmak”, kelesenem “karşılıklı konuşmak, söyleşmek”, ala-lsa- “birbirini öldürmek” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 131).
48. Tk. **-ř** fiilden isim yapan hareket tarzı eki: Örn: Kaz. yöröş “yürüyüş” < yörö- “yürümek”; ukşaş “benzer” < ukşa- / ukşa- “benzemek”; Başk. huguş “sokuş, vuruş” < huk- “sokmak, vurmak”, Mo. -l fiilden isim yapan hareket tarzı eki: asagu-l “soru” < asagu-; itegel “inanç” < itege “inanmak” Uyg., Alt. -ř/-ç, Kırg. -s/ -s-, Koyb., Sag. -s/-z

- Yak. -s/-s-, Çuv., Mo., Ma., Tung. -l/-l- (Gombocz'dan akt. Ersoy, 2008, s. 131).
49. Kzk. **-ş-kıla-** fiilden fiil yapan seyreklik-azlık eki. Mo. -l-kıla- “sık olmayan ve seyrek olarak gerçekleştirilen olma ve yapmaları bildiren bir tür küçültme ve azlık ifadeli fiiller yapar (Gombocz'dan akt. Ersoy, 2008, s. 131).
50. Kırg. **şaş** “acele etmek”, <*sāş-, Mo. sila-ba-lca, şalabalca- “acele etmek, çabuk olmak”, silamagay “çabuk”, şalba “çabucak”<*silba (Tekin, 2013, s. 54).
51. MK **şaş-ur-** “ayırarak, bölmek”, Turk. şaş “yolunu kaçırmak, yoldan sapmak”, şaş “ gözü şaş”, Mo. salga- “ayırarak, bölmek”, sal, salu- “ayırarak” (Tekin, 2013, s. 54).
52. MK **sış** “şiş”, Turk. şiş, Trkm. çış ay., Mo. siro, soro “çatal, şiş”<*sira- “kızartmak” < *sila, Ma. sila- (Tekin, 2013, s. 54).
53. GT. **sış-** “şişmek”, tuv ış ay.<*sış, Kzk is- ay., Kırg. şış- ay.<*sış<*sış-ı-, YUyg. işşi- ay.<*sişi-<*siş-i= Çuv. sış-<*siç-<*silç- (Tekin, 2013, s. 44); Tkm. çış- “şişmek”, Kal. çili- “şişmek” (Poppe, 1994, s. 180).
54. O.Tk. **tabışgan** “tavşan”, Osm. tawşan “tavşan”, Çağ. tavuşkan “tavşan; on iki hayvanlı Türk takviminde dördüncü yılın adı”, Az. tauşan, Tar. toşkan, Mo. taulai, toolai, tuole, t’ul’e “tavşan, Türk takviminde dördüncü ayın adı”, Bury. tule, tulei, tulai (Gombocz'dan akt. Ersoy, 2008, s. 124); O. Mo. tawlai, H. tülai<*tablai “tavşan”(Poppe, 1994, s. 122).
55. O.Tk. **taş** “dış”; **taşra** “dışarıya, dışarıda”, Uyg. taş, Osm. dış “ dış, dışarı”, Çağ. tış “dış”, taşkarı “dışarıya, dışarıda”, tat. tış “dış kısım, zarf, demet, deste”, başk. teş “dış kısım”, teşka, teşkare “dış, dışarı, dışarıya”, Tel., Alt., Tob., tış, Kırg. tıs “dış, harici”, Tar., Şor. Taş, sag. Tas, Yak. tas, “dış taraf”,

- Çuv. tol “dış, dışarıda”, tola “dışarıda, dışarıya”, tolda “dış, dışarı”, Ma. Tule “dışında, dış, harici”, Gold. tule “dış, dışta”, Tung. tulile (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 125).
56. O.Tk. **taş**, Osm. taş, daş, Başk. taş, Kıpç. Tas, Kırg. tas, Soy. tas, Karg. taiş, Koyb. tas, Sag. tas, Yak. tas “taş”, Çuv. çol “taş”, Mo. çilagin “taş, taşlı”, Kalm. çilon, Bury. şulun, çolu “taş”, tung. zolo, zalo, zol, zulo, dişşollo (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 125); ET. Çağ. **taş**, Hal. Çulu “taş”, Ko. tol “taş”, Çuv. çul<*tal<tal²<*tāl² “taş” (Poppe, 1994, s. 122); AT *tāş// AK *töl, Uyg. taş ay., Trkm. dāş ay, Çuv. çul, diy. çol<*tial<*tāl ay., Mo. çilagin<*tıla-wun<*talā-bun “taş”, Ko. tōr-h<*tōr-k<*tōl-k “taş” (Choi, 2019, s. 99-100).
57. Çağ. **taşla-** “fırlatmak, bırakmak”, Tat., Bsk. vs. taşla-, Kırg. tašta-, Kzk. Kklp. Tasta-, Nog. tasla-, Mo. tal-bi-, tabi- “koymak, yerleştirmek” (Tekin, 2013, s. 54) Çuv. tul (Ersoy, 2008, s. 139).
58. G.Tk. **teş-** “delmek”, teşük “delik”, MK teşil- “delinmek”, teşük “delinmiş”, O.T., MK, IM, Tuhfe. tel- “delmek”, AH, Tü. del- ay., YUyg. telin- “delinmek”, MK telik “delik”, Tuhfe. ay., Çağ. telük, SUyg. telik, AH delük, Tü. delik ay. (Tekin, 2013, s. 42).
59. MK **tış** “dış”, Çuv. šäl “dış”<*sīl, Mo. sidün “dış”<*sil-dün, krş. silüğe “iki yaşındaki koyun”, Hal. şülge ay., Mo. sidülen ay. < sidüle- “dişlenmek” (Tekin, 2013, s. 54-55).
60. MK **tişek** “iki yaşındaki kuzu”, Kırg. şişek “bir yaşındaki kuzu”, Kzk. sek ay., Özb. şişak ay., Türk., Az. şişek ay., Çuv. şäla “bir tür levrek”<*sileg “dişli balık”, Mo. silüğe “iki veya üç yaşındaki koyun” (Tekin, 2013, s. 55).
61. MK **toşgur-** “dolmak, doldurmak”, Tar. toşkar- ay.<toş-gar-, toşkaz-, toşkuz- ay., Uyg. (Hami) toş- “dolmak”, GT tol-

