

ULUSLARARASI
YUNUS EMRE
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

International Journal of Yunus Emre Social Sciences



HAZİRAN/JUNE 2022

SAYI/ISSUE: 5

ISSN: 2757-5764





İÇİNDEKİLER

JENERİK

EDİTÖRDEN

MAKALELER

Danday ISKAKULI (Prof. Dr.)

ЖҮНІС ӘМІРЕ МЕН АБАЙ: РУХАНИ САБАҚТАСТЫҚ

YUNUS EMRE İLE ABAY: MANEVİ DEVAMLILIK 1-7

Samen KULBARAK (Prof. Dr.)

ХАҚТЫ СҮЮ МЕН ІЗГІЛІКТІҢ ЖЫРШЫСЫ

İLAHİ AŞK İLE İYİLİĞİN ŞAIRİ 8-13

Hasan ER (Dr. Öğr. Üyesi)

**ÖZNESİZ DİL: ANLAMIN DENETLENMESİNİ MÜMKÜN KILAN TOPLUMSAL
BİR MÜESSESE OLARAK DİL 14-27**

Mustafa BİNGÖL (Dr. Öğr. Üyesi)

DUNS SCOTUS'UN BİLGİ ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 28-35

Fikri KULA (Arş. Gör. Dr.)

**İHSAN KOZA'NIN SENEDE BİR GÜN ADLI ESERİNE EDEBİYAT VE SİNEMA
İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ..... 36-44**

Emine GÜRBÜZ (Arş. Gör.)

**ESKİ TÜRK YAZITLARINDAKİ YOK KIL- VE YOK KIS- / KIŞ- YAPISININ
TARİHÎ GELİŞİMİ ÜZERİNE 45-60**

Elif ŞANVERDİ (Yüksek Lisans Öğrencisi)

REYHANLI AĞZINDA ASLÎ VE İKİNCİL UZUN ÜNLÜLER 61-67

Seda DURANOĞLU (Yüksek Lisans Öğrencisi)

**MİLLÎ KÜTÜPHANEDE KAYITLI 06 MİL YZ A 9581 VE 06 HK 3844 NUMARALI
ŞİİR MECMUALARININ TANITIMI 68-78**

Fatih AÇIKEL (Öğretmen)

YUNUS EMRE DİVÂNİ'NDA AŞK TASAVVURU 79-101

Ali Kemal ŞAŞ (Dr. Öğr. Üyesi)

PHİLLİPSON, ROBERT (1992). LİNGUİSTİC İMPERİALİSM 102-105



ULUSLARARASI YUNUS EMRE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
[INTERNATIONAL JOURNAL OF YUNUS EMRE SOCIAL SCIENCES]

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Nadir İLHAN

Hakemli Dergi / Refereed Journal

Yılda iki sayı yayımlanır / It is published biannual.

EDİTÖRLER / EDITORS

Prof. Dr. Nadir İLHAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

EDİTÖR YARDIMCILARI / ASSISTANT EDITORS

Doç. Dr. Fatih KOYUNCU (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Arş. Gör. Giyasi BABAARSLAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

YAYINCI / PUBLISHER

ASOS EĞİTİM BİLİŞİM DANIŞMANLIK LTD. ŞTİ.

KAPAK TASARIMI

Erhan YURT

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali YILDIRIM (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan ŞENER (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Nadir İLHAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ (Maltepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih KOYUNCU (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali YILDIRIM (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Beyhan KANTER (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ (Trakya Üniversitesi)

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK (Ardahan Üniversitesi)

Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun TUNÇEL (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ŞENER (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mahmut ATAY (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mücahit KAÇAR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurten GÖKALP (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömür CEYLAN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan BAYRAK (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Özen TOK (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Paşa YAVUZARSLAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Serdar YAVUZ (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Zahir KIZMAZ (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali YİĞİT (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Eşqanə Akif qızı BABAYEVA (AMEA Nizami Adına Ədəbiyyat İnstitutu)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet İÇLİ (Batman Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali YILDIRIM (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ŞENER (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Fatih KANTER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Mutlu DEVECİ (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Nadir İLHAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurten GÖKALP (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan BAYRAK (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Yunus KAPLAN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih KOYUNCU (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR (İzmir Demokrasi Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Doç. Dr. Sagıp ATLI (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Doç. Dr. Halil Sercan KOŞİK (Dokuz Eylül Üniversitesi)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Ceval KAYA (Ardahan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ercan ALKAYA (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Ertuğrul YAMAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ŞENER (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulmuttalip İPEK (Aksaray Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet DAĞ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Burak TELLİ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Ferdi GÜZEL (Bayburt Üniversitesi)
Doç. Dr. Halil Sercan KOŞİK (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Maksut YİĞİTBAŞ (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihat DURMAZ (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Ümit HUNUTLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih DİNÇER (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Murat BAYRAM (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BİNGÖL (Erzurum Teknik Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Osman KABADAYI (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

YAZI İŞLERİ / EDITORIAL SECRETARY

Arş. Gör. Giyasi BABAARSLAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Arş. Gör. Derya KARATAŞ (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

YAZIŞMA ADRESLERİ / CORRESPONDENCES

yunusemredergisi40@gmail.com

gysbabaarslan06@gmail.com

TARANDIĞIMIZ İNDEKSLER

ESJI
www.ESJIndex.org

Eurasian
Scientific
Journal
Index



CiteFactor
Academic Scientific Journals

ASOS
indeks



INDEX  COPERNICUS
INTERNATIONAL



ADVANCED SCIENCE INDEX

EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Sosyal bilimler alanında ilme hizmet amacıyla 2020 yılında yayın hayatına başlayan *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*'nin beşinci sayısını yayınlamış bulunmaktayız. Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi, hakemli bir dergi olup dergimizde başta dil ve edebiyat olmak üzere felsefe, tarih, coğrafya gibi sosyal bilimlerin her sahasında kaleme alınan nitelikli akademik çalışma, derleme, tenkit, tercüme ve kitap tanıtımlarına yer verilmektedir. Dergimizin bu sayısında Türk Dili sahasından dört, Klasik Türk Edebiyatı sahasından iki, Yeni Türk Edebiyatı sahasından bir ve Felsefe alanından iki olmak üzere toplamda dokuz makale ile bir yayın değerlendirme yazısı yer almaktadır. Makaleler; Yunus Emre, bilgi ve dil felsefesi, Eski Türk Yazıtları, Türkiye Türkçesi ağızları, şiir mecmuaları, edebiyat ve sinema ilişkisi üzerine kaleme alınmıştır.

Dergimize makaleleriyle katkı sağlayan bilim insanlarına ve kıymetli vakitlerini ayırarak hakemlik yapan hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyor, yayınlanan çalışmaların sosyal bilgiler alanında faydalı olmasını diliyoruz. Yeni, özgün ve bilimsel yazılar içeren yeni sayılarda buluşmak temennimizdir.

Selam ve saygılarımızla...

Prof. Dr. Nadir İLHAN

ЖҮНІС ӘМІРЕ МЕН АБАЙ: РУХАНИ САБАҚТАСТЫҚ
YUNUS EMRE İLE ABAY: MANEVİ DEVAMLILIK

Проф. Др. Дандай ЫСҚАҚҰЛЫ

Prof. Dr. Danday ISKAKULI

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университеті

Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi

danday_09@mail.ru

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

02.03.2022

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

15.05.2022

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2022

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Ысқақұлы, Дандай (2022). “Жүніс Әміре Мен Абай: Рухани Сабақтастық”, *Ulusal Aran Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 1-7.

Citation: Ысқақұлы, Дандай (2022). “Yunus Emre ile Abay: Manevi Devamlılık”, *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, 5, pp. 1-7.

Түйін

Түрік әдебиетінің маңызды өкілдерінің бірі Юнус Эмренің өлеңдерімен қазақ оқырмандары тәуелсіздік алғаннан кейін ғана кездесе бастады деуге болады. Юнус Эмренің «Диуаны» қазақ тіліне Әубәкір Нәлібаев, Мәлік Отарбаев және Светқали Нұржанов тарапынан аударылған. Қазақстанның Нұр-Сұлтан қаласында орналасқан Юнус Эмре институты да Юнус Эмрені, сондай-ақ түрік әдебиеті мен түрік мәдениетін Қазақстанда таныту мақсатында бірқатар іс-шараларды жүзеге асырады. Юнус Эмре өмір сүрген дәуірде мәдениет пен әдебиеттің тілі парсы тілі болғанымен, Юнус түрік тілінде жазып, жырлаған. Ақынның өлеңдеріне қарасақ, сопылық идеясының алға шығатыны байқалады. Юнус Эмре поэзиядағы күшін Түркістанда өмір сүрген және сопылық ағымның негізін қалаушы Қожа Ахмет Яссауиден алады. Яссауидің хикметтері мен, Юнустың өлеңдері салыстырылғанда кейбір ұқсастықтар байқалады. Юнустың өлеңдеріндегі махаббат – иллаһи махаббат. Юнустың айтуынша, тәрбиенің мақсаты – жүректі тазарту. Алла жүрек арқылы танылаы. Адам жүрек тәрбиесімен жетіледі; жүрегі қандай болса, адамы да сондай. Иманды адамның жүрегі нұрланып тұрады, ол қайрат пен ақылға бағынбайды, жақсылыққа қуанады, жамандыққа ермейді. Ақиқат аулын тапқан жүрек алдамайды, аламайды, адалдықтан айнымайды. Ғасырлар өтсе де, қазақ ақыны Абай да өз өлеңдерінде Юнус айтқан жүрек тазалығына назар аударады. Бұл мақалада түрік ақыны Юнус Эмре мен қазақ ақыны Абайдың өлеңдеріндегі ұқсастықтарға назар аударылып, түрік мәдениетінің сабақтастығын қамтамасыз ететін рухани мұраға тоқталатын болады.

Кілт сөздер: Юнус Эмре, Абай Құнанбайұлы, рухани сабақтастық, сопылық әдебиет, Түрік поэзиясы.

Özet

Kazakistan edebiyat çevresi Türk edebiyatının önemli temsilcilerinden biri olan Yunus Emre'nin şiirleriyle ancak bağımsızlığın kazanılmasından sonra tanışmaya başlamıştır denilebilir. Yunus Emre'nin Divan'ı muhtelif tarihlerde Ebubekir Nilibayev, Malik Otarbayev ve Svetkali Nurjanov tarafından Kazakçaya aktarılmıştır. Kazakistan'ın Nur-Sultan şehrinde bulunan Yunus Emre Enstitüsü de gerek Yunus Emre'nin gerekse de Türk edebiyatı ve Türk kültürünün Kazakistan'da tanıtılması için birtakım faaliyetler yürütmektedir. Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde kültür ve edebiyat dili Farsça olmasına rağmen, o Türkçe yazmış, Türkçe söylemiştir. Şairin şiirlerine bakıldığında ise tasavvuf düşüncesinin öne çıktığı görülmektedir. Yunus Emre şiirdeki gücünü Türkistan'da yaşamış ve tasavvuf ekolünün kurucusu olan Hoca Ahmet Yesevi'den almaktadır. Gerek Yesevi'nin Hikmetlerine gerekse de Yunus'un şiirleri karşılaştırıldığında birtakım benzerlikler göze çaracaktır. Yunus'un şiirlerindeki aşk, ilahi aşktır. Yunus'a göre eğitimin amacı da kalbi temizlemektir. Allah sevgisi de yürek aracılığıyla tanınmaktadır. Dolayısıyla mümin kulun kalbi nurlu, gönlü halistir. Aradan yüzyıllar geçmesine rağmen Kazak şairi Abay da tıpkı Yunus'un dile getirdiği kalp temizliği hususuna yazdığı dizelerde dikkati çekmektedir. Bu makalede Türk şair Yunus Emre ile Kazak şairi Abay'ın şiirlerinde görülen paralellikler ve söyleyiş tarzı üzerinde durulacak, Türk kültürünün devamlılığını sağlayan manevi mirasa vurgu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Abay Kunanbayulu, manevi devamlılık, tasavvuf, Türk şiiri.

Түркілік әдебиеттің көшбасшыларының бірі, әлемдік оқырмандарға танымал Жүніс Әміренің шығармашылығымен қазақ оқырмандары еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін таныса бастады. Ақынның өлеңдері қазақ тілінде Әубәкір Нілібаевтың (Нілібаев, 1996), Мәлік Отарбаевтың (Отарбаев, 2018) және Светқали Нұржановтың (Нұржанов, 2020) аударуымен жеке кітаптар болып жарық көрді.

Ұлы ақынның ұлы мұрасымен таныстыруда 2007-жылы құрылған Жүніс Әміре атындағы қор айтарлықтай жұмыстар атқарып келеді. Осы қордың ұйымдастыруымен ақынның шығармашылық жолымен таныстыру мақсатымен жер-жерлерде ашылған филиалдар түрлі шаралар өткізеді. Қазір ақынның өлеңдері әлемнің көптеген тілдеріне аударылған; өмірі мен шығармашылығына арналған «Жүніс Әміре: махаббат жолы» сериалы түсірілген. Нұр-Сұлтан қаласындағы Жүніс Әміре мәдени орталығы ақынмен бірге жалпы түрік әдебиеті мен мәдениетін насихаттауда қыруар жұмыстар жасауда.

Жүніс Әміренің заманы парсы тілі мен араб тілі барынша дүрілдеп, әдебиет пен мәдениеттің, білім мен ғылымның тілі болып, түрік тілінің ауыл-аймақтан ұзақ шыға алмай, қарапайым халық тілі деңгейінде қалып тұрған кезі болатын. Жүністің ұлылығы сол, ол өзінің өлмес өлеңдерін сол кезде модаға айналып тұрған парсы тілінде жазбай, өзі арасынан шыққан қара халықтың ауызекі тілінде шығарып, түрік тілін озық жазба әдебиеттің тіліне айналдырудың басында тұрды.

Ақын поэзиясы түгелге жуық сопылық дүниетанымға арналған десе де болады. Бұл ретте ол кезінде түркінің қара шаңырағы Түркістанда өмір сүріп, ислам дінінің түркілік дүниетанымдағы сопылық мектебінің негізін салған Қожа Ахмет Иассауидың ізін қуушы шәкірті болып, Мәуланамен бірге осы түркілік ислам мектебін Анадолы жерінде жалғастырып, ұлттың рухани қалыптасуына тарихи еңбек сіңірді.

Сопылық әдебиеттің басты тақырыбы адамның Аллаға деген көзқарасы, қарым-қатынасы, жалпыадамзаттық рухани құндылықтар, қоғамдағы адамдардың бір-бірімен әлеуметтік қарым-қатынас мәселелері болса, осы тақырыптардың барлығы дерлік, Ж. Әміренің поэзиясында жаңа әлеуметтік ортаның өзіндік ерекшеліктеріне орай, жаңғыра түсіп, халықтың жүрегіне имандылықтың нұрын құйып жатты. Адам баласын бақытты өмір сүруге бастайтын имандылық негіздері жұртшылықтың арасында жаппай қолдау табуымен бірге ақындарды да шабыттандырып, тұтас бір ағымға айналған сопылық әдебиет кеңінен қанат жайып, түркілік поэзияның жаңғыру, қайта өрлеу дәуірі аталды. Адамның тағдыры оның мінезіне тікелей байланысты дейтін болсақ, Ж. Әміре - иманды көркем мінездің жыршысы болды.

Қазақ топырағында жасаған Қожа Ахмет Иассауидің «Ғашық болмай, танып болмас Алла сені, Не қылсаң да ғашық қылғын, пәруәрдігәр. Ғашық дертін көтердім, дәрменім жоқ,

Ғашық жолда жан бергеннің арманы жоқ» (Жармұхамедұлы т.б., 1993: 120) деп, жырлаған осы бір шумақ өлеңінен-ақ оның бүкіл хикметтерінің идеялық бағыты айқын көрінсе, Жүніс Әміренің бүкіл поэзиясының идеялық мазмұны осы бағытта екендігіне көзіңіз жетеді. Ж. Әміре де осы тақырыпты Анадолы жерінде жаңғырта жырлап, байыта, тереңдете түсті.

Қожа Ахметтің осы ойларын Ж. Әміре «Сенсіз бәрі бекер» өлеңінде

«Саған ғашық екенімді жан Алла,

Білімді де біліксіз де ұғады.

Сенсіз өмір айналады харамға,

Өсекшілер тіл қанжарын сұғады.

Ғашықтықтың тата алмаған ләззатын,
Рухсыз тірлік, тұлып сынды үрлеген.
Ешбірін де түсінбейді ғажаптың,
Енжар-нарау жандай өмір сүрмеген.

Сондай кезде Сені көрдім сүйіктім,
Мен қалайша төзем ғашық дертіне!
Ғаламқұмар, ал сен болсаң, биік тым,
Көз тігеміз Сенің сұлу көркіңе!

Сені көрген құлға, қор да кем бекер,
Сенің нұрың бар нәпсіні өлтірер.
Махаббатың шарпымаған пенделер,
От-тозақтан дей алмаймын серпілер» (Отарбаев, 2018: 238) -деп, ары қарай тереңдете түскендей.

Тағы бір өлеңдерінде:

«Жан мен тән екеуі қосылғанда - махаббат.

Жан мен жан бірігіп отырғанда - махаббат» (Отарбаев, 2018: 11)

«Махаббатсыз өскен гүлдер солады,

Достың махаббатыменен толады.

Сүйген жүрек тіріледі онымен

Досты риза етер сезім жоғары.

Махаббатты сүю үшін керегі

Махаббатың бай болғаны дер еді.

Өзгесінің бәрі бос сөз сөз, түк емес,

Тек махаббат жүздіреді кемені» (Отарбаев, 2018: 58) - деген жолдардың поэтикалық қуаты күшті. Ақынның жырларындағы махаббат - Алланың сыйы, оны шынайы сезім иесі ғана сезіне алады; ал шын ғашық болған адамдар алланың құлы бола жүріп, ерекше бір күйге енеді. Адам бұл өмірде қалыпты өмір сүруі үшін оған Алланы сүйіп, фәни дүниенің пендешілігін тәрк еріп, қызығынан безініп, тақуалық тұрмыс салтын ұсынатын сопылық поэзияның шыңына шыққан ақын саналатын Ж. Әміренің өлеңдері түгелге жуық жаратқанды жырлауға арналған десе де боларлық. Ақынның жырларында өмірді бүлдіретіндер нәпсі қуғандар да, шырайын келтіретіндер - Алланы сүйіп, оның жолымен жүретіндер:

«Естідің бе, жарандар,

Махаббат деген күн бейне.

Махаббатсыз не мән бар,

Қап-қараңғы түн бейне.

Махаббатсыз тас жүрек,

Ал тас отқа күйе ме?

Сөз лас, өзі мас жандар,

Махаббатқа бас ие ме?
Махаббаты бар жүрек,
Инабатты тым жұмсақ.
Ал тас жүрек бейне қыс,
Жанға жайсыз бұл бір шақ
Ғашықтарда қылық бар,
Жаршысындай сезімнің.
Іңкәрің бір қанбайды,
Тыңдасаң да сөзін мың» (Отарбаев, 2018: 65-66).

Жүніс Әміренің жырлауында махаббат - мәңгілік; аспаннан да, жерден де бұрын жаралған; ұлы сезім; ғаламды ұстап тұрған ұлы күш. Адамды адам қылатын да, биікке көтеретін де - осы махаббат. Аллаға деген шын махаббат адамның жүрегін, жанын тазартып, соның арқасында адам өмірді сүйе білумен бірге өзі де сүйіктіге айналып, бақытты өмір сүреді. Дәл осы жолдарды Абай оқыды ма, оқымады ма - ол жағы белгісіз. Бірақ та осында айтылған ойлардың ақынның бес ғасырдан соң жазылған «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» деген өлеңімен үндесіп жатқанын байқау қиын емес:

«Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй ол алланы жаннан тәтті.
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,
Және хақ жолы осы деп әділетті.
Осы үш сүю болады имани гүл,
Иманның асылы үш деп сен тахқиқ біл.
Ойлан-дағы үшеуін таратып бақ,
Басты байла жолына малың түгіл» (Құнанбайұлы, 2005: 250).

Тағы бір өлеңінде «Адамды сүй, алланың хикметін сез, // Не қызық бар өмірде», - дейді.

Дала данышпаны «Қырық бесінші қарасөзінде» «Құдай табарака уатағаланың барлығының үлкен дәлелі - неше мың жылдан бері әркім әртүрлі сөйлесе де, бәрі де бір үлкен құдай бар деп келгендігі, уа һәм неше мың түрлі діннің бәрі де ғаделет, махаббат құдайға лайықты дегендігі...

Адамшылықтың алды - махаббат, ғаделет сезім. Бұлардың керек емес жері жоқ. Ол - жаратқан тәңірінің ісі. Айғыр биеге ие болмақта да махаббат сезім бар. Бұл ғаделет, махаббат сезім кімде көбірек болса, ол кісі - ғалым, сол - ғақил»-деп, мәселені анықтай түскен.

Бұл жерде принципті айырмашылық жоқ болғанымен де аздаған өзгешелігі де жоқ емес. Ж. Әміре «Саған деген мендегі //Махаббаттыңшегі жоқ» деп, Алланы сүюге шақырса, Абай адам баласын алдымен, алланы, содан соң, адамзаттың бәрін сүюмен бірге әділетті өмір сүруге үндеп, сопылық ілімнің тереңіне бойлай түскендігі көрінеді. Түрік ақыны Алланы шын сүйетіндіктен де ол жаратқан бүткіл жаратылысты, өмірді, тіршілік жасап жатқан жәндіктерге дейін сүйемін деп, жер-жаһанға жар салады; бүгінгі түсінікпен айтқанда, табиғатты сақтауға шақырады. Керек десеңіз, бұл адамзат баласын қоршаған ортаны, табиғат экологиясын сақтауға шақырған ең алғашқы үндеу де болатын. Ж. Әміре:

«Міскін адам баласы салғырттанған,
Нәпсіге еріп, құнығып, әлсіреді.

Хайуанданды, бірақ та шөп жемейді,

Жабайының азығы бар тілері» (Отарбаев, 2018: 160) -деп, жырласа, қазақ ақыны «Махаббатсыз дүние бос //Хайуанға оны қосыңдар»-деп, бұл асыл сезімнің адам баласына ғана тән екендігін айтумен бірге, адамгершілігі бұзылған азғын адамды хайуанға теңейді. Бұл жерде екі ақынның да сопылық поэзиядағы осы бір орталық мәселені жырлауда даусының бірдей шығып жатқандығы көрінеді.

Жүністің жырлауынша, Алланың жолын қуу оңайлыққа түспейді. Ақынның бұл жолда көрмеген қиындықтары жоқ. Солай бола тұра, Алланы шын сүйе білген ақын бұл жолдан қайтпайды; керісінше бойын ерекше бір сезім билеп, арқалы күштің арқасында шаршамай, мойымай, алға қаоай ұмтыла түседі. Ақынды өмірдің не бір өткелектерінен, ауртпалықтарынан аман-есен өткізіп, тура жолға бастап алып келе жатқан жүрегі - тілім-тілім: Өйткені, «Жүрек бейне алтын тақ, жүрек және жолбасшың,

Опасыз болсаң, жүрекке, екі дүниеде оңбассың» (Нілібаев, 1996: 20). Ақынның лирикалық кейіпкерінің жүрегі - жаралы. Адам жанының жарасы алдымен, жүрекке түседі. Адам жанының құбылнамасы секілді жүректің жай-күйін бейнелеуге келгенде, ақынның тілі жарқ-жұрқ етіп, мың құбылған ішкі жан дүниесін көркем кестелей білген. Жүрек адам жанының барометрі сияқты. Жүрегі қандай болса, адам да - сондай. Адамның бойындағы бар асыл қасиетті сақтап, жаман қылықтардан сақтандырып, тура жолға бастап отыратын да осы - жүрек. Жүрегі жаман ойлардан таза, адамгершілігі мол, тура жолдағы гуманистер нағыз саналы азаматтар саналады. «Сұм өмір абақты ғой, саналыға»-деп, Мағжан жырлағандай, өмірдің бар ауртпалығын көтеретін де, келеңсіздіктерін көріп, күйінетін де, төніп келе жатқан қауіпті сезініп, күйіп-жанатын да - осы саналы адамның жүрегі. Сана-сезімі халықтың рухымен суғарылған ақындардың өлеңдерінде жүрек тақырыбының ерекше орын алатындығы осы себептерден де болса керек. Қарапайым халықтың шынайы өмірін көзінен жасын ағыза отырып жырлаған Жүніс Әміренің жүрегі де - тілім-тілім.

Адамның дене мүшесі болумен бірге, жүрек - ислам дінінде иманның тұрағы, аллаға сенім мекені, адамның дәні, өзегі. «Адамзат денесінде бір ет бөлігі бар. Ол дұрыс, әрі жақсы болса, бүткіл дүние жақсы болады. Ол жаман болса, бүткіл дене жаман болады. Мұқият болыңдар, ол - жүрек» (Бухари. Иман. 39-бет). Жаман адамды жүрегі былғанған, имансыз дейді. Ниет - жүрек амалдарының бірі. Сондықтан да ең алдымен, ниетті түзеу керек.

Тәрбиенің мақсаты - жүректі пәктеу. Алла жүрек арқылы танылаы. Адам жүрек тәрбиесімен жетіледі; жүрегі қандай болса, адамы да сондай. «Иманды адамның жүрегі нұрланып тұрады, ол қайрат пен ақылға бағынбайды, жақсылыққа қуанады, жамандыққа ермейді. Ақиқат аулын тапқан жүрек алдамайды, алаламайды, адалдықтан айнымайды» (Жамықаева және Махранов, 2011: 635).

Бір қызығы, арада бес ғасырдан аса уақыт өткен Абайдың дәуірінде де бұл жағдай өзгере қоймапты. Абайдың дүниетанымында да жүрек осы тұрғыдан түсініліп, жырға қосылады.

«Жүрек - теңіз, қызықтың бәрі - асыл тас,

Сол қызықсыз өмірде жүрек қалмас.

Жүректен қызу-қызба кете қалса,

Өзге тәннен еш қызық іс табылмас.

Достық, қызық, бар қызық - жүрек ісі,

Ар, ұяттың бір ақыл - күзетшісі.

Ар мен ұят сынбаса, өзге қылық,

Арын, алқын - бұл күннің мәртебесі» (Құнанбайұлы, 2005: 306).

Соқтықпалы, соқпақсыз заманда өмір сүрген Абайдың да жүрегі қан жылайды:

«Екі күймек бір жанға әділет пе?

Қаны қара бір жанмын, жаны жара.

Жүрегімнің түбіне терең бойла,

Мен бір жұмбақ адаммын, оны да ойла.

Соқтықпалы, соқпақсыз жерде өстім,

Мыңмен жалғыз алыстым, кінә қойма!» (Құнанбайұлы, 2005: 280).

Абай поэзиясында да өз заманының рухани көрінісі, өзінің де автопортреті жүректің жай-күйін жырға қосу арқылы көркем де, әсерлі көрініс тауып, «жұмбақ адамның» «жүрек түбіне» қарай тереңге тарта береді. Бұл жерде де сопылық поэзиядағы басты тақырыптың бірі саналатын жүректі жырлау дәстүріндегі сабақтастықтың сақталып келе жатқандығы анық көрінеді.

Түрік ақыны «Сыртым жылтыр болғанмен, // Ішімде менің күнә көп... Сыртым дәруіш болғанмен, // Ішім бос қуыс, тәтті сөз» (Нілібаев, 1996: 77), «Сыртым дүрдей, ішім бос қалтырайды» (Отарбаев, 2018: 156), -деп жырласа, Абай «Ішім өлген, сыртым жау, // Көрінгенге деймін-ау» (Құнанбайұлы, 2005: 104), -деп, күңіренген ішкі сырын сыртқа шығарады. «Адамға білу керек көп білімді» деп санайтын түрік ақыны:

«Ғылым деген ғылымды

Және білу өзіңді.

Танымасаң жан, тәнді,

Қинама оқып көзіңді»-деп, оқуға, өнер-білімге шақырады.

Ал Абай болса, «Ғылым - алланың бір сипаты, ол хақиқат, оған ғашықтық өзі де хақлық һәм адамдық дүр» (Отыз сегізінші сөз), «Ғылымның бір аты – ақыл» (сонда), «Әуелі адамның адамдығы ақыл, ғылым деген нәрселерменен», «Тегінде, адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озбақ. Онан басқа нәрсеменен оздым ғой демектің бәрі де - ақымақтық» (Он сегізінші сөз), «Ғылым мал табу құралы емес, мал ғылымды дамыту үшін қажет»-дейді.

«Жасымда ғылым бар деп, ескермедім,

Пайдасын көре тұра тексермедім.

Ержеткен соң, түспеді уысыма,

Қолымды мезгілінен кеш сермедім» (Құнанбайұлы, 2005: 43) -деп, өзінің үлкен өкінішін де жасырмайды. Ақынның «Ғылым таппай, мақтанба», «Білімдіден шыққан сөз», «Интернатта оқып жүр», «Ғалымнан надан артпас ұққанменен», «Мен боламын демендер», «Түбінде баянды еңбек егін салған», «Жол көрмек, жоба білмек, жиһан кезген», т. б. өлеңдерінде жастарды білім-ғылымға үндеп, оның жақсылыққа бастар бірден бір жол екенін ескертеді. Біреуі алыстағы Анадолияда, екіншісі қиырдағы қазақтың даласында өмір сүрген екі ақынның өлең жолдарында осыдан жеті ғасыр бұрын поэтикалық қуатпен жырланған өміршең ойлардың өзінен бес ғасыр кейінгі поэзиямен рухани сабақтасып, күні бүгінге дейін өмір туралы тебіренгіп, асыл армандарға жетелеп, толғантып келе жатқандығы оқырманын ойлантап қоймайды. «Өлді деуге сия ма, ойландаршы, // Өлмей-тұғын артына сөз қалдырған» (Абай). Арада жайымен жылжып жылдар, қаншама уақыт, ғасырлар өтсе де, артында қалдырған өміршең ойлары өлмей, бізге жеткен, жетіп қана қоймай, бүкіл түркі әлемін руханияттың тал

бесігінде тербетіп, мәңгілік өмірдің тура жолын көрсетіп тұрған Қ. А. Иассауи, Мавлана, А.

Науайы, Мақтымқұлы, Абай секілді ұлылардың қатарында Жүніс Әміренің де айтып кеткен құдіреті күшті сөздері жүрегімізге нұр боп құйылып, адамгершіліктің, имандылықтың рухын шашуда. Ұлылардың рухы бойымызға қуат, ойымызға от беріп, келешегімізді кемелдендіре түсуде.

Пайдаланған әдебиеттер

Жамықаева, Ш., Махранов, Д. [Редакторлар] (2011). Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 6. том, Алматы, «Арыс».

Жармұхамедұлы, М., Дәуітұлы, С., Шафиғи, М. [Аударған] (1993). Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. Ақыл кітабы. Алматы: «Мұраттас».

Құнанбайұлы, Абай (Ибраһим) (2005). Абай. Өлеңдер, поэмалар, аудармалар мен қара сөздер. Алматы, «Жібек жолы».

Нілібаев, Әубәкір Дастанұлы [Құрастырған және аударған] (1996). Юнус Емре. Таңдамалы өлеңдер. Алматы: «Нұрлы әлем».

Нұржанов, Светқали [Аударған] (2020). Юнус Емре. Өлеңдер. Алматы.

Отарбаев, М. [Аударған] (2018). Юнус Эмре. Жырлар. Алматы: «Ан Арыс».

ХАҚТЫ СҮЮ МЕН ІЗГІЛІКТІҢ ЖЫРШЫСЫ

İLAHİ AŞK İLE İYİLİĞİN ŞAIRİ

Проф. Др. Сәмен ҚҰЛБАРАҚ

Prof. Dr. Samen KULBARAK

М.Х. Дулати атындағы Тараз
өңірлік университетінің

M.H. Dulati Taraz Bölge Üniversitesi

«Дулатитану» ғылыми-зерттеу
орталығының директоры

samen-56@mail.ru

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

02.03.2022

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

19.05.2022

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2022

Araştırma Makalesi

Research Article

Atf: Құлбарақ, Сәмен (2022).

“Хақты Сүю Мен Ізгіліктің
Жыршысы”, *Ulusal Aras Yunus
Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 8-
13.

Citation: Құлбарақ, Сәмен
(2022). “İlahi Aşk ile İyiliğin Şairi”,
*International Journal of Yunus Emre
Social Sciences*, 5, pp. 8-13.

Түйін

Сопылық немесе тасаууф, жақсылықтармен әшекейлену, нәпсіні тазарту және рухтың дәрежесін көтеру. Тасаууф ғылымы - сопылықты ұстанатын адамдардың сенімдерінің жинағы және олардың оңаша халінде және жиындарда ұстанатын әдептері. Сопылық - дүниеден безуге, нәпсіні есептеуге, тәнге қатысы бар нәрселерден бет бұруға, нәпсіні тазалауға, Аллаһ тағалаға мағрифатқа немесе хақиқатқа иман келтіру арқылы қосылу дәрежесіне жетуге ұмтылысқа негізделген өмір салты. Классикалық сопы ғалымдар сопылықты «мақсаты жүректі қайтару мен Аллаһтан басқа заттардан бұру» деп анықтаған. Сопылық поэзияның қуат-күші де осында деп білеміз. Хақты жырлау, оның сүйіспеншілігіне бөленудің амалдарын жырлау, содан туындайтын адам бойындағы ізлік қасиеттерді жырлау - сопылық поэзияның басты бағыты, өзіндік даралық қыры. Бүкіл түркі жұртына ортақ Қожа Ахмет Ясауидің хикметтері осындай қуатқа, тылсым сырға ие. Бүгінгі әңгіменің өзегі - сопылық поэзияның көрнекті өкілдерінің бірі, түрік жұртының кемел ақыны Юнус Эмренің жырлары да осындай өзгеше табиғатымен оқырманын баурап алады. М. Отарбаевтың ақын жырларын қазақ оқырмандарына сөлінен айырмай жеткізуде көп еңбек сіңіргені байқалады. Юнус Эмре өлеңдерін қазақ халқы жылы қабылдап, жан дүниесіне жақын тұтады. Өйткені оның туындыларындағы өрілетін өзекті ой халық санасына Қожа Ахмет Ясауи, Сүйлеймен Бақырғани жырларымен, Абай және тағы басқа ақындардың шығармаларымен бұрыннан да етене туыс болып келеді. Юнус Эмре халықты бүгінге дейін толғандыратын тұнық ойларды өзіндік ақындық әлемімен, сезім-сырларымен, жалпақ жұртқа ортақ дүниетанымымен жырға қосады. Оның туындылары Қожа Ахмет Ясауи хикметтері тәрізді өміршең. Себебі адамдық пен зұлымдық, қанағат пен ашкөздік тайталасқан заманда соның шешімі мен кесімін айтады. Бұл мақала Юнус Эмренің өлеңдерінде талқыланған құндылықтарға назар аударады.

Кілт сөздер: Юнус Эмре, Абай, сопылық, Түрік әдебиеті, поэзия.

Özet

Tasavvuf veya Süfizm, İslam'ın mistik yüzü olarak bilinmektedir. Tasavvufun tanımı çeşitli mutasavvıflarca farklı şekillerde yapılmıştır. Bu tanımlardan birine göre tasavvuf, insanın akıl yoluyla erişemediği ilahî hakikatleri ve gayb âlemine ait hakikatleri manevî latifelerle arama yoludur. Hedef, insan-ı kâmil olmaktır. Bir başka deyişle tasavvuf, İslam inancına göre kişiliği kötü huylardan temizleyip ruhu pak edip olgunluk ve kemale erme yoludur. Gerçeği söylemek, ona aşık olmanın yollarını söylemek, insanda ortaya çıkan erdemleri söylemek ise tasavvuf şiirinin ana yönüdür. Hoca Ahmed Yesevi'nin tüm Türk halklarında ortak olan hikmeti, öyle bir güce ve gizeme sahiptir. Türk halkının büyük şairi olan ve tasavvuf şiirinin en önemli temsilcilerinden biri olan Yunus Emre, şiirlerindeki eşsiz harmoniyle okuyucuyu büyülemektedir. M. Otarbayev, Yunus'un şiirlerini Kazak okuyucularına ulaştırmak için önemli bir iş gerçekleştirmiştir. Yunus Emre'nin şiirleri Kazak halkı tarafından sıcak karşılanmaktadır. Bunun nedeni, eserlerindeki hümanist değerlerin Hoca Ahmed Yesevi, Süleyman Bakırgani, Abay ve diğer şairlerin şiirleriyle ilişkilendirilebilmesidir. Yunus Emre, şiir dünyası, duyguları ve dünya görüşü ile insanların en derin düşüncelerini birleştirmektedir. Eserleri, Hoca Ahmed Yesevi'nin hikmeti kadar diridir. Onun şiirlerindeki ana motifi insanlığın ve kötülüğün, memnuniyet ve açgözlülüğün karşı karşıya gelmesi gibi hususlar oluşturmaktadır. Bu makalede Yunus Emre'nin şiirlerinde ele alınan değerler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Abay, tasavvuf, Türk edebiyatı, şiir.

XX ғасырда адамзаттың ғарыш кеңістігін игеруге қадам жасауы үлкен сенсация, жаңа мүмкіндік деп қабылданды. Осы әлемдік оқиғаға сай қазақтың ақыны Олжас Сүлейменовтің «Адамға, табын, Жер енді» поэмасы жарық көрді. Ақындық мықты қуатпен, асқақ пафоспен жазылған шығарма, шын мәнінде, кеңестік идеологияның жемісі, көрінісі еді. Адамға табынғандағы Жердің жағдайы қалай? Әсіресе, қазіргі Қазақстанда. Жер қойнауы тынымсыз үңгіленіп, қазба байлықтары шексіз тоналуда. Су суалды, теңіз тартылды. Табиғаттың ғажайып перзенті Арал теңізі құрдымға кетті. Даланың шүйгін қара топырағының астаң-кестені шықты. Абайдың «Ескендір» поэмасындағы бас сүйек – қанағатсыздық адамның бойын билесе, дүниеге құныққан ындын ешуақытта тоймайды екен. Жер байлығы тоналып жатыр, жұтылып жатыр, байлыққа мастыққан көңіл әлі тоқтар да басылар емес.

Міне, осындай сәтте адамды тоқтатар, тәубеге келтірер күш қайда?! Қандай күш болуы мүмкін? Ол - адамның көңілінде, жан дүниесінде, ең алдымен, имандылық нұрының оянуында. Сопылық поэзияның қуат-күші де осында деп білеміз (Ахметбекова, 2011). Хақты жырлау, оның сүйіспеншілігіне бөленудің амалдарын жырлау, содан туындайтын адам бойындағы ізілік қасиеттерді жырлау – сопылық поэзияның басты бағыты, өзіндік даралық қыры. Бүкіл түркі жұртына ортақ Қожа Ахмет Ясауидің хикметтері осындай қуатқа, тылсым сырға ие (Дәуітов, 2001). Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінің бүкіл маңызды нұсқаларының салыстырмалы толық басылымы бүгінге дейін әлі шыққан жоқ. Түрік әлемінің әртүрлі кітапханаларында көптеген нұсқалардың бар екені белгілі. Қазақстан ұлттық кітапханасындағы «хикметтердің» нұсқалары үшін (Қабадайы 2021: 137-138) қараңыз.

Бүгінгі әңгіменің өзегі - сопылық поэзияның көрнекті өкілдерінің бірі, түрік жұртының кемел ақыны Юнус Эмренің жырлары да осындай өзгеше табиғатымен оқырманын баурап алады. Дарынды аудармашы М. Отарбаевтың ақын жырларын қазақ оқырмандарына сөлінен айырмай жеткізуде көп еңбек сіңіргені байқалады (Отарбаев, 2018). Тылсым мағынасы мен айтар ойы тереңде жатқан туындылар аударма жолдарымен шым-шымдап санаға сіңеді, мына жалғаншы дүниеге, адамдарға, «боқтың қабын көтерген» (Абай) пенделерге басқа көзбен қарап, іштей тәубеңе келесің.

Жалпы Юнус Эмре өлеңдерін қазақ халқы жылы қабылдап, жан дүниесіне жақын тұтады. Өйткені оның туындыларындағы өрілетін өзекті ой халық санасына Қожа Ахмет Ясауи, Сүйлеймен Бақырғани жырларымен, Абай және тағы басқа ақындардың шығармаларымен бұрыннан да етене туыс болып келеді. Юнус Эмре халықты бүгінге дейін толғандыратын тұнық ойларды өзіндік ақындық әлемімен, сезім-сырларымен, жалпақ жұртқа ортақ дүниетанымымен жырға қосады. Оның туындылары Қожа Ахмет Ясауи хикметтері тәрізді өміршең. Себебі адамдық пен зұлымдық, қанағат пен ашкөздік тайталасқан заманда соның шешімі мен кесімін айтады. Мына пәни жалғанда байлыққа, тойымсыздыққа белшеңнен батқанда, о дүниеге не алып кетесің? Кімнің алдында есеп бересің, не деп бересің? Сенің бұ дүниедегі байлығың мен беделің онда жүре ме? Саналымын деген кім-кімді де ойландырар сұрақ. Адамның тиюсыз кеткен құлқыны осы аралықта ойланса керек. Ақыреттегі күнін бүгін, қазірден бастап ойламаса, ертең бәрі кеш, зая болуы мүмкін. Ол үшін Хақты сүй, Хаққа жақындаудың бар амалын жаса, бүгінгі өміріңнің арнасын жақсылыққа, ізгілікке бұр. Юнус Эмре өлеңдеріндегі негізгі мотив осылай болып өріледі.

«Міскін Юнус, көрдің Оны ап-анық, Жүрген жолың қауыштырды апарып. Бұдан асқан болмас ешбір қуаныш, Қайтесің сен қу дүниеге маталып...»

«Білсең қонақ дүниеге екеніңді, Ойла ертеңгі баратын мекеніңді. Оянғанда сау болсаң, онда түсің, Бәрін тастап бір күні кетеріңді. Ақыреттің есебін ерте ойлағын, Мұрагерге қалады он тайлағың. Екі қадам еншіңе жер тиеді, Уақытша тік жүріп қалқайғаның», - дейді ақын.

Ақынның қуанышы да, бақыты да - бұл дүниеде Алланың жолын таба білуінде. Соған шүкіршілік етеді, жүрегіне мейірім толады. Сол қуанышын өзгелермен бөлісіп, олардың да Хақтың сүйген құлы болуға үндейді. Юнус Эмре жырларының ерекшелігі – оқырманына ақыл айтып, жалаң үгіт жасамайды, өз жүрегінің шындығынан өткізе отырып, сырын да, шынын да оқырманымен шынайы бөліседі.

Юнус Эмре айтқан бұл сырлар Қожа Ахмет Ясауи жырларында кездеседі. Сопылық поэзияның осындай ортақ үндестігі болғанмен, әр ақын өз пайымымен, өз өмірінің тәжірибесімен келеді.

Басынан әркімнің бұл жалған өтер,
Баянсыз – жатпай жиған мал да бекер.
Қарындас, ата-анаң қайда кетті?
Ағаш ат солар мінген саған жетер.

Хақты сүй, пендешілік қамын жеме,
Кісінің, қылкөпір тұр, малын жеме.
Қарындас, қатын-бала кімнен қалмас,
Қожа Ахмет, сынды, сорлы, сағың неге?! (Жармұхамедұлы т.б., 1993: 60-61).

Сопылық поэзияның ортақ сипаты – кішіпейілділік, қарапайымдылық. Өлең сөздің иірімін терең игерген екі ақын да астамсып сөйлеуді білмейді (Каренов, 2014: 17). Алланың, дүйім жұртшылықтың алдында Қожа Ахмет өзін «құл Қожа Ахмет» деп сөйлесе, Юнус Эмре өзін «міскін Юнус» деп айтады. Олар үшін осы «құл Қожа Ахмет», «міскін Юнус» сөздері ардақты. Осы атаулармен Алланың мейірім-шапағатына ынтызарлығын білдірсе, сонымен бірге халықтың қалың ортасына да жақындай түседі.

Қожа Ахмет Ясауи мен Юнус Эмре туындыларынан Алланы шын сүйген адамның терең психологиясы мен жарқын образы көрінеді. Олардың ой-ниетінде жартылай деген ұғым жоқ. Пенделіктен бойын аулақ салады. Ақыретті ойлап, мәңгілік бақи дүниесінде Алланың шарапатын тілейді.

«Қайтарыма қамығып, Жүргенім жоқ шошынып. Алдымнан шығар амалым, Қорқам содан тосылып».

«Мінсіз амал жасар ем, Құл болғанда шынайы. Ақыретте күлуге, Бұл дүниеде жылаймын».

«Саған ғибрат керек болса келіп көр, Жеткілікті қабірдегі өліктер. Тасырайған тас болсаң да жібисің, Мұқияттап қарап бір сәт ерік бер. Оларда да болған ырым мал-мүлік, Кетті өздері бәрін артқа қалдырып. Ең соңында киді жеңсіз ақ көйлек, Жұмды көзін, жатты жағын тандырып».

Сопылық поэзиядағы басты сипаттың бірі – ақыретті жырлау. Өзекті пенденің өлімінің тұзағынан құтылары жоқ. Өткір сауал - Қожа Ахметтің де, Юсуф Эмренің жырларындағы басты тақырыптың бірі. «Қылкөпір» ұғымы екі ақында да өрістетіліп жырланады. «Қылкөпір» ұғымымен жұртшылықты ойлантып, тіпті оқырманына психологиялық ықпал жасайды. Пенденің көпшілігі бұл дүниенің қызылды-жасылды алдамшы бояуына, қызығына алданып, ақырет күнін уақытша болса да ұмытатыны белгілі. Алайда Қожа Ахметтің де, Юнус Эмренің де айтуында ақырет күнін көкірегінде сәулесі бар пенде бір сәтте естен шығармауы керек.

Жалпы, адамзаттың санасында өзінен биік, жоғары Жаратқанның алдында тежелу, сескену болмаса, бойындағы бар адамдық қасиеттен айырылу бір пәсте секілді. Тиюсыз кеткен құлқын, ашкөздік, обал-сауапты білмеген қатыгездік адамзатты жардан жығуы мүмкін. Міне, осындайда Абай айтқан үш сүю – иманигүл еске түседі. Сопылық поэзиядағы шынайы адамдықты жырлау ойға келеді. Бұлардың қай-қайсысы да адамның бойындағы пенделіктен тежелу, ойлану үдерісіне жол ашады.

Қазақтың ұлы ақыны Абай айтқан мына өлең жолдары, мәселен, жай оқыла салмайды, адамды ойлантып, жарық дүниенің шын мәнін түсінуге, іштей зерделеуге бағыттайды. Өйткені, мұндағы сұрақ Қожа Ахмет пен Юнус жырлағандай, өткір сауал, нақ өмір бейнесі.

Адамзат – бүгін адам, ертең топырақ,
Бүгінгі өмір жарқылдап алдар бірақ.
Ертең өзің қайдасың, білемісің,
Өлмек үшін туғансың, ойла, шырақ (Құнанбаев, 1977).

Абайдың айтуы ойлы жастың жүрегін тіліп өтеді. Өйткені, өмірдің өз сауалы. Мысқал жалғандығы жоқ. Ақыретке дайынсың ба? Ол үшін не істеуің керек? Мұның жауабы мен амалы Юсуф Эмре поэзиясында айқын беріледі.

«Таңмен тұрып кемел мүмин боларсың, Хаққа сиын көк аспанның астында».

«Тұра алмасаң таңмен бірге таласып, Түнек түнге жоқ боларсың ары асып. Ризық, нығмет беріледі азанда, Таң намазда қатарда тұр жарасып».

«Пайғамбарды сүйген болсаң, сапқа кел, Таң рауанда айт Аллаға сенем деп».

«Бұл дүниен ұнаса Жаратқанға, Періштелер иіліп есік ашқан».

«Міскін Юнус, аш көзіңді мінің көп, Гапылдықтан арыл, қорқып дірілдеп. Сонда ғана өз-өзіңді танысың, Құзырға кел күн шықпастан күлімдеп».

«Бұл дүниені ойлағандар ажыратпас өмірдің күмән-шынын...»

Бұл толғамдардың қай-қайсысы да адамды Хақты сүюге, имандылыққа шақырады. Міне, сонда ғана адамның бойындағы қараниет ойларға тежеу беріледі. Сондықтан Юсуф Эмре жырларында адамдыққа жат жамандық атаулы әшкереленеді. Жаратқанға шын жақын болып, сүйіспеншілігіне бөленгің келсе, бойыңды да, ойыңды да ондай арамза қылықтардан таза сақтауың қажет дейді ақын.

«Таба білсең жолыңды жеткізеді, Көп іздеген көреді көзің Хақты. Нағыз ерлер кішіпейіл, мейірімді, Тәкаппардың көзі – көр, сөзі – қатты».