- “dolmak”, toltur- “doldurmak”, YUyg. tol- “dolmak”, toldur-, tolguz- “doldurmak”, vb (Tekin, 2013, s. 42).
62. Kırg., Sag., Koyb. **tös** “göğüs”, diğer Türk şivelerinde töş, Tat., Kaz. түш, ?Ma. tulu “bir atın veya öküzün göğsü” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 129).
63. MK, Uyg. **töşe-** “döşemek, yaymak”, <töş-e-, töşek “yatak”, G.Türk. töşe-, töşek ay. Uyg. tölit “yatak, yatak malzemesi”, tölit töşek ay. (Tekin, 2013, s. 55); AT *töşe-//AK *töle-, Uyg. töşe- “döşemek”, Mk, KB, Çağ. tçşe- ay. O.Mo. delge- “sermek, yaymak”, Ma. tule- “döşemek”, Ko. tırı-<*töle- “sermek, döşemek” (Choi, 2019, s. 102).
64. Uyg. **tumşık, tumşuk** “gaga”, MK tumşuk “gaga”, Çağ. tumşuk, tumşug “gaga, bir dağın burnu”, Nog. tumşık “hayvanın ağzı ve burnu”, Tuv. dumçuk “gaga, burun” Yak. tumul “burun, çıkıntı” (Tekin, 2013, s. 110).
65. MK **tuş-** “karşılaşmak, rastlamak, uymak”, Trkm. düş ay. Mo. tul- “dokunmak, erişmek, uzanmak”, tutulça- “birbirine dokunmak” (Tekin, 2013, s. 55).
66. MK **tüş-** “etrafında, yanında, yakınında”, Trkm. düş ay. Tuv. duş “karşı karşıya”, Çuv. tül “çevresinde, yakınında, hakkında” (Tekin, 2013, s. 55); AT *tüş//AK *tül-e, Hak. tus “yer, zaman, an”, Ko. tulē<*tül-e “etrafında” (Choi, 2019, s. 102).
67. G.Tk. **tüş** “düş”, Trkm. düş ay.<*tüş, Uyg., MK түşe- “düş görmek”, Yak. tühüö-ay.<*tüşē-, Uyg. tül “düş”, Yak. tül ay., SUyg. tel ay.<*tül ?, tel түse- “düş görmek” < *tüşe-, Tat. (Rad.) tölör- “uyuklamak, kestirmek”<*tüler-, Çuv. tülük “düş, rüya”< *tülek <tül-ek, tillin- “düş görmek”<*tüle-n-, tilir- “düş görmek; şekerleme yapmak” <*tüler- (Tekin, 2013, s. 42); Osm. düş “hayal, rüya”, Kırg., Koyb., Sag. түс

- “rüya”, Yak. tūsüö “rüya görmek”, tül “rüya”, Çuv. tülük, tölök “uyku, rüya”, tüllen “hayal etmek” ,Yak. tül “rüya”, tūsüö “düş görmek”, Ma. tolgin “rüya”, tolgi “rüya görmek”(Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 127).
68. Osm. **tüş** “öğle, öğle vakti, güpe gündüz” , Uyg., Çağ., Alt., Tel., Şor., Kaç., Küer., Tob. түş “öğle, güney” Tat. töş, Başk. töş, Koyb. tüs, Kırg. түs, Mo. düli “orta, öğle, gece yarısı”, Ma. dulin “orta, yarım, öğle”, Yuç. tu-li-lah, Tung. dolin, dulin “ortada”, dulinin “vasıtasıyla, aracılığıyla”, Mac. dél “öğle, güney” (Gombocz’dan akt. Ersoy, 2008, s. 129).
69. Uyg. **tüş** ürün, meyva, ödül”; түшлүк “semereli, yemişli”, AT *tüş//AK *tul, Ko. tul “saman torbasını doldurmayan ürün” (Choi, 2019, s. 103).
70. ET **uruş** “savaş”, Mo. uruldu- “yarışmak, müsabıklar için at yarışını başlatmak”, Kal. urldæ ay. (Poppe, 1994, s. 157).
71. MK **uşak** “dedikodu, gevezelik”, CC. uyşah ay., Kzk., Kklp. Ösek ay.<*öşek, *oşak, Kırg. uşak ay., uşakta- “dedikodu etmek”, Mo. ol-gi- “dedikodu etmek”, Hal. olgi- “dedikodu etmek” (Tekin, 2013, s. 55).
72. O.Tk., Uyg., MK, Ateb., Terc., IM, AH, Çağ. **üküş** “çok”, Yak. ügüs, ünüs “çok, fazla”<*üküş, üksē, üksüö- “çoğalmak, artmak”<ükşē-<üküş-ē-, üksüy- ay.<*ükş -<üküş- -, üksüt- // Uyg., MK ükli- “artmak”<ükül-i-, üklit -ettirgen, Şor. (Rad.) üktü- “çoğalmak”<*üklü-, Yak. üktüy-ay.<*üklü-<*ükl -.,Kalıntı: MK (Kıpç.) ükil “çok, fazla” (Tekin, 2013, s. 40-41).
73. MK **üş-** “toplanmak, bir araya gelmek”, Trkm. üyş- ay. Gag. üş- ay. Mo. üyilce- “toplanmak, doluşmak, birikmek” (Tekin, 2013, s. 55).

74. MK **üşi-** “üşümek”, üşik “soğuk”, Çağ., Osm. üşü- “üşümek”, YUyg. üşşü- ay., Yak ülüy- “üşümek, donmak” <*ülü-, ülüt- , Mo. ölçir “soğuğa dayanaklı veya soğuktan korkmayan kişi” <öl-çir (Tekin, 2013, s. 56).
75. ET. **yaş** “taze, yeşil, genç, ömür”, Çuv. şul<*yal² “ömür”, Mo., O. Mo. nilka “genç, küçük, taze, idraksız”, Mo. nilagun<*nilawun<*ńalawūn “çiğ, müstekreh, pişmemiş balık tadında, iğrenç”, Bur. ńulgar<*nilugar<*nalugar “sümüksü, kaygan”= Go. nealun/ ńalun “taze, pişmemiş”= Ko. nalket “çiğ, pişmemiş” (Poppe, 1994, s. 122); AT *yāş//AK *nal, Ko. nar<*nal “taze, çiğ” (Choi, 2019, s. 126).
76. Çağ., CC **yaş** “genç, çocuk, çocukluk devresi”, Mo. calagū “genç, gençlik”, Ev. calav ay. (<*calabū), AT *yaş//AK *cel-, Ko. cyem-<*cer-m<*cel-m “genç”, MKo. cerm-< *cel-m ay. diy. cerm ay. (Choi, 2019, s. 131).
77. ET. **yaş** “gözyaşı”, Çuv. şul “gözyaşı”, Mo., O.Mo. nilbusun< Ö.Mo. *ńalbusun “gözyaşı” (Poppe, 1994, s. 123).
78. GT. **yaşı-** “parlamak, aydınlatmak” = Çuv. şiş- ay. <*yılç- <*yalçı-, krş. KB. yalçık ay. <*yalçı-k = Mo. gilayi- “parlamak” (Tekin, 2013, s. 251).
79. GT. **yaşın** “şimsek, yıldırım” < yaşı-n = Çuv. şişēm ay. <*yalçı-m (Tekin, 2013, s. 251).
80. ET. **yaşur-** “örtmek, gizlemek”, Çağ. yaşun “saklamak”, Mo. dalda “gizli, kuytu”, O. Mo. dalda “şemsiye, korunak”, Bur. dalda “ortadan kaybolmak”, *dalda’dan = Ma. dali- “örtmek, görüşü kapatmak, gizlemek”, daliku “aravduvarı, örtü”, Ev. dal- “örtmek”, dalit ay. (Poppe, 1994, s. 122); Alt *dal₂: TK. yaş-ur “saklamak, gizlemek, örtmek”, Jap. Yasiro “yerli ilahlara tapınmakiçin etrafı çit veya duvarla çevrilen yer, sonraki devirlerde böyle yerlere taonaklar kurulmuştur”

(Miller’den aktaran Tuna, 1992, s. 24); AT *yaş// AK *tal-
“gizlemek” (Choi, 2019, s. 139).