«Шын сөйле, айтарыңды алаламай, Өртеңін өтіріктің араламай. Өсегін пенделіктің тықпалама, Жаман сөз жанын үзсін балаламай».

«Бұл дүниенің рақатына құнықпа, Рухың жұтап айнарарсың тұлыпқа».

«Менменшілдік пенделер сорың анық! Тыңда, Юнус, білем деп биіксіңбе, Міскіндікпен өтуге тиіссің де. Кішіпейіл, кіршіксіз бола білсең, - Ақыр түбі Алламен түйістім де!..»

«Тәкаппарлар құлады биіктерден, Өзін басты шіріген нән терегі».

«Хақ жолынан айныған қор болады, Азған құлдар айырылар кісіліктен».

Юнус Эмре жырларында сөз құдіреті ерекше бағаланады.

«Тоқтатар сөз бар соғысты, Бейбіт етер ел ішін. Ащыны тәтті етеді, Бір ауыз сөз бен келісім.

Ойланып сөйле орынды, Жарамсыз сөзге жармаспа. Қазына болып жалғассын, Ғасырлар легі алмасса...»

«Таза сөз – жұмақ қақпасы».

Сондай-ақ ақынның өлеңдерінен ғашықтық сарыны байқалады. Ғашықтық, махаббат, әрине, ең алдымен Жаратқанға бағытталған. Бірақ бұл дүниеге келген адам сүйген жарын іздемей, аңсамай тұра алмайды. Бұл туындылардан ақынның жан тазалығы мен қажырлылығы көрінеді. Саған қолым жетпеді, Отаным алыс деп қайғыланады. Әйтсе де, ол сүйгенінен күдер үзбейді. Бар тілегі соның үстінде. Оның жақсы болғанын қалайды. Оған тағдырдың кездестіруінің өзін бақыт санайды.

«Мәжнүн болып күні-түн, Сүйгенімді іздеймін. Оянсам да түсімді, Жалғастырам үзбеймін. Көрсеңші, ғашықтық мені не етті? Бейшара Юнус мен болдым, Махаббаттан күйреген, Алыстан досты аңсадым, Ғашық па, жанып-күймеген! Көрсеңші, ғашықтық мені не етті?»

Махаббат жырларының образдары асқақ болып келеді. «Теңіздей буырқанасың», «қанды жас», «көзімнен сорам өзен боп ақты» деген тәрізді гиперболалық қолданыстар автордың сезім көңіл-күйін үстей түскен. Ғашық адамына ақ тілегін, дүниедегі күллі жақсылықты арнап өлең жазу қазақ поэзиясында бұрыннан бар әдеби дәстүр. Соның бірі – ақиық ақын Мұқағали Мақатаевтың «Ғашықпын» өлеңі.

Ғашықпын!

Шын ғашықпын сол адамға!

Мен болмасам, болмайын. Сол аман ба!?

О, тәңірім! Неткен жан қайрылмайтын!

Жүрегі еттен бе, әлде қоладан ба?!

Ғашықпын.

Қайтіп оны жасыра алам,

Бір алтын оның әр тал шашы маған.

Сағынайын, таусыла сағынайын,

Сағынышқа жаралған ғашық адам (Мақатаев, 2016) -

дейді Мұқағали ақын. Юнус ақынның сүйіктісін зарыға аңсағаны тәрізді Мұқағали да өз көңіліндегі ғашық жанға қолының жетпесін біле тұра, тағдырдың жазуынан асып кетпей, «мен болмасам, болмайын, сол аман ба?» деп ақ тілегін қосады. Сағыныш мотиві шығармаларды туыстыра түскен. «Сағынышқа жаралу» - таза да адал көңілдің жемісі. Юнус Эмре шығармаларының басты сипаты – лирика, көңіл толқынысы. Өзінің дүниеден танып-білгенін, аңсағанын дидактикалық сарынмен емес, жүректің толқынысымен, қабылдауымен, ішкі аңсарымен жырлайды. Сонымен қатар Юнус Эмренің өз заманының философ ақыны екені көрінеді. Ойының астары терең. Оған бойлау үшін арнайы білім, сол жолдағы үлкен ізденіс қажет тәрізді. Мәселен, «Төрт қақпа» өлеңінің сыры оңайлықпен ашыла қоймайды.

«Өлеңдерін Қожа Ахмет Иасауи жолымен халыққа Ислам қағидаларын түсіндіру үшін жазған. Ақын ұғымы бойынша, адам денесі су, топырақ, от, ауадан жаратылған. Осы денеге кейіннен жан (рух) берілген. Су - тазалық, жомарттық, жақсылық және Аллаға қауышудың

символы. Топырақ - сабыр, жақсы мінез, қанағат, намыс және иманның қайнары. От - менмендіктің және қызғаншақтықтың кек алудың символы. Осы төрт нәрсенің қонағы жан (рух) ұлылық, жақсылық, сұлулық, жалғыздық секілді Аллаға тән қасиеттерді сағынушы, Аллаға ғашық. От пен ауа жаман ниеттерді ортаға шығарады. Нәпсі жамандықтарынан құтылудың алғашқы шарасы - ақыл. Бірақ шын құтылудың жолы - ғашықтық. Өйткені ақылға толық сенуге болмайды. Ғашықтық адастырмайды, сондықтан Аллаға жетудің ең сенімді жолы оған ғашық болу» делінеді анықтамалықта (Ислам, 2010).

Мұндай сыры терең философияға бару үшін арнайы дайындықтың қажеттігі сөзсіз. Алайда, Юнус Эмре жырларының алғашқы қарлығашының қазақ оқырмандарына жетуі үлкен қуаныш. Бұл ретте түрік тілінен қазақ тіліне аударма жасаған М. Отарбаевтың шығармашылық еңбегін айрықша атап өткен жөн. Аударма үлкен дайындықпен, шын ынтызар көңілмен аударылған. Ақынның көңіл-күйі мен сезім-сырлары, сөз қолданыстары мен образдары жақсы жеткен.

Арада сан ғасырлар салып, бізге жеткен Юнус Эмре жырлары – мәңгілік туындылар. Өйткені қай заманда да адам сезімі, аңсары ортақ. Әр жүректе ақын жырлаған имандылық нұрының болуы бүгінгі күннің де ортақ мәселесі.

Пайдаланылған әдебиеттер

- Ахметбекова, А. (2011). Қазақ әдебиетіндегі сопылық поэзия. Алматы: «Қазақ университеті» баспасы.
- Дәуітов, С. (2001). Қазақ әдебиетіндегі Қожа Ахмет Ясауи дәстүрлері. Филология ғылымдарының докторы ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация, Алматы.
- Жармұхамедұлы, М., Дәуітұлы, С., Шафиғи, М. [Аударған] (1993). Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. Алматы: «Мұраттас».
- Ислам (2010). Энциклопедиялық анықтамалық. Алматы: “Аруна Ltd.” ЖШС.
- Каренов, Р.С. (2014). Қожа Ахмет Ясауи - сопылық поэзияның негізін салушы ақын, Күншығыс мұсылмандарының рухани ұстазы, Қарағанды университетінің хабаршысы Филология сериясы, 3(75), б. 13-29.
- Келімбетов, Н. (2004). Ежелгі әдеби жәдігерліктер. Астана: Фолиант.
- Қабадайы, О. (2021). Қазақстан Ұлттық кітапханасындағы шағатай қолжазбалары, Түркіят меджуасы арнайы шығарылым 31, б. 131-150.
- Құнанбаев, Абай (Ибраһим) (1977). Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I. том. Алматы, «Ғылым» баспасы.
- Мақатаев, М. (2016). Өмір-өзен. Өлеңдер мен толғаулар. Алматы: «Қазақпарат».
- Отарбаев, М. [Аударған] (2018). Юнус Эмре. Жырлар. Алматы: «Ан Арыс».

ÖZNESİZ DİL*: ANLAMIN DENETLENMESİNİ MÜMKÜN KILAN TOPLUMSAL BİR MÜESSESE OLARAK DİL

*NUNSUBJECT LANGUAGE: LANGUAGE AS A SOCIAL INSTITUTION MAKING THE
CONTROLLING OF MEANING IMPOSSIBLE*

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ER

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

h.er@ahievran.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7412-7635

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

03.06.2022

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

18.06.2022

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2022

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Er, Hasan (2022). “Öznesiz Dil: Anlamın Denetlenmesini Mümkün Kılan Toplumsal Bir Müessese Olarak Dil”, *Ulusallararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 14-27.

Citation: Er, Hasan (2022). “Nunsubject Language: Language As A Social Institution Making The Controlling Of Meaning Impossible”, *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, 5, pp. 14-27.

Özet

Konuşurken ifadeleri istediğimiz gibi kullanıp karşımızdakinin ifadelerini de istediğimiz gibi anlamlandıramayız. Hem konuşanın hem de dinleyen(ler)in ifadeleri kullanmalarını ve anlamlarını belirleyen dilsel bazı kurallar vardır. Söz konusu kurallar, konuşan ya da muhatabın bireyselliklerini aşarak bütünüyle toplumsal bir zeminde ve her türlü teori ve kuramdan bağımsız bir biçimde keyfi olarak oluşmaktadır. Bu keyfilik sadece dilin oluşumunun herhangi bir kuralla önceden kayıtlanamayacağı anlamındadır. Kişi bireysel niyetini muhataba aktarmak için, toplum tarafından belli bir bağlam çerçevesinde gerçekleşen uzlaşıyla oluşturulmuş gündelik dil kalıplarına başvurur ve bu şekilde bireysel olan niyetini kişiler arası kılar. İfadelerin konuşmanın taraflarınca anlaşılmasını sağlayan şey dilin ortaklaşa oluşturulmuş toplumsal yapısıdır. Anlaşmanın sağlanabilmesi için bu yapı içerisinde kişilerin uymak zorunda olduğu kurallar vardır. Herhangi bir temsil ilişkisine bağlı kalmadan tamamen kullanıma dayalı bir biçimde oluşan bu kurallar her türlü bireysel etkiden bağımsızdır. Dilin toplumsalla girdiği sıkı ilişkiye işaret eden bu bağ ikinci dönem analitikçi filozoflar tarafından dilin toplumsal bir müessese olduğu şeklinde ifade edilmiştir. Ancak bu müessese belli bir sistem içinde oluşmuş, sonuçları öngörülebilir epistemik ya da rasyonel kalıplara sahip bir yapı değildir. Bu müesses yapı aynı zamanda bize dilin yerinde ve doğru kullanımının denetlenmesi imkânını sağlar. Bu makalede, konuşurken bizi denetleyen toplumsal bir müessese olarak dil sorunundan bahsedilecek ve zihnimizde olan anlamı karşı tarafa iletmek için bu müesseseden bağımsız hareket etmemizin mümkün olmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Analitik Felsefe, Öznesiz Dil, Objektif Anlam, Denetlenebilirlik, Müesses Yapı.

Abstract

In the act of speaking, we cannot use the expressions as we wish and make sense of the statements of the other person as we wish. There are some linguistic rules that govern the use and understanding of expressions by both the speaker and the listener(s). These rules are arbitrarily formed on a completely social basis and independently of any theory and hypothesis, by exceeding the individuality of the speaker or the one spoken to. This arbitrariness simply means that the formation of the language cannot be pre-recorded by any rule. In order to convey his /her individual intention to the addressee, the person uses the everyday language patterns formed by the consensus realized by the society within a certain context and by this way, she /he renders his /her personal intention interpersonal. It is the collectively formed social structure of the language that enables the expressions to be understood by the parties of the speech. There are rules that people must comply with in this structure in order to reach an agreement. These rules, which are completely based on use without being bound to any representation relationship, are independent of any individual influence. This bond, which points to the close relationship of language with the social, was expressed by the second period analytical philosophers as language as a social institution. However, this institution is not a structure formed within a certain systematic, and it does not have predictable results, with epistemic or rational patterns. This institutional structure also provides us with the opportunity to control the proper and correct use of the language. In this article, the language problem as a social institution that controls us while speaking will be mentioned and it will be tried to show that it is not possible for us to act independently of this institution in order to convey the meaning in our minds to the other side.

Keywords: Hazâinu’s-Sa’âdât, traditional medical practices, Old Anatolian Turkish, medical texts.

* Başlıkta Öznesiz Dil yerine Anti-hümanist Dil Felsefesi ifadesini kullanmayı düşünmüştük. Ancak Kıta Avrupası felsefesi geleneği içinde belli bir düşünce yapısına karşılık geldiği için Anti-hümanist ifadesinin bizim asıl hedeflediğimiz anlamı okuyucuya ulaştıramayacağımızı ya da yanlış bazı anlamlar çağrıştıracaklarını düşündük ve Öznesiz Dil ifadesini tercih ettik.

Giriş

Bu çalışmada konu edindiğimiz sorun, bir metin ya da tarihsel bir olay hakkında konuşurken ya da gerçekliğe dair bir tasvirde bulunurken kullandığımız ifadelerin ilgili oldukları metin, tarihi olay ya da olguyla girdiği ilişkinin hangi düzeyde gerçekleştiği meselesidir. Yani bir metin, olay ya da olguyla ilgili söylediklerimiz o metin, olay ya da olguda bir değişiklik yapmadan kendi halinde yansıtabilir mi? Yoksa konuşan kişi bu gerçeklik durumlarına kendi bireysel gerçekliğinden, varoluşundan bir şeyler mi eklemektedir? Örneğin edebî bir eser hakkında konuşurken onun anlamını orijinal haliyle, kendimizden hiçbir şey katmadan muhabata aktarabilir miyiz; tarihî bir olaydan bahsederken bu olayı kendi tarihimizden yalıtılmış bir biçimde, bütün tikel tarihsel şartlarıyla bu güne taşıyabilir miyiz ya da dinî metinde geçen bir ifadenin bütün muhataplar için geçerli ortak ve sabit bir anlamı var mıdır, eğer varsa, sabit anlamı, kendi yorumlarımızdan bağımsız bir şekilde bugüne taşıyabilir miyiz, yoksa okuyan ve dinleyene göre bu anlam sürekli değişmekte midir?

Yukarıda bahsi geçen sorunu bir “denetlenebilirlik sorunu” olarak ifade etmeyi uygun gördük. Çünkü tarihi bir olay hakkında konuşurken “Bu olayın gerçeği şudur” dediğimizde veya bir filozofun eserinden bahsederken “burada kastedilen şey bu değildir” dediğimizde, bizi denetleyen bir mekanizmanın imkânı ve böyle bir mekanizma var ise bunun ne olduğu sorunsalına vurgu yapmak istemekteyiz. Bazı filozofların görüşleri böyle bir denetleme mekanizmasının mümkün olduğu yönündedir.¹ Ancak bu tür bir denetleme aygıtına sahip olamayacağımız ve hatta böyle bir mekanizmaya ihtiyaç dâhi olmadığı yönündeki iddialar da oldukça yaygındır.² Felsefe tarihinin bütününe baktığımızda ise en başından günümüze kadar birçok filozofun ilgilendiği sorunların başında, anlamın denetlenmesini sağlayacak nesnel bir aygıt, yani objektif anlama ulaşmamıza imkân sağlayan bir zemin aramak olduğu gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Çünkü felsefe tarihinde ontolojik ya da epistemolojik kesinlik arayışına dair üretilen her düşünce, bu felsefe yapma biçimlerinin zorunlu sonucu olarak, objektif anlamın mümkün olduğu fikrini ve buna bağlı olarak da bir denetleme mekanizması üretmeyi beraberinde getirmiştir.

Analitik felsefe geleneği dikkate alındığında 1950’li yıllar, anlam sorununa doğruluk meselesi çerçevesinde çözüm arayan mantıkçı paradigmanın (Wittgenstein, 2001: 2.173, 2.201, 2.223) gücünü kaybettiği, anlamlı olanın alanının sadece doğrulanabilir önermelerle sınırlandırılmayacağını öne sürerek gündelik dil kullanımlarının önemini vurgulayan kullanımcı paradigmanın ön plana çıktığı yıllardır (Wittgenstein, 2000: 43). Mantık aracılığıyla biçimsel dil kurma çalışmalarının beyhudeliğini fark eden kullanımcı paradigma filozofları, bunun yerine sağduyunun kaynağı olan, özünde zaten apaçık, basit ve sade gündelik dilin tam ve yetkin olduğunu düşünmüşler ve mantıksal analiz biçimini terk ederek, çözümlenmek üzere gündelik dil kullanımlarına yönelmişleridir (Russell, 1987:230,231; Hanfling, 2001: 39). Dile sadece dünyayı temsil etme görevi yükleyen mantıkçı paradigmaya göre felsefenin görevi, kurgulanan formel dilin sınırlarını belirlemek iken (Wittgenstein, 2001: 4.01; Chapman, 2008: 16), kullanımcı paradigmaya göre felsefenin görevi gündelik dil kullanımlarının dışına çıkılması sonucunda oluşan sahte sorunları gidermektir.

Bu yeni dil anlayışının oluşmasına ve yaygınlaşmasına zemin hazırlayarak dil felsefesi geleneğinin birinci dönemindeki mantıksal çalışmalardan uzaklaşmasına ve yeni bir dönemin başlamasına yol açan en önemli eser, Wittgenstein’in ikinci dönem çalışması Felsefi Soruşturmalar’dır. Analitik felsefe geleneğinin ikinci dönem dil anlayışı, dili, kullanım koşulları içinde ele almak suretiyle (Bach, 2006: 147) kendi zengin çeşitliliği ve tikelliği çerçevesinde analiz etmenin anlama ulaşmada en etkili yol olduğunu temellendirmeye çalışır. Bu da sadece görünür olanın

¹ Dilthey, Saussure, Husserl, Frege, Russell ve Wittgenstein bir denetleme mekanizmasının mümkün olduğunu düşünürler.

² Nietzsche, Heidegger, Derrida ve Gadamer, anlamı denetleyecek bir aygıtın mümkün olmadığını, zaten böyle bir aygıtta da ihtiyaç duymadığımızı iddia ederler.

betimlemesiyle mümkündür (Özcan, 2014: 9). Çünkü anlamı belirleyen şey tarihsel, kültürel, tikel, yerel olandır (Özlem, 2001: 523). Bunun sonucunda, anlamı, sözcüğün göndermede bulunduğu nesne ve olgularla sınırlandıran ve dil ile olgu arasında zorunlu bir yapısal aynılık olduğunu düşünerek dil dışı unsurları yok sayan mantıkçı dil anlayışı etkisini kaybetmiş, dilin kullanım koşullarının bütününe dikkate alan bir anlam paradigması geliştirilmiştir. Mantıksal zorunluluğun fiziki dünyada bile olamayacağını düşünen kullanımcı paradigma filozofları, sözcükler ve nesnelere arasında zorunlu bir semantik ilişki olduğu düşüncesi temelinde üretilen nedensellik ve zorunluluk içeren bütün dil söylemlerini terk ettiler. “Bir sözcüğün anlamı onun doğrulama koşullarına bağlıdır” şeklindeki temsile dayalı doğrulamacı dil görüşlerinin (Wittgenstein, 2001: 4.03; Devitt ve Sterelny, 1999: 233) eksikliğini fark eden gündelik dilci-kullanımcı filozoflar, ideal dil söylemini terk etmiş, olağan-gündelik dil analizine yönelmişler ve dilsel temsilin terkedilmesiyle oluşan boşluğu “Dil Oyunları” (Wittgenstein, 2000: 7,241,65,66) ve “Söz Edimleri” (Searle, 2000; Chapman, 1996) teorileriyle³ doldurmaya çalışmışlardır.

Analitik felsefenin erken döneminde biçimsel-mantıksal-semantik analiz yeterli görülmüştü. Ancak göstergeler arası ilişkiyi aydınlatmaya yarayan bu analiz biçimi, sadece nesne ve olgu durumlarını ifade etme aracıdır ve dilin pratik yönünün açık kılınması noktasında yetersiz kalmaktadır. Oysa ifadenin referansının tam olarak anlaşılması, dilin her türlü kullanım biçimini dikkate alan pragmatik analizle mümkündür (Putnam, 1957: 96; Akmajian, 2001: 373). Nesnel ve olgusal olmayan ancak yine de anlamlı olanın ifadesi ve bu ifadenin anlamının açık kılınması, dilin pragmatik yönüyle ilişkilidir (Kaburise, 2011: 11). Anlamlı olanı sadece nesnel ve olgusal olanla sınırlandıran ilk dönem dil felsefecilerinden farklı olarak pragmatik analiz, olgusal olmayan ama yine de anlam dünyamızda yeri olan bazı anlam durumlarından bahsetmeyi de mümkün kılar. İlk dönem dil felsefecileri nesnel gerçekliği temsil eden saf bir dil inşa etmenin peşindeydiler (Wittgenstein, 2001: 4.021). Pragmatik analizi yöntem olarak seçen ikinci dönem analitikçiler ise değişken, çoğulcu ve sonsuz farklılıkları içinde barındıran doğal-tarihsel dille yani Austin’in ifadesiyle lengüistik fenomenlerle uğraşmışlardır (Özcan, 2014: 27).

Pragmatik analiz mantığı, dilin biçimsel yapısıyla ilgilenen sentaksın ve dili olguyla girdiği temsil ilişkisi doğrultusunda değerlendiren semantiğin açıklamakta yetersiz kaldığı anlam biçimlerini de felsefi araştırmanın konusu yapar. Bu şekilde, olgusal ifadeler dışında kalan ama yine de anlamlı olan başka türden ifadeler de felsefenin konusu kılınmış olur (Altınörs, 2001: 5). Birinci dönem analitikçilerin çözümlerinde, kelime ile nesne arasındaki semantik ilişkinin açık kılınması sorunu öncelikli iken kullanıma dayalı çözümlerde ifade, konuşan, muhatap ve konuşma ortamına dahil olan diğer bütün yerel-çevresel şartlar arasındaki çoklu pragmatik ilişki ön plandadır. Çünkü kelimelerin bir nesneye, olguya yani anlama işaret etmeleri durumu, ifadenin gerçekleştiği kontekste yani kullanım koşullarına göre değişebilir. Aynı kelimenin, kullanıldığı duruma göre başka başka nesnelere, olgulara yani anlam durumlarına karşılık gelmesi mümkündür. Anlam karışıklığının giderilmesi, yani kullanılan kelimenin hangi eşya durumuna ya da anlama karşılık geldiğini doğru bir biçimde tespit etmek içinse her konuşmayı kendi tekliği ve yerelliği içinde ele almalı ve içinde bulunulan kontekst merkeze alınarak, doğrudan kullanım koşullarına dikkat edilmelidir (Recenati, 2008: 86).

Geldiğimiz bu noktada artık semantik anlam ile kullanıma dayalı-pragmatik anlamı birbirinden ayırabiliriz. Çünkü bir beyan yalnızca belirli bir eşya halini tasvir ve temsil etmez, bundan daha fazla olarak söyleyenin duygu ve düşüncelerini açığa çıkarmak, hitap edilen kişide duygular uyandırmak ya

³ Dil oyunları ve söz edimleri kuramlarına göre her türlü teori bir indirgemedir. Biz ise teori kelimesini burada ‘görüş’ anlamında kullandık. Bu ifadeden, söz konusu iki çözüm biçiminin felsefi-dilsel çözümlenmeyi tek bir teoriye indirgediği anlaşılmalıdır.

da çağrıştırmak gibi sınırsız sayıda fonksiyonlar icra etmeye de yarar. Muhataplar arası özellik taşıyan bir işaretin anlamının bu yönü, temsili içeriğinden veya semantik anlamından farklı olarak onun pragmatik anlamıdır (Recenati, 2008: 81).

“Bir cümlelin anlamı, onun semantik anlamı yani onun tasvir ettiği eşya halidir ve bu cümlelin belirli bir kişi tarafından beyan edilmesi, içinde söylendiği durumlara bağlı olarak değişen ve kendi başına cümleye atfedilemeyecek bir yan anlamın taşıyıcısıdır” (Recenati, 2008: 82). Bu durum bize kullanıma dayalı anlamın değişken ve dışa bağımlı özelliğini gösterir. Oysa anlamı, dilin olguyla girdiği temsil ilişkisinde arayan dil anlayışı, birey ve toplum kaynaklı değişkenleri dikkate almaz, lengüistik eylemi olgu durumuna bağımlı kılmak suretiyle dile baskı uygulayarak onu sabit kılmaya zorlar, durağanlaştırır, donuklaştırır. Dil bir kullanım aracı olarak kabul edildiğinde ise sürekli bir dönüşüme imkân sağlar, bu sayede dil yaşam biçimlerindeki değişikliklere eşlik edebilir bir hal alır (Şaş, 2020: 573). Başka bir ifadeyle kullanım olarak dil anlayışı, dilin toplumla girdiği ilişkinin ihtiva ettiği sonsuz çeşitliliği yansıtabilmektedir. Bu dil anlayışında anlamın taşıyıcısı, tikel bir kontekst içinde icra edilen kullanımdır, kullanım şartlarından bağımsız olan formel-mantıksal bir yapı değildir. Bu sebeple anlam, söylemin tikel kullanım şartlarında aranmalıdır.

İşte bu çalışmada anlamı denetlememize imkân veren bir mekanizma olarak inceleme konusu edilen şey, dilin biçimsel yapısı değil dille gerçekleştirilen kullanımdır. Diğer bir ifadeyle anlamı denetlememize imkân veren şey; şekil, biçim, dilbilgisi, mantık gibi dilsel unsurların dışında, dil dışı birçok unsuru da barındıran ve bu dil dışı unsurları, yukarıda saydığımız dilsel özelliklerden daha önemli görerek dilin dışına çıkmamızı sağlayıp kullanıma ve fiile yönlendiren gramerdir. Bu yönüyle insanların dili kullanım biçimlerini, bir toplum içerisinde gerçekleştirilen ve insanların zihninde olanları muhataba aktarmasını sağlayan çok yönlü bir davranış olarak kabul eden (Soykan, 2006: 136), bu sebeple de kullanımı önceleyen bir anlam teorisi olarak gramer bilgisi, mantık ya da lengüistikten ziyade psikoloji ve sosyolojiye yakındır. Burada dikkat etmemiz istenen nokta, ifadelerimizin sentaktik yapısı ya da eşyanın halleriyle girdikleri semantik ilişki değil cümlelerle onları söyleyenin, hakkında konuşulan eşya halinin, muhatabın ve bu duruma şahit olanların, kısaca içinde konuşulan kontekstin bütün unsurlarının girdiği kullanıma ve dilsel davranışa dayalı ilişkidir (Recenati, 2008: 84).

Bütün bu açıklamalar bize göstermektedir ki sözcüğün anlamını bilmek onu kullanmayı bilmek demektir. Anlam, dil dışı bütün unsurları ihmal eden bir alanda var olan bağımsız bir öz değil, olanaklı kullanımların bütün bir toplamıdır (Magee, 2004: 170). Dili konuşanlar aynı zamanda dili üretenler olduğu için ve konuşanlardan bağımsız bir biçimde ele alınamayacağı için dili konuşanlar olmadıkça ve konuşanlar tarafından kullanılmadıkça dil var olamaz (Giddens, 2003: 158).

1. Toplum-Dil Bağlantısı

Anlamın dilin kullanım şartlarında aranması gerektiği düşüncesini savunan filozofların, anlamın denetlenebileceği bir zemin arayışına çıktıkları bu yolda üzerinde öncelikli olarak durdukları konu dil-toplum-insan ilişkisidir. Varlıklarını devam ettirebilmek için birbirlerine muhtaç olan dil, toplum ve insan arasındaki zorunlu ilişki biçimi, geleneksel felsefelerin epistemik ayrıştırıcılığı sonucunda oluşmuş bütün dikotomileri dışlayan bir bakış açısıyla, üç unsurun da aynı oranda etkili olduğu bir bütünlük içerisinde dile getirilir. Dil, insana ve topluma; insan ve toplum da iletişim için bir dile ihtiyaç duyar ve bunlar birbirlerinden ayrı düşünülemezler (Doğan, 2008: 103).

Dilin toplumsal yaşamdan bağımsız düşünülemez bir fenomen olduğu görüşünde olan söz konusu filozoflar, çağdaş felsefenin hemen her alanında yaygın bir biçimde kabul edildiği gibi insanın anlama eyleminin bütünüyle toplumsal bir düzeyde gerçekleştiği görüşündedirler (Geis, 1995: 15). Dilin toplumla olan organik bağına yapılan bu vurgu, dilin insanlar tarafından keyfi bir biçimde üretilmiş ortak bir aygıt olduğu görüşünü de beraberinde getirmiştir. Dilin toplumsal uzlaşya dayalı

bir kullanım biçimi olduğu şeklindeki tanımın ön plana çıktığı nokta tam da burasıdır. Bu tür bir tanımlama, insan davranışlarından ve niyetlerinden bağımsız bir biçimde doğa tarafından empoze edilmiş ve dil ile gerçeklik arasındaki temsil ilişkisine dayalı nesnel dil anlayışlarını dışarıda bırakarak, dilin oluşumu ve yapısı hakkında konuşurken toplumsal yaşam pratikleri içinde, en az iki kişi tarafından icra edilen kullanım biçimlerinin dikkate alınmasının zorunluluğuna dikkat çeker (Cevizci, 2010: 1107). Böyle bir dil anlayışında dilin gelişimi, insandan bağımsız bir biçimde dilin sınırları içinde kendiliğinden olmaz, dil bilfiil toplum içinde iletişim halinde olan insanlar tarafından oluşturulur ve geliştirilir. Konuşmanın tarafları düşüncelerini ifade etmek için, iletişim anında bir takım dilsel kullanımlar icra edip düşüncelerine karşılık gelen adlandırmalarda bulunarak dilin gelişmesini sağlarlar ve bu şekilde konuşma eylemi gerçekleşmiş olur (Kula, 2012: 200). Günlük yaşamda insanların anlaşabilmek için, keyfî-spontane yani herhangi bir mantıksal yapıya ya da kurama bağlı olmadan üretilmiş semboller ve işaretleri kullanarak gerçekleştirdikleri toplumsal-uzlaşsalsal bir eylem olarak tanımlanan dil (Wittgenstein, 2000: 182), bu yönüyle olguyu betimleyen, resmeden ya da temsil eden pasif bir keşif aracı değil, doğrudan yaşam alanında dönüşüm gerçekleştirebilme gücüne sahip sosyal bir etkinlik ve aktif bir inşa aracıdır. Hal böyle olunca iletişimin içinde şekillendiği bağlamı hesaba katmadan ve sadece formel mantık çerçevesinde düzenlenmiş enstrümanlara başvurarak, toplumdaki bireyler tarafından üretildiği şekliyle iletişimi sağlamak için icra edilen dilsel kullanımların anlamını kavramak mümkün değildir. Bu şekilde, anlamın ortaya çıkarılmasında yabancı ve dışarıdan empoze edilmiş kategorilerin kullanılmasını salık veren bir anlayış, Modernitenin ve Aydınlanmanın uzantısı olan sosyal bilimlerdeki nesnellik arayışının bir başka biçimidir ve böyle bir anlayış, kullanımı önceleyen filozoflar tarafından indirgeyici olduğu gerekçesiyle şiddetle reddedilmiştir (Ünlüsoy, 2014: 73).

Söz konusu toplumsal etkinliğin oluşumundaki keyfilikten bahsederken kastettiğimiz şey, dilsel kullanımların belli bir dilsel kuram ya da meta-anlatı üretilmesine imkân verecek bir düzenlilik ya da yapıya uygunluk içerisinde gerçekleşmediğidir. Dilin oluşumundaki keyfilik durumu, dilin işleyişine dair yapılan her türlü kavramsal-metafizik tanımlamadan radikal bir uzak duruşa işaret eder. Bu sebeple dilin oluşumu ve kullanımı sürecinde, keyfilik özellikle hatırlatılması önemlidir, çünkü dilin oluşumuna dair her türlü genelleştirici tanımlama reddedilmelidir. Ancak dili toplumsal bir eylem alanı içinde konumlandırmayı hedefleyen bu dil anlayışının keyfilik vurgusu, toplumda yaşayan bireylerin kelimeleri gelişigüzel kullanabilecekleri şeklinde bir psikolojizm olarak da anlaşılmalıdır. Çünkü bir dili konuşmak demek, konuşma anında gerçekleştirilen ve kurallar tarafından yönlendirilen bir takım ortak kullanımlar-eylemler icra etmek demektir (Recenati, 2008: 89; Ricoeur, 2000: 19). Yani insanların birbirleriyle anlaşmalarını sağlayan şey dilsel kullanımları yöneten ve öznel-arası bir yapıda olan kurallardır ve bütün konuşmalar bu kurallara göre icra edilir. Bir dili konuşmak son derece karmaşık olan bu kurallara vakıf olmakla mümkündür (Carrilho, 2008: 131).

Aslına bakılırsa dilin toplumsal karakterine ve bu karakterin bazı kurallara bağlı olduğuna dair yapılan bu açıklamalar, dil üzerine söylem üreten hemen bütün filozofların ortaklaşa kabul ettiği, bu sebeple de çok da yabancı olmadığımız açıklamalardır. Ancak bulunduğumuz noktada biz gündelik kullanımı önceleyen Dil filozoflarının denetlenebilir bir anlam biçimi ortaya koymak adına ulaştıkları son noktaya varmış değiliz. Şimdi ise söz konusu filozofların diğer dil anlayışlarından ayrılmasını sağlayan noktaya gelmiş bulunmaktayız. Bu filozoflar anlamı tek bir kurama indirgemedi, onun çoklu yapısını bozmadan ve denetlenebilir-objektif karakterinden taviz vermeden yaşamın bütün çeşitliliğini karşılayabilen a-teorik bir analiz mantığı ortaya koyarak farklılıklarını ispatlamışlardır. Burada sundukları çözüm ise dil kullanımlarının sınırsız çeşitliliğini belli bir uzlaşsı vasatında toplayarak anlamın görece birtakım açıklamalar sonucunda dağılmasını ve psikolojist bazı yaklaşımlara kurban gitmesini engellemek olmuştur.

Anlamın oluşmasında öncelikli ve belirleyici olan şey, toplum tarafından mutabakatla tesis edilmiş dilin bağlamlarının çokluğudur. Anlam aktarımı, dilin kullanım şartlarının toplum tarafından mutabakatla belirlenmesi sayesinde mümkündür. Burada önemli olan, sözcüğün hangi olgu ya da nesne durumuna göndermede bulunduğu değil, o kelimenin toplumda ortaklaşa bir biçimde hangi anlam ve fonksiyonda kullanıldığının bilinmesidir (Wittgenstein, 2000: 183).

Bu sebeple kullanımcı paradigma, anlamı dilsel kurallar ve mutabakatta arar. Ancak bu yöntemi benimseyen filozoflar, dili sadece toplumsal bir fenomen olarak tanımlayıp toplumsal mutabakat ve bağlamların tek başına yeterli olduğunu iddia ederek, mantıkçı paradigma filozofları gibi dili tek bir yönlü bir mekanizma olarak açıklama yanılığına düşmemeye özen gösterirler. Bilakis burada bağlam ve uzlaşmaya başvurarak dilin oluşmasında rolü olan her türlü unsuru içine alan bir anlam teorisi ortaya konmaya çalışılmaktadır. Kullanımcı paradigmayı diğer dil felsefelerinden ayıran şey, dili belli bir açıklama biçimiyle sınırlandırmamalarıdır. Dilin kökenine ve özüne dair yapılan her türlü temelci açıklama girişimi, bu filozoflar tarafından metafizik bir spekülasyon olarak değerlendirilmiştir (Wittgenstein, 2000: 68). Bütün metafizik açıklama biçimlerine karşı oldukça tepkili olan kullanımcı paradigma filozoflarına göre, birçok etken tarafından belirlenen ve toplumsal bir olgu olan anlam, tek bir açıklama biçimiyle sınırlandırılmadan, kullanımın barındırdığı çeşitlilik dikkate alınarak çözümlenmelidir.

Kullanımcı dil paradigması, düşünceleri, toplumsal çeşitliliği dikkate almakla beraber rölativiteden ve insanî eylemi merkeze almasına rağmen de bireyin bilincinin işleyiş biçimlerinden bağımsız kılmayı hedefler. Düşüncelerimizin tamamı lengüistik faaliyetimiz sonucunda ve lengüistik ifadelerin izin verdiği ölçüde oluşurlar. Düşüncelerin her türlü rölativist ve psikolojist etkiden arındırılmasını sağlayan şey ise dilin ortak kullanım biçimlerinin hüküm sürdüğü lengüistik bir toplumun olmasıdır. Buna göre, düşüncelerimiz süjenin zihinsel-rasyonel faaliyetinin bir sonucu değil, dilin imkân verdiği sınırlarda inşa edilen lengüistik ürünlerdir (Özcan, 2014: 31).

Her iki döneminde de dil felsefesi geleneği, anlamın açığa çıkarılabilmesi için süjenin bilinç içeriklerine yönelmez; bilakis epistemik bilinçten bağımsız, kendi tikel ve tarihsel koşulları içinde oluşmuş gerçek, olgusal ve kesin bir anlam barındıran uzlaşım dille ilgilenir. Dilin bu özelliği sayesinde anlam denetlenebilir ve analiz edilebilir bir obje-fenomen halini almaktadır. Buna bağlı olarak ilk dönemdeki mantıkçı filozoflar, objektif ve evrensel kuralların peşinde olan bir paradigma oluşturmayı hedeflemişken, kullanıma dönük analize yönelen ikinci dönem analitikçi filozoflar, bu evrenselliğin sağlanamayacağını düşünerek dili kendi özel şartları içinde ele almak suretiyle çoğulcu bir dil anlayışı tesis etmeye çalışmışlar, ama bu çeşitlilik ve farklılık vurgusuna rağmen yine de her dilin kendi içinde bir denetlenebilirlik ve objektiflik barındırdığı düşüncesinden vazgeçmemişlerdir. Aksi halde insanlar arasında iletişim imkânsız hale gelir ve anlam, insanın bireysel ve duygusal farklılıklarına mahkûm edilerek sürekli ertelenmiş olurdu. Buradaki objektiflik vurgusu bireysel duygular ya da bir takım zihinsel tasavvurlara dönük bir açıklama değil, zihnimizde olan anlamın objektif bir zeminde muhataba ve üçüncü şahıslara aktarılmasını sağlayan gramerle ilgili bir açıklamadır. Zihnimizde olan düşünceleri sübjektif ve kendimize özgü olmaktan çıkararak, bu düşüncelerin denetlenebilir bir zeminde anlam analizinin yapılabilmesine imkân sağlayan şey, onları ifade etmek için kullanılan sözcüklerin toplumsal ve uzlaşım karakterleri yani gramerdir (Özcan, 2014: 29).

2. Bağlam

Öyleyse dil, toplumun bütün bireyleri tarafından ortak bir uzlaşım zemininde kullanılan bir anlaşma aracına nasıl dönüşmektedir? Ya da biz dili kullanırken veya birinin ifadesini anlarken kelimeleri istediğimiz anlamda kullanmamızı ve istediğimiz biçimde anlamamızı engelleyen bir mekanizma tarafından denetlenmekte miyiz? Kullanımcı paradigma filozofları bu soruya, dili “bütün

insanların ortak kullanımına açık müesses bir yapı” olarak tanımlayarak cevap verirler. Yani dil, toplumsal bağlam ve bireysel kasıtlılık durumları çerçevesinde, kamunun ortak kullanımına açılmış bir müessesedir. Başka bir ifadeyle kelimelerin anlamları belli bir toplumsal bağlam içinde şekillenen niyetsellik dairesinde oluşmaktadır.

Bağlam, konuşmayı ve anlamayı belirleyen dil dışı etmenlerin ve durumların tümü olarak tanımlanabilir. Bu sebeple dilsel kullanımın analizi, dil dışında başka birçok etmeni de dikkate almayı gerektirir. Dilsel kullanım, sözcenin sadece ses ve anlam özelliklerini belirleyen dilsel ilkeler temelinde anlaşılabilir; dilin kuralları dışında, kullanım şartları diye tanımlayabileceğimiz, konuşan kimse ve durumla ilgili dil dışı inançlar da konuşmanın üretilme, ayırt edilme ve anlaşılma yollarının belirlenmesinde temel rol oynar (Kula, 2012: 191). Belli bir dil ve iletişim durumunda bağlamdan doğan anlam; dili kullananlar, kullanım ortamı ve kullanıcının amaçları doğrultusunda değerlendirilmelidir. Çünkü her türlü konuşma belli bir bağlam içerisinde oluşmaktadır (Nuccetelli, 1992: 63).

Dilin müesses bir yapıya dönüşme sürecinde dilsel kullanımın biçimsel yönleri, kullanımın toplumsal ortamı gibi unsurlar denetlenebilirlik açısından son derece önemlidir. Ancak bağlam tek başına denetlenebilir bir dil söylemine ulaşmamızı sağlamaz. Yani dil dışı unsurları dikkate alarak konuşanın kasıt ve niyetine nasıl ulaştığımızı dair bir çözüm ortaya konulmadı hala. Kullanımcı paradigma filozofları bu sorunu kasıtlılık-yönelimsellik durumunu devreye sokarak aşmaya çalıştılar. Burada dilin müesses bir yapıya dönüşerek kişilerin anlaşmalarına imkân veren ortak bir kamusal aygıt dönüşmesinde en kritik ve belki de kullanımcı paradigma filozoflarını diğer dil görüşlerinden farklı kılan en belirgin noktaya gelmiş bulunmaktayız. Çünkü anlamın oluşmasında bağlamın önemine yapılan vurgu sadece kullanımcı paradigma filozoflarında görülen bir durum değildir. Kıta Avrupası filozoflarına göre de anlam bir bağlamda oluşmaktadır. Ancak bu bakış açısı, bireysel yorumu ve kişinin tarihini anlamın oluşmasında doğrudan belirleyici bir unsur olarak kabul ederek anlamın kişilerin yorumundan bağımsız bir biçimde oluşmasını ve objektif bir zeminde tartışılmasını sağlayacak bir denetleme mekanizmasının imkânını ortadan kaldırmaktadır. Oysa kullanımcı paradigma, herhangi bir rölativist bakış açısına kapı aralamadan anlamı denetlenebilir bir zeminde taşınabilir kılmayı hedeflemektedir. Ancak tek başına bağlam, konuşmalarımızın herkes tarafından ortak bir zeminde anlaşılmasını sağlayamaz. Öyleyse kişinin zihnindeki niyetin muhataplar tarafından doğru bir biçimde anlaşılmasını sağlayan şey nedir?

3. Niyetsellik ve Yönelmişlik

Denetlenebilir bir anlam paradigması kurma yolunda kendisinden en çok bahsedilmesi gereken konu zihin kavramıdır. Çünkü dil ile olgu arasındaki ilişki zihinde kurulur. Aynı zamanda amaçlarımızın ifadesi olan konuşmalarımız, onları önceleyen kasıt, niyet ve inançlarımıza dayanır (Magee, 2004: 85). Bu sebeple konuşmalarımızın asıl anlamı taşıdığı niyettir yani sözün arkasındaki kasıtlılıktır. İstedığımız anlamı muhataba başarılı bir biçimde aktarmamıza imkân sağlayan şey, söyleme faaliyetine, işaret ya da sesleri onların ötesine taşıyan ve toplumsal olana zorunlu olarak bağlı olan karmaşık niyetsellik durumlarının dâhil edilmesidir. Dilin formel kuralları anlamın aktarım ve paylaşılabilirliği noktasında katkı sunsalar da tek başına yeterli olmazlar (Kaburise, 2011: 87). Kişiler arası anlam aktarımının sağlıklı bir biçimde sağlanabilmesi için dilin formel öğelerinin, konuşanın bilinç ve kasıtlarıyla desteklenmesi gerekmektedir. Yani dilin biçimsel yapısına canlılık kazandırarak anlamı taşıyabilme gücü veren ve sıradan bir kelimeyi belli bir anlamı barındıran sözceye dönüştüren şey, konuşmalarımıza niyetin dâhil edilmesidir.

Özünde dünya ile zorunlu bir temsil ilişkisi içerisinde olmayan dil, kendisine kasıtlılık durumlarının eklenmesiyle, bütün farklılıklarıyla beraber gerçekliği denetlenebilir bir zeminde temsil

etme gücüne kavuşmuş olmaktadır. Ancak buradaki ilişki, gerçeklik tarafından dilin belirlendiği zorunlu bir temsil ilişkisi değil, insanın dünyayı dilsel kalıplar aracılığıyla anlaşılır kıldığı kullanıma dayalı pragmatik bir ilişkidir.

Konuşmalarımızın asıl anlamını bize verecek olan şey kasıtlılık olduğu için, dilin imkân ve sınırları da kasıt ve niyetlerimiz tarafından belirlenir (Bor, 2010: 126). Konuşurken dikkat edilmesi gereken şey, seçtiğimiz sözle aktarmak istediğimiz niyet arasındaki uyumdur, yani niyetimizi karşı tarafa taşıyabilecek doğru ifadelerin seçilmesidir. Bunu yapabilmek için de toplumsal uzlaşımın ve bağlamın bir parçası olmak, yürürlükteki dilsel kuralları bilmek gerekmektedir. Aslına bakılırsa günlük konuşmalarımızda bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde tam olarak yaptığımız şey budur.

Öyleyse, zihin ile dünya arasındaki ilişki ne tür bir ilişkidir? Çalışmamızın bu aşamasında zihin ile dünya arasındaki ilişkinin toplumsal-uzlaşısasal bir zeminde oluştuğunu anlatan bir kavram olarak yönelmişlikten bahsedip anlamı her türlü psikolojizmden kurtararak denetlenebilir kılan bir araç olarak kullanıma dayalı dil düşüncesini tamamlamaya bir adım daha yaklaşmış olacağız. “Yönelmişlik, birçok zihin durumu ve zihin olayının dünyadaki nesne ya da durumlar hakkında olması, onlara yönelimli olma durumudur” (Searle, 2006: 56). Zihin durumlarını da dikkate alan kullanımcı paradigma filozoflarına göre dil, kurallara dayalı ve yönelimli bir davranıştır (Searle, 2006: 83). Frege’den beri dil felsefecileri, gönderme konusunu dil felsefesinin ana sorunu olarak görme yanlılığı içindeydiler. Ancak eksiksiz bir dilsel gönderme kuramı ortaya koymak için, zihnin, dünyadaki nesnelere nasıl bir bağlantı içinde olduğunu söyleyen bir yönelmişlik kuramının parçası olduğu gösterilmelidir (Searle, 2011: 16). Çünkü dil ile zihin ya da konuşma eylemiyle zihnin yönelmişliği ilişkisine dayanmayan bir dil tanımlaması eksik olacaktır (Searle, 2006: 55). Burada dili dünyaya bağlayan şey konuşmacının yönelimleri ve kurallarla yönetilen amaçlı-yönelimli davranışlarıdır. Bu cümledeki “kurallarla yönetilen amaçlı-yönelimli davranış” ifadesindeki kurallar, tam olarak bağlamın ve niyetselliğin belirlediği kurallardır. Söz konusu kurallar aynı zamanda anlamı denetlemeye imkân veren ölçütler olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü lengüistik cemaatin birer üyesi olarak hepimizin uymak zorunda olduğu ortak dilsel kurallar varsa denetim vardır, kişiye bağımlı keyfîlik ve psikolojizm yoktur.

Dili kullanmak demek konuşma eyleminin ardında yer alan ve konuşmanın anlamına işaret eden belli bazı yönelimleri dışı vurmak demektir (Searle, 2006: 57). Gündelik hayatımızda biz, özünde yönelimli olmayan birtakım seslere ve çizgilere zihnimizde yer alan birtakım niyetleri yükleyerek zihin durumumuzun açığa çıkmasını sağlamış yani bu ses ve çizgilere yönelmişlik yüklemiş oluruz (Searle, 2006: 58). Konuşma anında kullanılan sözcelerin bir anlama sahip olmasını sağlayan şey -ki bu aynı zamanda taraflar arasında anlaşmayı da sağlayan şeydir- konuşmalarımızın belli yönelim ve amaçlarla icra edilmesidir. Düşüncelerimizin gerçeklikteki olgu ve olaylara ilişkin yönelmişliği olarak anlaşılan bu tür bir ereksel bağlantılandırma, anlam oluşturmanın başlıca yoludur (Kula, 2012: 199). Kullandığımız ifadelerin isabetli ya da isabetsiz olduklarını, niyetlerimizle dünyadaki olgu ve olaylar arasındaki ilişkiyi ortaya koyan yönelimsellik sayesinde belirleyebiliriz. İfade, var olan bir olgu ya da olaya dair niyetimizi muhataba başarılı bir biçimde aktarabiliyorsa kullanım isabetlidir, aksi durumda değildir (Kula, 2012: 198).