81. MK **yemiş** “yemiş, meyve, mahsul, aş”, KB, Çağ. yemiş ay., Trkm. imiş ay., Hak. nimis “tane”, Mac. gyümölcs (< Eski Bulg. *yimalč< *yemalč “yemiş”), Mo. cemîs “meyva”, AT *yemiş//AK *yemil, Ko. yemur, yemır< * yemıl “yemiş, kuru ot, aş” (Choi, 2019, s. 124).

ET. yetmiş, Çuv. şitmîl “yetmiş” (Nauta’dan akt. Ersoy, 2008, s. 143).

3. Sonuç:

Sonuç olarak iki yüzyıla yakın bir süredir Türkoloji alanında farklı görüşlere neden olan Altayistik konusu, günümüzde de hala akademik çalışmalara konu edilmektedir. Kimi araştırmacılar, Altayistliği savunmakta ve buna dair kanıtlarını bilim dünyasına sunmaktayken kimi araştırmacılar da bu tezi çürütmeye yönelik tanıklarını öne sürmektedir. Bu çalışmada ise Altayistlikle ilgili bütün araştırmacıların görüşleri sunulmuş olup Altayistliği savunan araştırmacıların konuyu ispat etmek üzere ileri sürdükleri ses denkliliklerine ait örnekler bir araya getirilmiştir.

Kısaltmalar

AK Ana Korece

A.Mo. Ana Moğolca

AT Ana Türkçe

Alt. Altay Türkçesi

Az. Azerbaycan Türkçesi

Bşk. Başkurt Türkçesi

Bury. Buryatça

CC Kodeks Kumanikus

Çağ. Çağatay Türkçesi

ÇM. Çağdas Mogolca

Çuv. Çuvaşça

EAT Eski Anadolu Türkçesi

EÇuv. Eski Çuvaşça

EDT Eski Dogu Türkçesi

EJap. Eski Japonca

EMo. Eski Moğolca

ET. Eski Türkçe

EToh. Eski Toharca

Ev. Evence

Evk. Evenkice

GT Genel Türkçe

Hak. Hakas Türkçesi

Hal. Halaç Türkçesi

Hal. Halha

Hor. Tü. Horasan Türkçesi

Jap. Japonca

Kalm. Kalmukça

Karç-Blk. Karaçay Balkar Türkçesi

Kıpç. Kıpçakça

Kırg. Kırgız Türkçesi

Kklp. Karakalpak Türkçesi

Klm. Kalmukça

KMo. Klasik Moğolca
Ko. Korece
Krm. Kırım Türkçesi
Kum. Kumuk Türkçesi
Kzk. Kazak Türkçesi
Mac. Macarca
Ma. Mançuca
Mo. Moğolca
MKo. Modern Korece
Mong. Monguor ?
Nan. Nanayca
Nog. Nogay Türkçesi
O.Mo. Orta Moğolca
OT Orta Türkçe
Orh.T. Orhun Türkçesi
Osm. Osmanlıca
Özb. Özbek Türkçesi
SUyg. Sarı Uygur Türkçesi
Şor. Tel. Sor Teleüt
Tat. Tatar Türkçesi
TB Tuna Bulgarcası
Trkm. Türkmen Türkçesi
TT Türkiye Türkçesi
Tuv. Tuva Türkçesi

Türk. Türkçe
Uyg. Uygurca
VB Volga Bulgarçası
YUyg. Yeni Uygur Türkçesi
Yen. Yenisey
Diğer Kısaltmalar
ay. aynı
BK Bilge Kagan
MK Mahmud Kaşgari
Çev. çeviren
C. cilt

Kaynakça

- Akar, A. (2005). *Türk dili tarihi*. Ötüken.
- Caferoğlu, A. (2015). *Türk dili tarihi*. Altınordu.
- Ceylan, E. (1997). *Çuvaşça çok zamanlı ses bilgisi*. Türk Dil Kurumu.
- Choi, H.-W. (2019). *Türkçe, Korece, Moğolca ve Mançu-Tunguzcanın karşılaştırmalı ses ve biçim bilgisi*. Türk Dil Kurumu.
- Doerfer, G. (1984). The problem of rhotacism/zetacism. *Central Asiatic Journal*, 28, 36–42.
- Ercilasun, A. B. (2015). *Başlangıçtan yirminci yüzyıla Türk dili tarihi*. Akçağ.

Eren, H. (1999). Rotasizm ve lambdasizm mi, yoksa zetasizm ve sigmatizm mi? *Belleten*, 47, 79–88.

Ersoy, F. (2008). *Türk-Moğol dil ilişkisi ve Çuvaşça* (Yayımlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Gombocz, Z. (1991). Altay dillerinin fonolojisi üzerine. *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 6, 103–147.

Ligeti, L. (1980). A propos du rhotacisme et du lambdacisme. *Central Asiatic Journal*, 24, 222–250.

Poppe, N. (1960). *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen. Teil I. Vergleichende Lautlehre* (Z. Kaymaz, Çev.) [Çeviri]. Fatih Ofset.

Serebrennikov, B. A. (1971). Asli olan R midir, Z midir? (K. Erk, Çev.). *Sovetskaya Tyurkologiya*, 13–19.

Şçerbak, A. M. (1987). Zetasizm-rotasizm meselesi ve Türkçe ile Moğolca arasındaki ilişkilere dair bazı düşünceler. *Belleten*, 281–288.

Tekin, T. (2013). *Makaleler I – Altayistik*. Türk Dil Kurumu.

Tuna, O. N. (1992). Altay dilleri teorisi, *Türk Dünyası El Kitabı*, c. 2, TKAÉ Yayınları, 7-58

Yıldız, H. (2014–2015). Türkiye Türkçesi ağızlarında lambdasizm-sigmatizm meselesinin izleri. *Gazi Türkiyat*, 105–134.

Yılmaz, E. (2015). *Altay dilleri araştırmaları (çeviriler)*. Hacettepe Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.

Yılmaz, E. (2018). İki binli yılların başında Altay dilleri araştırmaları: Çalışmalar, yöntemler, eğilimler. *Turkic Linguistics and Philology*, 1(1), 1–15.

BÖLÜM 7

REŞİD FÂNÎ’NİN FÂNÎ ÇİÇEKLER ADLI ESERİNDE REŞİD AKİF PAŞA’NIN BİLİNMEYEN ŞİİRLERİ

ŞEVKET ENES SAMANCIOĞLU¹

Giriş

Osmanlı medeniyet tasavvurunda idari mekanizma ile edebî üretim, birbirinden kopuk olarak düşünülen ayrı sahalar değil; aksine birbirini besleyen ve tamamlayan iki aslî unsur olarak telakki edilmiştir. Devletin kuruluşundan yıkılışına kadar Osmanlı bürokrasisi, “seyfiye” (kılıç) ve “kalemiye” (kalem) sınıfları arasında edebî bir köprü kurmuş; devlet ricali sadece idari mesuliyetlerle yetinmeyip söz sultanı olmaya da gayret etmiştir. Padişahlardan sadrazamlara, valilerden taşradaki kaymakamlara kadar uzanan geniş bir yelpazede, idarecilik vasıflarını şairlik yeteneğiyle tezyin eden sayısız şahsiyet yetişmiştir. Klasik Türk edebiyatı tarihinde “Paşa Şairler” olarak adlandırılabilen bu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Orcid: 0000-0003-1554-3780
Bu çalışma Prof. Dr. Hikmet ATİK danışmanlığında 25.09.2023 tarihinde tamamladığımız *Reşid Fânî Hayatı ve Fânî Çiçekler Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

zümre, devletin en buhranlı dönemlerinde dahi aruzun ahengine sığınarak hem şahsi ruh dünyalarını imar etmiş hem de Türkçenin ifade kudretine katkı sağlamışlardır.

Bu köklü geleneğin son devirdeki en mümtaz temsilcilerinden biri, II. Meşrutiyet döneminin önemli devlet adamlarından Reşid Akif Paşa'dır. Şûrâ-yı Devlet Reisliği, Dahiliye Nazırlığı ve Sivas Valiliği gibi devletin üst kademelerinde görev alan Paşa, sadece başarılı bir bürokrat değil, aynı zamanda velut bir şairdir. Gençliğinden itibaren şiirle meşgul olan Paşa'nın, bir divan oluşturacak hacimde manzumeler kaleme aldığı bilinmektedir. Ancak Şehzadebaşı'ndaki konağında çıkan ve kaynaklarda "büyük Vefâ yangını" olarak geçen elim hadise neticesinde kütüphanesi ve şiirleri kül olmuştur. Bu yangın felaketi nedeniyle, geriye sadece hafızalarda kalan veya dostlarına gönderdiği mektuplarda yer alan sınırlı sayıda manzume kalmıştır.

Reşid Akif Paşa'nın yangından arta kalan bu sınırlı edebî mirasını tespit etmek ve bir araya getirmek amacıyla yakın dönemde kıymetli akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu kapsamda Seyit Yavuz, Paşa'nın İbnülemin Mahmut Kemal İnal'a yazdığı mektupları ve bu mektuplarda yer alan şiirleri neşrederek Paşa'nın devrin edipleriyle kurduğu edebî diyalogu ortaya koymuştur (Yavuz, 2020). Benzer şekilde Necmi Atik ise Ahmed Remzi Akyürek ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın şahsi arşivlerinde yer alan, Paşa'ya ait yayımlanmamış gazeller ile bunlara yazılan nazire, tahmis ve taştirleri ilim âlemine kazandırmıştır (Atik, 2023). Her iki çalışma da Paşa'nın kayıp mirasının parçalarını birleştirmek adına büyük önem arz etmektedir. Ancak yapılan literatür taramasında, Paşa'nın Sivas Valiliği dönemindeki yakın bürokratik maiyetinden biri olan Reşid Fânî Bey'in ve onun eserinde yer alan Reşid Akif Paşa'ya yaptığı tahmisler henüz bu bağlamda değerlendirilmemiştir.

Reşid Akif Paşa'nın edebî şahsiyetini belirgin kılan en önemli özelliklerinden biri, konağını devrin şair ve ediplerine açarak

bir “edebî mahfil” haline getirmesidir. İbnülemin Mahmud Kemal İnal’ın *Son Asır Türk Şairleri* adlı eserinde bizzat şahitliğiyle aktardığına göre; Paşa, zeki, nazik ve dil-nevâz bir üsluba sahiptir. Paşa’nın edebî iletişimde dikkat çeken bir diğer hususiyeti ise yazdığı gazelleri edebî çevresindeki dostlarına göndererek, onlardan bu şiirlere “nazire” veya “tahmis” yazmalarını ısrarla talep etmesidir. (İnal, 2002a, s. 1885)

Reşid Akif Paşa’nın Sivas Valiliği (1902-1908) döneminde, vilayete bağlı Erbaa, Mecitözü ve Gümüşhacıköy kazalarında kaymakamlık görevinde bulunan Reşid Fânî Bey, idari amiri olan Paşa’ya duyduğu saygıyı, onun gazellerine “tahmis” yazarak edebî bir düzleme taşımıştır. Bu çalışmanın temel amacı; Reşid Fânî Bey’in *Fânî Çiçekler* adlı eserinden hareketle, Paşa’nın yangında yok olduğu düşünülen edebî mirasına katkı sağlamaktır. Çalışmada, Reşid Akif Paşa’nın şiirlerini tahmis yoluyla muhafaza eden Reşid Fânî Bey ve eseri tanıtılacak; bu sayede Paşa’ya ait bilinmeyen manzumeler gün yüzüne çıkarılarak literatüre kazandırılacaktır.

Reşid Akif Paşa’nın Hayati ve Edebî Şahsiyeti

Hayatı ve Devlet Hizmetleri

Asıl adı Mustafa Salih Reşid olan Reşid Akif Paşa, 1279 (1863) yılında Yanya’da dünyaya gelmiştir. Babası, Arnavutluk’un köklü ailelerinden Kalkandelen Hanedanı’na mensup, Şûrâ-yı Devlet Reisliği ve çeşitli vilayetlerde valilik yapmış olan Vezir Mehmed Akif Paşa’dır. Aile geleneğine uygun olarak iyi bir eğitim gören Paşa, bir süre Galatasaray Sultanîsine devam etmiş; ayrıca özel hocalardan Arapça, Farsça, tarih, coğrafya, matematik ve Fransızca dersleri alarak çok yönlü bir entelektüel altyapı kazanmıştır (İnal, 2002a, s. 1883).

Devlet hizmetine 1882 yılında Bâbîâlî Âmedî Kalemünde başlayan Reşid Akif Paşa, gösterdiği liyakat sayesinde hızla yükselmiş; Şûrâ-yı Devlet azalığı ve Mülkiye Dairesi azalığı gibi

kritik görevlerde bulunmuştur. Ancak onun idari kariyerindeki en parlak ve bu çalışmaya zemin teşkil eden dönemi, 1902-1908 yılları arasında yürüttüğü Sivas Valiliğidir. Kaynakların belirttiğine göre Paşa, Sivas'ta sadece rutin idari işleri yürütmekle kalmamış; eşkıyalık olaylarını bitirerek asayiş sağlamış, Soğuk Çermik gibi imar faaliyetlerine imza atmış ve halkın büyük sevgisini kazanmıştır (Üçer, 1989, s. 13).

II. Meşrutiyet'in ilanıyla (1908) kısa bir süre Dahiliye Nazırlığı görevine getirilen Paşa, daha sonra Âyan Meclisi azalığı, Şûrâ-yı Devlet Reisliği ve Damad Ferid Paşa kabinesinde Meclis-i Vükelâ memuriyeti gibi üst düzey görevler üstlenmiştir. Yakalandığı karaciğer rahatsızlığı nedeniyle 15 Nisan 1920 tarihinde İstanbul'da vefat eden Reşid Akif Paşa, Fatih Camii haziresinde babasının yanına defnedilmiştir (İnal, 2002a, s. 1883).

Edebi Yönü ve Yok Olan Mirası

Reşid Akif Paşa, Osmanlı devlet teşkilatında idari mesuliyet ile sanat zevkini şahsında birleştiren, resmi yazışmaların ciddiyeti ile şiirin inceliğini harmanlayan “bürokrat şair” tipolojisinin devrindeki seçkin temsilcilerinden biridir. Gençliğinden itibaren klasik Türk edebiyatı geleneğine bağlı kalarak şiirle meşgul olan Paşa; gazel, kaside, murabba ve kıta nazım şekillerinde eserler vermiştir. Şiirlerinde aruz veznini başarıyla kullanan Paşa, “Lisân-ı Osmanî”ye sadık kalmakla birlikte, devrine göre sade ve anlaşılır bir dil kullanmaya özen göstermiştir.