Duyduğumuz herhangi bir ifadenin bir anlama işaret ediyor olması, o ifadenin işaret ettiği şeyle arasındaki zorunlu ilişkiden kaynaklanmaz. Çünkü gerçek anlam, zihnimizin yönelimselliğinden çıkarılıp cümleye atfedilen bir durumdur. Zihninde yer alan bir niyeti muhataba aktarmak istediği için bir cümle sözcileyen kişi, bu niyetin bizzat kendisini değil niyeti ifade eden veya onu temsil eden dilsel bir kalıp kullanarak iletişimi sağlar. Burada dilin sosyal bir fenomen olmasının yanında yönelimsel formların taşıyıcısı olduğu da vurgulanmış olmaktadır. Konuşmalarımızı; kızma, hatırlatma, tehdit, uyarı ya da bir olgu durumunun bildirisi yapan şey, konuşma eyleminin temelinde

yatan ve kişinin niyetlerine göre şekillenen yönelimsel durumlardır. Yani kişiler arası iletişim, sıradan kelimelere yüklenen niyetli içeriklerin uzlaşım sal gerçekleşimiyle mümkün olmaktadır (Ünlüsoy, 2014: 73). Konuşurken dilin biçimsel unsurlarını kullanarak birtakım sesler çıkarmaktan başka bir Şey yapmayan kişiye -uygun iletişim ortamlarında- bu sesleri çıkarmanın dışında kızma, hatırlatma, bildirimde bulunma, eleştirme gibi sınırsız sayıda anlamı muhataba iletme imkânı sağlayan Şey, zihnin yönelmişliği yani zihnin inanç ve istek gibi zihin durumları aracılığıyla dünyayla ilişki kurma gücüdür (Searle, 2006: 55). “Konuşmalarımızda birtakım sesleri ya da işaretleri belli bir yönelimle sözceleyerek o sesleri yönelimli bir hâle getirir, böylece konuşmalarımıza karşılık gelen zihin durumunu dışa vururuz. Bir inancı dışa vurmada n bir bildirimde bulunmak, bir yönelimi dışa vurmada n ya da bir isteği ya da arzuyu dışa vurmada n söz vermek, emretmek olanaklı değildir” (Searle, 2006: 59). Bu tür yönelimli durumlar, dünyayı resmederek ve temsil ederek gerçeklik hakkında konuşmamıza olanak sağlarlar. Ancak bu konuşma eylemi, gerçekliği mutlak anlamda temsil iddiasında değildir. Burada icra edilen Şey dilin sınırlarında yaşanan karşılıklı bir anlaşma pratiğinin ötesine geçmemektedir.

4. Niyetsellik-Bağlam İlişkisi

Dilin bağlam ve niyetsellikle girdiği ilişkinin öneminden bahsettikten sonra Şimdi de bağlam ve niyetsellik konusunun, dil felsefesi çalışmaları içerisinde, diğer felsefelere göre aldığı farklı konumdan bahsetmek istiyoruz. Bu konu önemlidir; çünkü dil-bağlam ilişkisi, yukarıda da kısaca bahsettiğimiz gibi, dille ilgilene n hemen her felsefeci tarafından kabul edilir ve önemsenir. Ancak tek başına bağlama yapılan vurgu, anlamı denetlenebilir bir aygıt kılmaz. Burada tarihi, toplumu, konjonktürü vs. hesaba katmakla beraber, bütün bu unsurların dille olan bağlantısını okuyucunun bireysel yorumlama eylemine mahkûm etmeden, anlamı denetlememize imkân verecek objektif bir zemin oluşturmak gerekmektedir. Anlamı objektif bir biçimde aktarıp aktarmadığımızı denetleyecek olan Şey tarih ya da toplum gibi dil dışı Şartlar değil, bu dış Őartların da katkısıyla belli bir bağlamda oluşan ortak kasıtlılık-niyetsellik durumudur. Anlamın oluşmasında birçok etkenin olduğu doğrudur, ancak anlam son tahlilde toplumsal uzlaşı sonucunda dile yüklenen ortak kasıtlılığa başvurularak ulaşılabilecek bir zihin durumudur. Sadece bağlama başvurarak yapılacak bir okuma, kişinin kendi özel Őartlarını metne aktarıp aktarmadığının denetlenebileceği bir okuma biçimi olmadığı için kontrolsüz ve denetlenemez bir alanla karşı karşıya kalmamıza neden olur. Oysa ortak kasıt ve niyetlerin ürünü olan sözcüklerden oluşan dil, anlamın aktarılması sürecinde ifadelerin söz konusu ortak yapıya uygun olup olmadıklarını denetleyerek keyfiliği ortada n kaldırarak, böylece kişinin kendinden olanı metne katarak anlamın bulanıklaşmasını engelleyecek, bize objektif anlamı verecektir.

En genel anlamıyla bağlam; konuşan ve dinleyen karşılıklı konumları, iletişimin içinde gerçekleştiği ortamın ve Őartların bilgisi gibi, sözcelemin icra edildiği koşulların tamamını ifade eder. Bu koşullar sadece fiziksel bileşenlerden oluşmaz. Bağlam tanımlamasında fiziksel bileşenlerin yanında; tarafların kimlikleri, taraflar arasındaki ilişki biçimleri ve tarafların zihin durumları da dikkate alınmalıdır. Sözceler anlamlarını kullanıldıkları bağlama göre aldıkları için, bağlam anlamın belirlenmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Çünkü niyetin muhataba aktarılması bağlamsal içerikler sayesinde gerçekleşmektedir. Herhangi bir duyguyu, düşünceyi, olayı ya da durumu ifade etmek için, diğer bir ifadeyle kişi ya da kişilerle iletişime geçmek için, dilin bize verdiği birçok imkândan birini veya birkaçını seçer ve kullanırız. Bu seçim konuşanın bireysel niyetinin açığa çıkmasını sağlar. Yani kullanılan dilsel argüman, kişinin duygu ve düşüncesinde yer alan ve karşı tarafa aktarmak istediği niyetin ortak kılınarak muhataba ulaşmasına imkân vermektedir. Basit bir düzlemde sadece sıradan nesnelere temsil etmek için kullanılan kelimeler, bu Şekilde kendilerine niyetsellik yüklenerek yönelimsellik kazanmakta ve sözceye dönüşmektedir.

Kelimenin sözceye dönüşmesi süreci ise kişinin bireysel tercihlerine bırakılmamış; kişi dilin

kullanım koşullarına özgü ve konuşanla muhatabın ortak bir noktada buluşmasına imkân veren yani muhatabın anlatılmak istenenden başka bir şey anlamasına engel olan ve neyi, kime, hangi koşullarda, hangi niyetle söylemiş olduğu gibi bazı ölçütlerle kayıtlanmıştır. Seçilen kelime, konuşan kişinin amacını muhataba iletebildiğinde ve muhatabın da bunu konuşanın niyetine uygun bir biçimde anladığında işlevsel hale gelmektedir. İşlevsellik, konuşan kişinin amacına uygun olan kelimeyi seçmesiyle yani niyetini muhataba en iyi şekilde aktaracağına inandığı sözcüğü seçmesiyle mümkün olmaktadır. Tabii bu süreç tek taraflı işlemez. Muhatabın da seçilen sözcüğe toplumsal uzlaşıyla yüklenmiş kasıtlılık durumu sonucu oluşan kullanım koşullarını biliyor olması gerekmektedir.

Bu açıklamalar sonucunda, muhataba aktarılmak istenen anlamı aktarabilen her türlü dilsel kullanımın anlamlı olduğu sonucuna da varmaktayız. Çünkü konuşmanın anlamlı olup olmamasını belirleyen şey konuşmanın içeriğinde yer alan amaçlılık ve niyetselliktir. Örneğin birbiriyle aynı anlamdaymış gibi görünen birçok ifade, farklı kullanım koşullarında, konuşanın niyetine göre farklı anlamda kullanılabilir. Dinleyicinin isabetli bir seçim yaparak ifadeyi doğru anlaması ise kullanılan sözcüğe belli bir ortak zeminde yüklenen niyeti biliyor olmasına bağlıdır.

İletişim sadece bir iletiyi karşı tarafa aktarmak değil dilsel argümanlar aracılığıyla bir niyeti muhataba ulaştırmaktır. Yani kişi konuşurken zihnindeki niyeti karşı tarafa aktarma gücü olan sözcükleri seçerek, muhataba hangi anlamı kendisine ulaştırma yöneliminde olduğunu fark ettirebilmelidir. Muhatabın bunu fark etmesini sağlayan şey ise sözcüklere toplumsal mutabakatla yüklenen ortak anlamdır. Tarafların aynı ilişkiler bütünü parçası olmaları, konuşmanın her iki taraf için de anlamlı olmasını sağlamaktadır. Bu sebeple, konuşmanın doğru anlamını kavramak için konuşucunun niyetine ve bağlama dayalı olan anlam birbirinden koparılmadan tümünün kullanıldığı zaman ve öncesindeki şartlar, konuşucunun o anki psikolojik durumu, konuşucunun dinleyici ile kurmak istediği iletişimin seviyesi, konuşucu ile dinleyici arasındaki sosyal iletişim düzeyi, konuşucunun ruh halini alıcıya gösterme isteği, konuşucunun vermek istediği mesaj gibi unsurlar ve bütün bu unsurların kalıba girmiş hali olan sözcük bir bütün olarak değerlendirmeye alınmalıdır (Karaman, 2014: 62). Bağlam ve niyetsellik vurgusuyla burada tam olarak yapılmak istenen şey anlamın oluşmasında etkili olan herhangi bir unsurun dışarıda bırakılmasını engellemektir. Bütünlüklü dil anlayışının bir ifadesi olarak bütün bu açıklamalar, konuşmanın anlamını bağlamın ve niyetin birlikte belirlediğine, yani sağlıklı bir iletişim ortamının oluşması için dilin yazınsal anlamından çok kullanım biçimlerine bakılması gerektiğine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle konuşanın kullandığı dilsel ifadelerle neyi anlatmayı amaçladığının ve dilin kullanım biçimlerinin işlevlerinin önemi vurgulanmaktadır (Karaman, 2014: 64).

Bütün bu açıklamalar bize, konuşma anında kullanılan her sözcüğün koşullara ve niyete bağlı olarak belli bir amaca hizmet etmekte olduğunu, yani sözcüklerin kullanım amaçlarına göre anlam kazandıklarını göstermektedir (Hanfling, 2001: 39). Bağlamdan ve konuşanın niyetinden bağımsız bir biçimde düşünüldüğünde boş ve anlamsız gözükcek ifade, konuşanın içinde bulunduğu bağlam ve bu bağlam içinde oluşmuş dilsel formlarda ifadesini bulan niyet dikkate alındığında çok anlamlı bir hale gelebilir. Ya da bazı kullanım koşullarında çok az sözcük kullanılarak aktarılabilen bir anlamın başka şartlar altında çok daha fazla sözcük kullanılarak ifade edilmesi gerekebilir. Burada anlamlılığı belirleyen ölçüt, niyeti karşı tarafa aktarmak için araç olarak kullanılan dilsel kalıpların amacına uygun bir biçimde kullanılıp konuşan ile dinleyici arasında gerçekleşmesi amaçlanan fonksiyonun icra ediliyor olmasıdır. Yani düz anlamı dikkate alındığında saçma olan bir tümce, iletişimi sağladığında yani konuşucunun niyetini karşı tarafa aktarma gücüne sahip olduğunda anlamlıdır (Geis, 1995: 4). Bu durumda tümcenin herhangi bir gerçeklik durumunu temsil edip etmemesine bakılmaz. Kendisinde imgelem eksikliği olan kişi yani söz konusu bağlam ve niyetsellik durumlarına vakıf olmayan bir dinleyici, doğal olarak demek isteneni anlamayacaktır (Magee, 2004: 85). Bu durumda, konuşmanın düz anlamı ya da yan anlamı diye bir ayrıma gitmek de soruna suni bir çözüm bulmaktan öteye

gitmeyecektir. Çünkü düz anlam diye bir şey yoktur, bütün anlam bağlama ve niyete göre belirlenir. Bağlamdan ve niyetsellik şartlarından bağımsız düz bir anlamın varlığından bahsedemeyiz (Searle, 2011: 15). Bu özellikleri taşımayan dilsel bir ifade, kullanım dışı demektir. Buna düz anlam değil olsa olsa yanlış anlam denebilir.

5. Niyetin Toplumsal Olana Sığdırılarak Dilin Öznesiz Bir Müesseseye Dönüşmesi

Geldiğimiz noktada şu hatırlatmayı yapmak ortaya koyduğumuz iddia açısından büyük önem arz etmektedir. Niyet ve yönelimselliğe yapılan bu vurgu, denetlenebilir bir anlam paradigması içerisinde yer almaması gereken bir takım psikolojist yorumlara neden olabilmekte ya da söz konusu anlama biçimi solipsistik bir çerçevede anlaşılabilir. Ancak denetlenebilirlik iddiasında olan söz konusu açıklama biçiminde önemli olan ve anlamı belirleyen şey sadece konuşanın ifadeleri değil aynı zamanda ifadenin muhatap tarafından nasıl anlaşıldığıdır. Bu sebeple kişinin öznel niyetinin ne olduğunun tek başına bir önemi yoktur. Çünkü bütün konuşmalarımız bizi aşan kurallar ağına bağımlı olarak gerçekleşmektedir. Düşüncelerimizle, bunlara karşılık gelen kelimeler arasındaki bağın, tarafların tikel durumlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Hangi niyeti muhataba aktarmak için olursa olsun her türlü konuşma toplumsal mutabakata uygun bir biçimde gerçekleşmek zorundadır (Recenati, 2008: 90). Bir şey ifade ederken toplumun kendisine verdiği dilsel formlar tarafından sınırlandırılmış olan özne, toplum tarafından mutabakatla tesis edilmiş dili kullanarak kendine özel olan niyetini özneler arası kılma imkânına ulaşmaktadır.

Kullanıma dayalı anlam teorisini öne süren filozoflar topluma mal olmuş ortak niyeti dikkate alırlar. Aksi halde konuşmalarımızın muhataplar tarafından anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bireysel niyetlerimizi denetlenebilir kılan ise uzlaşımsal, mutabakata dayalı kullanımlardır. Başka bir ifadeyle iletişim; konuşanın, niyetini ortak bir dil üzerinden, herhangi bir kuram ya da teori tarafından önceden kestirilmesi mümkün olmayan bir biçimde oluşmuş ortak kurallara uyarak dinleyene aktarmasıyla niyetin kişiye özel olmaktan çıkması ve bunun sonucunda iki tarafın birbirini anlamasıdır. Kişi dil sayesinde, zihninde ürettiği düşünceleri biçimsel bir forma sokarak niyetin özneler arası bir hal almasını ve muhatabın kendisini anlamasını sağlamaktadır. “Öznenin bireysel kasıt ve niyetleriyle şekillenen düşünce, önermesel olana dönüşerek psikolojizmden arınmakta; nesnel, toplumsal bir hal almaktadır” (Bor, 2010: 91, 136). Anlamın psikolojizmi aşan tarafını ortaya koyan bu açıklama biçimine göre nesnenin anlamı öznenin bilincinde oluşmamaktadır. Dışsal olan nesne, bilinçten bağımsız bir biçimde, toplumsal bir değer yükleme ile anlam kazanmaktadır.

Nesnel anlamın imkânını ortaya koymak adına dilin denetlenebilir bir zemin sunduğunu ifade etmekten başka bir hedefi olmayan bu açıklamalar, nesnenin özünün bilinebileceği şeklinde özcü bir değerlendirme olarak da görülmemelidir. Yani burada gündelik dile bağımlı bir anlamlandırma mekanizmasıyla gerçekleştirilen bir inşa sürecinden bahsedilmektedir. Ancak bu inşa düşüncesi Kıta Avrupası filozoflarının inşa anlayışından farklıdır. Kıta filozofları yaygın olarak hem bu inşa sürecinin hem de bu süreç sonucunda oluşan anlamın denetlenemeyeceğini iddia ederek nesnellik düşüncesinin karşısında konumlanmışlardır. Oysa dil felsefecileri, inşa sürecinin keyfi olduğu noktasında Kıta filozoflarıyla aynı kanaatte olmalarına rağmen, onlardan farklı olarak, anlamın dilsel bir zeminde sabitlenerek denetlenebilir olduğunu iddia etmişlerdir. Bunu yaparken de Kıta filozofları gibi sadece bağlama vurgu yapmamış, bunun yanında bağlam tarafından oluşturulan ortak niyetselliği de dikkate almışlardır. Çünkü bize denetlenebilirliği verecek olan tek şey niyetsellik durumunu dikkate alan bir anlam anlayışıdır. Sadece dil-toplum ilişkisi ya da bağlam, anlamın denetlenebilir kılınması için yeterli değildir.

Kişi konuşma eylemini gerçekleştirirken, önceden belirlenmiş birtakım kurallara bağımlı olduğu için dili istediği gibi kullanamaz. Çünkü dil; toplumsalla olan sıkı ilişkisi, bir bağlam içerisinde

oluşması, niyetlerimizi yansıtan karakteri ve yönelimsel olması sebebiyle artık toplumun bütün bireylerine açık olan, ancak bireylerin iradeleri dışında yerleşmiş ve konuşurken kendisine başvurmak zorunda olduğumuz bir kuruma-müesseseye dönüşmüştür (Strawson, 1964: 443). Kurumsal yapısı sayesinde dille ilgili gizli saklı hiçbir şey olmayacaktır. Bireysel, kişinin iç dünyasına hapsolmuş kapalı-özel bir dil kullanma imkânı ortadan kalkmış (Wittgenstein, 2000: 130); dil toplumun bütün bireyleri tarafından ortaklaşa oluşturulan ve ortaklaşa kullanılan, herkese aynı derecede açık, ortada olan ancak kullanıcının bireysel iradesinden bağımsız bir biçimde var olan bir müesseseye halini almıştır (Haiman, 1993: 14).

Artık dilin denetlenebilir bir mekanizma olduğuna dair yukarıda bahsi geçen toplumsallık, bağlam, niyetsellik ve yönelimsellik kavramlarının bileşiminden oluşan müesses bir yapıdan bahsetmekteyiz. Dili bir müesseseye olarak tanımlayabilmemiz bu dört unsur sayesinde. İşte konuşurken bizi denetleyen mekanizma bu müessesedir. Aynı zamanda bir metni anlamaya çalışırken yaptığımız değerlendirmeleri bireysel yargularımızdan bağımsız bir biçimde ifade etmemizi sağlayan yani bizi bu konuda denetleyen mekanizma da yine aynı müessesedir. Müesses dil, hem konuşanın hem de dinleyen(ler)in, psikolojizme kapılmadan, ifadeyi içinde bulunduğu müesses yapıya uygun bir biçimde kullanmasını ve anlamasını sağlar. Müesses dil, öznel olanı anlamdan uzak tutarak konuşmalarınızı özgür kılar. Kelime; toplumsallık, bağlam, niyetsellik ve yönelimsellik şartlarına uygun bir biçimde kullanılırsa sözcüye dönüşür. Bu unsurların birleşimiyle oluşan dil müessesesi kriter olarak belirlendiğinde ise artık elimizde kelimenin ya da ifadenin kullanımının doğru ya da yanlış olduğunu denetlemek için bir ölçüt var demektir. Müesses kurallara uygun kullanılan sözcü, denetlenebilir olandır. Aksi halde bir ifade sözcüye dönüşmez. Konuşan kişi müesses kurallara vakıf değilse ifadeleri sözcüye dönüşmez, yani anlaşılır bir konuşma icra edemez. Aynı şekilde dinleyen de söz konusu kurallara vakıf değilse konuşanı anlayamaz. Bu şekilde konuşmanın bütün tarafları toplum tarafından ortaklaşa üretilmiş dilsel ölçütlere yani dil müessesesine uygun davranıp davranmadıkları noktasında denetlenmiş olur.

Bütün bu unsurlar çerçevesinde değerlendirilen, yani toplumsal olarak kabul edilmiş söz fiilleri dizisi ve mutabakata dayalı rollerden müteşekkil ve artık sadece realiteyi ve düşünceleri temsil eden bir araç olmaktan uzak olan dil, ancak bireyden bağımsız bir şekilde önceden kurulmuş bir müessesede ve bu müesseseye sayesinde mevcut olabilen fiilleri gerçekleştirmeye imkân sağlayan bir araç ya da kurumdur. Kişi zihninde taşıdığı niyetleri muhataba aktarmak istediği zaman bu müesseseye tarafından kendisine hazır olarak verilen kalıplardan niyetsellik durumuna uygun olanını seçer. Böylece, konuşan kişi, kendisiyle muhatabı arasındaki konuşma eylemi aracılığıyla kurulan ilişki tarafından belirlenen sosyal bir fiil türü gerçekleştirmiş olur (Recenati, 2008: 89). Dil bir müesseseye çeşididir ve sözlerimiz müesses fiillere benzeyen bir sosyal fiili gerçekleştirmeye yararlar (Vanderveken ve Kubo, 2001: 14). Anlamın bu tür somut unsurlar zemininde gerçekleşmesi, metni anlamaya çalışan kişinin metnin anlamına daha rahat ulaşmasını sağlayacak ve subjektif bazı yorumlarla metnin kendi anlamı dışında bir anlama esnetilmesi imkânını da ortadan kaldıracaktır. Çünkü anlam her daim, içinde bulunduğu müessesenin kuralları tarafından denetlenecektir. Her açıklama girişimi, konuşmanın bağlı olduğu müesses yapının kurallarına uymakla yükümlüdür.

Sonuç

Anlamın kişiler arasında aktarılabilir olması için toplumun tamamı tarafından kabul görmüş işaretlere ihtiyaç duyarız. Konuşanın neye referansta bulunduğunu yani dilsel ifadenin anlamını belirleyen bağlamın ve kullanım koşullarının olduğu alan, toplum ve kültürdür. Konuşucu kastettiği anlamı muhataba sağlıklı bir şekilde aktarabilmek için dili, toplumsal bazı ölçütleri dikkate alarak kurallarına uygun bir şekilde kullanmalıdır. Kast edilen anlamın nesnelleşmesi yani iki taraf arasında anlaşma sağlanabilmesi, dilin toplumsal karakteri sayesinde gerçekleşir. Her ne kadar niyet ve kasıtlar

kişinin öznel dünyasına ait olsalar da bunlar toplumsal kültür tarafından belirlenmiş, hazır bulunan dilsel anlatım kalıpları kullanılarak ifade edildikleri için nesnelleşirler. Kişinin konuşurken dikkat etmesi gereken şey, niyet ve kastını muhataba aktarmak için seçtiği ifadeyi bağlamına ve kullanım şartlarına uygun bir biçimde kullanmasıdır. Yani konuşma eylemi, “kişinin inanç, tutum, talep ve düşüncelerini toplumun genel inanç ve kültürel kodlarıyla şekillenmiş dilsel kalıpları kullanarak muhataba aktarmasıdır”. Toplumsal uzlaşımın sürekli değişebilir olmasından dolayı yeni kelime ve ifadelerin oluşması mümkün olduğu gibi bilfiil kullanılmakta olan bir kelimenin başka bir anlamda kullanılması da mümkündür. Bireysel olan ya da birkaç kişilik gruplara ait olan bazı dilsel kullanımlar, zamanla bu bireyselliği ve sınırları aşarak toplumsal uzlaşımın bir parçası haline gelebilir. Bu sebeple toplumsal uzlaşmaya dayalı kabuller çerçevesinde gerçekleştirilen her konuşma, dilin düz anlamına yani sentaktik ve semantik kurallara uygun olmasa da anlamlıdır. Bu şekilde dil, toplumun bütün bireyleri tarafından oluşturulmuş ve bu bireylerin kendi niyetlerini muhataba aktarmak için kullandıkları denetleyici bir müesseseye dönüşmüştür.

Kaynakça

- Akmajian, Adrian vd. (2001). *Linguistics/An Introduction to Language and Communication*, London: The MIT Press.
- Altınörs, Atakan (2001). *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bach, Kent (2006). *Speech Acts and Pragmatics, Philosophy of Language*, (Editörler: Michael Devitt ve Richard Hanley), s.147-167, Oxford: Blackwell Publishing.
- Bor, İbrahim (2010). *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*, Ankara: Elis Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2010). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Carrilho, Manuel Maria (2008). Pragmatik ya da Dil Yoluyla Fiiliyat: Austin ve Searle, *Analitik Felsefe*, (Ed. Atakan Altınörs, çev. Atakan Altınörs) s. 115-136, İstanbul: Say Yayınları.
- Chapman, Siobhan (2008). *Language and Empiricism After the Vienna Circle*, New York: Palgrave Macmillan.
- Devitt, Michael ve Sterelny, Kim (1999). *Language and Reality/An Introduction Philosophy of Language*, United States: MIT Press.
- Doğan, Nuh (Winter 2008). Bir Toplumsal Katman Olarak Samsun Pazarcılarının Dil Edimi Üzerine Toplumdilbilimsel İnceleme, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (2), s. 102-113.
- Geis, Michael L. (1995). *Speech Acts and Conversational Interaction*, New York: Cambridge University Press.
- Görgün, Tahsin (2003). *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Giddens, Anthony (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları-Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, (çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Haiman, Franklyn S. (1993). *Speech Acts and The First Amendment*, United States: Southern Illinois University Press.
- Hanfling, Oswald (2001). *Philosophy and Ordinary Language*, London: Routledge.
- Karaman, Fatma (2014). Sözde Boş Sözlerin Edim Dilbilimsel Yanı, *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi*, S 12, s. 57-65.
- Kaburise, Phyllis (2011). *Speech Act Theory and Communication: A Univen Study*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

- Kula, Onur Bilge (2012). *Dil Felsefesi Edebiyat Kuramı-1*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Magee, Bryan (2004). *Yeni Düşün Adamları*, (çev. Mete Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Nuccetelli, Susana (1992). *Speech Acts and Semantics/A review of Meaning and Speech Acts: Principles of Language Use*, Journal of Pragmatics, s. 59-69.
- Özcan, Zeki (2014). *Dil Felsefesi I*, İstanbul: Sentez Yayınları.
- Özlem, Doğan (2001). *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Putnam, Hilary (1957). Psychological Concepts, Explication, and Ordinary Language, *The Journal of Philosophy*, 54 (4), s.94-100.
- Recenati, François (2008), İcra Edici Beyanlar, *Analitik Felsefe*, (Editör: Atakan Altınörs, çev. Atakan Altınörs) s. 79-113, İstanbul: Say Yayınları.
- Ricoeur, Paul (2000). *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*, (çev. Atakan Altınörs), Bursa: Asa Yayınları.
- Russell, Nieli (1987). *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language*, New York: State University of New York Press.
- Searle, John R. (2011). *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, (çev. R. Levent Aysever), Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Searle, John R. (2000). *Söz Edimleri*, (çev. R. Levent Aysever), Ankara: Ayraç Yayınları.
- Soykan, Ömer Naci (2006). *Felsefe ve Dil/Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, İstanbul: MVT Yayıncılık.
- Stainton Robert J. (1996). *Philosophical Perspectives on Language*, Canada: Broadview Press.
- Strawson, P. F. (1964). Intention and Convention in Speech Acts, *The Philosophical Review*, 73 (4), s. 439-460.
- Şaş, Ali Kemal (2020). Türkçe Arapça İlişkileri Bağlamında Anlam Aktarması Yoluyla Oluşmuş Bitki Adları, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 9 (2), s. 572-588.
- Ünlüsoy, Abdulhan (2014). Dilsel Anlam Probleminin Searlecü Yaklaşım Bağlamında Performatif Açıdan Değerlendirilmesi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S 23, s. 63-79.
- Vanderveken, Daniel-Kubo, Susumu (2001). *Essays In Speech Act Theory*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*, (çev. Oruç Aruoba). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig (2000). *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. Deniz Kandı). İstanbul: Küyerel Yayınları.

DUNS SCOTUS'UN BİLGİ ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME AN EVALUATION OF DUNS SCOTUS' UNDERSTANDING OF KNOWLEDGE

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BİNGÖL

Erzurum Teknik Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

mustafa.bingol@erzurum.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5155-9910

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

09.06.2022

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

30.06.2022

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2022

Araştırma Makalesi

Research Article

Atf: Bingöl, Mustafa (2022). "Duns Scotus'un Bilgi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme", *Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 28-35.

Citation: Bingöl, Mustafa (2022). "An Evaluation of Duns Scotus' Understanding of Knowledge", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, 5, pp. 28-35.

Özet

İnsan sürekli oluş içindedir. Bitkisel, duyarlı, entelektüel ve istemli güçlerini ancak nesnelere temas geçerek geliştirir. Böylece insan vücudu, en karakteristik özelliği beslenme olan bir dizi süreçte, etrafını saran şeylerden yararlanarak mükemmelliğine ulaşır. Burada tam olarak doğaya sahip öğelerimiz olduğu için bunu anlamak zor değil. Daha da gizemli olan şey, çok farklı olan ruh ile şeyler, ruh ile madde arasındaki ilişkidir. Tüm güçlükler bilgi üzerinde odaklanır, çünkü bilgi sayesinde nesnelere olağanüstü bir şekilde bizim olur ve adeta ruhumuzun devamlılığını besler. Bilgi sorunu, insanın bildiği süreci keşfetmekten çok, hem ruhun hem de nesnelere bilişsel eyleme neden olmada oynadıkları rolleri belirlemekten ibarettir. Tüm oluş, dört nedenin (maddi, resmi, verimli ve nihai) etkileşimiyle açıklanır. Skolastikler, genel olarak, bilişsel eylemin maddi nedeninin duyu ya da akıl olduğunu savunmada hemfikirdir. Yasal neden sırasıyla duyulur türler ve akledilir türler ve nihai neden, doğal olarak insana bağlı olan mükemmelliklerdir. Anlaşmazlık, İskoç metinlerinin temeli, ihtilafın temel noktaları olduğunda başlar. Bu, Duns Scotus'un bilgi sorununun çözümüne teorik katkısına işaret etme fırsatı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Scotus, Bilgi, Duyum, Bilişsel.

Abstract

Man is in a constant state of being. He develops his vegetative, sensitive, intellectual and volitional powers only by coming into contact with objects. Thus, the human body reaches its perfection by using the things surrounding it in a series of processes, the most characteristic feature of which is nutrition. This is not difficult to understand, as we have elements of exact nature here. Even more mysterious is the relationship between spirit and things, spirit and matter, which is very different. All difficulties are centred on knowledge because, thanks to the expertise, objects extraordinarily become ours and, as it were, nourish the life of our soul. The problem of knowledge consists less in discovering the process by which man knows but in determining the roles that both the soul and objects play in causing cognitive action. All becoming is explained by the interaction of four causes; material, formal, fruitful, and final. Scholastics argues that the material cause of cognitive action is sense or reason, the legal reason being the sensible and the intelligible species. The ultimate cause is perfection, which naturally depends on the man. The disagreement begins when the basis of Scottish texts is the main point of conflict. This will provide an opportunity to point out Duns Scotus' theoretical contribution to solving the knowledge problem.

Keywords: Scotus, Knowledge, Sensation, Cognitive.

Giriş

On üçüncü yüzyıl bilginlerinin seçebilecekleri iki bilişsel model vardır. İlk St. Augustinus'un aydınlanma teorisi ve ikincisi Aristoteles'in fail zeka teorisi. Augustinus'un görüşü Platoncu yaklaşımı dini bakışı nedeniyle önceler ve insan bilgisinin nesnellliğini, ilahi akla veya doğuştan gelen fikirlere doğrudan erişimi varsayan fikirler dünyasının ön bilgisine dayanır. Aristoteles'in teorisi ise bilişin psikolojik deneyimini fantazmalar (duyular tarafından oluşturulan gerçekliğin zihinsel temsilleri) aracılığıyla açıklar. Orta Çağ dünyasının genel olarak iki ekole dayanır ve etkisi noktasında Scotus ikinciye yönelir. Scotus, Aristotelesçi etkisi iki önemli şekilde dataylandırır. Öncelikle bilişsel edimi soyutlamadan mevcut durumu koruyarak anlama eylemi olan sezgiyi içerir şekilde genişletir (Scotus, 1963: 22). Sonrasında zihinsel türlerden veya mahiyetlerden uzaklaştırarak odağını aklın birincil nesnesi olan varlık kavramına kaydırır. Bu kavram belirsiz ve tek anlamlıdır. Tanrı'nın doğal bilgisini mümkün kılarak insani ve ilahi gerçeklikler alemlerine aracılık eder. Her ikisi birlikte ele alındığında varlığın tek anlamlılığı ve çifte bilişsel etkinlik (soyutlama ve sezgi), teoloji bilimini Aristotelesçi temellere dayalı ama onu aşan bir bilim olarak ayırt eder.

Bilgi teorisinin özgünlüğünü ya da onun aksine söylemleri görmek adına Orta Çağ felsefesinin özgünlüğüne değinilmesi gerekir. Bu özgünlük eksikliği nedeniyle felsefe tarihinde ilgi çekici görülmez. Dönemin ilgi çekici noktası muazzam bir kültüre sahip oluşu ve teoloji adına teorik olmasıdır. Antik Çağ'a paralel olarak yeniliklere rastlanmadığı için karanlık yüzyıllar olarak düşünülen Orta Çağ düşüncesi, bu iddiayı çürüten kanıtlar taşır (Bettoni, 1961: 321). Antik Çağ ve Orta Çağ uzmanı L. M. De Rijk (1924-2012), Orta Çağ düşüncesinin ne kadar parlak olduğuna işaret ederek mantık ve anlambilim, teoloji ve felsefe teorilerinin mirasının taze olduğunu vurgulamıştır (Copleston, 1993: 279). De Rijk, Antik Yunan ve Helenistik felsefenin en büyük icadı olan terminist mantığı geride bırakan dört önemli katkıyı listeler. Thomas Aquinas'ın metafizik görüşü, modernitenin daha geniş fenomeni, Yunan felsefesinden önemli ölçüde ayrılan bir düşünce tarzını ve 14. – 15. yüzyılların eleştirel bilgi teorisini sıralar. Duns Scotus'un eleştirel bilgi kuramı bu listedeki son katkının ana temasıdır.

Varoluşsal ve entelektüel güçlerin birliği birçok teorik yeniliği on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl arasında ortaya koyar. Bu açıdan vahiy belirli bir teolojik düşünce modeliyle felsefeyi etkilemiştir (Cross, 2014: 81). Yeni bir felsefe yapmak için gizli silah olarak zorunluluk ve olumsuzluğun anlambilimi ortaya çıkar (Cross, 1999: 421). Olumsuzluğu radikal bir şekilde ele alan Scotus, bu kavramın sistematik teolojisinin bütüne, bilgi teorisinin ise tarihsel ve sistematik bağlamına yerleştirir. Bu noktada önemli olan husus, radikal olumsuzluğun bilgi teorisine nasıl bir dokunuş sağladığı belirlenmelidir (Ingham&Dreyer, 2004: 178). Scotus'un radikal olumsuzluğu aslında eş zamanlılık olarak ifade edilebilir şöyle ki “eğer a, c'yi biliyorsa; o zaman a, a'nın c'yi bildiğini bilir” aynı şekilde zorunluluk ilkesine bakıldığı zaman, “eğer a, c'yi biliyorsa, o zaman c gerekir.” Radikal eşdeğerlilik, düşünce ve varlığın paralelliği ile karakterize edilen Antik Yunan bilgi teorisi ve felsefesinin temel yapısını biçimsel olarak yansıtır (Bates, 2010:103). Orta Çağ teolojisi bu ilkelere çok sayıda istisna gösterir. Hıristiyan düşüncesi için bu istisnaların acil olmasının nedeni, kesinlik içeren şeyler ilahi bilgi teorisinin alanına bırakılmaz olmasıdır. Baskıların yoğun bir şekilde olduğu

düşünüldüğünde Scotus, kendi kavram teorilerinin tamamındaki epistemik kurallarla bir devrim oluşturma çabasıydı.

Bir insan ve nesne arasındaki ilk bilişsel temas, duyular aracılığıyla. Duns Scotus, Aristotelesçi okul tarafından formüle edildiği gibi, duyumun psikolojik yapısı doktrinini onaylar. Bu doktrine göre insanın beş duyusu vardır ve her biri dış cisimler tarafından doğrudan veya dolaylı olarak değiştirilen belirli bir organa sahiptir. Standart veya merkezi amaç, dış nedenlerin verilerini koordine etmektir. Duyum, dış bir cismin üzerlerindeki etkisi ile üretilen organların modifikasyonundan oluşur. Duns Scotus ve tüm skolastik filozoflar tarafından bu değişikliğe duygusalbilis denir (Bettoni, 1961:116). Duns Scotus'un Aristotelesçi okula katıldığı noktalar, ruhun duyumda aktif mi yoksa pasif mi olduğu sorusu ortaya çıktığında sona erer. Hassas gücün sadece pasif olmadığına inanır. Ona göre anlam, ancak dışsal organın ve diplomatik gücün etkin bir şekilde mutabık kalmasıyla açıklanabilir.

Duyum, insanı maddi şeylerle temasa sokar ve onları dolaysız, fiziksel gerçekliklerinde tanımasını sağlar (Scotus, 1963: 268). Bu tür bilgi, insanın diğer tüm hayvanlarla ortak noktasıdır. Oysa insan, şeyler hakkında çok daha mükemmel bir bilgiye sahiptir; pratik anlayışı ve farklılıkları aşan entelektüel yeteneğiyle. Akıllı bilgi aracılığıyla insan, şeyleri özlerinde ve nedenlerinde bilir; en azından bir dereceye kadar, şeylerin anlamını ve mahrem yapısını ve her şeyi benzersiz bir gerçeklik sistemine bağlayan ilişkileri keşfeder. Özelden evrensel yükselirken bu bizim için mümkündür. Pratik bilgiden entelektüel bilgiye geçiş, soyutlama süreci ile yapılır.

Aristotelesçi okul tarafından tanımlandığı gibi, soyutlama sürecindeki çeşitli adımlar iyi bilinmektedir. Şeyler tekil olarak var olurlar, kendilerini duyulara duyarlı türler aracılığıyla açığa vururlar. Ancak akıl, onları evrensel olan kavram aracılığıyla tanır. Dolayısıyla evrensellik, anlaşılabilirlikle eş anlamlıdır. O halde, şeylerin nasıl anlaşılır hale geldiğini sormak, fikirlerin nasıl evrensel hale geldiğini sormakla eşdeğerdir. Dönüşüm, akıl tarafından, daha özel olarak, fantazmayı aydınlatarak, onu bireyselleştirici notalarından arındıran ve yeni bir tür üreten fail akıl tarafından gerçekleştirilir. Buna akledilir tür denir, çünkü onda şey, küllülük özelliklerini alır ve akledilir, yani akıl tarafından bilinebilir hale gelir. Duns Scotus'un felsefesinde, soyutlama süreci geleneksel Aristotelesçi unsurlara da çözümlenebilir. Başlangıç noktası, belirli somut şeydir (Bettoni, 1961: 146). Ruh tarafından sunulan sonuç, anlaşılır türdür. Aynı zamanda fail akıl, ikisi arasında aracılık edimini gerçekleştirir. Yine de dikkatle incelendiğinde, Scotus'a göre soyutlama, ait olduğu sistemin yeni ruhunu her adımda ortaya çıkarır. Onu çıkış noktasından, şey ve hayallerdir.

Bir şeyi aydınlatmak; O şeyin ne olduğunu tüm ayrıntılarıyla daha iyi görmektir; çünkü hiçbir ışık bir şeyi tam anlamıyla aydınlatmaz. Ancak hiçbir ışık, şeyin kendisinde olmayanı ortaya çıkaramaz. Fail aklın aydınlatıcı eyleminin evrenselleşebilmesi için, öğede evrensel olanın zaten mevcut olduğunu kabul etmek gerekir. Evrenin orada az çok gizli bir durumda olması ve böylece yalnızca aklın açığa vurma eylemiyle gün ışığına çıkarılması gerçeği, onun evrensel olarak doğasını hiçbir şekilde değiştirmez. Dolayısıyla iki şeyden birini takip eder. Ya birinci seçenek geçerlidir, yani şey yalnızca bireyseldir ve hiçbir şekilde evrenseli içermez. Sonra, evreni aklın bir kurgusu yapan nominalizme yönelir (Bettoni, 1961: 56). Bu durumda, zihin kavramı oluşturma konusunda tamamen kredilendirilir. Veya ikinci alternatif,

yani evrenin şeyde olduğu gibi var olduğu kabul edilir ve sonra Platoncu fikirler teorisine düşülür. Tek fark, evrensel özlerin eterik (ethereal) bir dünyaya yerleştirilmek yerine pratik gerçekliğin tam kalbinde bulunmasıdır.

Scotus'a göre, ortak doğa teorisi, bizi nominalizm ve abartılı gerçekçiliğin iki uç noktasından kurtarabilecek tek yaklaşımdır. Doğa, nihai gerçekliğini bir evrensel olarak akıldan alan potansiyel bir evrenseldir. Ancak bu durumda, soyutlama biraz farklı şekilde düşünülmelidir. Artık söz konusu olan, fildeki akledilir türlerin veya tümelin, adeta, ortaya çıkacağı, fail aklın biliş üzerindeki aydınlatıcı bir eylemi olmayacaktır; bunun yerine, bilişte bulunan nesne ile fikri üretmede akıl arasında etkin bir iş birliği olacaktır (Williams, 2003: 107). Şey, tekillığe veya evrenselliğe kayıtsız kalan biliş aracılığıyla zihnin dikkatini doğaya çeker. Bu tabiat, maksatlı düzene girdiğinde, bu düzene uygun olan kipliği, yani evrenselliği kazanır ve böylece anlaşılır hale gelir (Bettoni, 1961: 16). Bu Fail aklın evrenselleştirici eylemi tam olarak şundan oluşur: doğaya bu yeni kipliği bahşetmek. Bu eylem, olası akılda akledilir türlerin üretilmesiyle sonuçlanır.

Duns Scotus'u anlaşılır türler olarak adlandırılan bu kasıtlı varlığı kabul etmeye yönlendiren nedenler çok çeşitlidir ve Opus Oxoniense'deki sorulardan birinde tam olarak açıklanmıştır. Temel argüman, entelektüel edimimizin görüngülere dayanan bir incelemesine dayanır. Nesnenin kayıtsız kaldığı ve aklımızı ilgilendirmediği bir an vardır (Vos, 2006: 45). Bunun için ikinci bir an başarılı olur, o şey bizim entelektüel gücümüzü harekete geçirir ve anlamak için çabalar. Nesnenin anlaşılmasını sağlayan edim üçüncü anı temsil eder: Akıl nesneyi ele geçirir ve kasıtlı olarak nesnenin kendisi olur.

Nesnenin zihnin dikkatini henüz harekete geçirmedeği ilk andan, zihnin onu anlamak için harekete geçtiği ikinci ana geçiş için bir neden bulunmalıdır. Nesne, elbette, herhangi bir değişikliğe uğramaz, çünkü bilinenden önceki ve sonraki aynı nesnedir. Biliş değişmiş midir? Bilişteki herhangi bir değişiklik her zaman mantıklı olacak ve kalpteki tüm olası değişikliklere rağmen nesne asla olmayacaktır. Failin zekasında da herhangi bir değişiklik mümkün değildir, çünkü failde hiçbir şey alınamaz. Dolayısıyla, nesne, fantazma, fail akıl ve olası akıl gibi zihinsel edime eşlik eden tüm etkenlerden yalnızca bu sonuncusu, bir şeyin uzak potansiyel anlaşılabilirliğinden en yakın varlık potansiyeline geçişindeki değişiklikten sorumlu tutulabilir. Gerçekleşen yeni gerçek nedir? Anlaşılabilir türlerin üretimidir (Bettoni, 1961: 79). Güçlerini birleştirerek, fail akıl ve fantazma, maddi bir neden olarak hareket eden olası akıl içinde üretir. Bu özel varlık bir benzetmedir veya gerçek nesnenin özünde anlaşılabilir ve özünde nesnel olarak kasıtlı karşılığıdır. Bu noktada doğal olarak şu soru ortaya çıkar: Yalnızca doğal bir komün olan doğanın, yönelimsel düzende evrensel hale gelmesine neden olan nedir? (Copleston, 1993: 189) Bu neden nesne olamaz, çünkü bu kendini yalnızca olduğu gibi ifşa eder ve edilgen yeti olarak akıl da olamaz, çünkü alır ama dönüştürmez. Bu nedenle, söz konusu neden, yalnızca bir fail olarak ve tam olarak fail akıl sıfatıyla akıl olabilir. "Fail aklın ortak doğa ile birlikte nesneyi neden evrensel kıldığını açıklamak için tek bir neden var: Akıl bu tür bir güçtür. Aynı şekilde ateş de ateş olduğu için ısıtır." (Scotus, 2016: 126) Duns Scotus'un evrenselleşme sürecine ilişkin analizinde burada durması üzücü olabilir. O, zihnin asıl nesnesi, yani varlık olarak varlık teorisinden -daha önce gösterildiği gibi, varlık fikrinin virtüel doğuştanlığını içeren bir teoriden- önderlik etseydi,

daha kesin ve derin bir fikir verebilirdi. Aristotelesçi soyutlama ile İskoç soyutlama arasındaki kesin fark noktalarını saptamak için aşağıdaki ifadeler sıralanmıştır (Bettoni, 1961: 86):

1. Aristoteles'in soyutlama sürecinde başlangıç noktası ile varış noktası arasındaki mesafe, Duns Scotus'un sürecinden daha önemlidir. Aristoteles için soyutlama süreci tekil ile başlarken, Duns Scotus için tekil ve evrensellik arasında mükemmel bir denge sağlayan ortak doğa ile başlar.

2. Ancak aklın evrenselleşmeye katkısı düşünüldüğünde, parçaların ters çevrildiğini söylemek gerekir. Ortak doğadan evrensele giden adım daha kısadır, ancak esas olarak aklın görevidir. İçinde olduğu doğru olmakla birlikte Aristotelesçi sistemde tekilden evrensele geçiş daha uzundur; Aynı şekilde, aklın eyleminin daha az kritik olduğu da doğrudur (Cross, 1999: 201). Akıl, ışığıyla yalnızca nesnelere evrenseli veya biçimi gösterir. Scotus'un öğrettiği gibi, kendi başına hiçbir katkıda bulunmaz ve doğasını fikre iletmez. Scotus, aslında, evrenselliğin, zihnin nesneye bahsettiği yeni bir kiplik olduğunu söyler.

3. Dolayısıyla, Duns Scotus'a göre soyutlama, tam anlamıyla, nesnenin kaydileştirilmesi veya formun maddede kök salmış bireysel notlardan özgürleştirildiği bir edim değildir; bunun yerine, şeyin yeni bir varoluş biçimi edindiği, anlaşılabilirlik düzeyine veya mükemmel düzene yükseltildiği ve evrensellik notu kazandığı bir edimdir.

Duns Scotus'a göre zihnin faaliyetinin daha belirleyici ve üretken olduğu kabul edilmelidir. Akli edim, tam anlamıyla, akledilir türlerde mevcut olan nesnenin akıl ile canlı sentezinden ibarettir. Bu sentezden, bilinen şeyin kavramı veya fikri, zihinsel sözcük üretilir. Burada yine sorun ortaya çıkıyor: Anlamak, yalnızca akıl yetisi tarafından alındığı için bilişin bir eylemi midir, yoksa aynı zamanda akıl yetisi onu ürettiği için bilişin bir eylemi midir? Başka bir deyişle, akıl, yeni gerçekliğin, düşünsel eylemin yalnızca maddi nedeni midir, yoksa aynı zamanda etkin nedeni midir? (Bettoni, 1961: 76) Duns Scotus, her zamanki gibi, yüzleşmesi ve değerlendirmesi gereken soruna çeşitli çözümlerle karşı karşıyadır (Cross, 2014: 82). Bunu, başlıca çalışmasının büyük bir sorusunda yapar. Platoncu-Augustinusçu eğilimlerin bilgisinin psikolojisi ile Aristotelesçi düşünce eğilimini anlamının psikolojisi arasındaki bir tartışmada bize yardım eder (Williams, 2003: 198). Her iki iddianın da sebeplerini sabırla dinler ve sonra hepsini asıl ihtilaf noktasına, yani bilme edimine geri çağırarak, önerilen teorilerin hiçbirinin insanda karşılaşılan tüm deneysel veriler için yeterli bir sebep vermediğini belirtir. Buradan daha mantıklı ve tutarlı olduğuna inandığı yeni bir çözüm önerir.