Paşa'nın edebî üslubu incelendiğinde; hakîmâne, şûhâne ve rindâne bir söyleyişin hakim olduğu görülür. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, onun bu üslubunu “Zeki, nazik, dilnevaz” olarak tavsif etmiş ve Paşa'nın muhatabını cezbeden bir ifade kudretine sahip olduğunu belirtmiştir (İnal, 2002a, s. 1884). Ancak Reşid Akif Paşa'nın edebî mirası, ne yazık ki büyük bir trajediyle gölgelenmiştir. Paşa'nın bir divan oluşturacak hacimdeki şiirleri,

Şehzadebaşı'ndaki konağında çıkan ve Vefa Yangını olarak bilinen elim hadise neticesinde kütüphanesiyle birlikte kül olmuştur.

Günümüze ulaşan şiir sayısı üzerine yapılan literatür çalışmaları, bu kaybın boyutunu ve kalan mirasın dağılımını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yakın zamana kadar Reşid Akif Paşa'nın yayımlanan ve bilinen şiir sayısı yedi adetten ibaretti. Bu şiirlerin dördü İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri* eserinde, ikisi İstanbul Belediyesi Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı'nda, biri ise Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde yer almaktadır. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunan mektup ve şiirler Seyit Yavuz tarafından neşredilmiştir (Yavuz, 2020, s. 323).

Necmi Atik tarafından yapılan araştırmalar neticesinde ise bu külliyata sekiz adet yayımlanmamış gazel daha eklenmiştir. Bu yeni tespit edilen şiirlerin beşi, Paşa'nın 1905-1917 yılları arasında Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a gönderdiği mektuplarda; diğer üçü ise Amasya Beyazıt Kütüphanesi'nde bulunan, Ahmed Remzi Akyürek'in derlediği *Mecmû'a-i Eş'âr ve Fevâid* adlı eserde kayıtlıdır (Atik, 2023, s. 219). Böylece literatürde Paşa'ya ait olduğu bilinen toplam şiir sayısı on beşe yükselmiştir. Ayrıca Paşa'nın şiirlerine yazılan üç nazire, bir tahmis ve bir taştîr de bu edebî halkanın diğer ürünleri olarak tespit edilmiştir.

Bu çalışmada ele alınan Reşid Fânî Bey'in *Fânî Çiçekler* adlı eseri, işte bu on beş şiirlik mirasa eklenecek yeni bir halkayı, yani Paşa'ya ait on altıncı şiiri ve bilinen bir şiirin yeni bir varyantını gün yüzüne çıkarmaktadır. Böylelikle, yangın felaketiyle yok olduğu düşünülen Reşid Akif Paşa divanından bir parça daha *Fânî Çiçekler* sayesinde günümüze ulaşmış ve kayıt altına alınmış olmaktadır.

Reşid Akif Paşa'nın Reşid Fânî ile Hukuku

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yılları arasında köprü vazifesi gören şahsiyetlerden biri olan Reşid Fânî

Bey², hem mülki idare amiri hem de şair kimliğiyle dikkat çekmektedir. Mülkiye Mektebinden mezun olduktan sonra devlet hizmetine giren Reşid Fânî, Anadolu’nun çeşitli vilayetlerinde kaymakamlık görevlerinde bulunmuştur. Onun biyografisi, özellikle bu çalışmanın ana eksenini oluşturan Sivas Valisi Reşid Akif Paşa ile olan mesaisi bakımından önem arz eder.

Reşid Fânî Bey, Reşid Akif Paşa’nın Sivas Valiliği (1902-1908) yürüttüğü dönemde, vilayete bağlı Erbaa, Mecitözü ve Gümüşhacıköy kazalarında kaymakam olarak görev ifa etmiştir. Ancak bu iki isim arasındaki ilişki, yalnızca resmi bir ast-üst ilişkisinden ibaret kalmamış; müşterek bir edebî zevk zemininde “hami ve şair” münasebetine evrilmiştir. Nitekim Reşid Fânî, kaleme aldığı *Şikâyetnâme* adlı manzumesinde bu durumu açıkça dile getirmiştir. Meslek hayatında uğradığı haksızlıkları ve maruz kaldığı iftiraları anlattığı bu manzumede Fânî, Reşid Akif Paşa dönemini adeta bir “asr-ı saadet” olarak tasvir eder. Paşa’nın idaresi altında geçirdiği altı yılı iftiharla yâd eden şair, o günlerde “Vali Reşid Akif’in koruyucu kanatları altında” (*zîr-i cenâhında*) mesut ve kedersiz olduğunu; Paşa’nın adalet dağıtmak için her daim hazır bulunan güvenilir bir devlet adamı olduğunu şu mısralarla kayda geçirmiştir:

*Vali Reşîd ‘Âkif’in zîr-i cenâhında ben
Altı sene kaymakam kaldım ise bî-minen
Müftehir ü şen idim görmedim asla mihen
Çünkü müheyyâ idi ‘adl için ol mu temen
Çıkdı fakat nâ-gehân bir sürü şantajcılar*

² Reşid Fânî Bey’in hayatı, edebi şahsiyeti ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Samancıoğlu, Ş. E. (2023). *Reşid Fânî Hayatı ve Fânî Çiçekler Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* [Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Samancıoğlu, Ş. E. (2024). *Divançe-i Fanî*. İlahiyat Kitap.

Süslü ifâdât ile milleti aldatdılar (Samancıoğlu, 2023, s. 873).

Fânî Çiçekler

Reşid Fânî'nin *Fânî Çiçekler* adını verdiği ve bu bildirinin temel kaynağını teşkil eden eser, şairin çocukluk yıllarından başlayarak 1919 yılına kadar kaleme aldığı manzumeleri ihtiva eden kıymetli bir el yazmasıdır. Eser, muhtevası itibarıyla sadece bir şiir mecmuası olmanın ötesinde; Reşid Fânî'nin edebî tekamülünü ve eser içerisinde verdiği bilgilerle şairin biyografik serüvenini ortaya çıkartmamızı sağlaması bakımından da önem arz etmektedir.

Yazma eserin içeriği incelendiğinde; şairin hem klasik Divan şiiri geleneğine bağlı aruzlu şiirler hem de döneminin yenileşme hareketlerinden ve Millî Edebiyat zevkinden izler taşıyan manzumeler kaleme aldığı görülmektedir. Ancak eserin bu çalışma açısından en müstesna yönlerinden birisi, Reşid Fânî'nin idari amiri Reşid Akif Paşa'nın gazellerine nazire ve tahmis formunda yazdığı şiirleri barındırmasıdır. *Fânî Çiçekler*'de yer alan bu tahmisler, Reşid Akif Paşa'nın yangında kaybolduğu düşünülen gazellerini “zemin şiir” olarak bünyesinde muhafaza etmiş ve günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

Fânî Çiçekler'de Yer Alan Tahmisler ve Reşid Akif Paşa'ya Ait Manzumeler

Bu bölümde, Reşid Fânî Bey'in *Fânî Çiçekler* adlı eserinde tespit edilen ve Reşid Akif Paşa'nın gazellerine yapılan iki adet tahmis ele alınacaktır. Paşa'nın kayıp divanından günümüze ulaşan nadir örnekleri ihtiva eden bu manzumeler, hem yazılış gerekçeleri hem de dönemin edebî atmosferini yansıtmaları bakımından kıymetlidir.

Paşa'nın Arzusu Üzerine Kaleme Alınan Tahmis

Kaynaklarda Reşid Akif Paşa'nın şairlerle dostluk kurmayı sevdiği, şiirlerini başkalarına gönderip okutmaktan zevk aldığı ve konağını şairlere açtığı sıklıkla zikredilmektedir. Paşa'nın edebî şahsiyetinin en bariz vasıflarından biri de, kendi gazellerine nazire veya tahmis yazılmasını arzu etmesidir. Sivas Valiliği esnasında bu arzu, maiyetindeki kaymakamı Reşid Fânî Bey nezdinde de karşılık bulmuştur.

Reşid Akif Paşa, Reşid Fânî'den bir gazelini tahmis etmesini bizzat istemiştir. Bu talep üzerine kaleme alınan ve *Fânî Çiçekler* adlı eserde "Tahmis-i Gazel-i Reşid Akif Paşa" başlığı ile kaydedilen manzumenin derkenarına şair tarafından; "*Paşa-yı müşârun ileyhin arzularına binâen tahmis edilmiştir.*" notu düşülmüştür. Bu ifade, manzumenin telif sebebinin ve Paşa'nın tahmis geleneğine verdiği ehemmiyeti açıkça ortaya koymaktadır.

Fânî Çiçekler eserinin 81. sayfasında kayıtlı olan ve *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* vezniyle kaleme alınan bu manzume, Reşid Akif Paşa'nın edebî şahsiyetini yansıtan güçlü bir gazelin tahmis yoluyla genişletilmiş halidir. Manzumenin sonunda yer alan "2 Temmuz 1322 (15 Temmuz 1906): Hacıköy" kaydı, eserin Reşid Fânî'nin Gümüşhacıköy Kaymakamlığı ve Reşid Akif Paşa'nın Sivas Valiliği döneminde yazıldığını tarihsel olarak da belgelemektedir.

Manzumenin zemin şiirini oluşturan Reşid Akif Paşa'ya ait beyitler (bentlerin son iki mısrası) incelendiğinde; şairin *rindâne* ve *hakîmâne* bir üsluba sahip olduğu görülmektedir. Paşa, gazelinde dünya hayatının geçiciliğini (*üç günlük hayat*), makam ve mevkilerin aldattıcılığını ve asıl önemli olanın "hoş bir sadâ" bırakmak olduğunu vurgulamıştır. Özellikle dördüncü bentte yer alan "*Fıtraten bir hak-perestârim ki tefrîk eylemem / Bir fakîri bir ğanîden hod-perestân aĝlasın*" dizeleri, Paşa'nın bir devlet adamı olarak adalet ve eşitlik ilkesine verdiği önemi şiir diliyle beyan etmesi bakımından dikkat çekicidir.

Reşid Fânî Bey ise tahmis mısralarında (bentlerin ilk üç mısrası), Paşa'nın bu duygu dünyasına başarıyla eşlik etmiş; onun hüznünü, yalnızlığını ve felsefî derinliğini kendi mısralarıyla pekiştirmiştir. Manzumenin dikkat çeken bir diğer hususiyeti ise 6. bendidir. İlk 5 bentte Paşa'nın gazelini tahmis eden Reşid Fânî, gazel bittikten sonra manzumeye bir “dua bendi” (tezyîl) eklemiştir. Tamamı kendisine ait olan bu son bentte Fânî, “*Ey vezîr-i ‘âlem-ârâ*” (Ey dünyayı süsleyen vezir) hitabıyla doğrudan Paşa'ya seslenmiş; kendi gözyaşlarını şiirine mürekkep (midâd) ettiğini belirterek Paşa'nın himayesinde bulunduğu huzuru dile getirmiştir. Her iki şairin de “Reşid” mahlasını taşıması, manzumede “tecrîd” sanatını andıran zarîf bir isim birliği ve edebî bütünlük sağlamıştır.

Reşid Akif Paşa'nın arzusu üzerine tahmis formunda kaleme alınan bu manzumenin tam metni aşağıda sunulmuştur. Tahmis geleneği uyarınca; bentlerin ilk üç mısrası Reşid Fânî Bey'e, zemin şiiri oluşturan son iki mısra (beyitler) ise Reşid Akif Paşa'ya aittir:

Tahmîs-i Gazel-i Reşid ‘Âkif Paşa

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

- 1 Bâdbân-ı himmeti açmış felek siz şevk edin
Zevrak-ı ikbâli bir vefk-i emel siz sevk edin
Varsa bir endişeniz bahr-ı safâda gark edin
Ey hezârân ârzûyan-ı vatan siz zevk edin
Derd-i hicr-i yâr ile her dem gariban ağlasın
- 2 Bir zamân bâğ-ı irem içre yaşarken kâm-ran
Nev-bahâr-ı ‘ömrüm oldu şimdi hem-hâl-i hazan
Çeşm-i hayretle bana ağlar iken eflâkiyân
Ber-tarâf-sâz-ı gumûm olsun gülüp bigânegân

Hâl-i ehl-i hâle hep hâl-âşinâyân ağlasın

- 3 Ye's ile 'ömr-i 'azîz olmuş idi düşümde yâr
Nazra-i latifle ihyâ etdi bir 'âlî-tebâr
Ter-zebân oldum yine ebkem iken bî-ihtiyar
Dil bir ateşzârdır eşkim mesil-i cûybâr
Cem '-i ezdâd eyledim âteş-zebânân ağlasın
- 4 Gördüm âsâr-ı fenâ ekvânı ta'mîk eylemem
Etse de bast-ı bedâyi' meyli tevsîk eylemem
Olsa da sûretde çirkin hakkı temhîk eylemem
Fitraten bir hak-perestârim ki tefrîk eylemem
Bir fakîri bir ğanîden hod-perestân ağlasın
- 5 Külfet-i âlâyîşe değmez şu üç günlük hayât
Nîk-hûlardan kalır bâkî kalırsa hâtırât
Bak ne telmîh eyliyor bir şâ'ir-i 'ulvî nûkât
Öyle imrâr et Reşîdâ 'ömrünü ba'de'l-vefât
Kâfirân âh eylesin gebr u müselmân ağlasın
- 6 Ey vezîr-i 'âlem-ârâ-yı me'âlî i'tiyâd
Ağlayıp gözyaşımı eş'ârıma etdim midâd
Sâye-i lutfunda şâd oldu *Reşîd-i ğam-nihâd*
'Ömr u ikbâlin sa'âdet içre etsin izdiyâd
Yâd-ı en'âmınla her dem kalb-i şûkrân ağlasın
2 Temmuz 1322: Hacıköy

Sivas Valilik Konağında Bir Edebi Meclis

Reşid Fânî'nin eserinde yer alan ikinci tahmis, Sivas Valilik konağının o dönemde adeta bir edebiyat mahfili hüviyetinde olduğunu ve bürokratik kadronun sanat zemininde nasıl bir araya geldiğini göstermesi bakımından dikkate şayandır. Reşid Fânî'nin manzumesine düştüğü *“Paşa-yı müşârun ileyhin bu gazel-i mutasavvıfânesini kâtib-i husûsiyyesi Sâmih Fethi Bey tahmis eylemiş olduğundan...”* şeklindeki kayıttan anlaşıldığı üzere; Paşa'nın hususi kâtibi Sâmih Fethi Bey³, Reşid Akif Paşa'nın mutasavvıfâne bir gazeline tahmis yazmış; bu edebî halkaya dahil olan Reşid Fânî de aynı gazel üzerine, Sâmih Bey'in şiirine nazire suretinde bir tahmis daha kaleme almıştır. Reşid Fânî, bu tahmisin Reşid Akif Paşa'ya Sâmih Fethi Bey'in tahmisi ile birlikte takdim edildiğini ifade etmiştir.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün vezniyle kaleme alınan bu manzume, ilk tahmisten farklı olarak daha tasavvufî ve hikemî bir muhteva taşımaktadır. Zemin şiiri oluşturan Reşid Akif Paşa'ya ait beyitlerde; hakikat arayışı, varlığın özünü kavrama (tahkik) ve Hakk ile Batıl'ın ayrışması gibi meseleler ele alınmıştır. Özellikle *“Nûr-ı ra'yimle bütün esrârı tahkik eyledim”* ve *“Zîr u bâlâ-yı Kitâbullâh'ı ta'mik eyledim”* mısraları, Paşa'nın sadece bir idareci değil, aynı zamanda varlık âlemini Kur'an ve irfan ışığında yorumlayan bir mütefekkir olduğunu göstermektedir.