Duns Scotus, Platoncu-Augustinusçu okulunun temsilcisi olarak Ghentli Henry'yi seçer. İnce Doktor, Ghentli Henry'nin şu terimlerle kanıtlamayı önerdiği tezi formüle eder: "Bu soruyla ilgili olarak, tüm anlama etkinliğini yalnızca ruha bağlayan bir görüş var. Bu görüş St. Augustinus'a atfediliyor." (Scotus, 2014:7 5) Bu görüşe göre, bilişsel eylemin tek gerçek etkin nedeni akıldır. Gösteri esas olarak aşağıdaki iki argümana dayanmaktadır. Her şeyden önce, anlama eyleminin bir olgu olduğu inkar edilemez. Manevi eylem, ruhumuzun yaşamına ait bir eylem. Aynı şekilde, hiçbir etkinin nedeninden daha mükemmel olamayacağı ilkesi de kabul edilmelidir. Anlama eyleminin nedeni akıl yetimiz değil de nesne olsaydı, böyle bir eyleme ruhumuzun canlı eylemi denilemezdi (Bates, 2012: 65). Ayrıca, nedeninden daha üstün bir

etkiye sahip olmanın saçmalığıyla karşılaşırdık. Anlama edimi için bir işlemdir: İçsel olduğu yetinin bir edimi olmasaydı böyle olmazdı. Dahası, fiil, onu alandan değil, yapanındır. Bu nedenle, eğer zihinsel edim, bilme yetisiyle ilgisi olmayan bir şeyin, yani nesnenin ürünü olsaydı, hiçbir şey olmazdı. Bir eylemden ziyade ruh, eylemin kendisine yanlış olan nesnenin bir eylemi denmelidir. Dolayısıyla anlama eylemi, yalnızca ruhta gerçekleştiği için değil, aynı zamanda ruhtan geldiği için de ruhun bir eylemidir. Entelektüel edimin üretiminde nesnenin oynadığı role gelince, Duns Scotus, Ghent'in net bir fikri olmadığını söylüyor. Bazen bir neden (causa) açısından konuşuyor olmazsa olmaz; diğer zamanlarda, bilişte bulunan nesnenin rolü olduğunu belirtir. Bilmek için aklın uyarılması ve bertaraf edilmesidir. Bu nedenle, bir nedenden çok, dışsal şeye anlama eylemi için fırsat, ancak eylemin performansı için vazgeçilmez olan bir fırsat denilmelidir.

Duns Scotus'un görüşüne göre, bu akıl yürütme yolu aşılmaz güçlüklerle karşı karşıyadır. Dört nedenin metafizik doktrini üzerine basit bir düşünceyle açıklığa kavuşacaktır. Tüm gerçeklik, dört nedeni aracılığıyla yeterince açıklanabilir. Dört neden mevcut olduğunda ve engellenmediğinde, doğal nedenler söz konusu olduğunda sonuç mutlaka gelecektir; sebeplerin tamamı veya bir tanesi basit ise ürün de takip edebilir (Cross, 2014: 122). Etkin nedenin ve maddi nedenin, etkiyi üretmek için mükemmel durumda mevcut olması yeterlidir. Bu mümkündür, çünkü biçim, üretimin sonu olduğu için, bir şekilde etkin nedende bulunur; nihai neden ise ya gösterinin bir sonucudur ya da ondan önce geliyorsa, tanımlanabileceği etkin nedeni hareket ettiren güdüdür. Böylece biçimsel ve nihai nedenler, etkin nedeni tamamlayan ve bütünleştiren mükemmelliklerdir. Kusursuz bir etkin neden ve yeterli bir maddi neden, gerçekliğin temel etkin nedenleridir (Vos, 2006: 105). Şimdi, bu doktrini Ghentli Henry tarafından anlaşıldığı şekliyle bilgi olgusuna uygularsak, teorisindeki zayıf noktayı hemen görürüz. Ona göre ruh, hem anlama eyleminin etkin nedenidir. Aynı zamanda, hem de hayırseverlik eyleminin alıcısı olduğu için onun maddi nedenidir. Böylece yalnızca ruhta bilgi için gerekli olan her şeye sahip olurduk: yetkin bir etkin neden ile yeterince yeterli bir maddi nedenin birlikteliği. Bu uyum, tam da ruhun doğasından kaynaklandığı için sürekli (Williams, 2003: 138). O halde etki, aynı zamanda kalıcı olmalıdır; bu, ruhun sürekli olarak düşünceğini ve anladığını söylemekle eşdeğerdir. En azından sürekli kendini düşünmek ve anlamak olur. Bize entelektüel eylemin yalnızca ruh bir nesneyle sunulduğunda gerçekleştiğini söyleyen kendi deneyimimizle çelişir.

Entelektüel edimin nesnesine bu zorunlu bağımlılığını, şeyin mevcudiyetinin sine qua non (olmazsa olmaz) bir koşul ya da anlama cephesi için vazgeçilmez bir durum olduğunu söyleyerek açıklamak şu anlama gelir: hem kusurlu hem yetersizdir, ya da dört nedene ek olarak beşinci bir neden olmalıdır. Ghentli Henry ilk alternatifini kabul ederse teorisini yok eder; eğer ikinci alternatifle hemfikir olursa, kendisini standart doktrin ve hakikat ile karşıtlık haline getirir. Ama başka zorluklar da var. Aklî edim yalnızca ruhun ürünü ise, fikrin, doğası gereği nesnenin bir görüntüsü (benzetim) olduğunu nasıl açıklayacağız? Sadece nedensel bir bağımlılık bağımlılığı açıklayabilir bir şeyin özünde başka bir şey üzerine. Kaldı ki, aklî edim, kendisinden daha mükemmeldir. Bu ilkeye dayanarak, Aristoteles mutluluğun Tanrı bilgisinden oluştuğunu onaylar. Eğer şey, bilgi ediminin üretiminde gerçek ve uygun bir neden olarak uyuşmasaydı ve tüm nedensellik bizim aklımızdan kaynaklansaydı, gösterinin az ya da çok mükemmelliği artık bilinen nesneyle orantılı olmayacaktı (Williams, 2003: 128).

Yinede, yalnızca gücün az ya da çok yoğunluğuna göre bilgi eylemine giriyorum. Sonuç olarak, bir sineği gördüğüm eylem, Tanrı'yı tanıdığım eylem, hatta ondan daha mükemmel olabilir. Öte yandan, eğer Ghentli Henry'nin teorisi doğruysa, aklın faaliyetinin sonsuz olduğu sonucuna varılmalıdır. Aslında iki şey kayda değerdir: birincisi, zihnimiz sonsuz sayıda ögeyi bilmeye ve dolayısıyla sonsuz anlama eylemlerine muktedirdir; ikincisi, her bilgi eylemi, sınırlı miktarda faaliyet ve mükemmellik gerektirir. Sınırsız modellere bu nedenle sonsuz miktarda egzersiz karşılık gelmelidir. Bilginin tüm hareketi akla ait olsaydı, insan aklının sonsuz bir faaliyeti ve dolayısıyla sonsuz bir mükemmelliği olurdu. O zaman sonsuz gücün saçmalığına sahip olur.

Felsefeyi belirli bir teolojik düşünce modeli açısından etkileyen Scotus, yeni bir felsefe yapma biçimi olan zorunluluk ve onun anlambiliminden yararlanır. Tutarlı bir resim yapmak için spekülasyon varlık çerçevesi çizmeyen Scotus, ontolojiyi teorik ve soyut sıfatlarla süslemenin adil olmadığını düşünür. Onun için mantıklı olan Ockham'ın varsayım teorisidir (Bettoni, 1961: 156). Açık bir deneyim veya açık bir akıl yürütme ile kanıtlanmadıkça veya inanç hükümlerince zorunlu tutulmadıkça varsayım için uygun zemin oluşur. Gerekli olan gerçek bir muhasebe yapmaktır. Belirli ilkelerin bilgisine, terimler nedeniyle bilinen ve bilinebilir önermelere ulaşır. Öncüller ve sonuçlar arasında ayırım yaparak sonuçlara ulaşırız. Mantıksal sonuçlara ilişkin bilgi düzeyine değil, öncüllerin mantıksal düzeyine ilişkin bilgiye odaklanan Scotus, bu düzeyde daha kesin bir tanımlamanın eklenmesini gerekli görür. Kesin bir tanımlamanın ilkeler üzerinden yapıldığını ve öncül olarak işlev görebilen, apaçık olan önermelerdir (Cross, 1999: 182). Önermenin açık olması halinde onu biçimlendirebilir (Copleston, 1993: 389). Terimler bu sayede akıl tarafından bilinir. Terimlerin diğer terimlerle ilişkili olduğu bir birliğin varlığını da ortaya koyar. Dolayısıyla akıl, terimlerin kesin bilgisine sahip olabileceğinden bu tür terimlerin ilkesi hakkında kesin doğrular elde edebilir. Bu değerlendirmeyi örnek üzerinden açıklayan Scotus, daha anlaşılır kılar:

“Her bütün, parçalardan daha büyüktür”(Vos, 2006: 145).

Dikkat edilirse verdiği yukarıdaki örnek, terimlerin uygunluğu olmadığı için deformasyona tabidir. Böyle bir durumda terimler arasında uyum olması beklenir:

“Her bütün, kendi parçasından daha büyüktür.” (Scotus, 1923: 57)

“Kendi” ifadesiyle birlikte bu doğruluk belirginleşir. Terimlerin birleşmesiyle bütünü yapısı analitik hal alır. Öyleyse bir önermenin uygunluğu özne ile yüklem arasındaki ilişkinin analitik tutarlılığına tekabül eder. Deformasyon hali ise analitik olarak basitlikten yoksunluk olmadığı gibi özne ile yüklem arasındaki tutarsız ilişkiden kaynaklanır. İlk ilkelerden emin olunması halinde sağlam kıyasın biçimsel kanıtlanma gücü temelinde onlardan türetilen teoremlerden emin olabiliriz (Ingham&Dreyer, 2004: 201). Çünkü tezin ya da teoremin kesinliği, sadece ilkelerin kesinliği ve çıkarımın kanıtlayıcı gücü üzerinedir. Hata olasılığının dışlanması hatalı olarak görülen duyunun, bu tür önermelerin doğru olduğu inancını bile tehlikeye atmasındandır. Akıl söz konusu terimlerin anlaşılmasına fırsat verir (Bates, 2012: 265). Böylelikle bu tür doğruluk iddiaları kendilerini duydu demeyiminden bağımsız kılar.

Sonuç olarak Scotus'un apaçık ve tüm dengeli bilgi teorisi temel olarak birincil ilkeler ve teoremlerin ikililiği üzerine yapılandırılmıştır. Bu noktada gerekli gerçekleri ortaya

koyması açısından ilk bilimsel geneleme özelliği taşır. Bununla beraber anakronizm birlikleri hakkında gerekli gerçeklerle sonuçlanan iki tür bilimsel genellemeyi kabul ederek hem ifade edilecek bir önermenin doğruluğunun kesin bilgisini hem de bu önermenin durumunu sabitleyen ilkenin kesin bilgisini ortaya koyar. Scotus, Augustinusçu bilişsel sonuçları Aristotelesçi bir çerçevede başarılı bir şekilde yeniden formüle eder ve yeniden sunar. Felsefe ve teoloji arasında doğal bir köprü kurarak teolojinin biçimsel ve bilimsel boyutunun Aristotelesçilik üzerinden savunabileceğini ortaya koyar. Scotus sezgisel biliş eylemini duylardan akla kadar genişletir. Tanrı'nın bağışlamasına ya da onun anlaşılmasına insan zihnin özel bir aydınlanmaya ihtiyacının olmadığını çünkü kendisini bekleyen mükemmellik için yaratılmıştır. Ancak bu mükemmellik doğal yeteneğini aşsa da insan bilişin daha çok kavramayı ilahi iradeye bağlar.

Kaynakça

- Bates, Todd, (2010). *Duns Scotus and the Problem of Universals*, New York: Continuum International Publishing Group.
- Bettoni, Efrem, (1961). *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, Washington: The Catholic University of America Press.
- Copleston, Frederick, (1993). *A History of Philosophy – Medieval Philosophy*, New York: Doubleday.
- Cross, Richard, (1999). *Great Medieval Thinkers – Duns Scotus*, New York: Oxford University Press.
- Cross, Richard, (2014). *Duns Scotus – Theory of Cognition*, Oxford: Oxford University Press.
- Ingham, M. Beth & Dreyer, Mechthild, (2004). *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, Washington: The Catholic University of America Press.
- Scotus, John Duns, (1923). *Ioannis Duns Scoti – Ordinatio – Opera Omnia VII*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Scotus, John Duns, (1923). *Ioannis Duns Scoti – Ordinatio – Opera Omnia II*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Scotus, John Duns, (1963). *Duns Scotus – Philosophical Writings*, (Ed. and Trans. Allan Wolter), London: University of London.
- Scotus, John Duns, (2014). *John Duns Scotus – Questions on Aristotle's Categories*, (Ed. and Trans. Lloyd A. Newton), Washington: The Catholic University of America Press.
- Scotus, John Duns, (2016). *On Being and Cognition*, (Ed. and Trans. John van den Bercken), New York: Fordham University Press.
- Vos, Antonie, (2006). *John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Williams, Thomas, (2003). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, New York: Cambridge University Press.

İHSAN KOZA'NIN SENEDE BİR GÜN ADLI ESERİNE EDEBİYAT VE SİNEMA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ

A VIEW AT İHSAN KOZA'S SENEDE BİR GÜN IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN LITERATURE AND CINEMA

Arş. Gör. Dr. Fikri KULA

Aksaray Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

fkula32@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1010-0251

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

14.06.2022

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

29.06.2022

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2022

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Kula, Fikri (2022). "İhsan Koza'nın Senede Bir Gün Adlı Eserine Edebiyat ve Sinema İlişkisi Bağlamında Bir Bakış", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 36-44.

Citation: Kula, Fikri (2022). "A View At Ihsan Koza's Senede Bir Gün in The Context of the Relationship Between Literature and Cinema", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, 5, pp. 36-44.

Özet

Edebiyat ve sinema arasındaki ilişki ve etkileşim, Yedinci Sanat olarak nitelenen sinema sanatının ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyılın sonundan beri var olup bu etkileşim günümüze kadar da süregelmiştir. Sinemanın özellikle ilk yıllarında edebiyatı bir kaynak olarak kullanmasında roman türü önemli bir role sahiptir. İlk zamanlarda daha çok sinema romandan etkilenirken sonraki süreçlerde bazı romancıların da eserlerini sinema sanatının unsurlarından etkilenerek yazdığı görülür. Edebiyat ve sinema arasındaki karşılıklı etkileşim iki türün de gelişimini sağlar. Bir kurgu ürünü olan edebî eserin senaryoya dönüştürülerek perdeye aktarılması sinema sanatına katkı sağlar. Geçmişten günümüze Dünya ve Türk edebiyatlarındaki birçok romanın film olarak uyarlandığı görülür. İhsan Koza'nın 1946 yılında yayımladığı Senede Bir Gün eseri de sinemaya uyarlanan romanlardan olup 1946, 1965 ve 1971 tarihlerinde üç kez beyaz perdede izleyiciyle buluşmuştur. 1946 tarihli filmden sonra Ertem Eğilmez, 1965 ve 1971 yıllarında romanı yeniden filme uyarlar. Ertem Eğilmez'in daha önceden gösterime girmiş bir filmi değişen koşullara ve sinema sektöründeki gelişmelere göre yeniden üretmesini remake örneği olarak değerlendirmek mümkündür. Bu çalışmada Senede Bir Gün romanı ve romandan uyarlanan filmler edebiyat ve sinema ilişkisi bağlamında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İhsan Koza, roman, edebiyat, sinema, metinlerarasılık.

Abstract

The relationship and interaction between literature and cinema has existed since the end of the nineteenth century, when the art of cinema, which is called the Seventh Art, emerged, and this interaction has continued until today. The novel genre has an important role in the use of literature as a source, especially in the early years of cinema. While cinema was mostly influenced by the novel in the early days, it is seen that some novelists wrote their works by being influenced by the elements of cinema art in the later processes. The mutual interaction between literature and cinema provides the development of both genres. Transforming a literary work, which is a product of fiction, into a scenario and transferring it to the screen contributes to the art of cinema. It is seen that many novels in world and Turkish literature from past to present have been adapted as films. One of the novels adapted to the cinema, İhsan Koza's Senede Bir Gün published in 1946, was screened three times in 1946, 1965 and 1971. After the 1946 film, Ertem Eğilmez adapted the novel into a film in 1965 and 1971. It is possible to consider Ertem Eğilmez's reproducing a previously released movie according to changing conditions and developments in the cinema industry as an example of remake. In this study, the novel Senede Bir Gün and the films adapted from the novel will be examined in the context of the relationship between literature and cinema.

Keywords: İhsan Koza, novel, literature, cinema. intertextuality.

Giriş

Yedinci Sanat olarak nitelenen sinemanın tarihi on dokuzuncu yüzyılın sonuna uzanır. 1892 yılında Edison ile Dickson'un icat ettikleri “kinetoskop”, kameranın ilk hâli olarak ortaya çıkar (Beyoğlu, 2018: 11). Auguste ile Louis Lumière kardeşlerin, kinetoskoptan hareketle geliştirdikleri “sinematograf” adlı makineyle Paris'te halka açık düzenledikleri gösteri, araştırmacılar tarafından sinemanın başlangıcı olarak benimsenir (Teksoy, 2005: 13). Büyük ilgi uyandıran sinemanın Osmanlı topraklarına girişi ise bu gösterimden kısa süre sonra olur. Lumière kardeşlerin operatörlerinden Promio, 1896'da İstanbul ve İzmir dolaylarında kısa filmler çeker. Sarayda hokkabazlık yapan Bertrand da Yıldız Sarayı'ndaki salona perde kurarak Padişah'a ve saraydakilere sinemayı tanıtır (Özgüç, 1990: 7). Halka açık ilk gösterileri Pera'da gerçekleştiren Sigmund Weinberg, ilk yerleşik sinema salonunu da Tepebaşı'nda açar (Teksoy, 2005: 66). Yabancıların başlattığı girişimlerin ardından 1914'te Cevat Boyer ile Murat Bey tarafından kurulan “Milli Sinema” ise ilk yerli işletmedir. Yine bu yıl Fuat Uzkınay'ın çektiği Ayestefanos'taki Rus Abidesinin Yıkılışı adlı tarih belgeseli, Türk film tarihinin başlangıcı kabul edilir (Özgüç, 1993: 13).

Tüm dünyada olduğu gibi Osmanlı'da da büyük ilgi gören kinetoskop ve sinematograf, halk arasında “canlı fotoğraf” tabiriyle adlandırılır (Beyoğlu, 2018: 17). Rekin Teksoy, sinemanın halk tarafından kısa sürede benimsenmesinde “sinemanın kaynakları arasında yer alan ‘gölge oyununun’ ülke kültüründe önemli bir ağırlığa sahip olması[nın]” (Teksoy, 2005: 66) da etkisinin olabileceğini vurgular. Halkın büyük teveccühü ile sinema çalışmaları artarak devam eder. Ayestefanos'taki Rus Abidesinin Yıkılışı denemesinden sonra Fuat Uzkınay, Weinberg'in 1916 yılında çekimine başlayıp yarım bıraktığı Himmet Ağa'nın İzdivacı adlı filmi 1918'de tamamlar. Filmin tamamlanmasındaki gecikme nedeniyle gösterime giren ilk uzun metrajlı film, Sedat Simavi'nin yönetmenliğini yaptığı 1917 tarihli Pençe'dir (Özgüç, 1993: 15). Kurmaca ilk Türk filmi Pençe, Mehmet Rauf'un aynı adlı oyunundan uyarlama olup aynı zamanda edebiyattan sinemaya uyarlanan filmlerin de ilk örneğidir. Bunu Ahmet Fehim'in 1919 yılında Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın aynı adlı eserinden uyarladığı Mürebbiye takip eder. Aynı yıl Ahmet Fehim'in yönettiği ikinci film Binnaz da Yusuf Ziya Ortaç'ın oyununun perdeye yansımadır (Teksoy, 2005: 68). Edebî eserlerden uyarlamalarla ve tiyatrocuların oyuncu olarak yer aldığı filmlerle başlayan Türk sinemasının özgün bir yapıya ulaşması uzun seneler sonra olacaktır. Nijat Özön, Türk sinemasının acemi ellerle başlayıp öyle de devam ettiğini, sinemanın icadından yirmi yıl sonra dünya sinemasında büyük ilerlemeler yaşanmışken bizdeki filmlerin “tiyatro filmi” olmaktan öteye gidemediğini vurgular (Özön, 1968: 271). 1950'ye kadar bir geçiş süreci yaşandığını ve asıl Türk sinemasının bu dönemden sonra geliştiğini dile getirir.

Edebiyat ve sinema arasındaki ilişki ve etkileşim sinema sanatının ortaya çıkışından beri var olup bu etki günümüze kadar da devam etmiştir. İlk zamanlarda daha çok sinema romandan etkilenirken sonraki süreçlerde bazı romancıların da eserlerini sinemadan etkilenerek yazdığı görülür. Edebiyat ve sinemanın temelde iletişim aracı olmaları, insanları eğitici ve eğlendirici yanları bulunması bakımından ortaklık gösterdikleri gibi aralarında birçok fark da bulunur. Romanın temel malzemesi dil iken sinemada görüntü olup romandaki sözcükler sinemada görüntüye dönüşür. Bir film her ne kadar edebî eserden uyarlama olsa da

filmin oluşum aşamasında yerini sinemanın diline bırakır, yazının dili de görüntünün diline uyarlanır (Yüce, 2005: 71). Romanda okuyucu metni istediği zamanda okuyup bitirme özgürlüğüne sahipken sinemada bu serbestiyet bulunmaz. Roman bir anlatıcı tarafından sunulurken filmde anlatıcı olsa bile eser gösterme üzerine kuruludur. Roman daha çok zamana, film ise mekâna dayalı bir sanat türüdür. Edebiyat ürünleri genel itibarıyla bir sanatçı tarafından kaleme alınırken sinema bir ekip işidir (Kale, 2010: 274). Tüm bu nedenlerden dolayı bir kurgu ürünü olan edebî eserin yeniden kurgulanarak perdeye aktarılması birçok ortak özellik taşısa da sinema filmini özgün kılar.

Dünya edebiyatında Shakespeare, Victor Hugo, Gabriel Garcia Marquez, Alexandre Dumas, Gogol, Tolstoy, Dostoyevski gibi birçok ismin eserleri beyaz perdeye aktarılmıştır. Edebiyattan sinemaya uyarlanan ilk eser Jules Verne'nin Ay'a Seyahat adlı romanı olup 1902 tarihli film "yeni bir anlatım dilinin ilk örneği" (Teksoy, 2005: 37) olması açısından da önem arz eder. Geleneksel tahkiyeden modern anlatılara kadar edebî eserdeki kişiler yazarın ve okuyucunun hayal dünyasında yaşamakta iken bu kişiler sinema ile birlikte bir sanatçının şahsında yeni bir dil ile perdeye yansımıştır (Önal, 2011: 35). Sinemanın özellikle ilk yıllarda edebiyatı bir kaynak olarak kullanmasında roman türü önemli bir role sahiptir. Geçmişten günümüze birçok romanın film olarak uyarlandığı görülür. Dostoyevski'nin Yeraltından Notlar, Tolstoy'un Anna Karenina, Steinbeck'in Fareler ve İnsanlar, Umberto Eco'nun Gülün Adı, Gustave Flaubert'in Madame Bovary, Stephan King'in Yeşil Yol, Tolkien'in Yüzüklerin Efendisi gibi belli başlı örneklerin sayısı çoğaltılabilir. Türk sinemasında 1919'da Mürebbiye ile başlayan romandan sinemaya uyarlamalar zamanla artarak devam etmiştir. 1922 yılında Yakup Kadri'nin Nur Baba romanı Boğaziçi Esrarı adıyla sinemaya taşınır. 1923'te Halide Edip Adıvar'ın Ateşten Gömlek, 1924'te Peyami Safa'nın Sözde Kızlar eserleri filme taşınmıştır. Daha sonraları Halide Edib, Kerime Nadir, Esat Mahmut Karakurt, Muazzez Tahsin Berkand gibi isimlerin romanları sinemacılar için kaynak eserler olmaya devam etmiştir. Başlangıç teşkil eden bu eserlerin yanı sıra Fakir Baykurt'un Yılanların Öcü, Necati Cumalı'nın Susuz Yaz, Reşat Nuri Güntekin'in Çalıkuşu, Rifat Ilgaz'ın Hababam Sınıfı, Yusuf Atılgan'ın Anayurt Oteli, Metin Kaçan'ın Ağır Roman, Hasan Ali Toptaş'ın Gölgesizler, Orhan Kemal'in 72. Koşu filmleri, Türk edebiyatında geçmişten günümüze sinemaya taşınan romanlardandır. İhsan Koza'nın 1946'da yayımladığı Senede Bir Gün (Koza, 1946) eseri de sinemaya uyarlanan romanlardan olup 1946, 1965 ve 1971 tarihlerinde üç kez beyaz perdede izleyiciyle buluşmuştur.

İhsan Koza ve Senede Bir Gün Romanı

Selanik'te ipekçilikle uğraşan bir ailenin oğlu olan İhsan İpekçi, 1901 yılında doğar. Aile, yüzyılın başlarında İstanbul'a yerleşir. İstanbul'da çeşitli iş tecrübelerinden sonra İhsan İpekçi, kardeşleriyle beraber uzun yıllar sinemacılık yapar. Şeytanın Kölesi, Affet Beni, Aradığım Kadın, Zümrüt, Yasak Cennet, Sen İstemeyinceye Kadar ve Aşkdan Sonra romanlarının yazarı İhsan İpekçi, ilk romanlarında İhsan Koza müstearını kullanır. Nâzım Hikmet Ran ile İhsan İpekçi yakın arkadaşlıklar ve Nâzım Hikmet'in kullandığı müstearlardan biri de İhsan Koza'dır (Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, 2010: 742). Ayrıca Nâzım Hikmet, İpekçilerin kurdukları İpek Film Stüdyosu'nda seslendirme yönetmenliği, senaryo yazarlığı ve yönetmenlik yapar. Nazım Hikmet ile İpekçi'nin dostluğu ve Senede Bir

Gün romanındaki ayrıntılardan hareketle eserin İpekçi'ye mi yoksa Ran'a mı ait olduğu tartışma konusu olmuştur. Haluk Oral, Senede Bir Gün romanının başında yer alan eserin filme çekilme hakkının Ferdi Tayfur (İpek Film Stüdyosu çalışanı) tarafından temin edilmesinin dikkat çekici olduğunu belirtir. Ayrıca romanın anlatıcısının Malatya'da (Nazım Hikmet'in yakın arkadaşı Kemal Tahir'in cezaevinde bulunduğu şehirde) yaşamasına, anlatıcının her izninde Ankara ve Bursa'yı (Nazım'ın hapis yattığı iki şehir) ziyaret edişine, buradan İstanbul'a ve Çamlıca'ya (Piraye'nin bulunduğu yer) gidişine vurgu yapar. Sevgililerin kırk yıl boyunca Çamlıca'da bulunduğu 12 Ağustos gününün tesadüfen seçilmediğini dile getirerek (Nazım'ın hapisten çıktığı tarih 12 Ağustos 1934) romanın yazarının Nâzım Hikmet olabileceğini ifade eder (Oral, 2010: 62).

1946 yılında yayımlanan Senede Bir Gün romanının ilk kısmı, Osmanlı'nın Balkan coğrafyasından ayrılmak zorunda kaldığı yıllarda, bugünkü Bulgaristan'ın Yanbolu şehrinde geçer. Yanbolu kasabasının yerlileri olan Türkler, Osmanlı Devleti'nin bu topraklardan çekilmesi sonrası Bulgarlar tarafından zulme maruz kalır. Osmanlı kolluk kuvvetlerinin bölgeden ayrılması ve devletin içinde bulunduğu zorlu koşullar, Balkanlardaki Türk vatandaşlarını yardımsız ve çaresiz bırakır. Bundan dolayı Türklerin birçoğu topraklarını terk etmek zorunda kalır. Kasabada yaşayan Nazlı ile Emin birbirlerine sevmektedir. Nişanlı olan Nazlı ile Emin'in kısa süre sonra düğünlerinin olması planlanır. Nazlı'yı görüp beğenen Bulgar Yüzbaşı Kiril, bölgenin karışıklığından aldığı cesaretle ona sahip olmak ister. Bir bayram günü Nazlı'nın yanına gelerek akşam dere kenarında kendisini bekleyeceğini, gelmezse aralarında engel olarak gördüğü abisi Tosun'u öldüreceğini söyler. Ailesinin başına gelebileceklerden çok korkan Nazlı mecburen Kiril'in yanına, peşini bırakması için yalvarmaya gider. Nazlı'nın Kiril'in yanına gittiğini öğrenen Tosun da kardeşinin ardından gider. Aralarında çıkan arbedede Kiril, Tosun'u silahla öldürür. Bu olay üzerine Kiril'in peşlerini bırakmayacağını idrak eden Hilmi Efendi ve ailesi kurtulmak için çareyi birçok akrabaları gibi İstanbul'a kaçmakta bulur. Nazlı'nın ailesi ile birlikte, yanlarında nişanlısı Emin'in bulunduğu bir arabayla sınırı geçeceğini öğrenen Kiril de adamlarıyla onların peşine takılır. Sınıra az bir mesafe kala, arkalarından gelenlerin çok yaklaşmasından dolayı Emin arabadan inip onları oyalamaya çalışırken vurulur. Hilmi Efendi ailesi sınırı geçer ve sonradan gelen haber üzerine Emin'in öldüğünü öğrenirler. Romanın bu ilk kısmında Bulgar mezaliminin Balkanlarda yaşayan Türklerin hayatlarına nasıl etki ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Eserin bundan sonraki kısmı kavuşamayan kara sevdalıları nasıl bir sonun beklediğini işler. Kiril'den kaçan aile İstanbul'a yerleşir, Nazlı ise abisinin ve nişanlısının ölümleri üzerine dayanamayarak hastalanır. Babasının ısrarına rağmen kimse ile evlenmez, nişanlısının izini bulamayınca da ölümü bekler. Daha sonra Doktor Fuad'ın gayretleri ile yaşama bir nebze tutunan Nazlı, Emin'i sevdiği ve unutmadığını bildiği hâlde Fuad'ın isteği ile onunla evlenmeye razı olur.

Sınırı geçerken ağır yaralanıp sonra götürüldüğü hapistekilerin yardımıyla iyileşen ve onlarla dost olan Emin, hapisten kaçıp İstanbul'a gelir ve Nazlı'yı görmek için Hilmi Efendi'nin evine gider. Düğün günü nikâh kıyılmadan hemen önce eve ulaşan Emin, olanlardan habersizdir. Hilmi Efendi düğünün iptal olmasını istemediğinden kimseye haber vermeyip Emin'i bir odaya alır. Zeynep ile Nazlı ise Emin'in geldiğini nikâh kıyıldıktan sonra fark eder. Üç yıldır beklediği nişanlısı gelmeden hemen önce Fuad ile nikâhlanan Nazlı ve

hapisten kaçıp İstanbul'a gelen ancak Nazlı'ya kavuşamayan Emin olanlara çok üzürlürlər. İki âşık kavuşmasalar da her yıl senede bir kez olsun görüşüp hasret gidermeyi kararlaştırırlar. Yıllar sonra görüştükleri gün olan 12 Ağustos, kavuşamayan âşıkların buluştukları gün olur. Emin ile Nazlı tam kırk sene boyunca her yıl, 12 Ağustos günü Çamlıca'da buluşurlar.

Roman ve Perdedeki Yansımasının Mukayesesi

Senede Bir Gün romanı, yayımlandığı yıl olan 1946'da ilk kez dönemin edebiyat metinlerinin sinema için bir kaynak olarak kullanılmasının etkisiyle sinemaya uyarlanır. Senede Bir Gün, konusunun ilgi çekiciliği dolayısıyla sonrasında iki kez daha beyaz perdeye aktarılır. 1946 tarihli filmin yönetmeni İpekçi kardeşlerin sahip olduğu İpek Film Stüdyosu'nda çalışan ve ilk yönetmenlik tecrübesini Muhsin Ertuğrul'un desteğiyle edinen Ferdi Tayfur'dur (Özgüç, 2003: 202). Yapımcı ve senarist olarak İhsan İpekçi'nin yer aldığı filmin başrollerinde Cahide Sonku ve Suavi Tedü yer alır. Siyah beyaz olan filmdeki birçok oyuncu diğer iki filmde yer almazken üç filmde de oynayan tek isim Hulusi Kentmen'dir.

Bu çalışmada üzerine yoğunlaşılın eserler, 1965 ve 1971 yıllarında çekilen ve yönetmenliğini Ertem Eğilmez'in yaptığı filmlerdir. Filmlerin başında İhsan İpekçi'nin eserinden uyarlandığı, senaryonun Sadık Şendil'e ait olduğu belirtilir. Filmler 1946'da üretilmiş bir filmde sonra aynı yönetmenin bir romandan uyarladığı iki ayrı versiyon olduğundan, "gösterime girmiş bir filmin yeni koşullarda yeni bir versiyonunun üretilmesi" (Aktulum, 2018: 58) anlamını taşıyan remake, yeniden üretim film örneği olarak yorumlanmaya müsaittir. Ertem Eğilmez'in 1965 ile 1971 yıllarında iki kez çektiği filmler birbirine çok benzer yapıda olmasına rağmen bazı farklılıkları da içerir. Filmlerden ilki siyah beyaz olup ikincisi renklidir. İlk filmde Nazlı karakterini Selda Alkor canlandırırken ikincisinde ise Hülya Koçyiğit bu roledir. Emin karakterinde ise her iki filmde de Kartal Tibet yer alır.

Romanın ilk bölümünde anlatıcı, kendisinden ve kitabı neden yazdığından bahseder. Anlatacağı aşk hikâyesindeki kişilere tesadüfen rastladığını dile getirir. Otuz dört yaşında, Malatya'da bir bankada memur olarak çalıştığını ve anlatacağı hikâyeyi öğrenmesine vesile olan iki alışkanlığı olduğunu bildirir. Bunlardan ilki her yıl, yıllık izninde aynı tarihlerde aynı yerleri gezmek, diğeri de günlük tutmaktır. Bir akşam günlüğünü karıştırırken, son üç yılda her 12 Ağustos günü Çamlıca'da hep aynı çifte rastladığını fark eder. Bunun bir anlamı olduğunu düşünerek durumu merak eder. Bir sonraki sene 11 Ağustos'ta gittiği Çamlıca'da, çiftin hep gittiği kahvenin kahvecisine durumu anlatır ve o kişilerin kırk yıldır aynı gün gelip aynı yerde buluştuklarını öğrenir. Dinlediklerinden dolayı çok heyecanlanıp ertesi gün büyük buluşmaya şahit olmak için erkenden Çamlıca'ya gider ve onların gelmesini bekler. Bir müddet sonra kadın yalnız başına gelir. Anlatıcı ve kahveci, kadının matem havası içindeki hâlini görünce üzürlürlər. Kadın (Nazlı), onların yanından geçerek sevdiğiyle her zaman oturdukları masaya giderek ağlamaya başlar. Kadının yanına giden anlatıcı, ondan dinlediklerini aktardığını ifade ederek Nazlı ile Emin'in hikâyesini anlatmaya başlar. Filmlerde ise sinema sanatının gereğince romandaki gibi bir anlatıcı olmayıp filmlerin girişinde "Senede Bir Gün" şarkısı eşliğinde Nazlı ile Emin'in yıllarca aynı yerde buluşmaları Nazlı'nın ağzından aktarılarak sahnelenir. Bu anlamda beyaz perdeye uyarlanan eser, anlatıcı bağlamında bir zenginlik kazanmış olur. Çünkü romanda yazarın ve anlatıcının bizden

duymamızı ve görmemizi istediği şeyleri görür ve duyarken filmde ise yönetmenin tasarladığından daha fazlasını görür ve duyarız (Monaco, 2002: 48-49).

Roman ile filmlerin arasında karakter farklılıkları vardır. Romanda Hilmi Efendi'nin üç çocuğu olup adları Osman, Nazlı ve Zeynep'tir. Filmlerde ise Zeynep, Osman'ın kardeşi değil eşidir. Bunun yanı sıra roman ile filmler arasındaki en önemli farklardan biri de Emin'in sınırda vurulduktan sonra yakalanıp götürüldüğü Veliko Trnova Hapishanesi'ndeki mahkûmlardır. Romanda Emin'in götürüldüğü koğuştaki komitacılık gibi suçlardan müebbet cezası almış beş Sırp bulunurken filmlerde Emin'in koğuştaki beş kişinin tamamı Türk'tür. Bu noktadaki farklılığı yönetmen Ertem Eğilmez'in toplumcu gerçekçi bir damardan beslenmesiyle izah etmek mümkündür. Toplumun gerçeklerine dayanan bir arka plana sahip filmde Bulgar mezalimi altında ezilen, hapishanelerde ölüme terk edilen Türkler ile ezen-ezilen karşılaştırması ve vurgusu yapılmak istenmiş olabilir. Romanda Nazlı'nın doktoru Fuad orta yaşlı biri iken filmlerde ise genç bir delikanlı olarak yer alır. Romana göre filmlerde yer alan bu karakter farklılıkları sinema sanatının bir gereği olarak yorumlanmaya müsaittir. Çünkü romanda yazılanlardan hareketle okuyucunun zihninde kendi hayal gücüne göre canlandıracağı kişiler, filmde izleyicinin hayal gücüne bırakılmadan bir oyuncu tarafından canlandırılır.

Roman ile filmlerin olay örgülerinde önemli farklar bulunur. Romanda Kiril, Hilmi Efendi'den kızı Nazlı'yı ister ama ret cevabı alır. Bunun üzerine Tosun'u ikna etmeye çalışsa da başaramaz. Hilmi Efendi'nin evine çeşitli bahanelerle musallat olur. Tedbiri artıran aile ise Nazlı'yı asla dışarı çıkarmaz ve Kiril'in onu görmesine müsaade etmez. Bunun üzerine Kiril bir plan yapar, tayini çıkmış gibi haber yayıp uzun müddet ortalarda gözükmez. Bundan dolayı biraz rahatlayan Nazlı da ailesiyle birlikte Müslümanların coşkuyla kutlayıp çeşitli eğlenceler düzenlediği Ramazan Bayramı şenliklerini izlemeye gider. Amacına ulaşan Kiril, bir yolunu bulup Nazlı'nın yanına giderek onunla görüşmek istediğini, eğer akşam dere başına gelmezse Tosun'u öldüreceğini söyler. Bu tehditten çok korkan Nazlı da mecburen Kiril'in yanına gider. Filmlerde ise evlere istediği zaman baskın düzenleyen Kiril, bir akşam Hilmi Efendi'nin evine de silah arama bahanesiyle baskın yapar ve Tosun'un evde bulunan küçük silahın kendisine ait olduğunu söylemesi üzerine onu gözaltına alır. Ertesi gün Kiril, işbirlikçisi Kambur Salih ile Nazlı'ya haber gönderir. Salih, Kiril'in öğleden sonra Nazlı'yı dere başında beklediğini, konuşup bir yolunu bularak Tosun'un kurtarılmasını sağlayabileceklerini teklif eder. Bu ayrıntılardan hareketle roman ve filmlerde Tosun'un ölümü hazırlanmış olur.

Kiril emeline ulaşmak uğruna önünde engel olarak gördüğü Tosun'u öldürünce Hilmi Efendi ve ailesi ondan kurtulmak için çareyi İstanbul'a kaçmakta bulur. Onlara bu zorlu yolculukta Emin de eşlik eder. Romanda tek atlı arabada, Emin de Hilmi Efendi ailesinin yanında olarak yola koyulurlar. Filmlerde ise Emin başka bir atla onları takip eder. Kiril'in işbirlikçisi Salih onların kaçış planını Kiril'e anlatır, Kiril de Salih'e kasabadan çıkış için iki yol olduğunu ve onları istedikleri yola sevk etmesi durumunda pusuya düşürüp öldüreceklerini anlatır. Kiril, Nazlı'ya sahip olmak için tüm aileyi öldürmeye kararlıdır. Salih de bu plana sadık kalarak Hilmi Efendi'ye yol gösterici olarak bindiği arabada onları pusula kurulan yoldan götürmek ister. Salih'in kendilerine ihanet ettiğini anlayan Emin, Salih'i

etkisiz hâle getirerek diğer yoldan devam etmelerini sağlar. Planlarının bozulduğunu anlayan Kiril ve adamları da onların peşine düşer. Sınıra çok yakın bir noktada onlara çok yaklaşınca romanda Emin, arabadan atlayıp onları oyalayarak vakit kazanmaya çalışır. Hilmi Efendi ve ailesi böylece sınırı geçerek kurtulur. Filmlerde ise Emin atını farklı yöne sürerek zaman kazanmak ister. Kiril, Nazlı'nın peşine düşerek adamlarına da Emin'i yakalamalarını emreder. Romanda sınırı geçebilen aile filmlerde ise Kiril'e yakalanır. Aralarında çıkan arbedede Kiril tam Hilmi Efendi'yi vuracakken Zeynep onu öldürür. Romandakinin aksine filmlerde Kiril ölmüş olur ve aile ondan kurtularak sınırı geçer.

Romanda hapisshaneden tünel kazarak kaçan mahkûmların beşi de dışardan onlara destek sağlayan Petro'nun yardımıyla gelen sandala binip sahilde bir eve giderler. Daha sonra trenle Varna'ya gidip oradan kalkan vapura binerler. Vapur İstanbul, Selanik, Pire ve Brendzi'ye uğrayıp Marsilya'ya gidecektir. Plana göre Emin İstanbul'da inecek, diğerleri de Selanik ve Pire'de indikten sonra memleketleri Belgrat'a gideceklerdir. 1965 yapımı filmde, hapisshaneden kaçarken Reis karakterindeki mahkûm ölür, diğerlerinin akıbeti belli değildir. 1971 tarihli filmde ise Reis harici diğer iki mahkûm da vurulur. Kurtularak vapura binen Münir Özkul'un canlandırdığı Yunus karakteri ile Kartal Tibet'in canlandırdığı Emin'dir. Bu filmde, roman ve ilk filmde farklı olarak hapisshaneden kaçış gündüz vakti gerçekleştirilir.

Romanda Vecdi Bingöl tarafından yazıldığı belirtilen iki türkü bulunmaktadır. “Hey Tuna, Nazlı Tuna/Kıyısı sazlı Tuna!/Geçit ver Türk iline/Akma pek hızlı Tuna” mısraları bulunan ilk türkü Balkan topraklarına bir ağıt niteliği taşımaktadır. Duyduğu seslerin Türkçe olması ve kendi vatanına dair ifadeler içermesi dolayısıyla etkilenen Emin, türküyü söyleyenin yanına gider ve onun da Bulgar göçmeni bir Türk olduğunu öğrenir. Eserde bu muhacirin ağzından Balkan topraklarında Türklere yapılan zulümler bir kez daha vurgulanır. Delikanlı bir müddet sonra ikinci bir türkü daha söyler. “Öç almaya etti yemin,/Gelmez yola gitti Emin./Türk'e düşman olanlardan,/Yüz kişiye yetti Emin.” mısralarının geçtiği türküyü duyan Emin de delikanlıya bu Emin'in kim olduğunu sorar. Muhacir genç, Emin'in mert bir delikanlı olduğunu, tek başına yüz askere karşı durduğunu ve sonunda nişanlısını kurtarmak için canını verdiğini anlatır. Emin de delikanlıdan bahsettiği kişinin nişanlısının akıbetini sorunca âdeta beyninden vurulmuşa döner. Duyduklarına göre nişanlısının hasretine dayanamayan Nazlı'nın hasta olup yataklara düştüğünü ve ölüm döşeginde olduğunu söyler. Romanın bu bölümünde Emin'in Nazlı'ya dair haber alması, beslediği umutları etkileyen ve eserin yapısını dramatik bir hâle sokan ayrıntılardandır. Ayrıca ikinci türküden hareketle Emin'in mücadelesinin Balkan topraklarında efsaneleştiği vurgusu yapılır. Filmlerde ise daha çok Şekip Ayhan Özışık'ın besteleyip Zeki Müren'in seslendirmesiyle ünlü olan “Senede Bir Gün” şarkısı birçok yerde fon olarak kullanılır. Bu ayrıntıyı bir anakronizm örneği olarak değerlendirmek mümkündür. Mahkûm Doktor rolündeki Adnan Şenses de şarkıyı filmde seslendirir. 1971 tarihli filmde İstanbul'a giden vapurda bulunan Yunus ile Emin, vapurdaki birinin söylediği bu şarkıyı dinlerken ertesi gün İstanbul'a ulaşacaklarının heyecanı içerisindeydiler.

Hapisshanedede geçen üç yılın ardından İstanbul'a giden Emin, sevdiğinin düğün günü Hilmi Efendi köşküne varır. Emin'in geldiğini öğrenen Hilmi Efendi ise nikâh kıyılana kadar onun Nazlı ile görüşmesine engel olmak ister. Hilmi Efendi'nin tavırlarından şüphelenen

Zeynep, bahçivandan Emin'in geldiğini öğrense de duruma engel olamaz ve Nazlı ile Fuad'ın nikâhları kıyılır. Emin'in geldiğini öğrenen Nazlı, oradan uzaklaşan Emin'i yakalar. Yanbolu'dan nişanlı olan Nazlı ile Emin, İstanbul'da yeniden karşılaştıklarında ise Nazlı artık Fuad ile evlidir. Romanda Emin, Nazlı'ya onu en azından senede bir gün olsa da görmek istediğini söyler. Nazlı'nın kabul etmesi sonrası her yıl aynı gün aynı yerde buluşmayı karşılaştırırlar. Filmlerde ise kırk yıl boyunca sürecektir buluşmaların teklifi Nazlı'dan gelir. Romanda kırk yılın ardından, yine aynı gün Çamlıca'ya gelen Nazlı, Emin'in öldüğünü bilir ve kahveci ile anlatıcıya durumu anlatır. Filmlerde ise Nazlı, Çamlıca'ya geldiğinde Emin'in öldüğünden habersizdir. Her zamanki gibi çay bahçesindeki yerlerinde Emin'i bekler, kahveciye Emin'in gelip gelmediğini sorar. Aradan biraz zaman geçtikten sonra Emin'in sözünü tutamayıp da buluşmaya gelmezse ölmüş olacağını söylediği cümleler verilir ve Nazlı da dayanamamaya ölür. Bu esnada ikisinin ruhları kavuşarak göğe yükselir. Bu sahneden hareketle romanla filmlerin içerik bakımından en çok farklılaştığı kısmın eserin sonu olduğu görülür.

Sonuç

1946 yılında yayımlanan Senede Bir Gün adlı romanı ilki aynı yıl, sonrakiler 1965 ve 1971 tarihlerinde olmak üzere konusunun ilgi çekiciliği ve dönemin edebiyat metinlerinin sinema için bir kaynak özelliği taşımasından dolayı üç kez filme uyarlanır. İlk filmin başrollerinde Cahide Sonku ile Suavi Tedü yer alırken ikinci filmin başrollerinde Seda Alkor ile Kartal Tibet, üçüncü filmde ise Hülya Koçyiğit ile Kartal Tibet sahne alır. İlk iki film siyah beyaz olup üçüncü film renklidir. İlk filmdeki birçok oyuncu diğer iki filmde yer almazken üç filmde de oynayan tek isim Hulusi Kentmen'dir. 1946 tarihli filmde sonra Ertem Eğilmez, kendi bakış açısıyla ve sinema sanatında yaşanan yenilikler dolayısıyla 1965 ve 1971 yıllarında romanı yeniden filme uyarlar. Ertem Eğilmez'in daha önceden gösterime girmiş bir filmi yeni koşullarda ve gelişen sinema sektörüne göre yeniden üretmesi filmlerin remake örneği olarak değerlendirilmesini mümkün kılar.

1965 ve 1971 tarihli filmlerde genel anlamda romanda geçen olaylara bağlı kalınmakla birlikte olay örgüsünde yer yer değişikliğe gidildiği görülür. Filmlerde romandaki gibi bir anlatıcı olmayıp filmlerin girişinde "Senede Bir Gün" şarkısı eşliğinde Nazlı ile Emin'in yıllarca aynı yerde buluşmaları Nazlı'nın ağzından aktararak sahnelenir. Bu anlamda beyaz perdeye uyarlanan eser, anlatıcı bağlamında bir zenginlik kazanmış olur. Romanda delikanlı bir muhacirin ağzından aktarılan ve Balkanlara bir nevi ağıt niteliği taşıyan türküler ile Balkan topraklarındaki Türklere yapılan zulümler vurgulanır. Filmlerde ise "Senede Bir Gün" şarkısı birçok yerde fon olarak kullanılır. Bu bağlamda roman ve filmlerde geçen müzik unsurlarının eserlerde farklı yapıları ve işlevleri olduğu dikkat çeker. Bunun yanı sıra roman ile filmlerin arasında Zeynep ve Tırnova Hapishanesi'ndeki mahkûmlar örneklerinde olduğu gibi karakter farklılıkları bulunmakta olup romana göre filmlerde yer alan bu değişiklikler sinema sanatının bir gereğidir. Çünkü romanda yazılanlardan, yazarın tasvirlerinden hareketle okuyucunun zihninde kendi hayal gücüne ve deneyimlerine göre canlandırdığı kişiler, filmde ise izleyicinin hayal gücüne bırakılmadan bir oyuncu tarafından canlandırılır. Roman ve filmlerde yer alan ortak noktalar ve değişiklikler, sanat olarak edebiyat ve sinemanın benzerliklerini ve farklılıklarını da yansıtan önemli unsurlardır. Böylece eser okurunda ve

izleyicisinde birbirinden farklı yankılar uyandırır.

Kaynakça

- Aktulum, Kubilay (2018). *Sinema ve Metinlerarasılık*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Beyoğlu, Süleyman (2018). *İmparatorluktan Cumhuriyete Türk Sineması (1895-1939)*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İhsan Koza (1946). *Senede Bir Gün*, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.
- Kale, Özlem (2010). Edebiyat Sinema İlişkisi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C 3, S 14, s. 266-275.
- Monaco, James (2002). *Bir Film Nasıl Okunur?*, (Çev. Ertan Yılmaz), İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Oral, Haluk (2010). Senede Bir Gün'ün Ardında Nâzım Hikmet Mi Vardı?, *NTV Tarih*, S 13, s.57-62.
- Önal, Mehmet (2011). Edebiyat, İletişim ve Sinema, *Edebiyat ve Sinema: Edebî Eserden Beyaz Perdeye*, (Haz. Fatih Sakallı), s. 11-43. İstanbul: Hat Yayınları.
- Özgüç, Agâh (1990). *Türk Sinemasında İlkler*, İstanbul: Yılmaz Yayınları.
- Özgüç, Agâh (1993). *100 Filmde Başlangıcından Günümüze Türk Sineması*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Özgüç, Agâh (2003). *Türk Film Yönetmenleri Sözlüğü*, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Özön, Nijat (1968). Türk Sinemasına Toplu Bir Bakış, *Türk Dili*, S 196, s. 266-287.
- Teksoy, Rekin (2005). *Rekin Teksoy'un Sinema Tarihi*, C I, İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Yalçın, Murat (Ed.) (2010), Nâzım Hikmet, *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, C 2, s. 742-747. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yüce, Tuncay (2005). Sinema ve Edebiyat Türleri Arasında Görülen Etkileşimler, *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C I, S 2, s. 65-74.

ESKİ TÜRK YAZITLARINDAKİ YOK KIL- VE YOK KIS- / KIŞ- YAPISININ TARİHİ GELİŞİMİ ÜZERİNE

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF YOK KIL- AND YOK KIS-/KIŞ- STRUCTURE IN OLD TURKIC INSCRIPTIONS

Özet

Eski Türk yazıtlarında YOK KIL (=yok k'ışalım, TI D4) ve YOK KIS (=yok kılıtm, BK G4) olmak üzere iki farklı birleşik fiil grubu mevcuttur. Bu iki yapı, araştırmacılar tarafından aynı anlamı karşıladığı düşüncesiyle aynı şekilde tercüme edilmiştir. Orhon Türkçesi dönemindeki işlevleri ile ilgili ise bu zamana kadar art zamanlı bir inceleme yapılmamıştır. Bu çalışmada, farklı şekillerde okuma ve köken önerilerinde bulunulan YOK KIL (=yok k'ışalım, TI D4) ifadesi ile ilgili okuma ve yorumlama farklılıkları üzerinde durulmuş; ilgili yapı hakkında araştırmacılar tarafından ileri sürülen köken önerilerine değinilmiştir. İlk olarak Türk dilinin ilk yazılı belgeleri olan Orhon Yazıtlarında rastlanılan bu yapı ile bağlantılı olarak "yok etmek" anlamını karşılamak için Türk dilinin tarihî dönemlerinde hangi yapıların tercih edilmiş olduğu ve bu yapıların metin içindeki kullanımlarından hareketle kaçınıcı yüzyıldan itibaren *yok kıl-* ve *yok kış-/kis-* yapılarının yerini *yok et-* yapısının aldığı tespit edilmiş, Kaşgarlı Mahmut'un ilettiği bilgiler doğrultusunda bunun neden kaynaklanmış olabileceği değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, Tekin tarafından ileri sürülen ve sonrasında yaygın bir görüş olarak kabul edilen Türkçe *kıl-* fiili ile Moğolca *kı-* (<**ki-*) fiiline dayanarak *kıl-* kelimesinin *kı-l-* şeklinde tahlil edilebileceği ve bu durumda ilgili fiildeki *-l-* morfeminin Altayca sıklık çatısı eki, *kış-* fiilindeki *-ş-* morfeminin ise Ana Türkçe **ki-* fiilinin işteşlik çatısını kuran ek olarak değerlendirildiği görüşü esas alınarak *yok kıl-* ve *yok kış-* yapıları üzerinden yazıtlar döneminde işteşlik ekinin aynı zamanda nasıl bir işlevinin olduğu ve ilgili yapıların geçtiği ifadelerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eski Türk Yazıtları, Orhon Türkçesi, *yok kıl-*, *yok kış-/kis-*, *yok et-*.

Abstract

In old Turkish inscriptions, there are two different compound verb groups, YOK KIL (=yok k'ışalım, TI D4) and YOK KIS (=yok kılıtm, BK G4). It has been translated the same way, researchers believe, that these constructions meet the same meaning. In this study, on the other hand, firstly, the differences in reading and interpretation of the expression YOK KIL (=yok k'ışalım, TI D4), which are suggested to be read in different ways and origin, are emphasized; The origin suggestions put forward by the researchers about the related structure are mentioned. In connection with this structure, which was first encountered in the Orkhon Inscriptions, which are the first written documents of the Turkish language, in order to meet the meaning of "yok etmek", which structures were preferred in the historical periods of the Turkish language and the use of these structures in the text, from which century to *yok kıl-* and *yok kis-/kış-*. It was determined that the cut-structures were replaced by *yok et-* structure. In line with the information conveyed by Kaşgarlı Mahmut, it has been evaluated why this may have arisen. On the other hand, it can be concluded that the word *kıl-* can be analyzed as *kı-l-* based on the Turkish verb *kı-*, which was put forward by Talat Tekin and later accepted as a common view, and the Mongolian verb *kı-* (<**ki-*), and in this case *-l-* in the related verb. It is based on the opinion that the Altaic morpheme is evaluated as the morpheme in the verb *kış-*, and the morpheme *-ş-* in the verb *kış-* is considered as the suffix that establishes the collaborative framework of the Main Turkish verb **ki-*. It has been emphasized that what kind of a function the collaborative suffix also has in the Orhon Turkish period and how the expressions in which the related structures are used should be evaluated through the structures of *yok kıl-* and *yok kış-*.

Keywords: Old Turkish Inscriptions, Orkhon Turkic, *yok kıl-*, *yok kış-*, *yok et-*.

Arş. Gör. Emine GÜRBÜZ

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

emine.gurbuz@erdogan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1766-3209

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

16.05.2022

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

19.06.2022

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2022

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Gürbüz, Emine (2022). "Eski Türk Yazıtlarındaki Yok Kıl- ve Yok Kis- / Kış- Yapısının Tarihî Gelişimi Üzerine", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 45-60.

Citation: Gürbüz, Emine (2022). "On The Historical Development of yok kıl- and yok kis-/kış- Structure in Old Turkic Instructions", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, 5, pp. 45-60.

Giriş

Türk dilinin ilk yazılı belgeleri olan Orhon Yazıtları'nda 𐰉𐰺𐰽𐰺𐰸 (=yok kısaltım, TI D4) ve 𐰉𐰺𐰽𐰺𐰸 (=yok kıltım, BK G4) olmak üzere iki farklı şekilde yazılan, farklı şekillerde okuma ve köken önerilerinde bulunan bu ifadeler, Orhon Yazıtları üzerine yapılan çalışmalarda ağırlıklı olarak “yok etmek” şeklinde açıklanmış ve “yok etmek” anlamını karşılamak için aynı dönem içerisinde hem yok kıl- hem yok kış- yapısının kullanıldığı düşünülmüştür [“yok edelim; vernichten, yıkmak, yok etmek” (W. Radloff, 1899: 11, 97/a); “yok eyliyelim” (Orkun, 1936: 107); “Уничтожать (=yok etmek, tahrip etmek)” (Malov, 1951: 389); (Rybatzki, 1997:53); “yok edelim” (Berta, 2004: 88); “détruire, anéantir (=yok etmek)” (Giraud, 1961: 55); “yok edelim” (Tekin, 2020: 22); “1. Yok kıl-, yok etmek; 2. Savaşta orduyu ve karşı kavmin halkını hezimete uğratmak, ortadan kaldırmak” (User, 2010: 538); “yok edelim” (Ölmez, 2021:164); “yok edelim” (Aydın, 2017:109); “yok edelim” (Ercilasun, 2016: 605); “yok edelim” (Akar, 2020: 99)] *kıl-* fiili, yardımcı fiil kökü olarak Eski Türkçeden günümüze yaygın bir kullanıma sahiptir. Araştırmacılar tarafından fiilin kökeni ile ilgili kesin olarak kabul edilen bir görüş mevcut değildir. Clauson, etimolojik sözlüğünde geçmişten günümüze *kıl-* fiili ile kurulan yapıların tamamına kronolojik olarak yer vermiş olmakla birlikte ilgili kelimenin kökeni ile ilgili herhangi bir görüşte bulunmamıştır (EDPT: 616/a). *Drevnetyurkskiy slovar*'da ise kelime, “performans, üretim ve hareket” için kullanılan bir fiil olarak değerlendirilmiş ancak kökenine değinilmemiştir (DTS: 444/a). Resenen, Sevortyan, Hasan Eren, Tietze ise etimolojik sözlüklerinde kelimeye yer vermemişlerdir (Räsänen, 1969; Sevortyan, 1974; Eren, 1999; Tietze, 2021).

Kış- fiili de *kıl-* fiilinde olduğu gibi etimolojik açıdan tartışmalı bir kelimedir. Clauson, kelimenin kökeni ile ilgili herhangi bir yorum yapmamış olmakla birlikte araştırmacılar tarafından yaygın olarak *kış-* şeklinde okunan kelimenin *kıs-* şeklinde okunması gerektiğini ileri sürmüştü ve “to compress, squeeze, pinch (sıkıştırmak, kısmak)” şeklinde anlamlandırmıştır (EDPT: 665-666). Bu görüş, ilk olarak Giraud tarafından *yok kış-* birleşik fiil grubu dışarıda tutularak *kış-* fiilinin kullanıldığı diğer yerlerde kelimenin *kıs-* şeklinde okunması ve “kısaltmak, azaltmak” şeklinde anlamlandırılması gerektiği ileri sürülmüştür. Ancak bu yorum, *yok kış-* birleşik fiil grubunu kapsamamaktadır (Giraud, 1961: 55, 71). Tekin ise BK G4'de *kıl-* fiili ile yazılan ve aynı anlama gelen bu ifade ile ilgili *kıl-* fiilinin *kış-* fiili ile eşanlamlı dolayısıyla ilgili olduğunu ileri sürmüştür. Türkçe *kıl-* fiili ile Moğolca *kı-* (<*k-) fiiline dayanarak bu kelimenin *kı-l-* şeklinde tahlil edilebileceğini ifade etmiş, bu durumda *kıl-* fiilindeki *-l-* morfeminin Altayca sıklık çatısı eki olarak, *kış-* fiilindeki *-ş-* morfeminin ise Ana Türkçe **kı-* fiilinin işteşlik çatısını kuran ek olarak açıklanabileceğini belirtmiştir. Tekin, yazıtlarda *yok kıl-* ve *kış-* şeklinde ifade edilen bu yapının **kı-* fiili ile bağlantılı olarak değerlendirmiştir (Tekin, 1988: 80, Not: 92). Altay dillerinin karşılaştırmalı gramerini hazırlayan Poppe de **kıl-* fiilini **kıl-* madde başı altında değerlendirmiş ve aynı anlamdaki Moğolca *kı-* “tun, machen, hineinlegen (=yapmak)” ve Eski Türkçe *kıl-* fiillerini de Ana Altayca **kıl-* fiili ile bağlantılı olarak açıklamıştır (**kī-* > mo. *kī-* “tun, machen, hineinlegen” = ew. *ke-* “tun, machen” = AT *qil-* < **qī-l-* “tun”, Jak. *kīn-* id.). Marek Stakowski tarafından hazırlanan *Dolganischer Wortschatz* isimli Dolganca etimolojik sözlük çalışmasında da *gın-* fiili **kıl-* fiili ile bağlantılı olarak açıklanmıştır (*gyn-* “tun, machen” < Etym. **ky-*; vgl. Osm. *ky-l-* id.) Aynı anlamıyla kelimenin kökeninin çağdaş Türk yazı dillerinden Yakutçada *kın-* (Vasilev, 1995: 296) ve Dolgancada *gın-* şeklinde kullanılmaya devam etmiş olması Poppe'nin görüşünü destekler niteliktedir. Yakutçada, Dolgancada ve Moğolcadaki **kıl-* fiiline işaret eden mevcut şekillerden hareketle çalışmada da *kıl-* fiilindeki *-l-* morfemi Altayca sıklık çatısı eki olarak, *kış-* fiilindeki *-ş-* morfemi ise **kıl-* fiilinin işteşlik çatısını kuran ek olarak değerlendirilmiştir.

Türk ve Moğol dillerinde işteşlik ekinin kökeni ise araştırmacılar tarafından üzerinde çokça durulmuş bir konudur. Bu konu ile ilgili görüş ileri süren Kononov, işteşlik eki *-ş-*'nin arkaik çokluk eki *-z* (>*-s*>*-ş*)'den gelişmiş olabileceğini ileri sürmüştür (Kononov, 1956; 1960). Tenişev'in de

aralarında bulunduğu bir ekip tarafından hazırlanan *Türk Dilinin Tarihsel Grameri* isimli çalışmada ise işteşlik eki, çokluğu bildiren -ş ekinin geliştiği yönündeki görüş desteklenirken bu -ş ekinin bazı kelimelerde ve birleşik eklerde “donmuş” vaziyette günümüze kadar gelen eski çokluk eki -l’in alamoru olabileceğine değinilmiştir (Tenişev, 1988). Bu konu ile ilgili bir diğer görüş ise Yuldaşev’e aittir. Yuldaşev de -ş ekinin -l’den gelişmiş olabileceğini belirtmiştir (Yuldaşev, 1980). Sevortyan ise mevcut bu görüşlerden farklı olarak -ş ekinin karşılaştığı asıl anlamın “karşılıklı yapıma” olduğunu belirtmiştir. Diğer anlamların ise bu anlamdan çıkmış olabileceğini ileri sürmüştür (Sevortyan, 1962). Terbish tarafından tekrar ele alınan bu konuda Türkçedeki işteşlik eki, çokluğu bildiren -ş eki ile bağlantılı olarak izah edilmiştir. Bu doğrultuda -ş ekinin Kırgızca, Kazakça ve Özbekçede çokluğu bildirmesi, birleşik bir ek olan -şAr sayı ekinin bünyesinde bulunması ve Türk dilinin tarihî dönem metinlerinde bu ekin pasif, aktif fark etmeksizin bütün fiillere getirilerek çokluğu bildirmesi kanıt olarak ileri sürülmüştür (Terbish, 2019: 222-234). Bu doğrultuda çalışmaya konu olan ve *kıl- fiilinden işteşlik ve edilgenlik çatı ekleri ile kurulduğu düşünülen kıl- ve kış- fiillerinin de l~ş seslerinin yer değiştirmesi neticesinde meydana gelmiş olabileceği düşünülebilir. Altayist araştırmacılar tarafından çokça üzerinde durulan bu konu, yukarıda kısaca değinilmeye çalışıldığı gibi çatı eklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak kıl- ve kış- fiilleri özelinde genel olarak Eski Türkçedeki işteşlik ve edilgenlik eklerinin durumuna baktığımızda, ilgili eklerin günümüzdeki mevcut işlevlerini kazandıklarını görürüz. Bu doğrultuda çalışmada, *kıl- fiilinden türetildiği düşünülen bu iki fiilin almış olduğu çatı ekleri bağlamdan hareketle cümleye kattıkları anlamlar esas alınarak değerlendirilebilmektedir. İlk olarak Orhon Türkçesi döneminde karşımıza çıkan bu iki yapının aldığı ekler de dikkate alınarak birbiri içerisinde l~ş seslerinin yer değiştirmesi neticesinde meydana gelip gelmedikleri ile ilgili ise yazıtlar döneminin öncesine ait metinlerin tespit edilmesi ve çatı eklerinin durumunun incelenmesi neticesinde elde edilecek verilerle ortaya konulabilir. Ancak elimizdeki verilerden hareketle kıl- ve kış- fiillerindeki mevcut çatı ekleri çalışmada, Eski Türkçedeki işlevleri esas alınarak incelenmiştir.

Eski Türkçedeki işteşlik ve edilgenlik çatı ekleri, ölçünlü Türkiye Türkçesi, Anadolu ve Rumeli ağızları ve çağdaş Türk yazı dillerindeki kullanımları çatı eklerinin kullanımları ile karşılaştırıldığında günümüze oranla Eski Türkçede daha fazla ve daha geniş bir kullanım alanına sahiptir. İşteşlik ve edilgenlik ekleri, diğer pek çok yapıda da görüldüğü üzere zaman içerisinde dar bir çerçevede kullanılmaya başlanmış, ilgili eklerle daha az kelime türetilir olmuştur. Bu doğrultuda çalışmada, Eski Türkçeden günümüze kış- yardımcı fiil kökü özelinde, işteşlik ekinin durumu incelenmiştir. Bununla birlikte kıl-, kış-/kış- ve et- yardımcı fiil kökleri ile ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır.

1. Amaç ve Yöntem

Çalışmada, işlenmiş bir dile sahip olan Orhon Türkçesi döneminde aynı anlamı karşılamak için iki ayrı fiil kullanılmış olmasının mümkün olamayacağı ve bu fiillerin işlevsel olarak birbirinden farklı anlamlarda kullanılmış olabileceği düşüncesi ile söz konusu birleşik fiil grupları art zamanlı olarak incelenmiştir. Bu doğrultuda yok kıl- ve yok kış- birleşik fiil gruplarının Türk dilinin tarihî süreci içerisindeki durumları, metinlerdeki kullanımından hareketle ayrıntılı olarak incelenmiştir. Çalışma, ilgili yapıların aynı anlamı karşılamak için nasıl bir değişime uğradığı ve sonraki dönemlerde yerini yok et- ve yok eyle- gibi yapılara bırakmasının sebeplerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Kıl- ve kış- yardımcı fiillerinin ise Tekin tarafından ileri sürülen ve sonrasında yaygın bir görüş olarak kabul edilen Türkçe kıl- fiili ile Moğolca kıl- (<*kıl-) fiiline dayanarak kıl- kelimesinin kıl-l- şeklinde tahlil edilebileceği ve bu durumda ilgili fiildeki -l- morfeminin Altayca sıklık çatısı eki, kış- fiilindeki -ş- morfeminin ise Ana Türkçe *kıl- fiilinin işteşlik çatısını kuran ek olarak değerlendirildiği görüşü esas alınmıştır. Elde edilen verilerden hareketle, günümüzdeki kullanımından farklı olarak Eski

Türkçedeki işteşlik ve edilgenlik çatı eklerinin işlevlerini *yok kıl-* ve *yok kış-* birleşik fiil grupları temel alınarak ayrıntılı olarak incelemeyi hedeflemektedir.

Ölçünlü Türkiye Türkçesinde, Anadolu ve Rumeli ağızlarında ve çağdaş Türk yazı dillerinde rastlanılmayan *yok kıl-* ve *yok kış-* birleşik fiil gruplarının zamanla yerini *yok et-* yapısına bıraktığı görülmüştür. Çalışmada ise yapılan art zamanlı metin incelemeleri neticesinde bu yapıların kullanımının azalmasının ve *yok et-* yapısının kullanımının yaygınlaşmasının sebepleri tespit edilmiştir.

Yok kıl- ve *yok kış-* yapılarının Eski Türkçedeki işteşlik ve edilgenlik eklerinin kullanımından hareketle nasıl bir anlamsal farklılığa sahip olmuş olabileceği ve ilgili yapıların nasıl tercüme edilmesi gerektiği konusu üzerinde durulmuştur. Kaşgarlı'nın bize ilettiği bilgilerden hareketle görüş beyan edilmiştir. Bu doğrultuda çalışmada, *yok kıl-* ve *yok kış-* birleşik fiil grupları esas alınarak Türk dilinin tarihî metinleri aracılığıyla işteşlik ve edilgenlik kavramının Eski Türkçeden günümüze nasıl bir kullanım alanına sahip olduğu ile ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır.

2. Eski Türk Yazıtlarında *yok kış-/kış* Yapısı Üzerine Yapılan Okuma ve Köken Önerileri

Eski Türk Yazıtlarında “yok etmek” anlamında kullanılmış olduğu düşünülen bu yapının okunuşu ve anlamlandırılışı konusunda araştırmacılar tarafından ileri sürülen farklı görüş önerileri mevcuttur. Eski Türk runik alfabesinde Ɔ işaretinin *s* ve *ş* okunuşunda işaretin nasıl okunması gerektiği ile ilgili ayrıncı bir durum olmadığı için bu ifade, araştırmacılar tarafından *yok kış-* ve *yok kış-* olmak üzere iki farklı şekilde okunmuş ve farklı köken önerilerinde bulunulmuştur. Eski Türk yazıtları ile ilgili ilk metin yayımını hazırlayan Radloff, bu yapının harf dizimini *jqqism* şeklinde göstermiş olmakla birlikte *yok kışalim* şeklinde okumuş ve “yok edelim” şeklinde anlamlandırmıştır (Radloff, 1899: 11). Radloff, eserinin sözlük bölümünde *yokkış-* madde başı altında değerlendirdiği bu ifadeye “vernichten (yıkma, yok etmek)” şeklinde bir anlam vermiştir (Radloff, 1899: 97/a). Sonrasında bu okuma önerisi, Orkun, Malov, Tekin, Rybatzky, Berta tarafından da kabul edilmiş ve aynı şekilde gösterilmiştir (“*y^ok kış^al^m*”; Orkun, 1936: 106, “*y^oqqysalym*”; Malov, 1951: 62, “*yoq qışalim*”; Tekin, 1968: 250, “*y^wqq^lIsl^m*”; Rybatzki, 1997: 32, “*yoq qışalim*”; Berta, 2004: 64). Kelime, *kış-* fiili ile bağlantılı şekilde ilk olarak Giraud tarafından okunmuştur. Giraud, kelimenin *kış-* okunuşunun da tartışmalı olduğunu belirtmiş ve bu ifadeye “détruire, anéantir (yok etmek)” şeklinde bir anlam vermiştir (“*yoq-qışalim*”; Giraud, 1961: 55, 71). Sonrasında bu okuma önerisi Tekin (1994), Şirin User, Ölmez, Aydın ve Ercilasun tarafından da devam ettirilmiş ve aynı şekilde okunmuştur (Gürbüz, 2021: 580) (“*yok kış(a)l(i)m*”; Tekin, 1994: 11, “*yok kış(a)l(i)m*”; Şirin User, 2010: 463, “*yok kışalim*”; Ölmez, 2015: 183, “*y²ok kışalim*”; Aydın, 2017: 109, “*yok kışalim*”; Ercilasun, 2016: 604). Ergin ise BK G4'deki şekilden hareketle bu ifadeyi *yok kılalim* şeklinde okumuş ve aynı şekilde anlamlandırmıştır (“*yoq kılalim*”; Ergin, 2013: 102).

Orhon Yazıtları'nda “yok etmek” anlamını verebilmek için *yok kış-* ve *yok kıl-* şeklinde iki farklı yapı kullanıldığı düşünülerek bu durum, araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmış ve gösterilmesine sebep olmuştur. Bu ifadeyi *yok kış-* şeklinde okuyan Clauson, *kış-* madde başı altında değerlendirmiş ve “to compress, squeeze, pinch (sıkıştırmak, kısma)” şeklinde açıklamıştır (EDPT: 665-666). Tekin ise bu görüşe karşı çıkmış ve kelimenin *l* (=s, ş) ile değil açıkça *Ɔ* (=ş) ile yazıldığını dolayısıyla kelimenin bu şekilde okunamayacağını ve *yok* kelimesini *kış-* fiili ile birlikte okumanın anlamsız olacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Tekin, BK G4'de *kıl-* fiili ile yazılan ve aynı anlama gelen bu ifade ile ilgili *kıl-* fiilinin *kış-* fiili ile eşanlamlı dolayısıyla ilgili olduğunu ileri sürmüştür. Türkçe *kıl-* fiili ile Moğolca *kı-* (<*k₁-) fiiline dayanarak bu kelimenin *kı-l-* şeklinde tahlil edilebileceğini ifade etmiş, bu durumda *kıl-* fiilindeki *-l-* morfeminin Altayca sıklık çatısı eki olarak, *kış-* fiilinin *-ş-* morfeminin ise Ana Türkçe **k₁-* fiilinin işteşlik çatısını kuran ek olarak açıklanabileceğini belirtmiştir. Tekin, yazıtlarda *yok kıl-* ve *kış-* şeklinde ifade edilen bu yapının **k₁-*

fiili ile bağlantılı olarak değerlendirmiş ve bu ifadenin *kıs-* fiili ile okunamayacağını ileri sürmüştür (Tekin, 1988: 80, Not: 92).

M. Stackowski tarafından tekrar ele alınan bu konu ile ilgili, runik harfli metinlerdeki Ɔ (=ş) işaretinin ses değeri hakkında fonolojik bir değerlendirme yapılması gerektiği ile ilgili bir görüş ileri sürülmüştür (Stachowski, 1998: 391-399).

Tekin tarafından ileri sürülen Türkçe *kıl-* fiili ile Moğolca *kı-* (<*kı) fiiline dayanarak bu kelimenin *kı-l-* şeklinde tahlil edilebileceği ve bu durumda *kıl-* fiilindeki *-l-* morfeminin Altayca sıklık çatısı eki olarak, *kış-* fiilinin *-ş-* morfeminin ise Ana Türkçe **kıl-* fiilinin işteşlik çatısını kuran ek olarak değerlendirildiği görüşü genel kabul gören görüş olarak değerlendirilirse buradaki ifade birbirlerini anlamca tamamlayan iki farklı ifade olarak kabul edilebilmektedir. Söz konusu ifadedeki Ɔ (=ş) işaretinin ses değeri ile ilgili araştırmacılar tarafından da farklı görüşler mevcut olmakla birlikte (Ɔ (=ş) işaretinin ses değeri hakkında O. Pritsak (1980), Rona-Tas (1987), E. Helimski (1991)'ın görüşleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Stachowski, 1998: 393-395'e bakılabilir) cümledeki kullanımından ve bağlamdan hareketle her iki ifade de genel olarak “yok etmek, ortadan kaldırmak” anlamını karşılamak için kullanılan yapılar ve “isim+kıl-/kış-” yardımcı fiil kökü ile kurulmuş birleşik fiil grubudur.

3. Tarihî Türk Yazı Dillerinde *yok kıl-*, *yok kıs-/kış-* ve *yok et-* Yapısı

Yazılı metinlerden takip edebildiğimiz kadarıyla Orhon Türkçesi döneminden itibaren kullanılmaya başlanan *yok kıl-* ve *yok kıs-/kış-* birleşik fiil grupları, sonraki dönemlerde de ilgili anlamı karşılamak için farklı yardımcı fiil kökleri ve yapım ekleri ile kullanılmaya devam etmiştir. Orhon Türkçesi dönemine baktığımızda *yok* ismine bağlı olarak *yok kıl-* ve *yok kış-* birleşik fiil grubu ile birlikte *yok er-* ve *yok bol-* yapılarının da kullanıldığını görüyoruz. Bununla birlikte “yok etmek” anlamını karşılayan ve yine *yok* isminden türetilen *yokad-* “yok etmek” kelimesi de kullanılmıştır.¹ *Ol süg anda yok kışdımız* [o orduyu orada yok ettik] (KT D34); *Yokadu barır ermiş* [(Türkler) yok olup gidiyorlarmış] (BK D9); *Ol süg anda yok kışdım* [O orduyu orada yok ettim] (BK D25); *Türk Sir budun yirinte idi yorımızun, usar idi yok kışalım*. [Türk Sir halkı topraklarından hiç kıvıldamasın. Mümkünse tamamen yok edelim] (T1 G4); *Üçegün kabışıp sülelim, idi yok kışalım timiş* [Üçümüz birleşelim, (onlara karşı) ordu gönderelim yok edelim demiş.] (TI D4); *Kara eğil bodunug yok kılmadım* [Sade halkı (avam) yok etmedim] (MÇ D2).

Eski Uygur Türkçesinde, Orhon Türkçesinde kullanılan ve “yok etmek” anlamındaki *yok kıl-* ve *yokad-* yapısına ek olarak *yok yodun kıl-* “yok etmek” yapısı da kullanılmıştır. *kış-* yardımcı fiil kökü ile kurulan birleşik fiil grubuna ise rastlanılmamıştır² (Caferoğlu, 2015: 301; Wilkens, 2021: 909-910). *Anta ötrü bedügelı umadın korıp yokadıp barır* [Bunun üzerine büyümeden zarar verip yok edip gider] (DKPM, 3351-3352), *bütürü umasar sizler yetinç uguşuñuzları birle yok yodun kılur men* [halledemezseniz (gelecek) yedi neslinizle birlikte sizi ortadan kaldırırım] (DKPM, 1195-1196).

¹ Ötüken yışda yig idi *yok ermiş* (KT G4); Türk bodun atı küsi *yok bolmazun* (KT D25); Bizing sü atı toruk azukı *yok erti* (KT D39); Az budun anda *yok boldı* (KT K3); Kül Tigin *yok erser*, kop ölteçi ertigiz (KT K10); Türk budun *yok bolmazun* tiyin (BK D10, D20, D21); *yok (bolda)çı* er(ti..) (BK D28); *yok (bolda)çı* erti (BK D33); Tabgaçda atı küsi *yok boldı* (BK D36); Türk bodun ölti, alkındı, *yok boldı* (TI B2); Katun *yok bolmuş* erti (TI K7); Tinsi oğlu aytıgma tagka tegmiş idi *yok ermiş* (TII G3); İl yime budun yime *yok erteçi* erti (TII D5); İltiris Kagan kazganmasar *yok erti erser* (TII K1); İl yime budun yime *yok erteçi erti* (TII D5); İş küç berür yağım bölüm *yok boltı* (Taryat B4); Türük bodun anta ıngaru *yok boltı* (MÇ K10); törttü yılkıım sekiz adaklıg barımın buñım *yok erdim* (E-10 Elegest I, 11) il çor ilije k... erdemim için *yokaldı* [İl Çor devletine ... kahramanlığı uğruna vefat etti (E 32 Uybat III, 3)

² Bu yapılar ek olarak yok etmek yapısından türetilen *yoklunmaksız* “yok edilemez”, *yokadurmak* “yok ettirmek” yapıları da Eski Uygur Türkçesinde yaygın olarak kullanılan yapılardan biridir (BT III, 313). nomlarının *yoklunmaksız* kırımaksız tözin buldaçı (AYS IV, 1078).

Karahanlı Türkçesinde, *yok kıl-* yapısı ile birlikte aynı anlamda *yok yodun kıl-*, *yokad-* birleşik fiil grupları kullanılmış ancak *yok kış-* ya da *yok kıs-* yapısına rastlanılmamıştır. *yok erdim yarattın yana yok kılıp* [yok idim yine (beni) yok ederek yarattın] (AH 9), ***yok kilsalar anıñ birle yaraglıñı tutt(ı)lar*** [yok etseler onunla faydalı olanı tuttular] (TİEM 73 129r/9), *anlar kim taplamadılar anı kim indürdi Tanrı yok kıldı amellerini* [onlar ki bulmadılar onu ki indirdi Tanrı yok etti amellerini] (RKT 37/9a1); *kaçan ewrülse tavrıyur yer içinde artaklık kılsa anıñ içinde yok yodun kılsa tarıgçılıknı* [ne zaman ki yerin altı stüne gelse, devrilse ve onun içindeki tarımı yok etse] (TİEM 73 24v/5), *belgürtse yaraglıñı yok yodun kılsa yaragsızñı neçeme taplamasa yazukluklar ya'ni kâfiler* [Faydalı olanını gösterse ve faydasız olanını yok etse günahkarlar yani kafirler bunu bulamasa] (RKT 28/68a1).

Harezmi Türkçesinde, “yok etmek” anlamını karşılayabilmek için *yok kıl-* birleşik fiil grubuna ek olarak *yok et-*, *yokald-*, *yokad-*, *yokat-* şekilleri de kullanılmıştır. Batı Türkçesinin izlerinin yoğun olarak görüldüğü Harezmi Türkçesi döneminde *yok kıl-* şeklinin yanı sıra *yok et-* şekli de ilk olarak kullanılmaya başlanmıştır. *Yok kış-* ve *yok kıs-* şekillerine ise bu dönemde de yer verilmemiştir. ***yok etti*** [yok etti, yitirdi] (İML, 92B 10), ***yok kılmak: telef etmek, kaldırmak*** (İML, 102), ***yok éter***. *Bu ol yalavaç turur kim* [yok eder. Bu o peygamberdir ki] (KE 184r/15), *ol delil üze kim ot ogrı turur, kayu nerseni otga bërse yok kıtur yana bërmez* [o delil üzerine ki ateş hırsızdır, hangi şeyi ateşe verse yok eder, yine vermez] (KE 9r/21), *yok irdük yarattı yana yok kıtur* [yok idik yarattı yine yok eder] (MM 58/3).

Çağatay Türkçesi döneminde ise “yok etmek” anlamını karşılamak için Harezmi Türkçesinde de görüldüğü gibi *yok kıl-*, *yok et-*, *yok eyle-* yapıları kullanılmıştır. *könglüm gam ile tok eyle ya rab / ışk içre meni yok eyle ya rab* [Ya rab gönlümü üzüntü ile doyur / Aşk içinde beni yok eyle] (LM 192/1638), *ey yok kıltıban ademni budung / yokluğñı adem kılıp vücudung* [Ey insanın varlığını yok ederek / Vücudunun yokluğunu yokluk alemine havale etti] (LM 27/6), *Dehenin isterem ey ışk yok et varlığum/ Ki yok olmakda bu gün bir garazum var benüm* [Sevgilinin ağzını istiyorum. Ey aşk! Varlığımı yok et, çünkü bugün yok olmaktan benim bir maksadım vardır] (G, s. 306, 192. g., 2. b.).

Eski Anadolu Türkçesi döneminde, *yok et-* birleşik fiil grubuna ek olarak *yok eyle-* ve *yok kıl-* yapıları kullanılmıştır (Kanar, 2011: 783/a). ***yok kıldım hakikat elimden kurt kapdı emdi*** [yok ettim, şimdi elimden kurt kaptı] (KY, D5r7), *Kaçan hasretde bu yoğ etti varın / Bu vaz'ı komadı illâ nigârın* [Ne zaman ki bu hasrette varımı yok etti, bu resim gibi güzel sevgilinin vaazını bırakmadı] (Hurş. 2353); *Cezâlar cânuna hõd çoğ edem ben / Şoñ ucı 'ibret ile yoğ edem ben* [Ben kendi canıma cezayı çok edeyim, sonunda da ibret ile yok edeyim] (Hurş. 5219); *Dedi kılursın âdemden âdemi / Dilerisen yoğ edersin 'âlemi* [Dilersen insandan insan yaparsın, dilersen bu âlemi yok edersin] (MV 317); *Temâmet varlığumı eyledüm yok / Gece gündüz döğündüm ağladum çok* [Tamamen varlığımı yok ettim, gece gündüz döğündüm çok ağladım] (Hurş. 2547); [*Lâyık olmaya*] *benüm için bunu yoğ eyleye*. [(Layık olmasın) benim için bunu yok et] (MrzTerc. 60b-2); *Bir otdur kim yaşlığı yok eyler*. [Bir ateştir ki ıslağı yok eder] (TM 114/11); *Zihî kudret ki yokdan var eder çok / Zihî 'ibret ki kıtur var iken yok* [Öyle bir kudret ki (isterse) yoktan çok(ça) var eder, öyle bir ibret ki var iken yok eder] (Hurş. 32) Eski Anadolu Türkçesi döneminde *yok kıl-* yapısının kullanımının azaldığını söylemek mümkündür.

Osmanlı Türkçesinde ise “yok etmek” anlamını karşılamak için *yok kıl-* ya da *yok kış-* yapısının her ikisi de kullanılmamış ve *yok et-* şekli kullanılmaya başlanmıştır (Şemsettin Sami, 2010: 1335/b) (Parlatır, 1840/b).

Türkiye Türkçesinde ise doğu Türkçesinde ağırlıklı olarak kullanılan *yok kıl-* yapısının kullanılmadığını ve “yok etmek, ortadan kaldırmak” anlamını karşılamak için *yok et-* yapısının kullanıldığı görülmüştür. *Gönlümüzden ve gözümüzden o uluların damgalarını da yok etmiştir* (Sâmiha Ayverdi) (Ayverdi, 2011: 3474/b) (TDK Türkçe Sözlük, 2009: 2187/a).

Söz konusu birleşik fiil gruplarının tarihî Türk yazı dillerindeki kullanımlarını genel olarak değerlendirmek gerekirse Orhon Türkçesi döneminden itibaren “yok etmek” anlamını karşılamak için doğu Türkçesinde yaygın olarak kullanılan yapı *yok kıl-* yapısıdır. İsim+yardımcı fiil kökünün birleşimi ile oluşmuş olan bu birleşik fiil grubu, yazıt yayımcıları tarafından ağırlıklı olarak “yok etmek, ortadan kaldırmak” şeklinde tercüme edilmiştir. Bu yapıya ek olarak benzer anlamları karşılamak için kullanılan *yok kış-* birleşik fiil grubu ise *yok kıl-* ile aynı anlamda olduğu ve benzer kullanımlara sahip olduğu düşünüldükçe aynı şekilde tercüme edilmiştir. *Yok et-* yapısına ise bu dönemde rastlanılmamıştır. Orhon Türkçesinden sonra Eski Uygur Türkçesi döneminde de *yok kıl-* yapısının yoğun olarak kullanıldığını, *yok kış-* yapısının ise kullanımdan düştüğünü görmekteyiz. Clauson tarafından ileri sürülen ve aslında yapının *yok kıs-* şeklinde okunması gerektiği ve *kıs-* “azaltmak, kısmak” ile bağlantılı olarak düşünülebileceği yönündeki görüşü destekleyebilecek herhangi bir kullanıma ise rastlanmamıştır. Uygur Türkçesinin devamı olan Karahanlı Türkçesinde de *yok kıl-* yapısı kullanılmaya devam etmiştir. Harezmi Türkçesi dönemine kadar “yok etmek, ortadan kaldırmak” anlamını karşılayabilmek için genellikle *yok kıl-* ve *yok kış-* şekilleri tercih edilmiştir. Batı Türkçesinin izlerinin yaygın olarak görüldüğü Harezmi Türkçesi döneminde ise *yok kıl-* şeklinin yanı sıra *yok et-* şekli de ilk defa kullanılmaya başlanmıştır. Oğuzca özelliklerin yoğun olarak görüldüğü Eski Anadolu Türkçesinde ise *yok kıl-* yapısının kullanımının azaldığı ve *yok et-*, *yok eyle-* yapılarının yaygın olarak kullanıldığı görülmüştür. Osmanlı Türkçesi döneminde ise *yok kıl-* yapısının tamamen kullanımdan düştüğünü ve aynı anlamı karşılamak için yerini *yok et-* ve *yok eyle-* yapılarına bıraktığını görüyoruz. Ölçünlü Türkiye Türkçesinde ve Anadolu ve Rumeli ağızlarında ise ilgili anlamı karşılamak için *yok et-* yapısı kullanılmaya devam etmektedir.

“Yok etmek” anlamını karşılamak için kullanılan *yok kıl-* ve *yok et-* yapıları genel olarak incelendiğinde, Doğu Türkçesinde *kıl-* yardımcı fiil köküne bağlı olarak kurulan yapıların daha yaygın bir kullanıma sahip olduğu ve Batı Türkçesinin izlerinin görüldüğü Harezmi Türkçesinden itibaren *yok et-* yapısının kullanılmaya başlandığı görülmüştür. Kaşgarlı Mahmut, *Dîvân*’ında *et-* fiilini Oğuzlara *kıl-* fiilini ise Doğu Türkçelerine ait bir kullanım olarak değerlendirmiş ve şu şekilde açıklamıştır:

kıl-: er iş kıldı “Adam bir iş yaptı (*amila*)”; er kızığ kıldı “Adam kızla ilişkiye girdi (*camā’a*).” Bu söz cinsi ilişkinin üstü kapalı anlatılmasıdır; onun için Oğuzlar bu sözü söylemekten kaçınmışlar ve kıldı “yaptı (*amila*’ş-şay). yerine etti “düzeltti (*aşlaḥa*)” kelimesini kullanmışlardır. Örnek olarak adam namazını düzgün bir şekilde kılınca (*aşlaḥa*) er yükünç etti derler. Türkler ise [*yükünç*] kıldı derler.” (DLT: 259)

Kaşgarlı’nın aktardığı bilgidен ve *yok kıl-*, *yok kıs-/kış-* ve *yok et-* yapılarının Türk dilinin tarihî dönem metinlerindeki kullanımlarından hareketle *yok kıl-* yapısının Doğu Türkçesinde Batı Türkçesine oranla daha fazla tercih edildiği, Oğuzcanın tesiri ile Batı Türkçesinin etkilerinin görüldüğü Harezmi Türkçesinde ilk olarak *yok et-* yapısının kullanılmaya başlanmasından ve Oğuzcanın etkilerinin yoğun görüldüğü dönemlerde *yok kıl-* yapısından ziyade *yok et-* yapısının tercih edilmiş olmasından hareketle *yok et-* birleşik fiil grubunun Oğuzlar tarafından kullanılan yapılardan biri olarak değerlendirilebileceği sonucuna ulaşılmıştır. *Et-* fiilinin, yardımcı fiil olarak Oğuz Türkçesinin izlerinin görüldüğü dönem metinlerinde tercih edilmiş olması Türk dilinin diğer metinlerinde de görülmüştür. Tarihî dönem metinlerindeki Oğuzca unsurların tespiti ile ilgili yapılan çalışmalarda, *et-* fiilinin Oğuzca unsurların yoğunlaştığı dönemlerde *kıl-* fiiline göre daha yaygın olarak kullanıldığı ve belli bir dönem sonra üstünlük kazandığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum, tarihî süreç içerisinde *yok kıl-* ve *yok et-* yapılarının kullanımında da ayrıntılı olarak görülmüştür (bk. Ekşioğlu, 2021; Onur, 2020). *yok kış-* yapısının ise Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren rastlanılmamış olması dolayısıyla kullanımdan düşmüş olabileceği düşünülmektedir. Bu durumu Tekin, Türk dilinin sonraki dönemlerinde *kış-* fiilinin yerini *kılış-* fiilinin alması dolayısıyla mümkün olabileceği şeklinde açıklamıştır (Tekin, 1988: 80, Not: 92).

4. yok *kıl-* ve *yok kış-/kış-* Yapısı Arasındaki Anlamsal Farklılıklar

İşlenmiş bir dil olan Orhon Türkçesinde “yok etmek” anlamını karşılamak için hem *yok kıl-* hem *yok kış-* yapılarının kullanılmış olması dikkate değerdir. Zira bu iki şekil arasında bazı nüanslar mevcuttur. *Kış-* yardımcı fiil köküne bu dönemde, 3 örnekte rastlanılmıştır: *alp erin balbal kışdı* [güçlü adamlarını balbal yaptı] (Ongi/3); *ol süg anta yok kışdımız* (KT D 32); *özüm ök kagan kışdım* (TI/B6). Sonraki dönemlerde ise kullanımdan düşmüştür.³ Tekin tarafından ileri sürülen *kıl-* ve *kış-* fiillerinin kökenleri ile ilgili Türkçe *kıl-* fiili ile Moğolca *kı-* (<*kı-) fiiline dayanarak *kı-l-* şeklinde *-l-* morfeminin Altayca sıklık çatısı eki olarak, *kış-* fiilinin *-ş-* morfeminin ise Ana Türkçe **kı-* fiilinin işteşlik çatısını kuran ek şeklinde ileri sürdüğü görüş genel kabul gören görüş olarak kabul edilirse buradaki iki ayrı fiil farklı şekilde tercüme edilmelidir. Kaşgarlı Mahmut, DLT’de işteşlik ekinin “birliktelik” ve “karşılıklılık” anlamlarının dışında fiile kattığı başka görevlerin de mevcut olduğunu, bu fiillerin aynı zamanda “yardımlaşma” ve “yarışma” anlamlarıyla da açıklanabileceğini belirtmiştir. Yardımlaşma bir işin birlikte yapıldığını, yarışma ise bir işin karşılıklı yapıldığını ifade etmekle birlikte Kaşgarlı Mahmut birlikte yapılabilecek bazı fiillere *yarış*; karşılıklı yapılabilecek bazı fiillerin ise *birliktelik* anlamını karşılayabileceğini ileri sürmüştür (bk. Hunutlu, 2020: 1035-1074). Bu gibi örnekler Kaşgarlı’nın Divan’ı yazdığı 11. yüzyıl için bile işteşlik kavramının günümüzden farklı değerlendirildiğinin ve daha geniş bir kullanımının olduğunun göstergesidir.⁴

İşteşlik ekini almış bir kelimenin söz dizimsel ve biçimsel açıklamasını ise şu şekilde yapmıştır: “Yardımlaşma ve yarışmayı birbirinden ayırt etmek isteyen bağlantı edatına baksın. Fiile *bana* anlamındaki *maña* edatı bağlanırsa burada *yardımlaşma* anlamı vardır. Eğer fiile benimle anlamında *meniñ birle* edatı bağlanırsa burada *yarışma* anlamı vardır. Bu kural, iki kişi arasında geçen bütün fiillerde uygulanır. Üçüncü şahıslarda *yardımlaşma* anlamı vermek için *ona* anlamındaki *añar*; *yardımlaşma* ve *çekişme* anlamı vermek için ise *onunla* anlamındaki *anıñ birle* kullanılır.”⁵ Eski Türkçede işteşlik eki, günümüzden çok daha geniş bir kullanıma sahiptir. Ölçünlü Türkiye Türkçesinde ilgili ek ile türetilen daha az kelime mevcut olmakla birlikte Eski Türkçedeki işteşlik ekinin “yardım etmek” anlamındaki bu işlevi Başkurtça, Kazakça, Kırgızca, Özbekçe, Tatarca, Yeni Uygurca ve Saha Türkçesinde kullanılmaya devam etmektedir (Tenişev, 1988: 321). Orhon Türkçesi dönemindeki mevcut bu ikili kullanım, *kış-* fiili ile kurulan yapıların “... yardımıyla yahut yarışarak yapmak” şeklinde tercüme edilmesine imkân tanımaktadır. İşlenmiş bir dile sahip olan Orhon Türkçesi, aynı anlamı karşılamak için aynı fiilleri kullanmaktan ziyade aralarında nüanslar olan yapıları kullanmaya elverişlidir. Gabain ise *-l-* ekini, dönüşlülük ya da edilgenlik ve meçhullük bildiren bir ek olarak değerlendirirken *-ş-* ekini karşılıklılık ve tekerrür bildiren bir ek olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte karşılıklılık bir tarafın pasif, diğer tarafın aktifliği durumlar içinde meydana geldiği için birinin çağırıldığına, diğerinin ise çağırıldığına değer veriliyorsa kullanılabilirliğini ileri sürmüştür (Gabain, 2000: 60, Not: 156, 164). Bu doğrultuda, *yok kıl-* ve *yok kış-* birleşik fiil grupları bağlamdan hareketle ilgili şekilde değerlendirilmelidir.

Eski Türk yazıtlarında *kış-* fiili ile kurulmuş yapıların kullanımı ile ilgili söz dizimsel bir değerlendirme şu şekilde olmalıdır; *alp erin balbal kışdı* [güçlü adamlarını balbal yaptı] (Ongi/3). Cümle, bağlam içerisinde ... *kazgantok için ol kız oğlın körti alp erin balbal kışdı türk bodun ati yok bolu barmış erti* şeklinde yer almaktadır. (Ongi 2/3) Burada, Kaşgarlı’nın bizeiletmiş olduğu yöntem

³Clauson, çalışmada *kış-* yardımcı fiil kökü olarak değerlendirilen yapıyı *kıs-* şeklinde göstermiştir (EDPT: 665/a, 666/b). Divanu Lügati’t-Türk’teki, *kış-* (yazmada: *kıyış-*): *er yoldan kışdı (?) “adam yoldan saptı (mala).” Güneş göğün ortasından alçaldığında (zâlat) da böyle denir. kışar kışmak 525 263^a* fiili anlam olarak *kış-* fiilinden ziyade *kıyış-* fiili ile ilişkilendirilebilir. Orhon Türkçesindeki yardımcı fiil kökü olan yapı ile anlam olarak uyuşmamaktadır (DLT: 266).