³ Asıl adı Mehmed Sâmih Fethi olan ve Cumhuriyet döneminde M. Turhan Tan (1885-1939) imzasıyla tanınan yazar, aslen Sivaslıdır. Ahmet Fethi Bey'in oğlu olan Sâmih Fethi, Reşid Akif Paşa'nın Sivas Valiliği sırasında hususi kâtipliğini yapmış; bu vesileyle Reşid Fânî Bey ile de tanışıklık kurmuştur. Paşa'nın yanındaki görevinin ardından Sivas vilayet gazetesinde başyazarlık, Türkçe ve tarih öğretmenliği gibi vazifelerde bulunmuştur. Millî Mücadele yıllarında Sivas Kongresi'ne katılarak milletvekili seçilmiş, Üsküdar mutasarrıflığı yapmış ve Cumhuriyet ile Tan gazetelerinde yazılar kaleme almıştır. Özellikle tarihi romanlarıyla tanınan Sâmih Fethi Bey, 1939 yılında vefat etmiş ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedilmiştir. (İnal, 2002b, s. 2416)

Reşid Fânî Bey, Paşa'nın bu yüksek felsefî ifadelerine aynı şekilde mukabele etmiştir. Tahmisin ilk bendinde geçen "*Len terânî emrini eşyâya tatbîk eyledim*" dizesiyle, Hz. Musa'nın Tur Dağı'ndaki tecelli isteğine ve aldığı "Beni göremezsın" cevabına (A'râf Suresi, 143. ayet) telmihte bulunmuştur.

Manzumenin altıncı ve son bendi ise Reşid Fânî'nin edebî nezaketini gösteren bir "tezyîl" (ekleme) kısmıdır. Burada şair, "*Eyleyip tahmisini tanzîr cenâb-ı Sâmih'in*" diyerek, yazdığı şiirin Sâmih Fethi Bey'e bir nazire olduğunu belirtmiş; Paşa'yı ise "*şems-i lâmih*" (parlayan güneş) ve "*Kenz-i lâ-yefnâ*" (tükenmez hazine) sıfatlarıyla övmüştür.

Paşa'nın huzuruna takdim edilen bu müşterek manzumede; ilk beş bentte italik yazılan mısra ve beyitler Reşid Akif Paşa'ya aittir. Altıncı bent ise tamamen Reşid Fânî'ye aittir:

Tahmîs-i Gâzel-i Dîger

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

- 1 Asfiyâyı tâ Safiyyullâh'a tensîk eyledim
*Len terânî*⁴ emrini eşyâya tatbîk eyledim
Bir hayâ-yı Hak ile ekvânı teşrîk eyledim
Bikr-i fikrimle sûtûr-ı aşkı tenmîk eyledim
Nûr-ı ra'yimle bütün esrârı tahkîk eyledim

⁴ İktibas yapılan ayetin tamamı mealen şu şekildedir:

"Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi." A'râf 7/143.

- 2 Ser-be-ser etdikçe şîvengâhı böyle iktinâh
Âşinâlar içre kaldım bir ğarîb-i Hak-penâh
Matlabımca yok henüz şeydâ dile ârâmgâh
Meşrebimce bulmadım bir 'ârif-i billâh âh
Kâ'inâtı mezheb-i 'irfâna tesvîk eyledim
- 3 Eylerim takdîs-i hayretle o 'ulvî fitratın
Eylerim tahdîs-i hürmetle lisân-ı kudretin
Bilmedi bir kalb-i 'ârif şübhesiz mâhiyyetin
Etmedi takdîr-i ber-hâlis 'iyârîñ kıymetin
Dehri ben sencîde-i mîzâna tedkîk eyledim
- 4 Zâtını gördüm münezzeh kâ'inâtı seyredip
Anladım sırr-ı vücûb-ı mümkinâtı seyredip
Mest-i şükrânım şu kudsî sânihâtı seyredip
Vechine bakdım hurûf-i 'âliyâtı seyredip
Zîr u bâlâ-yı Kitâbullâh'ı ta'mîk eyledim
- 5 Hak gelir bâtıl zehûk eyler her işde dâ'imâ
Şems-i 'âlem-tâb ile zâ'il şeb-i zulmet-nümâ
İşte halletdi bu râzı şâ'ir-i müşkil-guşâ
Bir bilip asl-ı vücûd-ı 'âlemi ser-tâ-be-pâ
Hakk'ı bâtıldan Reşîdâ böyle tefrîk eyledim
- 6 Ey vezîr-i 'âlem-ârâ çok mu olsam mâdihin
Nûrunu tasvîre yeltensem o şems-i lâmihiñ

Kenz-i lâ-yefnâyî⁵ hikmetdir Reşîdâ sânihin
Eyleyip tahmîsini tanzîr cenâb-ı Sâmih'in
Ben de ol şî'r-i zarîfi kalbe tatvîk eyledim
3 Temmûz 1322: Hacıköy

Reşid Akif Paşa'nın bu tahmise zemin teşkil eden gazeli, daha önce Necmi Atik tarafından Ahmed Remzi Akyürek'in *Mecmû'a-i Eş'âr ve Fevâid* adlı eserinden hareketle yayımlanmıştır (Atik, 2023, ss. 225-226). Ancak söz konusu neşir ile *Fânî Çiçekler* nüshası karşılaştırıldığında, metnin anlam dünyasını doğrudan etkileyen önemli farklılıklar tespit edilmiştir.

Bu farklılıkların Ahmed Remzi Akyürek nüshasındaki müstensih hatasından mı yoksa yayına hazırlayan araştırmacının okuma tercihinden mi kaynaklandığı kesin olarak tespit edilememekle birlikte; *Fânî Çiçekler* nüshasındaki ibarelerin bağlama, vezne ve divan şiiri estetiğine çok daha uygun düştüğü görülmektedir. Tespit edilen temel farklılıklar ve *Fânî Çiçekler*'in sunduğu doğru okumalar aşağıda maddeler halinde açıklanmıştır:

1. Bîkr-i fikrimle / Bekr-i fikrimle: Gazelin matla beytinde geçen ve Divan şiirinde “el değmemiş, taze, orijinal fikir/hayal” manasına gelen “*Bîkr-i fikir*” terkihi, mevcut neşirde “*Bekr*” şeklinde okunmuştur. Bizim “bîkr” şeklinde okuduğumuz bu ifade şairin “aşk satırlarını taze ve orijinal fikirlerle süslediğini” ifade etmesi bakımından bağlama tam oturmaktadır.