⁴“işteşlik eki, bugün Türkiye Türkçesinde *ürpeş-* “birlikte ürpermek” şeklinde bir fiil oluşturuzken Kaşgarlı’nın Divan’ında bu fiil yer almaktadır.

⁵ Kaşgarlı Mahmut, örneklerinde genel olarak bu kurala uymuş olmakla birlikte yalnızca *katış-* fiilinin örneğini birle ile vermiş, ancak yarışma anlamının olduğunu belirtmiştir.

uygulanacak olursa buradaki cümlelerin *alp erin [maña] balbal kışdı* şeklinde tamamlanmalı ve “güçlü adamlarını [bana, benim için] balbal yaptı” şeklinde tercüme edilmelidir. İlgili cümlede yalnızca “yapmak” eylemi ile değil, “birinin yardımıyla yapmak” anlamı ile de kullanılmıştır. *Kış-* fiilinin tercih edildiği bir diğer cümle ise *ol süg anta yok kışdımız* (KT D 32) cümlesidir. Bu cümle ise bağlam içerisinde *kül tegin yadagin oplayu tegdi oñ totok yurçin yaraglıg eligin tutdı yaraklıgıdı kaganka ançoladı ol süg anta yok kışdımız bir otuz yaşına çaça señünke süñüşdümüz* [Kül Tegin yaya olarak boğa gibi hücum etti. Vali Ong’un kayını silahlı (halde) eliyle yakalayıp hakana silahıyla sundu. O orduyu orada yok ettik. (Kül Tegin) yirmi bir yaşına geldiğinde general Çaça ile savaştık] şeklinde yer almaktadır. Buradaki cümle ise *ol süg anta [meniñ birle] yok kışdımız* şeklinde tamamlanmalı ve “o orduyu orada (benim yardımım ile) yok ettik” şeklinde tercüme edilmelidir. *Kış-* fiilinin tercih edildiği bir diğer cümle ise *özüm ök kagan kışdım* [(onu) ben kendim hakan yaptım] (TI/B6) cümlesidir. Bu cümle, bağlam içerisinde *anta kesre teñri bilig bértök için özüm ök kagan kışdım* [daha sonra Tanrı muhakeme yeteneği verdiği için (onu) ben kendim hakan yaptım] şeklinde yer almaktadır. Bu cümle ise *özüm ök [maña] kagan kışdım* şeklinde tamamlanmalı ve “ben kendim bana, benim için hakan yaptım” şeklinde tercüme edilmelidir. *Kış-* fiilinin eski Türk yazıtlarındaki şekillerinden ve *yok kıl-*, *yok kış-* yapılarından hareketle *kıl-* fiilinin, yardımcı fiil kökü olarak “yapmak” anlamını karşıladığı, *kış-* fiilinin ise “birinin yardımıyla yapmak” yahut “biri ile yarışarak yapmak” anlamını karşıladığı görülmüştür. Bu durumda eski Türk yazıtlarında aynı şekilde çevrilen ancak yazıtlarda farklı şekillerde kullanımı tercih edilen bu iki yapının farklılıkları dikkate alınarak tercüme edilmelidir.

Kıl- yardımcı fiil kökü ise *kış-* fiili ile karşılaştırdığımızda daha yaygın bir kullanıma sahiptir. Eski Türk yazıtlarında, ilgili fiile 14 örnekte rastlanılmış ve “yapmak, etmek” anlamını karşılamak için kullanılmıştır; *yutuzun yok kılım* [kadınları yok ettim] (BK G4), *ıgar kaganlıgda yeg kılım tört bulıñdaki bodunug kop baz kılım yagısız kılım* [kudretli ülkesi kudretli hakanı olandan daha iyi bir hale getirdim. Dört taraftaki halkı alıp kendime bağladım. (Türklerin) düşmanlarını yok ettim.] (BK D24); *seleñeke sıka sançdım yazı kılım* [Selenge’de kısıtıp mızrakladım, dümdüz ettim] (MÇ D4); *yagısız kılım* [(Türk halkına) düşmansız kıldım] (KT D 30); *evke tegdöküm uruş kılıp adrımadım* [karargaha ulaştım (diye) (?) savaşıp ayrılmayalım (diye)] (Ongi, G2); *yalañ bodunug tonlug kılım* [sırtı yalın olan halkı giyimli kıldım] (BK D 23); *Az bodunug üküş kılım* [Sayıca az olan halkı çoğalttım] (BK D 24); *eşilik kız oğlın küñ kılı* [hanım olmaya layık kız evladını (da) cariyeye yaptı] (BK D7); *Tabgaç bodunka beglik urı oğlın kul kılı* [Çin halkına bey olmaya layık erkek evladını kul yaptı] (BK D7); *çıgany bodumı bay kılım* [yoksul halkı zengin kıldım] (KT D29); *tört bulıñdaki bodunug kop almış, kop baz kılmış* [dört taraftaki halkları hep almış, hep kendisine bağlı kılmışlar] (KT D 2); *buñsuz kılım* [dertsiz kıldım] (BK K12).

Edilgen bir yapıya sahip olması beklenen *kıl-* fiili ise günümüzde etken bir fiil olarak kullanılmaktadır. Bunda *kıl-* fiilinin tarihî süreç içerisinde bünyesinde barındırdığı ve edilgenlik görevini üstlenen *-l-* yapım ekinin kalıplaşması ve bir zaman sonra işlevini tamamen yitirmesi etkili olmuştur. Eski Uygur Türkçesinde, *kılıl-* “yapılmak, edilmek” fiilinin mevcut olması bu görüşü destekler niteliktedir.⁶ Fiil kökündeki mevcut bu ekin işlevini yitirmesi neticesinde aynı ek, ilgili fiilde tekrar kullanılarak kelime türetilmiştir. Bu haliyle, *kıl-* fiilindeki *-l-* edilgenlik ekinin zaman içerisinde işlevini yitirerek etken bir fiil olduğu ve nesne alabildiği düşünülebilir. *Kıl-* fiilinin bahsi geçen yerlerdeki kullanımlarına bakılacak olursa *kış-* fiili ile anlamsal olarak farklılıklar vardır ve *yok kıl-* ve *yok kış-* özelinde her iki yardımcı fiil kökü aynı şekilde tercüme edilmemelidir. Bu doğrultuda, *kıl-* yardımcı fiil kökü ile kurulan yapılar günümüzdeki kullanımı ile “yapmak, etmek” anlamını

⁶ anta basa kut kolunmak küçinte kılılmış (ETŞ, 13/15); kılılmışça kılınç küçin kıra alkıp arıtıp (ETŞ, 13/109); kayu ajunta kılılur erki (ETŞ, 11/159).

karşılmak için kullanılırken; *kış-* fiilindeki işteşlik ekinin işlevi dolayısıyla “birinin yardımıyla yapmak” yahut “biri ile yarışarak yapmak” anlamını karşılamaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Çalışmada, eski Türk yazıtlarında 𐰇𐰪𐰸𐰸𐰸 (=yok k'ışalım, TI D4) ve 𐰇𐰸𐰸𐰸 (=yok kıltım, BK G4) olmak üzere iki farklı şekilde yazılmış olan ve araştırmacılar tarafından aynı anlamı karşıladığı düşüncesiyle aynı şekilde tercüme edilen yapı ile ilgili art zamanlı bir inceleme yapılmıştır. Bu doğrultuda elde edilen veriler şu şekilde sıralanabilir;

1. Çalışmaya konu olan 𐰇𐰪𐰸𐰸𐰸 (=yok k'ışalım, TI D4) ifadesi, Eski Türk runik alfabesinde 𐰇 işaretinin *s* ve *ş* okunuşunda işaretin nasıl okunması gerektiği ile ilgili ayırıcı bir durum olmadığı için araştırmacılar tarafından *yok kış-* ve *yok kış-* olmak üzere iki farklı şekilde okunmuş ve farklı köken önerilerinde bulunulmuştur. Clauson tarafından ileri sürülen ilgili yapının *yok kış-* şeklinde okunması gerektiği hususunda *yok kış-* yapısına Türk dilinin diğer dönemlerinde rastlanılmadığı için ilgili yapının *yok kış-* şeklinde okunmasının daha uygun olduğu görülmüştür.

2. *Yok et-* yapısına Türk dilinin tarihî dönemlerinde ilk olarak Harezmi Türkçesinde rastlanılmıştır. Kaşgarlı'nın bize ilettiği bilgidен hareketle *kıl-* yardımcı fiil kökü Doğu Türkleri, *et-* yardımcı fiil kökü ise Oğuzlar tarafından tercih edilen bir yapıdır. İlgili yapıların metin içindeki kullanımlarından hareketle ilk olarak Harezmi Türkçesinde kullanılmaya başlanan bu yapının Oğuzca unsurların yaygın olarak görüldüğü Eski Anadolu Türkçesinde kullanımının yaygınlaştığı; Osmanlı Türkçesi ve Türkiye Türkçesinden itibaren de *yok kıl-* yapısının yerini nihayet *yok et-* yapısına bıraktığı görülmüştür. Günümüzde ölçünlü Türkiye Türkçesinde, Anadolu ve Rumeli ağızlarında *yok kıl-* ya da *yok kış-* yapısına rastlanılmazken *yok et-* birleşik fiil grubu yaygın olarak kullanılmaktadır.

3. *Yok kıl-* yapısı Orhon Türkçesinden sonraki dönemlerde de farklı şekillerde kullanılmaya devam etmişken *yok kış-* yapısına Eski Uygur Türkçesi döneminden sonra rastlanılmamıştır. Bununla birlikte *kış-* fiiline de *yok kış-* yapısının yanı sıra diğer dönemlerde rastlanılmamış ve kullanımdan düşmüştür. Bunda *kış-* fiili ile kurulan yapıların yerini *kıl-* fiilinin almış olabileceği ve bu doğrultuda *kıl-* fiilinin daha yaygın bir kullanım alanı kazanmış olabileceği etkili olmuştur.

4. *Yok kıl-* ve *yok kış-* yapıları Orhon Yazıtları üzerine çalışan araştırmacılar tarafından anlam olarak her iki fiilin “yok etmek” anlamını karşıladığı düşüncesiyle aynı şekilde tercüme edilmiştir. Hatta Ergin tarafından hazırlanan metin yayımında *kış-* fiilinin geçtiği ilgili kısımlar, *kıl-* şeklinde okunmuş ve *kış-* fiiline gönderme yapılmıştır. Ancak metin içinde art zamanlı yapılan incelemeler neticesinde her iki fiilin Orhon Türkçesinde aynı anlamı karşılamadığı görülmüştür. Kaşgarlı'nın bize ilettiği Eski Türkçedeki işteşlik çatı ekinin aynı zamanda “yardımlaşma” ve “yarışma” anlamlarını da kapsadığı görüşünden hareketle ilgili yapılar, yazıt yayımlarında bağlamdan hareket edilerek Orhon Türkçesi döneminde her iki yapının farklı anlamları karşılamış olabileceği düşüncesiyle bu doğrultuda tercüme edilmelidir.

5. *Yok kıl-* ve *yok kış-* yapılarından ve Kaşgarlı Mahmut tarafından bize iletilen bilgilerden hareketle genel bir değerlendirme yapılacak olursa işteşlik eki, Eski Türkçede günümüzdeki kullanımına göre daha yaygın bir kullanıma sahiptir. Divan'da işteşlik ekinin eklendiği fiil köküne “birliktelik” ve “karşılıklık” işlevinin yanı sıra aynı zamanda “yardımlaşma” ve “yarışma” işlevini de kazandırdığı bilgisi iletilmiştir. Günümüzde çağdaş Türk yazı dillerinin bazılarında bu işlev, kullanımını devam ettirirken ölçünlü Türkiye Türkçesinde görülmemektedir. Bunda işteşlik eki ile yeni bir fiil türetmekten ziyade ilgili anlamın bağlamdan hareketle “birlikte yapmak” şeklinde sözdizimsel kullanımının tercih edilmesi etkili olmuştur.

6. Çalışmada, ilk olarak eski Türk yazıtlarında karşımıza çıkan ve aynı şekilde tercüme edilen *yok kıl-* ve *yok kış-* yapıları ile ilgili art zamanlı bir inceleme yapılmıştır. Bu doğrultuda öncesinde okunuşu ve yorumlanması açısından farklılıklar bulunan *yok kış-* birleşik fiil grubunun yazıt yayımcıları tarafından nasıl okunduğu ve değerlendirildiği belirtilmiştir. Bununla birlikte ilgili yapıların Türk dilinin tarihî dönemlerinde nasıl kullanıldığı; *yok et-* yapısının Türk dilinin hangi döneminden itibaren *yok kıl-* ve *yok kış-* yapılarının yerini aldığı tespit edilmiş, yazıt yayımcıları tarafından aynı şekilde tercüme edilen *yok kıl-* ve *yok kış-* yapısının Eski Türkçedeki edilgenlik ve işteşlik ekinin işlevinden hareketle anlamsal olarak farklılıkları belirlenmiştir.

KISALTMALAR

AH	<i>Atebetü'l-Hakayık</i>
AYS	<i>Altun Yaruk Sudur</i>
B	Batı
bk	bakınız
BK	Bilge Kagan Yazıtı
D	Doğu
DKPM	<i>Daşakarmapathāvadānamālā</i> (Elmalı, 2016)
DLT	<i>Dīvānu Lügâti't-Türk</i>
DTS	<i>Drevnetyurskiy Slovar'</i> (Nadelyayev-Nasilov-Şçerbak-Tenişev, 1969)
EDPT	An Etymological Dictionary of Pre-Thirteen-Century Turkish (Clauson, 1972)
ETSŞ	<i>Eski Türk Şiiri</i> (Arat, 2007)
G	Güney
GTS	Güncel Türkçe Sözlük
HŞ	<i>Hüsrev ü Şîrîn</i>
İML	<i>İbni Mühenna Lügati</i>
K	Kuzey
KE	<i>Kısasü'l-Enbiya</i>
KT	Kül Tegin Yazıtı
MM	<i>Mu'inü'l-Mürîd</i>
LM	<i>Leyla vü Mecnun</i>
KY	<i>Kıssa-yı Yûsuf</i>
Hurş.	<i>Hurşîd-nâme</i> (Şeyhoğlu Mustafa)
OTWF	<i>Old Turkic Word Formation</i> (Erdal, 1991)
MV	<i>Ümmü 'İsâ'nın Mihr ü Vefâ Mesnevisi</i>
MrzTerc.	<i>Marzubân-nâme Tercümesi</i>
T	Tunyukuk Yazıtı
TDA	Türk Dilleri Araştırmaları
TDAY-B	Türk Dilleri Araştırmaları Yıllığı Belleten
TİEM	<i>Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73 1v-235v/2)</i> (Kök, 2004)
TM	<i>Tuhfe-i Mübârizî</i>
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gessellschaft

Kaynakça

- Aalto, Penti- Ramstedt-Gustav John, Granö-Gabriel (1958). *Materialian zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei*, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Akar, Ali (2020). *Bilge Tonyukuk Yazıtı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Alyılmaz, Cengiz (2005). *Orhon Yazıtlarının Bugünkü Durumu*, Ankara: Kurmay Yay.
- Arat, Reşit Rahmeti (1947). *Kutadgu Bilig I Metin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- _____ (1951). *Atebetü'l-Hâkâyık*. Ankara: TDK Yayınları (Tıpkıyla aynı: 1992).
- Ata, Aysu (1997). *Nâsırü'd-dîn Bin Burhânü'd-dîn Rabgûzî, Kısasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I Giriş-Metin-Tıpkıbasım*, Ankara: TDK Yayınları.
- _____ (2019). *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-*

- Dizin*), Ankara: TDK Yay.
- Atalay, Besim (1985-1986). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I-IV*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ay, Özgür-Yılmaz, Metin (2010). *I. Uluslararası Uzak Asyadan Ön Asyaya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi.
- Ayan, Hüseyin (1979). *Şeyhoğlu Mustafa, Hurşîd-nâme (Hurşîd ü Ferahşâd), İnceleme-Metin-Sözlük-Konu Dizini*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.
- Aydın, Erhan (2017). *Orhon Yazıtları Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları (İlk baskı: 2012).
- Berta, Árpád (2004). *Szavaimat Jól Halljátok... A Türk és Ujgur rovásírásos emlékek kritikai kiadása*, Szeged: Jate.
- Clauson, Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteen Century Turkish*, London: Oxford University Press.
- Çelik, Ülkü (1996). *Ali Şir Nevayî Leyli vü Mecnun*, Ankara: TDK Yay.
- Doerfer, Gerhard (1963-1975). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, Band I-IV*, Wiesbaden: Franz Steiner.
- Eckmann, J. (2014). *Mahmûd bin Alî Nehcü'l-Ferâdis Uştmahlarnıñ Açuk Yolu (Cennetlerin Açık Yolu)*, Dizin-Sözlük: A. Ata, (Yay.: S. Tezcan, H. Zülfikar), Ankara: TDK Yayınları.
- Ekşioğlu, Serap (2021). "Kutb'un Hüsrev ü Şirin'inde Oğuzca Özellikler", *Yunus Emre Mehmet Akif Armağanı Türk Dili Araştırmaları-I*, Ankara: Akçağ Yay.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, İstanbul: Dergâh Yay.
- Ercilasun, Ahmet Bican-Akkoyunlu, Ziyat (2018). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânu Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, Ankara: TDK Yay.
- Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation, a functional approach to the lexicon I-II*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- _____, (2004). *A Grammar of Old Turkic*, Leiden: Brill Academic Publishers.
- Erdağı Doğuer, Binnur (2013). *Hekim Bereket, Tuhfe-i Mubârizî Metin-Sözlük*, Ankara: Ankara Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay.
- Eren, Hasan (2020). *Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara: TDK yay.
- Ergin, Muharrem (2013). *Orhun Abideleri*, 47. bsk., Ankara: Boğaziçi Yay. (İlk baskı: 1970)
- Gabain, A. von (1941). *Altürkische Grammatik*, Leipzig: Otto Harrassowitz. Türkçeye çev. Mehmet Akalın (2000), *Eski Türkçenin Grameri*, Ankara: TDK Yay.
- _____, (1950). "Die Pronomina im Altürkischen", *ZDMG*, Hamburg, s.581-591.
- Gürbüz, Emine (2021). *Türkiye'de Yapılan Çalışmalarda Orhon Yazıtları'nı Okuma ve Yorumlama Farklılıkları (1936-2016)*, İstanbul: Kesit Yay.
- Hunutlu, Ümit (2020). "Dîvânu Lugâti't Türk'ten Günümüze Çatı Türünde Benzerlikler ve Farklılıklar", *Karadeniz Araştırmaları*, XVII/68: 1035-1074.
- Karamanlıoğlu, Ali Fehmi (2006). *Mu'inü'l-Mürîd, Transkripsiyonlu Metin, Dizin-Tıpkıbasım*, İstanbul: Beşir Kitapevi.
- Kononov, Andrey (1956). *Grammatika Sovremennogo Turetskogo Literaturnogo Yazıka*, Moskva-Leningrad, Izdatel'stvo Akademiya Nauk.
- Kononov, Andrey (1960). *Grammatika Sovremennogo Uzbekskogo Literaturnogo Yazıka*, Moskva.

- Kormuşin, İgor Valentinoviç (2017). *Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtları*, çev. Rysbek Alimov, Ankara: TDK Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep (1973). *Sadru'd-din Şeyhoğlu, Marzubân-name Tercümesi, İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Kök, Abdullah (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73, 1v/ 235v/2)*, Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi.
- Mahmûd el-Kâşgarî (2019). *Divânu Lugâti't-Türk*. (Çev. Mustafa Sinan Kaçalın), (Haz. Mehmet Ölmez), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Malov, S.E. (1951). *Pamyatniki drevnyurskskoy pis'mennosti tekstu i issledovaniya*, Moskova-Leningrad.
- _____, (1959). *Pamyatniki drevnyurskskoy pis'mennosti Mongolii i Kirgizii*, Moskova: İzdatel'stvo Akdemii Nauk SSR.
- Nadalyayev, V. M.- Nasilov, Dmitriy M.- Tenişev, Edhem Rahimoğlu-Şçerbak, Aleksandr Mihayloviç (1969). *Drevnyurkskiy slovar'*, Leningrad.
- Onur, Samet, (2020). "Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'nda Oğuzca Unsurlar, *Oğuz Türkçesi Araştırmaları Dergisi*, 2: 16.
- Orkun, Hüseyin Namık (1936-1941). *Eski Türk Yazıtları I-IV*, Ankara: TDK Yay.
- _____, (2018). *Türk Adının Aslı*, Ankara: TDK Yay.
- Ölmez, Mehmet (2015). *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, Ankara: BilgeSu Yay. (İlk baskı: 2012)
- Poppe, Nikolaus (1960). *Vergleichende Grammatik der Altaischen Sprachen, Teil 1, Vergleichende Lautlehre*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Radloff, Wilhelm (1894, 1895). *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei 1. ste Lieferung. Die Denkmäler von Koscho-Zaidam. Text, Transcription und Übersetzung*, St. Petersburg: 1-83; *Die Denkmäler von Koscho Zaidam. Glossar, Index und die Chinesischen Inschriften, übersetzt von W. P. Wassilijew*, St.-Petersburg: 83-174; *Die altürkischen Inschriften der Mongolei 3.te Lieferung. Verbesserungen, Zusätze und Bemerkungen zu den Denkmälern von Koscho-Zaidam, die übrigen Denkmäler Flussgebiete des Jenissei*, 175-460, St.-Petersburg.
- _____, (1897). *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei (Neue Folge)*, St.- Petersburg.
- _____, (1899). *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei (Zweite Folge)*, St.- Petersburg.
- Räsänen Martti (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki; II Wortregister 1971 (I. Keckskemeti)
- Rybatzki, Volker (1997). *Die Toñukuk-Inschrift*, Szeged.
- Sevortyan, Edvard (1962). *Affiksı Glagobrazovaniya v Azerbaydanskoy Yazıke (Opıt Sravnitel'nogo İssledovaniya)*, Moskva.
- Sevortyan, E. V. (1974). *Etimologičeskiy slovar' tyurkskih yazıkov (Obşçetyurkskie i mejtyurkskie osnovi na glasme)*, Moskva: Akademiya Nauk SSSR İstitut Yazıkoznaniya.
- Sprengling, Martin (1939). "Tonyukuk's Epitaph: An Old Turkish Masterpiece", *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 56, No.1: 1-19; No. 4: 365-383.
- Stachowski, Marek (1993). *Dolganische Wortbildung*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Şemsettin Sami (2019). *Kamus-ı Türkî*, Ankara: TDK Yay.
- Tenişev, Edhem (1988). *İstoričeskaya Grammatika Tyurkskih Yazıkov Mofologiya*, Moskva:

Izdatel'stvo Nauka.

- Tekin, Talat (1968). *A Grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington: Indiana University. (Türkçeye çev, 2003: *Orhon Türkçesi Grameri*, Ankara: TDK Yay.)
- _____ (1988). *Orhon Yazıtları*, Ankara: TDK Yay.
- _____ (1994). *Tunyukuk Yazıtı*, Ankara: Simurg Yay.
- Terbish, Baasanjav (2019). *Türkiye Türkçesi ve Çağdaş Moğolcada Çatı*, Ankara: TDK Yay.
- Thomsen, Vilhelm (2011). *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, Türkçeye çev. Vedat Köken, Ankara: TDK Yay.
- _____ (1916). “Études Concernant L'Interprétation Des Inscriptions Turques de la Mongolie Et de la Sibirie (Moğolistan ve Sibirya'daki Türk Yazıtlarının Yorumlanmasıyla İlgili İncelemeler)” *Turcica*, 1-101.
- _____ (1924). “Alttürkische Inschriften aus der Mongolei in Übersetzung und mit Einleitung” *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, C. 78, No ¾: 121-175.
- Türk Dil Kurumu (2009). *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. Ankara: TDK Yay.
- Tietze, A. (2021), *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati 4. Cilt*, Türkiye Bilimler Akademisi.
- Türk Dil Kurumu (2009). *Tarama Sözlüğü (XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla)*, Ankara: TDK Yay.
- User, Hatice Şirin (2010). *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları Söz Varlığı İncelemeleri*, Konya: Kömen Yay.
- Ünlü, Suat (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73, 235v/3-450r/7)*, Doktora Tezi: Hacettepe Üniversitesi.
- _____ (2012). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Eğitim Yay.
- _____ (2012). *Harezmi-Altınordu Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Eğitim Yay.
- _____ (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Eğitim Yay.
- Vasilev, Yuriy (1995). *Türkçe-Sahaca (Yakutça) Sözlük*, Ankara: TDK Yay
- Wilkins, Jens (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch-Deutsch-Turkish. Eski Uygurcanın El Sözlüğü, Eski Uygurca-Almanca-Türkçe, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Almanya/Göttingen.
- Yılmaz Önder, Sevim (2013). *Ümmî 'İsâ'nın Mihr ü Vefâ Mesnevisi*, İstanbul: Ofis 2005 Yay.
- Yuldaşev, Ahnef (1980). “İstoriçeskoe Razvitie Zaloga Tyurskogo Glagola”, *Sovetskaya Tyurkologiya*, 4: 7-21.
- Yüce, Nuri (2014). *Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmûd bin 'Omar Bin Ahmed Ez-Zamahşârî El-Hvârîzmî, Mukaddimetü'l-Edeb, Harezmi Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası*, Ankara: TDK Yay.

REYHANLI AĞZINDA ASLÎ VE İKİNCİL UZUN ÜNLÜLER PRIMARY AND SECONDARY LONG VOWELS IN REYHANLI DIALECT

Elif ŞANVERDİ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yüksek Lisans Öğrencisi
elifsanverdi7@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-2553-241X

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

31.05.2022

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

27.06.2022

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2022

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Şanverdi, Elif (2022). "Reyhanlı Ağızında Aslî ve İkincil Uzun Ünlüler", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 61-67.

Citation: Şanverdi, Elif (2022). "Primary and Secondary Long Vowels in Reyhanlı Dialect", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, 5, pp. 61-67.

Özet

Batı Anadolu ağızları içerisinde değerlendirilen Hatay ağzının bir bölümünü oluşturan Reyhanlı ağzında da bütün Türkiye Türkçesi ağızlarında olduğu gibi standart yazı dilinden ayrılan bir kısım hususiyetler vardır.

Standart yazı dilinden farklılıklar gösteren unsurlardan biri de ünlülerin sayısı ve nitelikleridir. Türkiye Türkçesi yazı dilinde sekiz temel ünlü bulunurken Reyhanlı ağzında sekiz temel ünlü yanında bu ünlülerin uzun şekilleri ve ara ünlüler de yer almaktadır.

Normal süreli ünlülerin daha uzun şekilleri olup tarihi metinlerimizde de var olan Reyhanlı ağzında da rastlanan uzun ünlüler, yazımızın ana çerçevesini oluşturacaktır. Uzun ünlüler aslî uzun ünlüler ve ikincil uzun ünlüler olarak işlenecektir. Aslî uzun ünlüler Türkçe kelimelerde aslî uzun ünlüler ve alıntı kelimelerde aslî uzun ünlüler olarak iki başlık altında değerlendirilecektir. İkincil uzun ünlüler de tonlama ve vurgu ile ilgili uzunluklar, ünsüz düşmesiyle meydana gelen uzunluklar, hece kaynaşmasıyla meydana gelen uzunluklar ve ünlü karşılaşmasından doğan uzunluklar olarak dört ayrı başlık altında ele alınacaktır. Derlenen metinlerden de örnekler verilerek Reyhanlı ağzındaki uzun ünlülere açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Reyhanlı ağzı, temel ünlüler, aslî uzun ünlüler, ikincil uzun ünlüler.

Abstract

Reyhanlı dialect, a part of Hatay dialect, which is considered among the Western Anatolian dialects, has some features that differ from the standard written language, just as in all Turkey Turkish dialects.

One of the elements that differ from the standard written language is the number and qualities. While eight basic vowels are haved in Turkey Turkish written language, there are eight basic vowels as well as long forms of these vowels and intermediate vowels in Reyhanlı dialect.

The longer forms of the regular-term vowels and the long vowels found in the Reyhanlı dialect, which also exist in our historical texts, will form the main frame of our article. Long vowels will be treated as primary long vowels and secondary long vowels. Primary long vowels will be evaluated under two headings as primary long vowel words in Turkish and as the primary long vowels in quoted words. Lengths related to intonation and emphasis in secondary long vowels, lengths caused by consonant fall, the lengths resulting from syllable fusion and lengths arising from the vowel encounter will be discussed under four different headings. By giving examples from the compiled texts, the long vowels in the Reyhanlı dialect will be tried to be clarified.

Keywords: Reyhanlı dialect, main vowels, primary long vowels, secondary long vowels.

Giriş

Türkiye Türkçesi yazı dilinde esas itibarıyla sekiz temel ünlü (a, e, ı, i, o, ö, u, ü) vardır. Ancak ağızlarda ünlü sayılarında artış görülmektedir. Ağızlardaki temel ünlüler dışında kalan ünlü sayısı, ağız bölgelerine göre farklılık göstermektedir. Örneğin Nevşehir ve Yöresi Ağızları'nda (Korkmaz, 1994, 29) 12 ünlü, Keban, Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları'nda (Buran, 1997, 21) 13 ünlü, Hatay Ağızı'nda (Öztürk, 2009, 39) 22 ünlü, Kütahya ve Yöresi Ağızları'nda (Gülensoy, 1988, 19) 7 ünlü, Kırşehir ve Yöresi Ağızları'nda (Günşen, 2000, 17) ise 12 ünlünün varlığı söz konusudur. Mukim Sağır (1995), ağızlara özgü bu ünlü çeşitliliğinin, ses kaynaklarının gürlüğü ile bolluğunun bir işareti ve Türkçenin ses zenginliklerinin doğal bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Bu zenginlik, 24 ünlüyle birlikte Reyhanlı ağızında da söz konusudur. Reyhanlı merkez ve 23 köyünden toplamda 83 kişiyle görüşülerek, kaynak kişilerden ses kayıt cihazıyla kaydedilen sesler, Çetin Pekacar ve Figen Güner Dilek'in bildirimlerinde¹ yer alan çeviri yazı işaretleri baz alınarak yazıya aktarılmıştır.

Reyhanlı ağızında temel ünlüler dışında toplamda 16 ünlü olduğu tespit edilmiştir. Bunlar, ā, á, è, ē, ê, î, ï, î, í, î, ó, ô, ū, ū, õ, ò ünlüleri olup bunların 8 tanesinin uzun ünlüler olduğu görülmektedir. Standart yazı dilinde kullanılan ünlüler ve uzun ünlüler dışında Reyhanlı ağızında yer alan diğer ünlüler örnekleriyle şöyle gösterilebilir:

á ünlüsü: a ve e sesleri arasında çıkarılan bir sestir. Reyhanlı ağızında, hecelere bağlı olarak ince sesi kalınlaştırma, kalın sesi inceltme eğilimi vardır. Bunun sonucunda “e” sesi yarı kalınlaşarak “a” sesine dönüşürken, “a” sesi bir sonraki heceye bağlı olup incelerken yarı “e” sesine dönüştürür.

táne (2.3/2), şánverdı (2.8/1), án sonunda (10.2/14), ántákyá (2.10/5), mezárımı (3.1/28), máhállesinde (5.2/1), vefát (7.2/12)

è Ünlüsü: e-i arası bir sestir. Derlediğimiz metinlerde karşımıza è ünlüsüne çok sık rastlamadık. Reyhanlı ağızında bu ses yalnızca iki örnekte ve bu örneklerde de ikinci hecelerde görülürken, diğer tüm örneklerde hep ilk hecede görülmektedir. Örnekleri, çoğunlukla farklı kaynak kişiler tarafından aynı kelimelerde karşımıza çıkmıştır.

şey (1.3/16), şeyè götürün (1.4/17), dèvám (1.5/6), şey (1.5/13), gèri (1.5/20), rècamız (1.7/33), pèknik (2.1/33), gèttik (2.2/2), hèç (2.8/14), gètti (3.1/8), gèttim (5.3/7), gèdincè (6.3/25), dèyorlar (8.2/14), bèş (8.3/3), dèvam (15.3/4), dèmek ki (19.3/32), pattès (8.3/6)...

ê ünlüsü: e-ö arasında bir sestir. e sesinin yarı yuvarlaklaşması sonucu oluşur. Reyhanlı ağızında fazla kullanımı olmamakla birlikte çoğunlukla benzer örneklerde ortaya çıkar.

êyle tanıdığı var (23.2/4), niye bêyle (1.4/41), êyle çalışıyorlar (5.2/4), yâni bêle (8.3/32), görüyô bêyle (13.2/4), pammık topluyôduđ êyle (23.2/4)...

ï ünlüsü: Normal ı ünlüsünden daha kısa bir ı sesidir. Neredeyse düşmüş olan bu ı sesi, çok az bir şekilde duyulur. Reyhanlı ağızında yalnızca iki örneğine rastlandık.

bâzi (22.1/7), nasî (8.1/38).

î ünlüsü: ı-u arası yarı yuvarlak bir sestir. Reyhanlı ağızında görülen örneklerde yuvarlak ünlüde yarı düzleşme görülüyor.

oldî (1.1/5), Koyulucî “koyulacak” (1.5/22), oğudîm “okudum” (6.2/4), çalışıyorîm (8.3/15), yaşıyodî “yaşıyordu” (8.3/22), koymışîm (8.3/40), oğlîm (8.3/43)...

í ünlüsü: ı-i arası bir sestir. Düz-dar bir ünlüdür. i sesinin çoğunlukla son hecede yarı darlaşarak ı-i arası olan, í sesine dönüşmesi Reyhanlı ağızında oldukça fazla görülmektedir.

iyi düşünmeli (1.4/35), kendî (1.5/2), teskeremî (1.7/13), devam ettî (1.8/7), en büyük kızım evlendî (1.10/11), tandır ekmeğî (2.1/6), şanverđî (2.2/1), vize geldî (6.2/6), tabii kí (8.3/3), yâni (8.3/37), iki sevènin vebâli (21.2/6)...

¹ bk. Pekacar ve Güner Dilek, 2009: 575-589.

ö ünlüsü: o ve ö sesleri arasında çıkan yarı kalın, yarı ince bir ünlüdür. ö sesinin kalınlaşıp yarı o sesine dönüşmesini Zeynep Korkmaz (1994: 33), k, g, ğ, ñ ünsüzlerinin yanlarındaki ünlüleri kalınlaştırma etkisine bağlamaktadır. Ancak Reyhanlı ağzında gerçekleşen kalınlaşma örnekleri her zaman bu ünsüzlerin yanında değildir. Kalınlaşmanın yanında o sesinin incelendiği örnekler de görülmektedir.

ó gün na yapıyodu (8.2/20), ama kótí bilírsen (8.3/30), şófórum da geldí (8.3/33), gērdedír ónde dēl (8.3/36), óldü düğün (10.2/10).

ö ünlüsü: o ile u arası bir sestir. Reyhanlı ağzında genellikle ilk hecede ve şimdiki zaman ekinde (-yor) ortaya çıktığı görülmüyor.

Tohtórlar dedı (1.3/20), óndan sorra (1.4/9), píkníklerini yapıyórlar (1.5/24), bóstān ekıyóruz (3.3/5), buğday sóğan ekiyorduh (6.2/8), bana blóf yaptılar (8.2/28), ósmāniye adana dēl mı (9.3/10), çifçilikten uğraşıyó (12.1/5)...

Ünlüler boğumlanma süreleri bakımından kısa süreli ünlüler, normal süreli ünlüler ve uzun süreli ünlüler olarak üç grupta ayrılmaktadır. Türkçede genel itibarıyla iki türlü ünlü uzunluğu vardır. Birincisi aslî uzun ünlüler, ikincisi de ikincil uzun ünlülerdir.

Uzun Ünlüler

Ünlüler boğumlanma süreleri bakımından kısa süreli ünlüler, normal süreli ünlüler ve uzun süreli ünlüler olarak üç grupta ayrılmaktadır. Türkçede genel itibarıyla iki türlü ünlü uzunluğu vardır. Birincisi aslî uzun ünlüler, ikincisi de ikincil uzun ünlülerdir. Temel ünlülerden biraz daha uzun süreli söylenen ünlülere uzun ünlüler denmektedir. Zeynep Korkmaz, uzun ünlüleri “*Boğumlanma süresi normal bir ünlünün süresinden daha uzun olan yahut normal uzunluktaki iki ünlünün boğumlanma süresini içine alan ünlü: ā / ē / ī / ĩ / ō / ō̄ / ū / ū̄ vb.*” (Korkmaz, 1992: 156) olarak tanımlamaktadır. Devamında Türkiye Türkçesinde yabancı kökenli kelimeler dışında uzun ünlü olmadığını belirtmekte ancak Türkçenin çok eski devirlerinde uzun ünlülerin varlığından bahsedip, bunlardan birkaç örnek de vermektedir. Ayrıca ağızlarda hâlâ uzun ünlülerin olduğunu da eklemektedir. Temel ünlülerin hepsinin, Reyhanlı ağzında uzun hâli vardır. Bu ünlüler, aslî uzun ünlüler ve ikincil uzun ünlüler olmak üzere iki türdür.

1. Aslî Uzun Ünlüler

1.1. Türkçe Kelimelerde Aslî Uzun Ünlüler

Aslî uzunluklar, Ana Türkçede olan uzun ünlülerin hâlâ korunuyor olması demektir. Altay dilleri üzerine çalışmaları olan Macar âlim Lajos Ligeti “...uzun vokallerin izinin, ya tam bir sistem hâlinde veya eski eserlerinde bulunabilen tek tük kelimeler olarak, bütün şivelerde bulunduğunu (pseudo uygur, oğuz, kıpçak, türki, yakut) görüyoruz ve daimî bir temas hâlinde olmayan, birbirinden uzak olan bu şivelerde tamamen veya kısmen kalmış uzun vokallerin varlığına ehemmiyet verilmelidir” (Ligeti, 1942: 85) şeklindeki açıklamalarıyla Türk lehçelerinde uzun ünlülerin varlığını kabul ettiğini göstermektedir. Zeynep Korkmaz da bir asra yakın zamandan beri Türkologlar tarafından araştırılan uzun ünlüler için Batı Anadolu ağızları üzerinde yapmış olduğu araştırmalarında “bazı yerlerde tektük kelimelerin çekilerek uzun telâffuz edilmesi dikkatimizi çekmiş ve bunların herhangi bir fonetik sebebe bağlanamayacağını göz önünde bulundurarak, şahsî ağız özelliği olarak kabul etmiştik” (Korkmaz, 1953: 199) diyerek bunların aslî uzunluğa bağlanamayacağını belirtmektedir. Ancak devamında da Güney-Batı Anadolu’da belli bölgelerde belirli kelimelerin, yalnızca iki kişinin şivesine özel kalmayıp, daha yaygın olarak aynı şekilde uzun telaffuz edildiğini belirterek Anadolu ağızlarında aslî uzunlukların görüldüğüne işaret etmektedir. Talat Tekin de, uzun ünlüler üzerine yapmış olduğu geniş çaplı çalışmasında Ana Türkçedeki aslî uzun ünlülerin şu anda Yakutça ve Türkmencede görüldüğü, diğer Türk dil ve lehçelerinde kısalmış olduğunu belirtmektedir. Devamında aslî uzun ünlülerin birçok dil, lehçe ve ağızda kalıntılarına rastlandığını ve Türkçede bu kalıntıların Batı Anadolu ağızlarında olduğunu (Tekin, 1995: 38) eklemektedir. Cahit Başdaş da Ana Türkçede uzun ünlülü olduğu kabul edilen kelimelerin Türkiye Türkçesi yazı dilinde görülen bazı fonetik gelişmelerin, kısalan aslî uzunluklarla ilişkili olduğunu ve kısalan aslî uzunlukların, tamamen

kaybolmayıp geride ünlü genişlemesi, tonlulaşma, ses türemesi gibi fonetik belirtilere dönüşüp düzenli olarak korunamadığını (Başdaş, 2004: 19-29) söyleyerek fonetik değişimlere uğramış aslı uzun ünlülü kelimeleri Türkiye Türkçesi, Ana Türkçe, Yakutça, Türkmençe ve Azerî Türkçesindeki kullanımlarını karşılaştırmalı olarak vermektedir.

Anadolu ağızlarını üç grup altında toplayan Leyla Karahan'ın tasnifine göre Hatay ağızı, Batı Anadolu ağızları içerisinde değerlendirilmektedir (Karahan, 2014: 2). Buna göre Reyhanlı ağızı da bu grupta ele alınmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi Batı Anadolu ağızlarında hâlâ korunmakta olan aslı uzun ünlüler, Reyhanlı ağızında da bazı kelimelerde korunmaktadır. Aslı uzun ünlülü kelimelerden birkaçı aşağıdadır. Zeynep Korkmaz'ın (1953) çalışmasında yer alan aslı uzun ünlülü kelimelerden² bazıları ile Talat Tekin'in (1995) çalışmasında yer alan aslı uzun ünlülü kelimelerden³ bazıları, Reyhanlı ağızında da uzun ünlülü olarak kullanılmaktadır. Bu kelimeleri bulurken aynı zamanda M. Dursun Erdem'in (2008) çalışmasının sonunda yer verdiği dizinden istifade ettik. Çalışmasında aslı uzun ünlülü olarak ele alınan kelimeler Reyhanlı ağızında da uzun ünlülü kullanılmaktadır. Reyhanlı ağızındaki aslı uzun ünlülü kelimeler şunlardır:

â:

yüz **âç** arabadan indirdik (1.5/19), **yârin** gelicilêr söz tañıcılêr (10.2/23), hepsî **çâdır** kurulmuşlêr (19.1/28), üstüne bir **tâş** ağırlık koyuyôk (21.3/9),

ē:

elli **bēş** elli altı heralde oluyō (2.10/6), babası diyür başlık parası on lira **vēr** (8.1/22), **nē** yapıcık (19.1/2), kime kısmet olursâ **yēr** (3.2/26)

î:

bin dokkuz yüz kırk **bîr** (15.3/18), 'aynî **îş** yaptım (7.1/9), al avradını **gîr** çalış (8.1/25)

ō:

bir **kōyun** haşlârık (21.1/31), sorra bir kızım bir öğlum **ōldu** (21.1/2), mesele **ōn** milyer istêrlêr (21.1/7), keçilerîñiz mî vâr **yōk** dedim (1.3/15), bir şey anladığı **yōk** (1.3/7), kızlarım lise bir lise **ōn** (1.1/9), her şey **ōlür** yavaş yavaş (2.8/26),

ō̄:

yâşım atmış **dōrt** (10.2/1), gerî evlerine **dōnüyorlar** (21.1/26), **gōlün** kenârî (22.1/31), orda **gōrdüm** (10.2/13)

ū:

benim amacım **bū** yâni (2.11/44)

ū̄:

iki **gūn** (13.2/19).

1.2. Alıntı Kelimelerde Aslı Uzun Ünlüler

Reyhanlı ağızında, yabancı dillerden alınmış ve dilimize yerleşmiş olan bazı kelimelerde uzun ünlülerin varlığının korunduğu görülmektedir. M. Dursun Erdem'in "Türkiye Türkçesinde, özellikle ölçünlü dilde birincil uzun ünlüler yabancı kökenli kelimeler dışında hemen hemen yok denecek kadar azdır" (M. Dursun Erdem, 2008: 505) açıklamasından anlaşılacağı üzere de bazı alıntı kelimelerdeki uzunluklar aslı uzunluklar arasında değerlendirilir. Reyhanlı ağızında görülen örnekler şöyledir:

yânî on yıl içinde üç tane kaybımız var (1.2/9), bir köy çarukoluna intikâl ettiler (1.4/9), bahılması lâzım ya'ni (1.7/36), hepimize nâsib eylesın (2.2/5), imam hârîç hepsî yıldız (11.2/17), hitâb (6.3/117), meselê hatayda hangi yemek meşûr (16.3/30), elhemdillê (19.1/40), allah kerîm (10.3/12), iş

² bēş, yē, gōr, dōn, bū, vēr, ōl, ōn, yōk, dōn, gōr, gūn

³ yârin, çâdır, tâş, bîr, îş, yōk, dōrt, gōl, gūn

ciddī olduktan sorra (13.1/23), gelırım hiç yök ya'nī (13.2/3), ibrahimbaşa köyü (10.3/2), kimyön (18.2/5), katılırsañız memnün öluruz (24.2/23), sorumlu müdür (6.3/124)

2. İkincil Uzun Ünlüler

Birtakım sebepler sonucu sonradan oluşan ünlü uzunlukları ikincil uzun ünlülerdir. “Yazı dilimizden farklı olarak bazı ünlüler boğumlanma süresi normal bir ünlüden daha uzundur ya da normal uzunluktaki iki ünlünün boğumlanma süresini içine almaktadır” (İlhan ve Yavuz, 2006: 116). Bu durum birtakım sebepler sonucu oluşmaktadır. Reyhanlı ağzında ikincil uzun ünlüler, meydana geliş sebepleri bakımından şöyle sınıflandırılabilir:

2.1. Tonlama ve Vurgu ile İlgili Uzunluklar

Konuşma sırasında vurgu belli bir sözcüğe çekilmek istenirken o sözcüğün bir hecesi normalinden daha uzun söylenmektedir. Bu ünlü uzamaları hep aynı kişi ve kelimelerde görülmemektedir. Kaynak kişinin konuşmasına bağlı olarak ortaya çıkar.

sorrā kaħıp sobayī yıħıyörüz (10.3/15), sorra fātōş (1.3/6), iki tāne gelinim var (1.6/22), beni bıraħtı tā yırmı bir yaşındā (13.2/22), pul bibēr ħara bibēr (21.3/15), sorra biraz işte tek yataħ gördük (7.3/14), genē dumandan sorra buraya taşındıħ (8.2/24), ħocası ħalışıyör (15.2/15), ö parayā görē (21.1/7), ħök ħalıştım ben ħök didındım (17.1/21), ħırılısın öğöl (20.2/17), ‘ayle arası bir söz yaptık (23.2/13), bū elden gidersēm (21.2/23), babam öldü (8.1/5), ‘erefē günū (10.3/16)

2.2. Ünsüz Düşmesiyle Meydana Gelen Uzunluklar

Ağızlarda sıkça görülen ünsüz düşmeleri sonucu bu ünsüzün yanındaki ünlü, uzayabilmektedir. Nadir İlhan ünsüz düşmelerini, Türkçenin aslı sesi olmayan ünsüzlerin ve alıntı kelimelerin dilimize uydurulmaya çalışılması sonucu oluşan düşmeler, Türkçenin aslı ünsüzlerinin lehçe, şive ve ağız oluşumu sırasında tercihe bağlı olarak düşürülmesi ve sesin özelliğine bağlı olarak meydana gelen düşmeler (İlhan, 2009: 45) olarak üç temel nedene bağlamaktadır. Reyhanlı ağzında bu nedenler sonucunda düşen ünsüzün yanındaki ünlünün genellikle uzadığı görülmektedir. Reyhanlı ağzında başta, ortada veya sonda diye yerine bakmaksızın en çok “ğ” sesinin düştüğü görülüyor. Bununla birlikte “h, l, n, r, y” ünsüzleri de düşmektedirler. Bu ünsüzler düşerken genellikle yanlarındaki ünlü ses uzamaktadır.

2.2.1.-ğ- düşmesi:

her şeye rāmen yaşıyoruz (1.2/33), birbimize ħok bālyız (1.2/37), sağ sālim gelıp görevine geri döner (1.5/11), devletimize sā olsun (2.4/25), asker ocāında (1.5/9), ħifçilīē devam (8.3/34), ħī köftē (17.1/34), geleceiyle (1.4/35), özge mısılıölü (15.3/17), öretmeni (2.1/8), örendikten sorra (14.4/20), ilköretim okulü beşē ħadar (12.1/2), būday şeyinden ħatķı sağlamasını istiyoruz (2.4/32)

2.2.2.-h- düşmesi:

meşür (16.1/21), abdullā (6.3/104), inşallā (8.3/12), sādullā da ābisinen berāber (8.3/46), herāngi (21.2/3), şüpē yaratmaya (6.3/81)

2.2.3.-l- düşmesi:

nasī (1.4/13)

2.2.4.-n- düşmesi:

güvercileri (19.1/38)

2.2.5.-r- düşmesi:

bī paşanın ismini taşıyūr (10.1/27), yaşıyō (1.1/3)

2.2.6.-y- düşmesi:

zēneb (1.5/14), muđdā ekeriz (1.10/3), sen mi eşyaları şe yapacaksın (23.2/25), bölē (10.2/11), tansiōnu vārsā (13.2/23)

2.3. Hece Kaynaşmasıyla Meydana Gelen Uzunluklar

İç seste bazı ünsüzlerin (c, ħ, h, r, y) düşmesi sonucu, düşen ünsüzden önceki ünlü ile düşen

ünsüzden sonraki ünlü birleşerek tek bir uzun ünlü hâline gelir. Reyhanlı ağzında oldukça fazla görülen bu ünlü uzama nedenine aşağıdaki örnekleri verebiliriz:

2.3.1. -c- düşmesi:

çöklara bıraKtım (8.3/6)

2.3.2. -ğ- düşmesi:

şindik de parmāmı hareket ettiremez oldum (1.1/26), bayā bir şeyli oluyōr (14.3/34), kızların ayā kıbarırdı (16.1/26), arkaadaşlarımı görecēm (23.1/14), ben zatān evde dēlim (1.3/18), çok erken yaşta meslē atıldılar (1.6/38), bir tene yēnim ‘askerdeydi (2.1/8), ēr o iki partiden birinē bağılyśān (7.3/27), hayvancılı (2.4/11), ‘askerlīmi yaptım (10.1/13), acemi birlīm ıspartadır (12.1/7), dēlim (1.3/18), sōk termokın (14.2/9), ikinci kız çocūyum (1.2/2), nerde oldūnu biliyorsuñ (19.3/32), tır şoforlū yaptım (2.11/5), tārım işletmeleri genel müdürlū (6.3/33), dürüstlūmüzden neticē alamadık (6.3/54), en küçū (1.2/3)

2.3.3.-h- düşmesi:

dā öncē zatēn ben salhiyyede oturmuştım (8.2/1),

2.3.4.-r- düşmesi: biber ekiyōm (15.2/11),

2.3.5.-y- düşmesi:

bolū komando tuKayī orā bizim tabūr doğuya tayin edilmişti (12.1/9), köyümüz burā (16.1/4), ben şāşırdım nerē gidicim nerē gelicim (19.1/24), sular çekilir aşāyā (12.1/21), ī dēl (11.1/28),

2.4. Ünlü Karşılaşmasından Doğan Uzunluklar

Ünlü ile biten ve ünlü ile başlayan iki kelime yan yana geldiğinde bu iki ünlüden biri düşerken diğer ünlünün uzadığı görülmektedir. Reyhanlı ağzında bu nedenden doğan uzun ünlüler çok görülmemektedir. Ünlü karşılaşması “ne” soru zamiri almış birkaç örnekte görülüp, ünlülerden bir tanesi düşerken diğer ünlü uzamaktadır. Birkaç örnek aşağıdaki gibidir:

nōlmadı bilmiyōm (3.1/18), nōlācāk fuķārın hālī vāy (21.2/19), nōldū sārārdın (21.2/45)

Sonuç

Reyhanlı ağzında temel ünlülerin yanında on altı ünlü daha vardır. Bu ünlülerden sekiz tanesi uzun ünlüdür. Bu uzun ünlülerin bazıları aslî uzun ünlülerken bazıları da ikincil uzun ünlülerdir. İkincil uzun ünlüler birtakım sebepler sonucu, sonradan ortaya çıkarlar. Reyhanlı ağzındaki bu sebepler, tonlama ve vurgu ile uzunluklar, ünsüz düşmesiyle meydana gelen uzunluklar, hece kaynaşmasıyla meydana gelen uzunluklar, ünlü karşılaşmasından doğan uzunluklardır.

Tonlama ve vurgu ile oluşmuş uzunluklar Reyhanlı ağzında oldukça fazladır. Bu tür uzunluklar belli bir kurala ve düzene dayanmaksızın kaynak kişinin o anki söyleyişine bağlı olarak uzamaktadır. Ünsüz düşmesi sonucu meydana gelen uzunluklar Reyhanlı ağzında oldukça fazladır. En çok da “ğ” sesinin düşmesi sonucu yanındaki ünlünün uzadığı örnekler görülmektedir. Ünlü karşılaşması “ne” soru zamiri ile kurulmuş birkaç örnekte görülüp ünlülerden bir tanesi düşerken diğer ünlü uzamaktadır. Hece kaynaşması sonucu ünlü uzamaları da Reyhanlı ağzında çok görülmektedir.

Sıraladığımız sebepler sonucu uzayan ünlüler dışında aslî ünlüler de vardır. Aslî uzunluklar, Türkçe kelimelerde ve alıntı kelimelerde karşımıza çıkmaktadır. Reyhanlı ağzında yabancı kökenli kelimeler, genellikle Arapça ve Farsçadan alınmadır. Aslî uzun ünlülü alıntı kelimeler alıntılanan dilde de uzundurlar. Ana Türkçedeki ünlü uzunlukların, birçok kelimeye Reyhanlı ağzında korunduğu görülmektedir. Ancak aynı kelimelerin normal ünlülü kullanıldığı da tespit edilmektedir. Yine de bu durum Reyhanlı ağzının aslî uzun ünlüleri koruduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Kaynakça

Başdaş, Cahit (2004). “Türkiye Türkçesinde Asli Uzunluk Belirtileri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, C 52, S 2, s. 19-30.

- Buran, Ahmet (1997). *Keban, Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdem, Mehmet Dursun (2008). “Birincil Ünlü Uzunlukları ve İmâle”, *Turkish Studies*, C 3, s. 236-261.
- Gülensoy, Tuncer (1988). *Kütahya ve Yöresi Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları,
- Günşen, Ahmet (2000). *Kırşehir ve Yöresi Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İlhan, Nadir & Yavuz, Serdar (2006). “Karakeçililer ve Karakeçili Ağzında İkincil Uzun Ünlüler”, *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*, C 4, S 2, s. 114-117.
- İlhan, Nadir (2009). “Türk Dilinde Ünsüz Düşmesi, Nedenleri ve Türleri”, *Zeitschrift für die Welt der Türken*, C 1, s. 43-55.
- Karahan, Leyla (2014). *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları,
- Korkmaz, Zeynep (1953). “Batı Anadolu Ağızlarında Aslı Vokal Uzunlukları Hakkında”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, C 1, s. 197-203.
- Korkmaz, Zeynep (1992). *Grammer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep (1994). *Nevşehir ve Yöresi Ağızları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ligeti, Lajos (1942). “Türkçede Uzun Vokaller”, (Çev. Tayyip Gökbilgin), *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII, 82-94.
- Öztürk, Jale (2009). *Hatay Ağzı (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Karahan Kitabevi, Adana.
- Pekacar, Çetin & Dilek, Figen (2009) “Uluslararası Fonetik Alfabe ve Türkiye’de Ağız Araştırmaları”. *Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri*, (Haz. Âdem Terzi ve Abdullah Durkun), s. 575-589, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sağır, Mukim (1995). “Anadolu Ağızlarında Ünlüler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, C 43, S 1995, s. 377-390.
- Tekin, Talat (1995). *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler*, Simurg Yayınları, Ankara.

**MİLLÎ KÜTÜPHANEDE KAYITLI 06 MİL YZ A 9581 VE 06 HK 3844
NUMARALI ŞİİR MECMUALARININ TANITIMI**

**INTRODUCTION OF POETRY MAGAZINES 06 MIL YZ A 9581 AND 06 HK 3844 REGISTERED
IN THE NATIONAL LIBRARY**

Seda DURANOĞLU

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Yüksek Lisans Öğrencisi

sedaduranoglu1998@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1193-7117

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

08.06.2022

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

27.06.2022

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2022

Araştırma Makalesi

Research Article

Atf: Duranoğlu, Seda (2022). "Millî Kütüphanede Kayıtlı 06 Mil Yz A 9581 ve 06 Hk 3844 Numaralı Şiir Mecmualarının Tanıtımı", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 68-78.

Citation: Duranoğlu, Seda (2022). "Introduction of Poetry Magazines 06 Mil Yz A 9581 and 06 Hk 3844 Registered In The National Library", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, 5, pp. 68-78.

Özet

Klasik Türk edebiyatı alanında şair tezkireleri, Şakâiku'n-Nu'mâniyye, çevirileri ve zeyilleri, menâkıbnâmeler gibi birçok türde yazılmış eserle oldukça zengin bir kaynak hazinesine sahiptir. Bu eserlerle birlikte önemli bir kaynak da şiir mecmualarıdır. Klasik Türk edebiyatında şiir mecmuaları, farklı dönemlerdeki şairlere ait metinlerin düzenli veya düzensiz olarak bir araya getirildiği derleme eserlerdir. Barındırdıkları bilgilere göre farklı tür ve formlara ayrılırlar. Müstakil kaynaklarda yer almayan bazı bilgilere şiir mecmualarında rastlanabilmektedir. Bu bakımdan Şiir mecmuaları edebiyat ve kültür tarihimiz için önemli bir kaynak olarak kabul edilirler. Zengin içerikleriyle tarih, sosyoloji, tıp gibi bilim dallarına da kaynaklık ettikleri görülmektedir. Şiir mecmualarının, sadece edebiyat alanına değil farklı alanlara da kaynaklık ettiği incelemekte olduğumuz 06 Mil Yz A 9581 ve 06 Hk 3844 numaralarda kayıtlı mecmualarda da görülmektedir. Zira bu mecmualarda bulunan farklı türdeki şiirlerin yanı sıra, devlet büyüklerinin birbirine yazdığı mektuplara, mahkeme kayıtlarına, çeşitli konuda yazılmış fevaid kayıtlarına da rastlanmaktadır. Bu çalışmada Millî Kütüphanede, 06 Mil Yz A 9581 ve 06 Hk 3844 numaralarda kayıtlı şiir mecmuaları hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Şiir, Şiir Mecmuası, MESTAP.

Abstract

In the field of Classical Turkish literature, it has a rich source of resourc with works written in many genres such as poets tezkires, Şakaik Numaniye translations and addendums, menakıbnames. Along with these works, an important source is poetry magazines. In classical Turkish literature, poetry magazines are compilation works in which the texts of poets of different periods are collected regularly or irregularly. They are divided into different types and forms according to the information they contain. Some information that is not included in independent sources can be found in poetry magazines. In this respect, poetry magazines are considered an important source for our literary and cultural history. With their rich content, it is seen that they are also sources of science such as history, sociology and medicine. It is seen in the magazines registered in the 06 Mil Yz A 9581 and 06 Hk 3844 numbers that we are examining that poetry magazines are sources not only in the field of literature but also in different fields. Because besides the different types of poems found in the magazines, there are also letters written by state elders to each other, court records, and fawaid records written on various subjects. In this study, information about of poetry magazines registered in the 06 Mil Yz A 9581 and 06 Hk 3844 numbers of the national library will be given.

Keywords: Classical Turkish Literature, Poetry, Poetry Magazine, MESTAP

Giriş

Klasik Türk edebiyatının çeşitli dönemlerindeki şairlere ait metin/metin parçalarının derleme yoluyla bir araya getirilmesi sonucu oluşturulan şiir mecmuaları, günümüz Türkçesinde “dergi/derleme” olarak karşılık bulmaktadır. Konu üzerinde en kapsamlı çalışmalardan birini yapan M. Fatih Köksal şiir mecmualarını, “*Herhangi bir nazım türü veya nazım şekli birliği/müşterekliği aranmaksızın derlenmiş manzum metinlerden oluşan toplamalar*” (2017: 134). şeklinde tanımlamaktadır. Herhangi bir kurala bağlı kalınmadan oluşturulan mecmualar, içerisinde barındırdığı bir veya birden fazla şaire ait, nazım veya nesir, bazen nazım-nesir karışık olarak verilen metinlerle ve çeşitli nazım şekilleri ve türleriyle edebiyat tarihimizin kaynak eserleri arasında yer almaktadır. İslamiyet öncesi Arap edebiyatında ortaya çıktığı bilinen mecmua oluşturma geleneğinin, Türk edebiyatının Anadolu sahasında, Ömer bin Mezîd’in 1437’de kaleme aldığı *Mecmûatü’n-Nezâir* isimli nazire mecmuası göz önüne alındığında, XV. yüzyıldan itibaren görülmeye başladığı söylenebilir. XV. yüzyıldan sonra sayı ve çeşitlerinin giderek arttığı bilinen mecmua yazma geleneği, XIX. yüzyıl sonlarına kadar varlığını devam ettirmiştir.

Türk kültür ve edebiyat tarihine ışık tutabilecek nitelikte bir zenginliğe sahip olan mecmuaların önemi, yapılan çalışmalarla her geçen gün daha iyi anlaşılmaktadır. Bu çerçevede birçok lisansüstü çalışmanın yapıldığı ve yapılan lisansüstü çalışmalarının büyük bir bölümünde de *Mecmuaların Sistemik Tasnifi Projesi* (MESTAP)’nin esas alındığı görülmektedir. Bu proje M. Fatih Köksal tarafından geliştirilmiştir. İki tablodan oluşan bu tasnifte önce çalışılan mecmuanın tavsifi yapılır. İlk tabloda şairler alfabetik sıraya göre yazılır. Sekiz sütundan oluşan ikinci tablonun ilk satırında mecmuanın bulunduğu kütüphanede kayıtlı adı ile yer ve numarası yazılıdır. Sütunlarda ise sırasıyla sayfa/varak numarası, şairin mahlası, şiirin matla‘ beyti, makta‘ beyti, nazım şekli, nazım türü, vezni ve açıklamalar yer almaktadır (2017: 143). Bu proje ile mecmuaların sistemli bir şekilde, ayrıntılı döküm ve tasnifinin yapılması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda biz de yüksek lisans tezimizi söz konusu proje kapsamında hazırlamak istedik. Buna bağlı olarak Millî Kütüphanede kayıtlı 06 Mil Yz A 9581 ve 06 Hk 3844 numaralı şiir mecmualarının sistemik tasnifini, yüksek lisans tezi olarak hazırlamaktayız. Bu yazıda, sözü edilen iki mecmuanın tanıtımını yaparak elde ettiğimiz bilgileri ilim âlemiyle paylaşmayı amaçlıyoruz.

1. Millî Kütüphanede Kayıtlı 06 Mil Yz A 9581 ve 06 Hk 3844 Numaralı Şiir Mecmualarının Tanıtımı¹

1.1. 06 Mil Yz A 9581 Numaralı Şiir Mecmuasının Tanıtımı

Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’nda, *Mecmû‘a-i Eş‘ar* adıyla kayıtlı olan 06 Mil Yz A 9581 numaralı şiir mecmuası toplam 65 varaktır. Sırtı ve uzun kenarları meşin, kapakları ebru kâğıt kaplı, miklebi sertaptan düşük mukavva ciltlidir. Mecmuanın yazı türü nesih-talîk, kâğıdı çapa filigranlı, ölçüsü 197x140 mm, satır sayısı ise muhtelifdir. Rutubet kaynaklı hafif lekelerin yer aldığı mecmuada, siyah ve duracak yerlerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır.² Sütun ve şiir aralıklarında cetvele rastlanmamıştır. Sadece varakların b yüzünün sağ tarafında ince siyah bir çizgi bulunmaktadır. Mecmuanın iç kapağında sonra iki zahriyye yaprağı vardır.

Mecmuayı derleyen hakkında ve ne zaman derlendiğine dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak mecmuanın ilk sayfasında 1839 tarihi kayıtlıdır. Mecmuada XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaşamış şairlere rastlanılmaması bu tarihin sonradan eklenmiş olduğunu da düşündürmektedir. Mecmuada

¹ Mecmuaların tanıtımı yapılırken Giyasi Babaarslan tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinden faydalanılmış; benzer bir yöntem izlenmiştir.

² Nüsha tavsifinde, mecmuanın kayıtlı olduğu 06 Mil Yz A 9581 Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’nda verilen bilgilerden yararlanılmıştır.

ağırlıklı olarak XVI. yüzyılda yaşamış şairlerin şiirlerine rastlanmakla birlikte XII ve XVII. yüzyıllar arasında yaşamış şairlerin şiirleri de yer almaktadır. Yaşadığı yüzyılları tespit ettiğimiz şairler göz önüne alındığında bu mecmuanın XVII. yüzyıl ve sonrasında tertip edilmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Mecmuaya genel olarak baktığımızda herhangi bir düzenin bulunmadığı görülmektedir. Belli kısımlarda aynı şaire ait şiirlerin arka arkaya sıralandığı görülse de aynı vezin, redif ya da nazım şekline göre bir sıralama yapılmamıştır. Bazı şiirlerin başında şiirin nazım şeklini ve türünü belirten ifadeler yer almaktadır. Örneğin; Hicv-i Kadı, Mu‘aşşer-i Bahârî (34a), Nazire-i Sâni (45a), Tercî‘-i Bend-i Şeyh ‘Ömer Rüşenî (50a), Müfred, Rubâ‘î, Pend-nâme(45b), Kâsîde-i Cinânî (51a) gibi.

1.1.1. Mecmuada Şiiri Bulunan Şairler ve Yaşadıkları Yüzyıllar

Mecmuada şiiri bulunan şairler ve yaşadıkları yüzyıllar tabloda detaylı bir şekilde gösterilmiştir. Mecmuada XVI. yüzyılda yaşamış şairlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Şairler hakkında bilgilere genellikle Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü’nden³ ve divanları üzerine yapılmış çalışmalardan ulaşılmıştır.

Yüzyıl	Şair Sayısı
12. yy	Şeyh Attar
13. yy	Mevlânâ
15. yy	Ahmed Paşa, Kaygusuz Abdal, Kemâl Ümmî, Mesihî, Necâtî, Nesimî, Nizâmî, Ruşenî
16. yy	Adlî, Alî, Altıparmak Efendi, Baharî, Bâkî, Bostanzâde, Ca‘ferî, Cinânî, Emrî, Fedâ‘î, Fevrî, Firâkî, Fünûnî, Fuzûlî, Gazâlî, Hayâlî, Hayretî, Kabûlî, Kandî, Karârî, Kemal Paşaoğlu, Kul Himmet, Muhitî, Natkî, Nev‘î, Nüvîsî, Rûhî, Sâni, Senâyî, Serîrî, Sihri, Ulvî, Vahdetî, Yahya, Yeminî, Za‘fî, Zahirî
17. yy	Nef‘î, Virânî
Yaşadığı yüzyıl tespit edilemeyenler	Ahî, Cemâlî, Feyzî, Mahmud, Tal‘atî

Tablo 1.1: Mecmuada Şiiri Bulunan Şairler ve Yaşadıkları Yüzyıllar

1.1.1. Şiirlerin Nazım Şekillerine Göre Dağılımı

Mecmuada toplam 339 şiir yer almaktadır. 19 farklı nazım şekli ile yazılan şiirler içerisinde kıt‘a ve matla‘ nazım şekli ile yazılan şiirlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Şiirlerin nazım şekline göre dağılımı aşağıdaki gibidir:

Nazım Şekli	Şiir Sayısı
Kıt‘a	113
Matla‘	69
Müfred	46
Gazel	44
Nazm	17

³ <http://www.turkedebiyat isimler sozlugu.com/> (Erişim Tarihi: 27.02.2022).

Kaside	10
Mesnevi	8
Mani	7
Murabba	3
Terci-i bend	3
Muaşşer	2
Koşma	3
Müseddes	2
Ruba'î	1
Şathiye	2
Terkib-i bend	1
Müsemmen	1
Muhammes	1
Mısra	1
Şekli belirsiz	5

Tablo 2.1: Şiirlerin Nazım Şekillerine Göre Dağılımı

1.1.2. Mecmuanın Dili ve İçerik Özellikleri

Mecmuada bulunan şiirlerin dilinin Türkçe olmasının yanı sıra Arapça ve Farsça beyitler de vardır. Kime ait olduğu belirtilmeyen aşağıdaki şiir buna örnektir. Bu şiirin ilk beyti Şeyh Gâlib'in bir şiirinde geçmektedir.⁴

“Âh mine'l-aşkı vü hâlâtihi
Âhrâka kalbî bî-harârâtihi
Mâ-nazara'l-aynî ilâ gayrîküm
Uksimu billâhi vü âyâtîhi” (37b).

Mecmuada daha çok hiciv ve eleştiri türündeki şiirler ön plandadır. Nef'î'nin hiciv türünde birçok kıt'ası, nazmı, kasidesi yanında başka şairlere ait *Hicv-i Kadı (7a)*, *Züyûf Akçe (2a)* ve *Hicv (9a)* başlıkları altında sosyal eleştiri niteliğinde şiirler de vardır. Bununla birlikte “*Hikâye-i Gûsâle (26b)*” başlığı altında elinde büyüttüğü ineğinin ölümünü anlatan bir mesnevi, Nüvisî'nin İstanbul Şehrengizi (36a), Bostan-zâde'nin kahve fetvası (39a), dinî içerikli şiirler gibi farklı konuda yazılmış birçok şiir yer almaktadır.

Mecmuada bir diğer önemli husus ise, bazı şiirlerin mecmuaya tam olarak değil, kimi beyit ve bendlerinin seçilerek alınmasıdır. Örneğin; Karamanlı Nizâmî'ye (26a) ait bir şiir, mecmuada 3 beyitten oluşurken divanda 7 beyittir (İpekten, 2020: 166). Yine Kemâl Ümmî'ye (44a) ait bir gazel, mecmuada 12 beyitten oluşurken divanda 14 beyittir (Yavuzer, 1997: 614-615). Câ'ferî Baba'ya (64a) ait bir manzume de mecmuada 18 beyitten oluşurken divanda 79 beyittir (Bedir, 2004: 278-292).

Divanları bulunan bazı şairlerin, divanlarındaki şiirleri ile mecmuada bulunan şiirleri arasında kelime, mısra ya da beyit farklılıklarının olduğu görülmektedir. Örneğin; Ömer Rûşenî'ye ait bir şiirde geçen “*neçe*” (50b) kelimesi Rûşenî'nin divanında “*niçün*” (Tavukçu, 2020: 141), Mesihî'ye ait bir şiirde geçen “*maña*” ve “*meni*” (52b) kelimeleri Mesihî'nin divanında “*baña, beni*” (Mengi, 2020:

⁴ Bu şiir için bk. “Şeyh Gâlib Dîvânı” (Okçu, 1994: 118-120).

268), Kemâl Ümmî'ye ait bir şiirde geçen “oynama” (44a) kelimesi divanda “oynamağıl” (Yavuzer, 1997: 614) şeklindedir. Bu gibi ifadeler mecmuanın tertip edildiği dönemin dil özelliklerini göstermesi açısından dikkate değerdir. Mecmuada geçen hiciv türündeki şiirlerin üslubu çok ağırdır. Özellikle Nef'î' hicivlerinde çok kaba sözler kullanmıştır. Bunun yanı sıra diğer hiciv eleştiri türündeki şiirlerde de Nef'î'nin üslubu kadar olmasa da kaba sözlerin kullanıldığı görülmektedir.

Mecmuada nazire olarak yazılmış şiirler de vardır. Bazı şiirlerin nazire olduğu belirtilmekle birlikte, nazire olduğu belirtilmeyen şiirler de mevcuttur. Mesela nazire olduğu belirtilmese de 52a sayfasındaki Hayâlî'nin şiiri ile 52b sayfasındaki Karârî'nin şiiri, 52b sayfasındaki Mesihî'nin şiirine; 40b sayfasındaki Za'fî'nin şiiri ile Firâkî'nin şiiri, mecmuada yer almayan Hayretî'nin⁵ şiirine naziredir.

Mecmuada hem aruz kalıbıyla hem de hece ölçüsüyle yazılan şiirler vardır. Bu şiirlerde 18 farklı aruz kalıbı ve 3 farklı hece ölçüsü kullanılmıştır. Mecmuada buluna 339 şiirin büyük bölümü aruz ölçüsüyle yazılmış ve en çok “Fe'îlâtün/fe'îlâtün/fe'îlâtün/fe'îlün” (85) ile “Fâ'îlâtün/fâ'îlâtün/fâ'îlâtün/fâ'îlün” (80) kalıpları kullanılmıştır. Şiirlerde kullanılan diğer aruz kalıpları ise şu şekildedir:

Sıra	Kullanılan Aruz Kalıpları	Sayı
1	Fe'îlâtün/fe'îlâtün/fe'îlâtün/fe'îlün	85
2	Fâ'îlâtün/fâ'îlâtün/fâ'îlâtün/fâ'îlün	80
3	Mef'ûlü/mefâ'îlü/mefâ'îlü/fe'ûlün	36
4	Mefâ'îlün/mefâ'îlün/mefâ'îlün/mefâ'îlün	34
5	Mef'ûlü/fâ'îlâtü/mefâ'îlü/fâ'îlün	15
6	Mefâ'îlün/mefâ'îlün/fe'ûlün	14
7	Fe'îlâtün/mefâ'îlün/fe'îlün	11
8	Mef'ûlü/fâ'îlâtün/mef'ûlü/fâ'îlâtün	8
9	Fâ'îlâtün/fâ'îlâtün/fâ'îlün	7
10	Fe'îlâtün/fe'îlâtün/fe'îlün	3
11	Müstef'îlâtün/müstef'îlâtün/müstef'îlâtün/müstef'îlâtün	3
12	Müstef'îlün/müstef'îlün/müstef'îlün/müstef'îlün	3
13	Müfte'îlün/müfte'îlün/fâ'îlün	3
14	Mef'ûlü/mefâ'îlün/mef'ûlü/mefâ'îlün	2
15	Mefâ'îlün/fe'îlâtün/mefâ'îlün/fe'îlün	1
16	Müstef'îlün/müstef'îlün/müstef'îlâtün	1
17	Mütefâ'îlün/fe'ûlün/mütefâ'îlün/fe'ûlün	1
18	Mef'ûlü/mefâ'îlün/mefâ'îlün/fa'	1

Tablo 3.1. Aruz Kalıplarının Kullanım Sıklığına Göre Dağılımı

Mecmuada kullanılan bu aruz kalıplarının yanı sıra 7'li, 8'li ve 11'li hece ölçüleri de kullanılmıştır. Hece ölçüsünün kullanım sıklığı şu şekildedir:

Sıra	Kullanılan hece ölçüsü	Sayı
------	------------------------	------

⁵ Bu şiirlerin nazire mi yoksa zemin şiir mi olduğu noktasında “Pervâne Bey Mecmuası'ndan” (Gıynaş, 2017). yararlanılmıştır.

1	7'li hece ölçüsü	7
2	8'li hece ölçüsü	3
3	11'li hece ölçüsü	2

Tablo 3.2. Hece Ölçülerinin Kullanım Sıklığına Göre Dağılımı

Bununla birlikte Arapça ve Farsça yazılmış şiirlerden vezni tespit edilemeyenler de vardır.

1.1.3. Divan Sahibi Bazı Şairlerin Divanlarında Bulunmayan Şiirleri

Mecmuada şiirleri bulunan bazı şairlerin, divanları vardır. Bu şairlerin mecmuada geçen kimi şiirleri divanlarında yer almamaktadır. Mecmuada yer alan Gelibolulu Mustafa Ali'nin (1b), Seyyid Nesîmî'nin (29b, 30b) ve Caferî Baba'nın (60a) bazı şiirleri divanlarında bulunmamaktadır. Bu şairlerin mecmuada bulunan ancak, divanlarında yer almayan şiirlerinin sayısı ve nazım şekli aşağıdaki gibidir:

Mahlas	Gazel	Murabba	Kıt'a	Matla'	Toplam
Ali				1	1
Nesîmî	1	1			2
Caferî			1		1
Toplam	1	1	1	1	4

Tablo 4.1. Divan Sahibi Bazı Şairlerin Divanlarında Bulunmayan Şiirleri

Seyyid Nesîmî'nin, "kepenek" (29b) redifli gazeli divanında bulunmamaktadır. Ancak M. Fatih Köksal'ın, "Seyyid Nesîmî'nin Yayınlanmamış Şiirleri" (2009: 124) başlıklı makalesinde bu şiirin 5 beyti yer almaktadır. Mecmuada ise 7 beyittir.

1.2.06 Hk 3844 Numaralı Şiir Mecmuasının Tanıtımı

Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda, *Mecmû'a-i Eş'ar* adıyla kayıtlı olan 06 Hk 3844 numaralı şiir mecmuası, Millî Kütüphanede 132 varak olarak kayıtlı olmakla birlikte toplam 57 varaktır. Çünkü mecmuanın büyük bir bölümü boştur. Mecmua içerisinde hangi sayfa aralıklarının boş olduğu belirtilmiş (4-5 sayfa arası boştur, 7-40 sayfa arası boştur, 65-72 sayfa arası boştur) ve boş sayfalar kaydedilmemiştir. Sırtı ve kenarları çaharguşe⁶ kahverengi meşin üzeri ebru kâğıt kaplı mukavva ciltlidir. Mecmuanın yazı türü nesih-talîk, kâğıdı suyolu filigranlı, ölçüsü 235x165-145x85mm, satır ve sütun sayısı ise muhtelifdir⁷. Sütunları birbirinden ayırmak için kullanılan cetveller ince, siyah renkli tek çizgiden oluşmaktadır. Mecmuanın zahriyye bölümünde, "Dördüncü ordû-yı hümâyûn şaf süvârı ikinci âlâyîñ ikinci bölüğü mülâzım ol vekili Tevfik Begüñ ba'zı eş'ara dâ'ir mecmû'ası kitâbidur" yazmaktadır. Yine zahriyye sayfasında bulunan bir mühürde tam okunmamakla birlikte "Tevfik" ismi bulunmaktadır. Bu da bize ilgili mecmuayı tertip eden kişinin Tevfik adlı bir kişi olduğunu düşündürmektedir. Ancak bu hususta başka bir bilgi yoktur. Ayrıca söz konusu mecmuada Tevfik mahlaslı şaire ait birçok şiir yer almaktadır.

Mecmuayı derleyen ile onun hangi dönemde derlendiğine dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak mecmua içerisinde XVI ve XIX. yüzyıllar arasında yaşamış şairlerin şiirleri yer almaktadır. Buradan hareketle mecmuanın XIX. yüzyılda tertip edildiğini söylemek mümkündür.

Mecmuada şiirler şekline, türüne, veznine göre ya da bir şairin bütün şiirlerinin bir arada olması gibi bir düzene uyulmamıştır. Ancak tanıttığımız diğer mecmuadan farklı olarak bunda nazım şekillerine göre bir düzen takip edildiği söylenebilir. Mecmuanın 40a sayfasından 54a sayfasına kadar

⁶ Cildi korumak için dört köşesine geçirilen meşin" (Ece, 2015: 195).

⁷ Nüsha tavsifinde, mecmuanın kayıtlı olduğu 06 Hk 3844 Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda verilen bilgilerden yararlanılmıştır.

sadece gazel nazım şekliyle yazılmış şiirler bulunmaktadır. 54a'dan sonra araya bir tane muhammes nazım şekliyle yazılmış şiir girmiştir. Daha sonra gazel nazım şekli devam etmiştir. 61a sayfasından 73a sayfasına kadar ise sadece müstezad nazım şekliyle yazılmış şiirler vardır. 123a'dan 126b sayfasına kadar da ferdler ve matla'lar bulunmaktadır.

Bazı şiirlerin başında şiirin nazım şeklini ve türünü belirten ifadeler yer almaktadır. Örneğin; Baħr-ı Tavil-i 'Aynî (6a), Müselles-i Aynî (59b), Müstezâd-ı 'Aynî (61a), Müstezâd-ı Nûrî (61b), Gazel-i Fıtnat-ı Müstezâd-ı 'Aynî (61b), Müstezâd-ı Pertev (61b), Müstezâd-ı Nedim (62a), Güfte-i Naşûhî Efendi (96b) gibi.

1.2.1. Mecmuada Şiiri Bulunan Şairler ve Yaşadıkları Yüzyıllar

Mecmuada şiiri bulunan şairler ile yaşadıkları yüzyıllar tespit edilerek aşağıdaki tabloda detaylı bir şekilde gösterilmiştir. XVI ve XIX. yüzyıllar arasında yaşamış şairlerin yer aldığı mecmuada özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaşamış şairlerin fazla olduğu görülmektedir:

Yüzyıl	Şair Sayısı
16. yy	Alî, Arşî, Bâkî, Emrî, Fuzûlî, Hüsrev, Muhibbî, Murad, Nev'î, Rûhî, Ulvî
17. yy	Fâsîh, Nâbî, Nâdî, Nef'î, Sâbit, Veysî
18. yy	Fıtnat, Gâlib, Garîbî, Hâmî, Haşmet, Hazık, İzzet, Naşîd, Nazîm, Nedîm, Neş'et, Nevres, Ragıp, Raşîd, Rıza, Sâmî, Sezâyî, Seyyid Vehbî, Sünbül-zâde Vehbî, Vahîd
19. yy	Akif, Arif, Aynî, Cevdet, Emrâh, Erbâbî, Fâtiħ, Fazlî, Fehîm, İzzet Mollâ, Kâzım, Lafzî, Leyla, Lüzûmî, Muhlis, Müştâk, Nâilî, Naşûhî, Nâzîf, Pertev, Pertev, Ratîb, Safvet, Sa'id, Subhî, Şefik
Yaşadığı yüzyıl belli olmayanlar	Ahmed, Aşkî, Azmî, Bekir, Ca'ferî, Durdı Dede, Eşref, Fâik, Fazıl, Fehmî, Feridûn, Lutfî, Münif, Na'imî, Nihâd, Nûrî, Rahmî, Ref'et, Tevfîk, Vehmî, Zihnî

Tablo 1.1: Mecmuada Şiiri Bulunan Şairler ve Yaşadıkları Yüzyıllar

1.2.2. Şiirlerin Nazım Şekillerine Göre Dağılımı

Mecmuada toplam 343 şiir yer almaktadır. 14 farklı nazım şekli ile kaleme alınan şiirler içerisinde gazel nazım şekli ile yazılanların çokluğu dikkati çekmektedir. Şiirlerin nazım şekline göre dağılımı aşağıdaki gibidir:

Nazım Şekli	Şiir Sayısı
Gazel	138
Ferd	80
Matla'	71
Müstezad	18
Mısra	9
Kıt'a	8
Kaside	6
Murabba	3
Nazm	2

Muhammes	2
Bahr-ı tavil	2
Mesnevi	2
Müseddes	1
Tahmis	1

Tablo 2.1: Şiirlerin Nazım Şekillerine Göre Dağılımı

1.2.3. Mecmuanın Dili ve İçerik Özellikleri

Mecmuada bulunan şiirlerin dilinin Türkçe olmasının yanı sıra, çok olmamakla birlikte, Arapça ve Farsça beyitler de vardır. Şeyh Gâlib'e ait aşağıdaki beyit buna örnektir:

Ebruvânunda yazar ol seyyid-i 'âlî-tebâr

“*Lâ fetâ illâ 'Alî lâ Seyfe illâ*” Zülfikâr (125a)

Bununla birlikte bazı beyitlerde “*Âmentü billâh* (130a), *Er-Rızku'llâh* (130a) gibi ifadeler de geçmektedir.

İlk mecmuada olduğu gibi bu mecmuada da şairlerin divanında bulunan şiirleri ile mecmuada geçen şiirleri arasında kelime ve mısra farklılıklarının olduğu görülmektedir. Bu durum aslında mecmuayı tertip eden kişinin ve döneminin dil özelliklerini yansıtmaya açısından dikkate değerdir. Örneğin; Esad Paşa'ya ait bir şiirde geçen “ancak” (48b) kelimesi divanda “çünkü” (Çöğenli vd. 1992: 29), Şeyh Gâlib'e ait bir şiirde geçen “aşkda” (50a) kelimesi divanda “aşkdan” (Okçu, 1994: 381), Aynî'ye ait bir şiirde geçen “adına” (50a) kelimesi divanda “nâmına” (Arslan, 2004: 179), Haşmet'e ait bir şiirde geçen “peşimân olasin” (51a) ifadesi divanda “nedâmet bulasin” (Aksoyak ve Arslan, 2018: 193), Ragıp Paşa'ya ait bir şiirde geçen “devlet” (52b) kelimesi divanda “servet” (Yorulmaz, 1989: 89) şeklindedir. Bunun yanı sıra bazı şiirlerin mecmuaya tam olarak değil; kimi beyit ve bendlerinin seçilerek alındığı da görülmektedir. Örneğin Nâsîd'e (125a) ait bir şiir, mecmuada tek beyit olarak bulunurken divanda 9 beyitten oluşan bir gazeldir (Zülfe, 1998: 57-58). Yine Bâkî'ye (125a) ait bir şiir, mecmuada tek beyitten oluşurken divanda 6 beyitten müteşekkil bir gazeldir (Küçük, 95-96). Aynı zamanda bu beyitlerin farklı sırayla kaydedildikleri de görülmektedir.

Mecmuada önemli noktalardan bir diğeri ise, son sayfalarda tarih türündeki şiirlerin başında bulunan açıklayıcı cümlelerdir. Mecmuada Şefik adlı şaire ait olan bir tarihin başında “...*meclis-i ordu-yı hümayûn yüz başısı fütüvvetli 'Alî Şefik bana söylediği medhiyeden*” (97b); Fehîm'e ait bir şiirin başında “*Karş kal'ası ta'mîr ü tecrîdine dâir sancâğı meskûn maķar fî amîn Fehîm Paşa Hâzretlerine inşâ buyurduķları târihidür*” (100a) gibi açıklayıcı cümleler yer almaktadır.

Mecmuada nazire olarak yazılmış şiirler de yer almaktadır. Şiirin başında nazire olduğu belirtilmese de mahlas beyitlerinde geçen mahlaslardan onun nazire olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed'in “bozılır” (43b) redifli şiiri, Eşref'in (43b) şiirine; Tefvik'in (53a), Lafzî'nin (52b), Safvet'in (52b), Nâilî'nin (52a), Râtîb'in (52a) “gibidür” redifli şiirleri ise Kâzım'ın (52a) şiirine naziredir. Bunun dışında Aynî, Fitnat Hanım'ın gazeline ziyade mısralar ekleyerek müstezad; Nâdî ise Şem'î'nin gazeli üzerine üç mısra ekleyerek tahmis yazmıştır.

Mecmuanın bazı sayfalarında mensur metinler de bulunmaktadır. “*Sultân 'Abdülazîz Hâzretleriniñ Hâl'i Esnasında Şultân Murâd Hâzretlerine Yazdığı Tezkere Şûretidür (2b)*” başlığı altında Abdülazîz'in, V. Murad'ın padişahlığını tebrik etmek için yazdığı mektubu yer almaktadır. “*ķismet-i Askeriye Maħkemesinden Şâdır Olan İbrâ î'lâmü Şûretidür (116b)*” başlığı altında bir mahkeme kaydı olan mensur bir bölüm bulunmaktadır. Bunların dışında çeşitli fevaid kayıtları ve dua cümleleri yer almaktadır.

Mecmuada bulunan şiirler sadece aruz kalıbı ile yazılmıştır. Hece ölçüsüyle yazılmış herhangi

bir şiire rastlanılmamıştır. Mecmuada bulunan 343 şiirin birkaçının ise vezni tespit edilememiştir. Diğer mecmuada olduğu gibi bu mecmuada da en çok Fâ‘ilâtün/fâ‘ilâtün/fâ‘ilâtün/fâ‘ilün (113) ve Fe‘ilâtün/fe‘ilâtün/fe‘ilâtün/fe‘ilün (79) aruz kalıpları kullanılmıştır. Bu iki kalıpla birlikte toplam 19 farklı aruz kalıbı kullanılmıştır. Mecmuada kullanılan diğer aruz kalıpları şunlardır:

Sıra	Kullanılan Aruz Kalıpları	Sayı
1	Fâ‘ilâtün/fâ‘ilâtün/fâ‘ilâtün/fâ‘ilün	113
2	Fe‘ilâtün/fe‘ilâtün/fe‘ilâtün/fe‘ilün	79
3	Mefâ‘ilün/mefâ‘ilün/mefâ‘ilün/mefâ‘ilün	60
4	Mef‘ülü/mefâ‘ilü/mefâ‘ilü/fe‘ülün	30
5	Mef‘ülü/mefâ‘ilü/mefâ‘ilü/fe‘ülün Mef‘ülü/fe‘ülün	18
6	Mef‘ülü/fâ‘ilâtü/mefâ‘ilü/fâ‘ilün	6
7	Fe‘ilâtün/fe‘ilâtün/fe‘ilün	6
8	Mef‘ülü/mefâ‘ilün/mef‘ülü/mefâ‘ilün	3
9	Müstef‘ilün/müstef‘ilün/müstef‘ilün/müstef‘ilün	3
10	Müstef‘ilün/müstef‘ilün	3
11	Mefâ‘ilün/mefâ‘ilün	2
12	Mefâ‘ilün/mefâ‘ilün/fe‘ülün	2
13	Mefâ‘ilün/fe‘ilâtün/mefâ‘ilün/fe‘ilün	2
14	Fâ‘ilâtün/fâ‘ilâtün/fâ‘ilâtün/fâ‘ilâtün	2
15	Fe‘ilâtün/mefâ‘ilün/fe‘ilün	1
16	Mef‘ülü/mefâ‘ilün/mefâ‘ilün/fe‘ülün	1
17	Mef‘ülü/fâ‘ilâtün/mef‘ülü/fâ‘ilâtün	1
18	Fe‘ilâtün/ Fe‘ilâtün/ Fe‘ilâtün/ Fe‘ilâtün/ Fe‘ilâtün/ Fe‘ilâtün/ Fe‘ilâtün/ Fe‘ilâtün/	1
19	Fâ‘ilâtün/fâ‘ilâtün/fâ‘ilün	1

Tablo 3.1. Aruz kalıplarının kullanım sıklığına göre dağılımı

1.2.4. Divanı Olan Bazı Şairlerin Divanlarında Bulunmayan Şiirleri

Bugün divanları elimizde bulunan Gelibolulu Mustafa Alî (46b), Râşid (47a), Müştak Baba (54a), Pertev (57b), Rıza (60a), Koca Ragıp Paşa (124a), Nâbî (124b, 129b), Seyyid Vehbî (124b), Muhibbî (129b) ve Nef‘î (124a) gibi şairlerin, mecmuada bazı şiirleri divanlarında yer almamaktadır. Bu şairlerin, mecmuada bulunan ancak, divanlarında yer almayan şiirlerinin sayısı ve nazım şekli aşağıdaki gibidir:

Mahlas	Gazel	Matla‘	Ferd	Mısra	Toplam
Alî	1				1
Müştak	1				1
Muhibbî				3	3
Nâbî		2	1	2	5
Nef‘î		1			1
Pertev	3				3

Ragıb		2	4		6
Raşid	1				1
Rızâ	1				1
Vehbî			2		2
Toplam	7	5	7	5	24

Tablo 4.1. *Divan Sahibi Bazı Şairlerin Divanlarında Bulunmayan Şiirleri*

Sonuç

Bu çalışmada Millî Kütüphanede kayıtlı 06 Mil Yz 9581 ve 06 Hk 3844 numaralı şiir mecmualarının genel bir şekilde tanıtımı yapılarak içinde şiiri bulunan şairlere, şiirlerin nazım şekillerine, vezinlerine, içerik özellikleri hakkında bilgilere yer verilmiştir. Her iki mecmuada da şair yoğunluğunun farklı yüzyıllarda olması yani, biri XVI. yüzyıl diğeri ise XVIII ve XIX. yüzyıl şairlerine fazla yer vermesi klasik Türk edebiyatını neredeyse baştan sona gözden geçirmemizi sağlamıştır.

İki mecmuaya genel olarak baktığımızda klasik Türk edebiyatının tüm dönemlerinden şairler ve onların şiirleri ile karşılaşmak mümkündür. Bütün dönemlerin yansıdığı bu iki mecmua; Fuzûlî, Bâkî, Nef'î, Nevî gibi şairlerin, üzerinden ne kadar zaman geçerse geçsin etkilerini her dönemde sürdürdüklerini göstermeleri noktasında önemlidir. Bunun yanı sıra iki mecmuada da en çok kullanılan “Fe’ ilâtün/fe’ ilâtün/fe’ ilâtün/fe’ ilün” ve “Fâ’ ilâtün/fâ’ ilâtün/fâ’ ilâtün/fâ’ ilün” aruz kalıplarının klasik Türk edebiyatının her döneminde kullanım sıklığını koruduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Mecmuada bulunan bazı şiirler, şairlerin divanlarında da bulunmaktadır. Bu şiirler arasında kelime, cümle farklılıklarının olması, mecmuayı tertip eden kişinin, yaşadığı dönemin dil özelliklerini göz ardı etmediğini göstermektedir. Bununla birlikte şairlerin divanlarında bulunmayan şiirleriyle de karşılaşılmaktadır. Edebiyatımız için önemli bir kaynak teşkil eden mecmualar, Türk kültür tarihi açısından da önemlidir. 06 Hk 3844 numaralı mecmuada bulunan, Abdülaziz’in V. Murad’a yazdığı mektubu, mahkeme kayıtları, çeşitli fevaid kayıtları bu noktada önem kazanmaktadır. Bu şekilde, çeşitli kütüphanelerde bulunan mecmuaların taranmasıyla daha zengin bilgilere ulaşılabilecektir.

Kaynakça

- Aksoyak, İsmail Hakkı - Arslan, Mehmet (2018). *Haşmet Dîvânı*, [Erişim tarihi: 28.05.2022], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57256.hasmet-divanipdf.pdf?0>
- Akkuş, Metin (2018). *Nef'î Dîvânı*, [Erişim tarihi: 28.05.2022], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741.nefi-divanipdf.pdf?0>
- Ayan, Hüseyin (2020). *Nesîmî (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arslan, Mehmet (2004). *Antepli Aynî Dîvânı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Babaarslan, Giyasi (2018). *Koç Üniversitesi El Yazmaları Koleksiyonunda Bulunan İlahi Mecmuasının (Mecmû'a-i İlâhiyat) Transkripsiyonlu Metni ve Mestap'a Göre Tasnifi*, Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bedir, Fatma Zehra (2004). *Caferî Baba Dîvânı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bektaş, Ekrem (2017). *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Divanı*, [Erişim tarihi: 28.05.2022], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55973.pertev-divanipdf.pdf?0>

- Bilkan, Ali Fuat (2011). *Nâbî Dîvânı* (Cilt 1-2), Ankara: Akçağ Yayınları
- Biltekin, Halit (1993). *Vak'a-nüvis Râşid Efendi ve Divânı'nın Tenkitli Metni*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çalışkan, Nuray (2018). XIX. Yüzyıla Ait Bir Şiir Mecmuası, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, C 2, S 1, s. 30-40.
- Çöğenli, Mehmet Sadi - Şafak, Yakup - Toparlı, Recep (1992). *Dîvânçe-i Es'ad Muhlis Paşa*, Erzurum: Fen-Edebiyat Fakültesi.
- Dikmen, Hamit (1991). *Seyyid Vehbî ve Divânının Karşılaştırmalı Metni*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ece, Selami (2015). *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri*, Erzurum: Eser Basım Yayınları.
- Gündoğdu, Mehmed Kemal (1997). *Müştak Baba Dîvânı*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gıynaş, Kamil Ali (2017). *Pervâne Bey Mecmuası*, [Erişim tarihi: 28.05.2022], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55832,pervane-bey-mecmuasi-pdf.pdf?0>
- İpekten, Haluk (2020). *Karamanlı Nizâmî Dîvânı*, [Erişim tarihi: 28.05.2022], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/73032,karamanli-nizami-divanipdf.pdf?0>
- Köksal, Mehmet Fatih (2009). Seyyid Nesîmî'nin Yayınlanmamış Şiirleri, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S.50, s. 77-135.
- Köksal, Mehmet Fatih (2017). *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Küçük, Sabahattin (1994). *Bâkî Dîvânı*, [Erişim tarihi: 28.05.2022], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10596,bakidivanisabahattinkucukpdf.pdf?0>
- Levend, Ağâh Sırrı (2018). *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mengi, Mine (2020). *Mesîhî Dîvânı*, [Erişim tarihi: 28.05.2022], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/74203,mesih-divanipdf.pdf?0>
- Menteş, Seda (2019). İBB Atatürk Kitaplığı OE_Yz_0561 Numarada Kayıtlı Şiir Mecmuasının Transkripsiyonlu Metni ve Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi'ne (MESTAP) Göre Tasnifi, Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Okçu, Naci (1994). *Şeyh Gâlib Dîvânı*, [Erişim tarihi: 28.05.2022], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0>
- Özdemir, M. (1999). *Neccâr-zâde Rızâ Dîvânı Edisyon Kritiği*, Yüksek Lisans Tezi, Afyon: Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Satı, İbrahim (2020). *Sultan V. Murad'ın Hayatı ve Kısa Saltanatı*, Yüksek Lisans Tezi, Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tavukçu, Orhan Kemal (2020). *Dede Ömer Rûşenî Dîvânı (Tenkitli Metni)*, [Erişim tarihi: 28.05.2022], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10601,dede-omer-rusenipdf.pdf?0>
- Yavuz, Kemal - Yavuz, Orhan (2016). *Muhibbî Divânı Bütün Şiirleri (İnceleme-Tenkitli Metin)*, (Cilt 1-2). İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yavuzer, Hayati (1997). *Kemâl Ümmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yorulmaz, Hüseyin (1989). *Koca Ragıb Paşa Dîvânı (Araştırma ve Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zülfe, Ömer (1998). *Naşîd Dîvânı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YUNUS EMRE DİVANI'NDA AŞK, ÂŞİK VE MAŞUK TASAVVURU
THE CONCEPTION OF LOVE, LOVER AND BELOVED IN YUNUS EMRE'S DIVAN

Özet

Anadolu İslam medeniyetinin teşekkülünde önemli bir paya sahip olan büyük Türk mutasavvıfı Yunus Emre'nin Türk dilinin olağan imkânlarından faydalanarak oluşturduğu Divan'ının büyük bir bölümünde aşkı, âşığı ve maşuku terennüm ettiği görülmektedir. Bu çalışmada aşkın, âşığın ve maşukun sözlük ve ıstılah manası, Yunus Emre'nin bunlardan maksadının ne olduğu, aşkın onda neden ve nasıl karşılık bulduğu, bizleri aşka aşkla çağırmasının sebepleri üzerinde durulmuş ve Yunus Emre'deki aşk, âşık ve maşuk tasavvuruna açıklık getirmek istenmiştir. Kaynak eser olarak Mustafa Tatçı'nın yazmış olduğu 2014 yılında h yayımları tarafından yayımlanan Yunus Emre Divân-ı İlâhiyât esas alınmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. İçerik analiziyle Yunus Emre Divanı'ndaki bütün şiirler tek tek incelenmiş, aşkın, âşığın ve maşukun terennüm edildiği tipik dizeler fişlenmiş ve bu dizeler konu bütünlüğü oluşturacak şekilde bir araya getirilerek farklı kaynakların ışığında yorumlanmıştır. Alıntılanan şiir metinlerindeki imla ve noktalamalar kaynak eserdeki hâliyle verilmiş olup söz konusu alıntılarda herhangi bir değişikliğe gidilmeyerek kaynak esere sadık kalınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Divan, Aşk, Âşık, Maşuk, Tasavvuf.