2. Takdîr-i ber-hâlis ‘ıyârın / Takdîr bir halas ‘ayârın: Gazelin ikinci beytinde geçen “*Etmedi takdîr-i ber-hâlis ‘ıyârın kıymetin*” mısrasındaki “*ber-hâlis ayâr*” (halis/saf ayar üzere olan) tamlaması, diğer neşirde “*bir halas*” (bir kurtuluş) şeklinde okunmuştur. Paşa'nın “değerinin saf ayarının takdir edilmediğinden” yakındığı

⁵ İktibasta bulunulan hadis-i şerifin tamamı mealen şu şekildedir: “Kanaat, tükenmez bir hazinedir.” Aclûnî, Keşfü'l-hafâ, 2/102.

bu beyti, “*halas*” kelimesiyle anlamlandırmak mümkün görünmemektedir.

3. Sencîde-i Mîzâna / Sencîde-i Mîzân: Aynı beyitteki “*sencîde-i mîzâna*” (teraziye vurulmuş/tartılmış) ibaresi, vezin ve cümle akışı gereği yönelme hâl eki (-a) almalıdır. *Fânî Çiçekler*’den yaptığımız okuma bu gramer detayını muhafaza ederken, diğer neşirde kelime eksik okunmuştur.

4. ‘ârif-i billâh / ‘ârif-i dil-vâh: Tasavvuf literatüründe “Allah’ı bilen, irfan sahibi” manasında yaygın olarak kullanılan “*Ârif-i billâh*” terkibi, mevcut neşirde “*Ârif-i dil-vâh*” şeklinde okunmuştur. Metnin tasavvufi dokusu ve “*Meşrebimce bulmadım...*” ifadesi dikkate alındığında, şairin aradığı kişinin bir “*Ârif-i billâh*” olduğu aşikârdır.

5. Zîr u bâlâ-yı Kitâbullâh’ı / Zîr-i veylâ-yı Kitâbullâh’ı: Dördüncü beyitte yer alan ve Kur’an-ı Kerim’in derinlemesine incelendiğini anlatan “*Zîr u bâlâ-yı Kitâbullâh’ı*” (Allah’ın kitabının altını ve üstünü / her yanını) ifadesi, diğer neşirde “*Zîr-i veylâ-yı*” şeklinde okunmuştur. “*Veylâ*” kelimesinin buradaki anlam bütünlüğünü bozduğu, buna karşın “*zîr u bâlâ*” (alt-üst) ikilemesinin “ta’mîk etmek” (derinleşmek) fiiliyle uyum içinde olduğu açıktır.

6. Asl-ı vücûd-ı ‘âlemi / Asl-ı vücûd-i ‘âlimi: Gazelin makta beytinde geçen “*asl-ı vücûd-ı ‘âlemi*” (âlemin varlığının aslı/kökeni) tamlaması, diğer neşirde “*vücûd-i âlimi*” (âlimin varlığı) şeklinde okunmuştur. Şairin vahdet-i vücud neşvesiyle “varlığın aslını bir bilmesi”, şahıslardan (âlim) ziyade kozmik bir bütüne (âlem) işaret ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Osmanlı devlet geleneğinde “Paşa Şairler” silsilesinin son halkalarından biri olan Reşid Akif Paşa, hem mülki idaredeki dirayeti hem de klasik şiir zevkine olan vukûfiyeti ile devrinin

müstesna şahsiyetlerindendir. Ancak Paşa'nın Şehzadebaşı'ndaki konağında meydana gelen elim yangın, onun mürettep divanını kül etmiş ve edebî mirasının büyük bir kısmının tarihin karanlığına gömülmesine neden olmuştur. Bu kayıp, Türk edebiyatı tarihi açısından telafisi güç bir boşluk teşkil etmektedir.

Günümüzde yapılan akademik çalışmalarda, Paşa'nın yangından kurtulan veya mektuplar yoluyla dostlarına emanet ettiği şiirlerin tespiti üzerine araştırmalar yapılmıştır. Bu kapsamda araştırmacıların gayretleriyle; literatürde Paşa'ya ait olduğu bilinen toplam on beş adet manzume kayıt altına alınabilmektedir.

Bu çalışmada ise Reşid Akif Paşa'nın Sivas Valiliği döneminde maiyetinde kaymakam olarak görev yapan Reşid Fânî Bey'in *Fânî Çiçekler* adlı eserde tespit edilen ve Paşa'nın gazellerine yapılan iki adet tahmis, Paşa'nın kayıp mirasının izini sürmek adına şu somut katkıları sağlamıştır:

1. Reşid Akif Paşa'nın bizzat arzusu üzerine Reşid Fânî tarafından yazılan birinci tahmis sayesinde, literatürde daha önce bilinmeyen ve kayıp olduğu düşünülen yeni bir gazel (on altıncı şiir) gün yüzüne çıkarılmıştır.

2. Paşa'nın hususi kâtibi Sâmih Fethi Bey'in tahmisine nazire olarak yazılan ikinci tahmis ise hem bilinen bir gazelin yeni bir varyantını ortaya koymuş hem de mevcut neşirdeki okuma hatalarının düzeltilmesine imkân tanımıştır.

3. Ayrıca bu manzumeler, Sivas Valilik konağındaki canlı edebî muhiti ve vali ile maiyeti arasındaki bürokratik hiyerarşinin sanat zemininde nasıl zarif bir dostluğa dönüştüğünü belgelemiştir.

Sonuç olarak; bu çalışma ile Reşid Akif Paşa'nın bugüne kadar tespit edilememiş manzumeleri, Reşid Fânî'nin *Fânî Çiçekler* eseri vasıtasıyla literatüre kazandırılmıştır. Ortaya konulan metinler, hem Paşa'nın edebî şahsiyetinin daha sağlıklı değerlendirilmesine

imkân tanımakta hem de mevcut kaynaklardaki eksik bilgilerin tashih edilmesine zemin hazırlamaktadır.

Bununla birlikte, Reşid Akif Paşa'nın şiirlerini dostlarına göndererek onlardan ısrarla nazire ve tahmis talep etme geleneği göz önüne alındığında; dönemin diğer şairlerinin divanlarında, şiir mecmualarında veya özel evraklarında yapılacak kapsamlı taramaların, Paşa'ya ait başka kayıp manzumeleri de gün yüzüne çıkarması kuvvetle muhtemeldir.

Kaynakça

Atik, N. (2023). Reşid Âkif Paşa'nın Yayınlanmayan Şiirleri. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 65(65), 213-234. <https://doi.org/10.15370/maruifd.1372429>

İnal, İ.-E. M. K. (2002a). *Son Asır Türk Şâirleri* (C. 4). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

İnal, İ.-E. M. K. (2002b). *Son Asır Türk Şairleri* (C. 5). Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Samancıoğlu, Ş. E. (2023). *Reşid Fânî Hayatı ve Fânî Çiçekler Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* [Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Samancıoğlu, Ş. E. (2024). *Divançe-i Fanî*. İlahiyat Kitap.

Üçer, M. (1989). Sivas'ın Ünlü Valilerinden Reşit Âkif Paşa (1862/1920). *Sivas Kültür Sanat Dergisi*, 4.

Yavuz, S. (2020). Sivas Valisi Reşit Âkif Paşa'nın İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal'a Yazdığı Bazı Mektuplar ve Şiirler. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 44(1), 319-330.