Abstract

It is seen that the great Turkish mystic Yunus Emre, who has an important share in the formation of the Anatolian Islamic civilization, sings love, lover and beloved in a large part of his Divan, which he created by making use of the ordinary possibilities of the Turkish language. In this study, the dictionary and term meaning of love, lover and beloved, what Yunus Emre's purpose is, why and how love finds its response in him, the reasons for calling us to love with love are emphasized and it is aimed to clarify the concept of love, lover and beloved in Yunus Emre. Yunus Emre Divân-ı İlâhiyât, which was written by Mustafa Tatçı and published by h publications in 2014, was taken as the reference work. Document analysis, one of the qualitative research methods, was used in the study. With the content analysis, all the poems in Yunus Emre's Divan were examined one by one, typical lines in which love, the lover and the loved one were sung were recorded, and these lines were interpreted in the light of different sources by bringing them together to form a subject integrity. Spelling and punctuation in the quoted poetry texts are given as they are in the source work, and the aforementioned quotations have not been changed, and the source work has been remained faithful.

Keywords: Yunus Emre, Divan, Love, Lover, Beloved, Sufism.

Fatih AÇIKEL

Milli Eğitim Bakanlığı

f.faatih@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9409-5092

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

23.02.2022

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

18.05.2022

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2022

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Açikel, Fatih (2022). "Yunus Emre Divanı'nda Aşk, Âşık ve Maşuk Tasavvuru", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 79-101.

Citation: Açikel, Fatih (2022). "The Conception of Love, Lover and Beloved In Yunus Emre's Divan", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, 5, pp. 79-101.

Giriş

Sözlük anlamı olarak “aşırı sevgi ve bağlılık duygusu, sevi” (Türk Dil Kurumu, 2005: 138), “kuvvetli sevgi, seveda, muhabbet” (Doğan, 2009: 104) demek olan aşk, Arapça ışk sözcüğünden gelmektedir. Şiddetli sevgi demek olan aşkın maddi ve manevi şekilleri vardır (Cebecioğlu, 2014: 54). Maddi olan aşk, dünyevi birtakım istek ve arzularla ilgilidir ki, buna mecazi aşk da denmektedir. “Mecazî aşk, başlangıçta muhabbet ve heves, daha sonra alaka ve daha sonra da vecd ve aşktır ki, bunların kaynağı mecazî sevgi ve hevâdır.” (Seccâdî, 2007: 50). Manevi olan aşk ise hakikidir, ilahîdir. Allah aşkı demek olan manevi aşk, gerçek sevgiliye olan aşktır. Cenabı Hak bir kutsi hadiste, “Ben gizli bir hazineydim; bilinmeyi arzu ettim, âlemi yarattım.” buyurmaktadır ki bu buyruk ilahî aşkın kaynağını oluşturmaktadır (Cebecioğlu, 2014: 54). Tanrı’dan başka mevcut yoktur; varlık, tek ve mutlak vücut olan Tanrı’dan ibarettir anlayışıyla hareket eden İslam tasavvufunun (Günay ve Horata, 2009: 27) özünü oluşturan da bu hadiste bahsedilen aşktır.

“Vahdet-i vücud felsefesi, Allah’ı bilmeyi ve tanımayı aşk yoluyla gerçekleştirmek istemektedir.” (Pala, 2004: 38). Bu düşünce sistemine göre Allah, insanı kendine ayna olsun diye yaratmıştır. Dolayısıyla aşk insan yaradılışındaki güzelliğin ve de âlemin temelini oluşturmaktadır. Bu aşk, “güzele değil, güzelliğedir.” (Cebecioğlu, 2014: 55). Kuran-ı Kerim’de, “Biz insanı gerçekten en güzel şekilde yarattık.” (Tîn 95/4) buyrulmaktadır. Bu güzelliğin kaynağı ise Allah’tır. Aşk, Allah’ın varlıklarda zuhur eden sanatını, kudretini, rahmetini, lütfunu temaşa ederek masivadan kurtulmakla erişilecek bir makamdır.

Aşk, insanda fitrattandır. Bu nedenle güzelliğe karşı ilgi alaka duyulmaktadır. Güzellik karşısındaki bu ilgi aşkı doğurmaktadır. Varlıkta tezahür eden aşk, maddeden manaya yönelmektedir. O yüzden mecazi aşkı ilahî aşka geçişte bir merhale sayanlar da olmuştur. Kâmil insan olmak ve Hakk’a ulaşmak ancak masivayı terk ile mümkündür. Bu durumda Allah’tan başkası sevil(e)mez. Çünkü Allah, mutlak güzellik sahibidir. Sufi, ilahî aşka erişmek ve onda yok olmak istemektedir. Onun ilahî aşka gark olması “fenafillâh”a ulaşması demektir, bu da mutlak güzellikte yok olma manasına gelmektedir. Bu yok oluş, damlanın deryaya ulaşarak varlığını kuvvetlendirmesi gibi varlığın gerçek sahibine kavuşarak ömrü uzatmak, sonsuzluğu yakalamak demektir. Bu duruma gelindiğinde maşuk fânilikten kurtulmuş, bekaya erişmiş olmaktadır.

1. Aşk

Yunus Emre’nin inanç ve görüşlerinin temelinde dinî-tasavvufî düşünce vardır. Bir dinin yaşanış biçimi sayılabilen tasavvuf, bir olgunlaşma yoludur. Bu olgunlaşma vasıtalarından biri de aşktır (Demirci, 1991: 405). Yunus, bir Hak âşığıdır ve onun aşkının temelinde “vahdet” düşüncesi yatmaktadır (Güzel, 2006: 333). Evrensel bir değer olan aşk, yaratılmışın yaratılma sebebidir. Büyük Türk mutasavvıfı Yunus Emre, mutlak güzelliğe âşık olanlardan, yaratılma nedeni aşk olanı, yani Allah’ın dışındaki her şeyi, yine O’ndan ötürü sevenlerdendir.

Yunus’un eserlerinde “ışk” şeklinde yer alan aşk, onun için “hem Yaratıcı hem yaratılan hem de onu Yaratıcı’ya götürecektir” bir değerdir. “ ‘Işk anadan doğmadı kimseye kul olmadı / Hükmile esîr kılır cümle bilişi yadı” (Tatçı, 2014: 512) dizeleriyle, aşkı, doğmayan ve

doğurmayan, kimseye muhtaç olmadığı hâlde herkesin O'na muhtaç olduğu Allah'ın ta kendisi olarak nitelemektedir.

“İşkıla çalındı kalem ‘ışka yesir durur âlem” (Tatçı, 2014: 279) diyen Yunus, Allah'ın iradesi olan kalemin aşk ile yazıldığını ve bütün âlemin o kalemin yazdığı aşka esir olduğunu söyleyerek yaratılıştaki sırrı ifşa etmekte; diğer taraftan da kendisinin ilahî aşkın elinde tutsak olduğunu ifade etmektedir. Yunus'a göre aşk, ulu bir nazar, ulu bir hil'at (Tatçı, 2014: 523), ulu bir hecedir (Tatçı, 2014: 331). İnsana, hayata ve kâinata ulu bir nazarla bakabilenler bu cihan cehenneminden kurtulup ebedî olan Tanrı'ya kavuşabileceklerdir (Emil, 1997: 27).

Yunus'a göre, âşığının canına aşkı koyan, aşk oduyla onun gönlünü kebab eyleyip yakan, bir olan yüce Allah'tır. Bu bakımdan aşk, Rahmanîdir. Yaradan, insanı büyük bir aşk ile yaratmış ve insanın aşkı kendisine durak edinmesini istemiştir.

‘Âşık cânına ‘ışk koyan ol bir yüce Sübhân’ımış (Tatçı, 2014: 328)

‘İşkıla geldi bu yola ‘ışkı idindi hem turak (Tatçı, 2014: 334)

Bu ‘ışk bize Rahmânîdür hem cânumuzun cânıdır (Tatçı, 2014: 394)

Aşk, mecazi olana değil, mutlak olanadır. Mutlak olan yalnızca Allah'tır. Allah'ın habibi Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v) mutlak olan Allah'a âşıktır. Yunus'a göre aşkı ikrar etmenin Allah'ın habibi Hz. Muhammed Mustafa'nın sözü olduğu, fakat âriflerin binde birinin bile bu hadisi okuyup anlayamadığı da bir gerçektir. Oysa Yunus, dört kitabın manasının bir uzun hece olan aşka gizli olduğunu görmektedir.

Hadîs'dür Mustafâ'dan ‘ışkıla ikrâr didi

Binde bir ‘ârif bunı bakup okıyabilmez (Tatçı, 2014: 322)

Dört kitâbun ma'nisin okıdum tahsîl kıldım

‘İşka gelicek gördüm bir ulu heceyimiş (Tatçı, 2014: 331)

Yunus'a göre dört kitabın manası olan aşk “gönül varakı”na yazılmıştır; medreselerde müderrislik yapanların bu dersi okuması, okutması düşünülemez. Yunus, aşk kitabını bizzat Tanrı'nın kendi medresesinde, yine O'nun elinden okuduğunu söylemektedir. Yunus'un, kudret kalemiyle yazılanı aşk diliyle ifade ettiği görülmektedir.

Biz tâliblerüz her dem ‘ışk sebakın okuruz

Tanrı virür sebakı ‘ışk hod medresesidür (Tatçı, 2014: 268)

Baki dirlik peşinde olan Yunus, Tanrı sebakından okuyup öğrendiği aşkı kendisine imam edinmiş, gönlünü de bu aşka cemaat eylemiştir. Bu aşk meydanı âşıklarla doludur; Yunus, bu meydanda avaz avaz müezzinlik ederek herkesi aşka çağırdığını söylemektedir. Bu, ilahî bir davettir.

‘İşk îmâmdur bize gönül cemâ'at

Kıblemüz dost yüzi dâ'imdür salât (Tatçı, 2014: 261)

Bu ‘ışk meydânı içinde çağurdum bir âvâz itdüm

Mü’ezzinlik bizüm oldı îmâm oldum duyan gelsün (Tatçı, 2014: 411)

Elest bezmi ruhlar âleminin yaratılması ve Allah’ın ruhlara kendisini Rabb olarak takdim ettikten sonra ruhların bunu ikrar ettiği meclistir. Yunus, aşkın ezel bezminde hatta daha da öncesinde yaratıldığını, kendisinin ezelden Allah’a âşık olduğunu söyleyerek verilen ikrarı sadakatle yerine getirdiğini göstermekte, kendisindeki bu aşk sarhoşluğunun kader olduğunu bildirmektedir.

‘İlm-i sâbıkdan ilerü dahı Elest belürmedin

Ben ol idim ol ben idi şimdi nicesi kesile (Tatçı, 2014: 473)

Ezelî bu ‘ışkı ben bu mülke sürüp geldüm

Biridüm anda şeksüz uş yine bire geldüm (Tatçı, 2014: 370)

Çok sorarlar Yunus’a niçe bu ‘ışk esrükliği

N’itsün ezel bezminde öyle çalındı kalem (Tatçı, 2014: 393)

Bezm-i ezelde pâdişâh elüme sundı kadeh

İçeliden kıluram âh bilmezem ne piyâledür (Tatçı, 2014: 288)

Ezelden bileydüm Elest’de Belâ didüm

Ol kadîmî denizden sil olup akup geldüm (Tatçı, 2014: 403)

Cânım ben andan bunda ezelî ‘âşık geldüm (Tatçı, 2014: 372)

Ben ezelden varıdum ma’şukıla yârıdum (Tatçı, 2014: 370)

‘İşk ezelden kadîmdür ‘ışk getürdi ne varın (Tatçı, 2014: 427)

Aşka yoldaş olanların işlerinde kolaylık vardır. Aşk ile yola çıkanlar gayelerine ulaşırlar (Tatçı, 1997: 133). İstinat noktası aşk olanın hareket alanı da aşk eksenlidir. Aşk Yunus’ta ilahî bir kuvvetin göstergesidir. Yunus bu aşk sayesinde hayatını idame ettirmekte, kendisini ayakta tutan gücün de aşk olduğunu bildirmektedir. Bu, Yunus’taki aşkın yaşamsal boyutunu ve dinamik hâlini göstermektedir.

Sensüz yola girürisem çârem yok adım atmağa

Gevdemde kuvvetüm sensin başum götürüp gitmeğe (Tatçı, 2014: 247)

Yunus, ilahî aşkla yanıp tutuşmaktadır. O, aslına kavuşmak arzusundadır. Bu uğurda ne cennet ne cehennem onu dosta gitmekten alıkoyabilmiştir. Yunus, aslına, yaratılış sebebine

ulaşmak için yola koyulmuştur. Allah aşkıyla mest olan Yunus, vuslat için bir işaret aldığını ve artık cennetlerde de kalamayacağını bildirmektedir.

Tutulmadı Yunus cânı geçdi Tamu'dan Uçmak'dan
Yola düşüp dosta gider gine aslın ulaşmağa (Tatçı, 2014: 248)

'İşkunla mest olalı derdüni her dem bulalı
Visâl nişânın alalı Cennetlere kalımazam (Tatçı, 2014: 380)

Bütün insanları aşkta birliğe çağıran Yunus, dünyanın ve içindekilerin kesret âlemi olduğunu bilmekte, kesrette olanları vahdete tebdil edecek yolu da göstermektedir. Yunus, sadece diliyle aşk diyenlerin aşkın ne olduğunu bilmediklerini, aşkın karşılığının izzet olmadığını; izzetin, erkânın dünya sevgisinin göstergesi olduğunu, dünyanın izzetini sevenlerin aşktan söz etmemesi gerektiğini söylemektedir.

Diliyle 'ışk diyenler bilmediler 'ışk neydügin Benüm cevâbum sen eyit 'ışka 'izzet midür bahâ

'İzzet ü erkân kamusu bunlardur dünyâ sevgüsü
'İşkdan haber eyitmesün kim dünyâ 'izzetin seve (Tatçı, 2014: 248)

Yunus, aşk eteğinden tutanların akıbetlerinin hayır olduğunu, onlara yokluk olmadığını; aşk kitabından bir elif okuyandan ahirette hesap sorulmayacağını bildirmektedir.

'İşk etegin tutmak gerek 'âkıbet zevâl olmaya
'İşkdan bir elif okuyan kimseden su'al olmaya (Tatçı, 2014: 251)

Yunus'a göre aşk, bütün yaratılışın sebebidir. Aşkın makamı yüksek ve kendisi ezeldir. Bütün yaratılmışlar kudret diliyle aşk sözünü söylemektedir. Yer ile gök, çarkifelek aşk ateşiyle ayakta durmaktadır.

'İşk makâmı 'âlidür 'ışk kadîm ezeldür
'İşk sözünü söyleyen cümle kudret dilidür (Tatçı, 2014: 264)

'İşk odıyla kâyım durur yirile gök çarh-ı felek (Tatçı, 2014: 347)

Yir ü gök yaradıldı 'ışkıla bünyâd oldı (Tatçı, 2014: 381)

Yunus'a göre aşk bir sırdır ve âşıkların hâlerinden ancak bu sırta mazhar olanlar, yani yine âşıklar anlar. Aşk, gizli bir hazinedir; sırların gizli olması gerekmektedir. Bu sırrı herkesin anlaması da beklenmez. Aşkın gizemi karşısında insan hayretler içerisinde kalmaktadır ve Allah talep eden herkese bu sırrı vermemektedir. Bu sırta ilimle, hikmetle ermek de mümkün değildir. Bu öyle acayip bir sırdır ki, ilme de kitaba da sığmamaktadır.

'Âşıklarun hâlini 'âşık olanlar bilür
'İşk bir gizlü haznedür gizlü gerekdür esrâr (Tatçı, 2014: 267)

Bu ‘ışkın sırrı ‘aceb bu ‘ışkı eyle taleb
Meger ki vire Çalap anı degme göz görmez (Tatçı, 2014: 322)

‘İlmile hikmetile kimse irmez bu sırıra
Bu bir ‘acâyib sırdur ‘ilme kitâba sığmaz (Tatçı, 2014: 322)

İy çok kitâblar okıyan sen kim dutarsın bana dak
Tâ bilesin sırrı ‘ıyân gel ‘ışkdan okı bir varak (Tatçı, 2014: 335)

“Yunus’a göre -âlemin yaratılmasına sebep aşk olduğundan- insanın Rabbini bilmesi ancak aşk sayesinde olur.” (Doğan, 2013: 838). Hakikatin sırrı aşk ile ayan olmaktadır. Yunus, aşk ve âşık hâlimden anlamayanların, yaratılıştaki bu gizli hakikati çözemeyenlerin, gözlerini açıp yeryüzüne bakmalarını, türlü renklere bezenmiş güzel çiçeklerin Hakk’a yürümekte olduklarını görmelerini istemektedir. Yerin ve göğün aşk ile dolu olduğunu, aşksız bir nesne olmadığını söylemektedir. Cümle yaratılmışın mayasında aşk vardır. Yine bütün varlık aşk ile vücuda getirilmiştir. Aşk, yerlerin direkleridir; gökler onun sayesinde yukarıda durmaktadır. Dünyaya gelen her şey aşk ile gelmekte, aşk ile bezenip yine aşka gitmektedir.

İy ‘ışk eri aç gözünü yir yüzine kılğıl nazar
Gör bu latîf çiçekleri bezenüben Hakk’a gider (Tatçı, 2014: 266)

Yir gök tolu bu ‘ışk durur ‘ışksuz hîç nesne yok durur (Tatçı, 2014: 369)

‘İşkdur Hakk’un varlığı yir ü gök ma’murlığı (Tatçı, 2014: 413)

Yir ü gök toptolu bu ‘ışk elinden (Tatçı, 2014: 433)

‘İşkdur yire göge direk ayruğı hep söz öküşi (Tatçı, 2014: 504)

Aşk, baki dirliktir. Aşk, sonsuz olana ulaşmak, sonsuzluğu yakalamaktır. Bu durumdan habersiz nice kimse vardır ki, Yunus’a, artık kocadın, aşkı bir kenara bırak, derler. Oysa aşkın ne ayı ne yılı vardır, aşkı zaman eskitemez. Zaten aşk bizim gönlümüze yenice değmiştir, henüz çok tazedir. Aşk silsilesindeki zincirlerden birine kim düşürse, sonunda ölüp toprak olmak da varsa, kimse bu zincirden kurtulup azat olmak istemez.

Niçeler eydür Yunus’a çün kocaldın ‘ışkı kogıl
Rûzigâr ugramaz ‘ışka ‘ışkun ne ay u yılı var (Tatçı, 2014: 270)

Niçeler eydür Yunus’a kim kocaldın ‘ışkı kogıl
‘İşk bize yinile degdi henüz dahı turvandadır (Tatçı, 2014: 292)

‘İşkun selâsilinde zincire kim ki düşe
Âzâdlık istemez ol olsa vücûdı toprak (Tatçı, 2014: 337)

Ne var ki, Yunus bu aşk ile ne kadar yüksekten uçarsa uçsun aşkın kendi başından aşlığını görmektedir. Vücut şehrine sığmayıp taşan aşk gönlün vücuda, için dışa ve dolayısıyla da iç âlemin dış âleme galebe gelmesi demektir.

Niteki bu gönlüm evi ‘ışk elinden taş gelür
Niçe yüksek yürürisem ‘ışk başumdan aş gelür (Tatçı, 2014: 298)

Yunus, aşkı, yaydığı ısı ve ışıkla canlıların hayat kaynağı olan güneşe benzetmektedir. Aşk olamayan gönlü de taş benzetmektedir. Kendi sözünün aşksızlar üzerinde bir tesiri olamayacağını, çünkü âşığın sözünün aşktan anlamayanlara kaya yankısı gibi geldiğini belirtmektedir. Aşksızlara öğüt vermenin beyhude olduğunu, aşksız insanın hayvandan farkı olmadığından öğüt almasının da mümkün olamayacağını söylemekte ve âşık olmayanları kesip yakmaktan başka işe yaramayan kuru ağaca teşbih etmektedir.

İşidin iy yârenler ‘ışk bir güneşe benzer
‘İşkî olmayan gönül misâl-i taş benzer (Tatçı, 2014: 292)

‘İşksızlara benüm sözüm benzer kaya yankısına (Tatçı, 2014: 292)

‘İşksızlara virme öğüt öğüdünden alur degül
‘İşksüz âdem hayvân olur hayvân öğüt bilür degül (Tatçı, 2014: 356)

‘İşksüz biten çiçek soldı ‘ışkıludur dirlik hoşı (Tatçı, 2014: 504)

‘İşkî olmayan gönüller vîrânedür şâr olmadı (Tatçı, 2014: 523)

Her kim ‘âşık olmadı benzer kurı agaca
Kur’agacı n’iderler kesüp oda yakarlar (Tatçı, 2014: 489)

Yunus’a göre, aşk kuşağını sıkı kuşanmak ve yola öyle çıkmak gerekmektedir. Çünkü bu yolda mücadele gerektirecek hâller vardır. Aşk uğrunda verilen mücadele ve ortaya konulan gayret ne kadar çok ise aşkın müşahedesi o kadar yakın olmaktadır.

‘İşk kuşağın kuşangıl dostun yolını vargıl
Mücâhede çekersen müşâhede edesin (Tatçı, 2014: 419)

‘İşka neçe yanarısam dahı şîrîn gelür bana
Cânum fidî olsun beni bu ‘ışk odına atana (Tatçı, 2014: 454)

Yunus, kim aşkın talibi olup ona erişirse ve aşkla barışık hâlde yaşamakta olursa o kişinin ruhunda ateşlerin yanmaya başlayacağını söylemektedir. O, aşkın kudret katından bir körük olduğunu ve âşıkların içindeki ateşin bu körükle kaynatıldığını bildirmektedir. Aşk, ciğeri kebab eyleyen bir “od”dur. Âşığın ciğeri bu od sebebiyledir ki, yanmakta, etrafa dumanlar tütürmektedir. Bundan çıkan dumanların arşa kadar tüttüğünü söyleyen Yunus, bir aşk çağlayanıdır. Gözü, gönlü aşk ile dolu olan Yunus’ta bu aşk odu fazlasıyla mevcuttur. Aşk oduyla “ciğeri baş”, “gözü yaş” olan Yunus, yanıp tütme bir beis görmemektedir. Diğer taraftan, aşk odu, insanı pişirip olgunlaştıran bir özelliğe de sahiptir. “Her nesne ki çig olacak od olmayınca bişmez ol / Benüm dirliğüm çigidi ‘ışk odı oldı bahâne” (Tatçı, 2014: 454) diyen Yunus, aşk oduyla ham kişiliğinin kâmil kişiliğe dönüştüğünü söylemektedir. Ona göre kâmil insan olmak isteyen kişi gönlünü ilahî aşkın durağı; ciğerini aşk odunun çerağı eylemelidir.

Cümle erenler uçdı taglar yazılar geçdi

‘Işk kazanına düşdi kaynayubanın bişdi (Tatçı, 2014: 526)

Her kim ‘ışka erişe ‘ışk anunla barışa

Kim ‘ışka müşteriyse cânına od urmışlar (Tatçı, 2014: 294)

‘Işkdur kudret körüğü kaynadur âşıkları (Tatçı, 2014: 293)

‘Işkın odı yüregümde neler eyler neler eyler (Tatçı, 2014: 299)

‘Işkın odı yüregümde yandugına ‘âlem tanuk

Kanda bir od yanarısı nişânı var dütün tüter (Tatçı, 2014: 301)

İy dost senin ‘ışkın odı ciğerüm pâre baş kılur (Tatçı, 2014: 311)

Yunus derdiyilen tüter gönlinde Hak ‘ışkı biter (Tatçı, 2014: 321)

Nişânı bu benzi saru gözleri yaşdur ‘âşıkun

‘Işk odına yanar cânı ciğeri başdur ‘âşıkun (Tatçı, 2014: 348)

‘Âşık ol ‘ışk odına pervâne gibi yana gör (Tatçı, 2014: 351)

Cân u gönüli n’itdüm ‘ışkun odına atdum (Tatçı, 2014: 361)

‘Işk odunun tütününden Yunus’un benzi sarara (Tatçı, 2014: 466)

‘İşkun odı düşdi cânâ eritdi yürek yağını (Tatçı, 2014: 516)

‘İşkun odı çıkarısar ‘Arş’a degin düttünümü (Tatçı, 2014: 539)

Yunus’a göre, dünyada ve ahirette aşkın yerini tutacak hiçbir şey yoktur. Bu nedenle aşkı herhangi bir nesneye kıyaslamak olmaz. Aşk işi ölçü hesaba da gelmez, onun anlatacak bir söz de yoktur.

‘İşkî hiç bir nesneye mesel bağlasam olmaz

Dünyâ vü âhiretde ne dutısar ‘ışk yirin (Tatçı, 2014: 427)

‘İşka mesel bağlanmaz ‘ışk işi hisâb olmaz

Dostlık ticâretinde anılmaz assı ziyân (Tatçı, 2014: 434)

2. Âşık

Âşık, “Bir kimseye veya bir şeye karşı aşırı sevgi ve bağlılık duyan, vurgun, tutkun(kimse).” (TDK, 2005: 136), “Birine veya bir şeye karşı güçlü sevgi besleyen. Çok seven.” (Doğan, 2009: 103), “Birine, bir şeye tutkun, imre, emre.” (Develioğlu, 2003: 585), “Tutkun, düşkün, vurgun, haddinden çok fazla ve aşırı derecede seven.” (Uludağ, 1996: 58) manalarına gelmektedir.

İnsanın insana duyduğu aşk mecazi olup bu, tasavvufta ilahî aşka geçişte bir merhale olarak kabul edilmektedir. (Günay ve Horata, 2009: 28) Bu iki aşkı yaratan da yine Allah’tır ancak asıl olan ilahî aşkın âşığı olmaktır. Tasavvufta kastedilen âşık Allah’ı azami derecede seven kimse olup Yunus’un şiirlerinde “âşık, ‘ışklu, ‘ışk eri, ‘ışkıla biliş cân, ‘ışk bilişleri, vuslat eri, yol eri, ma’nî eri” şeklinde pek çok yerde zikredilmektedir.

Yunus’a göre Allah’ın yarattığı bin bir türlü nesnede yine bin bir türlü sevgiden bahsetmek mümkündür. Kimileri çoluk çocuk sevmekte, kimileri mal mülk istemekte, kimileri de sermaye peşinde koşmaktadır. Kişi kendisine bunlardan hangisini layık görürse onu seçmelidir. Ancak kendi özünü bilen hangisinin Rahmanî hangisinin şeytani olduğunu ayırt etmelidir. Gerçek âşık kendi özünü bilendir. Onun türlü türlü sevgiyle alışverişi yoktur. O, ezel bezminde verdiği söze sadık kalmalı ve gerçek âşık olduğunu göstermelidir. Kendi özünü bilen Yunus ilahî aşkı seçmekle bir Hak âşığı olduğunu göstermekte ve bunu herkese ilan etmektedir.

Çalab’un dünyâsında yüz bin dürlü sevgü var

Kabul it kendözüne gör kangısı lâyıkdur (Tatçı, 2014: 305)

Biri Rahmâni’r-rahîm biri Şeytâni’r-racîm (Tatçı, 2014: 306)

Kimi ‘avret oğlan sever kimi mülk hânûmân sever

Kimi sermâye dükkân sever bu dünyâ hâlden hâledür (Tatçı, 2014: 288)

Yûnus eydür ben ‘âşıkam hem ‘âşıkam hem sâdıkam
Bu ayruk ‘âşıklar gibi yokdur arâyışüm benüm (Tatçı, 2014: 394)

Gerçek âşık, maddeyi değil manayı arayan, öze ulaşmaya çalışan kişidir. Ne dünya ne de ahiret onun gayesidir. O, bu dünya ve ahiret adına ne izzeti varsa hepsini terk etmiştir. Yunus, dünya-ahiret derdinde olanları, izzetini düşünerek hareket edenleri gerçek âşık olarak görmemektedir. Ona göre gerçek âşıklık Allah’tan gayrısını terk etmekle, kalpte O’nun aşkıdan başka bir ize yer vermemekle mümkündür. Âşığın bu uğurda canını bile terk edebilmesi gerekir. Bu düşüncede olan Yunus kendisinin ne dünya ne ahiret ehli olduğunu, dünyayı ve ahireti kendisine haram sayan bir Hak ehli olduğunu göstermektedir.

Girçek âşık olan kişi anmaya dünyâ-âhiret
‘Âşık degüldür ol kişi yürüye ‘izzeti kova (Tatçı, 2014: 248)

Dünyâ vü âhiretten niçe dürlü ni’metden
Dost yüzini görmege kamudan geçer gerek (Tatçı, 2014: 340)

‘İzzet ü erkân eyü ad ‘ışk yolına noksân durur
Ben n’iderem eyü adı çün terbiyet ‘ışkdan yirem (Tatçı, 2014: 397)

‘Âşık bu dünyâyı n’ider âkıbet bir gün terk ider
‘İşk eteğin dutmuş gider her kim gelürse saladır (Tatçı, 2014: 288)

Mâsivânun küllisi zindânıdur ‘âşıkların (Tatçı, 2014: 351)

Dünya ahret terk gerek ‘âşıkam diyenlere (Tatçı, 2014: 482)

‘Âşık mı diyem ana cân terkini urmadı (Tatçı, 2014: 527)

‘Âşık mıdur ol mâ‘şuk için virmeye cânı
‘Âkil midür ol dünyayla isteye anı (Tatçı, 2014: 502)

Allah aşkı, ödül ya da ceza hiçbir karşılık beklemeksizin büyük bir ihlasla duyulan sevgidir (Yüksel, 1991: 87). Yunus’un gözünde Allah’tan gayrıya yer yoktur. O, cümle yaratılmışların Yaradan’ına âşıktır. Öyle ki, Allah’ın, iyi kullarına vaat ettiği cenneti sevenleri bile âşık olarak görmez. Yunus, cenneti, müminlerin canlarını tutmak için yapılmış bir tuzak olarak görmektedir. Oysa Yunus, Hak âşığıdır; o, içindeki sonsuzluğa âşıktır.

Âşık mı diyem ben ana Tanrı’nun uçmagın seve
Uçmak dahı tuzagımış mü’min cânların tutmaga (Tatçı, 2014: 247)

Bize 'ışk şerbetinden sun sâkî

Bize Uçmak'da Kevser gerekmez (Tatçı, 2014: 316)

Yunus'a göre âşıkların ahı yedi cehennemi kül eyler, sekiz cenneti de nura gark eder. Bu nedenle âşıktaki ne cehennem korkusu vardır ne de o cenneti istemektedir. Âşık öyle bir kişidir ki ne bu dünya malını ne de ahiret korkusunu bir çöp değerinde bile görmez.

Yidi veyil Tamu'sını kül eyler 'âşıklar âhı

Kasd ider sekiz uçmagı nûr ide nûra katmaga (Tatçı, 2014: 248)

'Âşık bir kişidür bu dünyâ malın

Âhret korkusun bir çöpe saymaz (Tatçı, 2014: 324)

Yunus'un aşkı o kadar büyüktür ki, sekiz cennetin hurisi süslenip gelse, Allah aşkıdan başkasına onun gönlünde yer yoktur.

Sekiz Uçmagun Hûrisi eger bezenüp geleler

Senün sevgünden özgeyi gönlüm hiç kabul itmeye (Tatçı, 2014: 250)

Yunus'a göre gerçek âşğın dünya, ahiret ve can davası olamayacağı gibi din ve mezhep aidiyeti davası da olamaz. Ona göre tek bir din, tek bir mezhep ve tek bir millet vardır: Aşk. Aşıktan başka iman, aşksızlıktan başka küfür yoktur. Cümle âlemin önem verdiği din ile imanın aşk olmayınca bir önemi yoktur. Bu nedenle âşık bî-mezhep, bî-millet olmalıdır. Bu yolda din, mezhep, millet ayrımı gözetmek, Yunus'un deyişiyle, Bir'e ikilik katmak; lâ-şerikten bahsederken şirk koşmak demektir. Bu durumda olanların yolda kalması kaçınılmazdır. "Senlik-benlik" davası ikiliğe yol açacağından birlik önündeki engel olup (Evat, 20211: 89) Yunus, senlik-benlik davası gütmekten öte "bir"lik fikriyle hareket etmektedir. Aşk, bu birliği sağlayacak kudrete sahiptir.

Dîn ü milletden geçer 'ışk eserini tuyan

Mezheb ü dîn mi seçer kendüyi yoga koyan

'Âşıkları sorarsan bî-mezheb ü bî-millet

Yolda kalupdur sakın gice vü gündüz sayan (Tatçı, 2014: 415)

Gayrıdur her milletden bu bizüm milletümüz

Hiç dînde bulunmadı dîn ü diyânetümüz (Tatçı, 2014: 325)

'Âşık gönlinde çok yol var o yolda bin dürlü hâl var

Kimse bu yolu anlamaz küfr ü îmân satmayınca (Tatçı, 2014: 478)

Bu cümle 'âlem sevdiği şol dînile îmân durur

Va'llâhi 'ışksuz gerekmez şol dîniyle îmân (Tatçı, 2014: 534)

Akıl ulvi bir meleke olması hasebiyle önemli bir değerdir ancak ilahî gerçeklere ulaştırması bakımından yetersiz kalmaktadır. Kişiyi Allah'a ulaştıracak olan yücelik aşktadır. Aşka muayyen bir hudut çizilememektedir. Yunus bütün varlığı ihata etmiş olan aşk mezhebindedir, aşkı kendisine din edinmiş ve bunu da bütün âşıklara ilan etmiştir. Öyle ki, dostun yüzünü gördükten sonra bütün gam keder benim için düğün gibidir, demektedir.

İy 'âşıkân iy 'âşıkân 'ışk mezhebi dindür bana

Gördi gözüm dost yüzünü yas kamu düğündür bana (Tatçı, 2014: 252)

Tasavvufta, herkeste bulunmayan bir takım üstün niteliklere sahip kişilerinin en üstünü olanlarına hâssü'l-havâs denmektedir (Uludağ, 1996: 328-329). Hâssü'l-havâs her Müslüman'ın yerine getirmesi gereken şeri hükümleri yerine getirmekle birlikte nafîle ibadetlere de önem vererek dini en güzel şekliyle yaşamaya çalışmaları neticesinde bu üstün bilgilere ulaşmıştır. Yunus'a göre, âşık hâssü'l-havâs içinde de müstesna bir yere sahiptir ve oruç, namaz, zekât, hac gibi ibadetlerden münezzehtir. Çünkü bunlar aşk mezhebinden olan âşıklar için cürümdür ve cinayet olarak görülmektedir.

Oruç namâz gusl ü hac hicâbdur 'âşıklara

'Âşık andan münezzezh hâssü'l-havâs içinde (Tatçı, 2014: 462)

Oruç namâz zekât hac cürm ü cinâyet durur

Fakîr bundan âzâddur hâss-ı havâs içinde (Tatçı, 2014: 463)

Aşksız yapılan ibadetleri bile hicap sayan Yunus, âşığın hâlinden bihaber olup kendi hâlini anlamayanlara, onu ayıplayanlara, "Gel beni bu aşktan kurtar, eğer elinden böyle bir şey gelmiyorsa bana kötü söz söyleme. Çünkü âşıkların ayıplanan bu hâlleri Allah'ın katında son bulmaktadır. Âşıklarla bir derdi olan varsa, bunu âşıklara değil doğrudan Allah'a söylesin, bizim elimizden bir şey gelmez." demekte; âşıkların gönlünün ancak sevgiliyi bulunca mutmain olacağını bildirmektedir. Aşk denizinin derin olduğunu, eğer Yunus bu denizde batmışsa buna da şaşılmaması gerektiğini belirtmektedir.

İy beni 'ayıblayan gel beni 'ışkdan kurtar Ger elünden gelmezse söyleme fâsid haber

'Âşıkların ahvâli ma'suk katında biter

Sözün var ana söyle benim elümde ne var (Tatçı, 2014: 265)

Cümle âşıklar hâceti ma'sukı katında biter (Tatçı, 2014: 301)

'Âşık gönli dolenmez ma'sukın bulmayınca (Tatçı, 2014: 293)

'İşk denizi derin olur 'aceblemen batdugını (Tatçı, 2014: 533)

Yunus, aşkın ne olduğunu bilmeyenlerin âşıkların hâllerine güldüklerini, onları ayıplayıp kınadıklarını ve kötü olarak bildiklerini ancak âşıklardaki bu melamet hâlinin âşığın

bir nişanı olduğunu söylemektedir.

Dervîş olan kişiler deli olagan olur

‘İşk neydüğün bilmeyen ana gülegen olur (Tatçı, 2014: 313)

‘Âşık olanun nişânı vardır

Melâmet olur bellü beyânı (Tatçı, 2014: 498)

‘İşk çengine düşenün melâmet olur işi

Anun için bed-nâmdur miskin Yûnus’un adı (Tatçı, 2014: 512)

Yunus, meftunu olduğu bu aşkın âşığa öyle kolay bir yük olmadığını, âşığın yükünü yüce dağların bile çekemediğini belirttikten sonra âşığın, aşkın yükünü çekerek yücelerden yüceye çıktığını söylemektedir. O, aşkın makamının yüceliği kadar bu yolun menzilinin yokuş dolu olduğunu da bildirmekte, ancak bu zahmetli yolu her şeye rağmen yürüyenlerin makamların zirvesine çıkacağını ifade etmektedir. Aşk cefasını çekenlerin sevgili katında dertlerine çare bulacaklarını müjdelemektedir.

‘Âşık yükünü şöyle bil ki çekmedi yüce taglar (Tatçı, 2014: 285)

‘Âşık ‘ışkun yükün çeker yücelerden yüce çıkar (Tatçı, 2014: 285)

Tartduk bu ‘ışk cefâsın tâ irince ma‘şuka

Zîrâ ki ol dost benüm derdümün devâsıdır (Tatçı, 2014: 29)

Yunus’a göre, âşık her şeyiyle birlikte canını da aşk yoluna feda eden kişidir. Âşıklık, bir cehdin, bir gayretin ve azmin adıdır. Âşık, aşk kadehinden içtikten sonra nefsin istek ve arzularından geçmeli, nefsanî tuzaklar karşısında direnerek aşkını sağlamlaştırmalı ve Hak yoluna bir er gibi durmalıdır. Dost sevgisini gönlünde hiç silinmeyecek şekilde yerleştirmek ve bir an önce O’na kavuşmak arzusuyla uzun ömür defterini dürmek gerçek âşığın alametleridir. Yunus, bunu böyle bilip, böyle yapmayanlara âşık nazarıyla bakmamaktadır.

Cânını ‘ışk yolına virmeyen ‘âşık mıdur

Cehd eyleyüp ol dosta ırmeyen ‘âşık mıdur

‘İşk kadehinden içüp nefis dileginden geçüp

Hak yolına er gibi turmayan ‘âşık mıdur

Dost sevgüsün gönülde cânıla berkitmeyen

Tûl-ı emel defterin dürmeyen ‘âşık mıdur (Tatçı, 2014: 272)

Bu nedenle âşık ne kadar aşk oduna yanarsa yansın bu durum ona iyi gelmelidir. Âşığın bu hâli, hazineleri içinde barındıran viraneler misalidir. Büyük ve gizli bir hazine olan aşk

harabat ehli olan âşıklarda saklıdır. Âşık, aşk derdiyle yanıp harap oldukça velayeti de artmış olmaktadır.

‘Âşık niçe harâbısa velâyeti arta durur

Anuniçün ki dâ’imâ vîrândadır genc-i nihân (Tatçı, 2014: 430)

Yunus, aşığa ulu bir makam tahsis etmektedir. Bu makam, bütün âlemi çevreleyen, âlem tasavvurunun sonu ve zirvesi kabul edilen arştan bile yücedir. Yunus’un gözü gönlü, yücelerden yüce gördüğü bu yüce makamın sahibi ile doludur.

‘Âşıklar meydânı ‘Arş’dan uludur (Tatçı, 2014: 282)

‘Âşıklar meydânı Arş’dan yücedir (Tatçı, 2014: 324)

Mekândan beri olan mutlak varlık Allah’tır. Tasavvufta mana âleminde olanların da mekâna ihtiyacı yoktur. Aşkın arştan yüksek mekânını “lâ-mekân” ile anlatmaya çalışan Yunus, âşıkların da mekândan münezzehe olduğunu “bî-mekân” sözüyle bildirmektedir. Bu fikirle birlikte Yunus’un, aşk sayesinde, ruhunu mevcut varlık içinde somut bir yer kaplayan ten elbisesinden sıyrıp sınırsız bir özgürlüğe kavuşturduğu görülmektedir.

‘Âşıklar lâ-mekân olur cihânun terkini urur

Cân u cihân ne nesnedür çün dostıla bâzâr olur (Tatçı, 2014: 311)

‘Âşık lâ-mekân olur dünya terkini urur

Dünya terkini uranlar dîdâr göregen olur (Tatçı, 2014: 313)

Benden benlügim gitdi hep mülkümi dost tutdu

Lâ-mekân kavmi oldum mekânım yagma olsun (Tatçı, 2014: 438)

Bî-mekânım bu cihânda menzilüm turagum anda

Sultânım tâcıla tahtum Hulle vü Burâg’um anda (Tatçı, 2014: 467)

Yunus’a göre “baki dirlik” ancak aşk ile mümkündür. Lâ-mekân olan âşık dirliktedir. Yok olma korkusu yaşayanların yapması gereken şey aşka tutunmaktır. Âşıklar ölümsüzdür; ölüm korkusu onları hiç yoklamamaktadır. Yunus, aşka gark olup ölmeyi kendisine gam olarak da görmemektedir. Çünkü Yunus’un inancına göre, aşk yolunda batıp yok olan kişi, sevgilinin burçlarında yeniden doğmaktadır. Yunus, âşık öldü diye sala verenlere de “Âşıklar ölmez, ölen aşktan bihaber olan cismanîyettir.” demektedir. Yunus, hayatının tamamının aşktan ibaret olduğunu, kendisinin varlık sebebinin aşk olduğunu, ancak aşk ile ölümsüz olunabileceğini ifade ederek fâni âlemden baki âleme geçişin yolunu da göstermektedir.

Yunus ölürse ne gam ‘ışk içinde kardaşlar

‘İşk yolına uyagan ma’suk burcında togar (Tatçı, 2014: 266)

Sen olduğun gönüller her dem cânun yeniler

Bunlardur ölmeyenler hâkimi sen olasın (Tatçı, 2014: 432)

‘Âşık öldi diyü salâ virürler

Ölen hayvân durur ‘âşıklar ölmez (Tatçı, 2014: 324)

‘Âşık cânı ölmeye ma‘şukı sen olasın (Tatçı, 2014: 432)

Ko ölmek endişesin ‘âşık ölmez bâkîdür

Ölmek senün nen ola çün cânun ilâhîdür (Tatçı, 2014: 270)

Ölümden ne korkarsın korkma ebedî varsın (Tatçı, 2014: 270)

Bildük gelenler geçdiler konanlar göçdiler

‘İşk şarâbın içen cânlar uymaz göçmege konmaga (Tatçı, 2014: 248)

Yunus, âşığın canının maşuk ile bir olduğunu, âşığın maşuktan başka hiçbir şeyinin olmadığını bildirmektedir.

Nisâr ol ‘âşık cânına ki dostıla visâli var

Cânı birdür ma‘şukıla dahı ne dürlü hâli var (Tatçı, 2014: 269)

Menbaı kendinden bir aşk çağlayanı olarak karşımıza çıkan Yunus, başından taşan bu aşk hazinesini âşıklar toyunda âşıklara sunmak istemektedir. Yunus’un; aşkı, âşığı en ince nitelikleriyle anlattıktan sonra ölümsüzlük payesi verdiği âşıkların soyunu soylayarak bu dünyaya gelme amacını yerine getirmek, ilahî yumuşu tamamlamak istediği görülmektedir.

‘İşkun od urdı cânuma gelsün ‘âşıklar yanuma

Dökeyin ‘ışkun hânını ‘âşıkları toylayayın (Tatçı, 2014: 447)

Miskîn Yunus ‘âşıklarun dirliğini dirilmedün

Bâri gücüm yitdügince soylarını soylayayın (Tatçı, 2014: 447)

3. Maşuk

Maşuk, “sevilen, âşık olunan” (TDK, 2005: 1352), “sevilen, sevilmiş” (Devellioğlu, 2003: 46), “sevgili, yâr, canan” (Uludağ, 1996: 349) manalarına gelmektedir. Yunus’un Divanı’nda “ma‘şuk, şâh, pâdişâh, dost, yâr, cânân, dîdâr, dildâr, gül, gül-zâr, nakkâş” şeklinde geçer ki hepsinden de kasıt Yaradan’dır. Tanrı, Çalab, Allah isimlerinin yanı sıra Rahmân, Rahîm, Rab, Kadîm, Kayyûm, Hay, Habîb, Hak, Hâlik, Ganî, Cebbâr, Gufrân, Sübhân esmasıyla da çok yerde zikredilmektedir.

Yunus’un maşuku Hz. Peygamber’i de aşkıyla yakıp kavuran Allah’tan gayrısı değildir. Yunus “bir” olan Allah’a inanmakta, tıpkı Hz. Peygamber gibi O’nun aşkını ikrar etmektedir. Kulun padişahsız, padişahın da kulsuz olamayacağını beyan eden Yunus, yetmiş iki milletin

dahi maşuku olan Allah’a âşıktır. O Allah ki, âşıkların canına aşkı koymuş, âşığı kendine meftun etmiştir.

Dünyâda Peygamber’ün başına geldi bu ‘ışk
Tercemânı Cebrâîl ma’sûkası Hâlik’dur (Tatçı, 2014: 306)

Biz ol ‘ışk bâdesini ol dost elinden içdük
Bize ol kadeh sunan dünyâ dervişi degül (Tatçı, 2014: 361)

Bir Tanrı’nun Peygamber’i ben andan aldum haberi
Bir Tanrı vü Peygamber’e ikrâr iden gelsün berü (Tatçı, 2014: 449)

Kul pâdişâhsuz olmaz pâdişâh kulsuz degil (Tatçı, 2014: 351)

Yitmiş iki milletün hem ma’sûkı ol durur (Tatçı, 2014: 360)

‘Âşık cânına ‘ışk koyan ol yüce Sübhân’ımış
Cânım içinde bulmuşam cânlara dahı cânımış (Tatçı, 2014: 328)

Yunus; bu yer, gök, çadır yokken (hiçbir şey yokken) Allah’ın var olduğunu, kendisinin de ilahî aşka düştüğünü, ondaki bu aşk derdinin aslında bütün dertlerine çare olduğunu söylemektedir. Onun inandığı Allah Lem-yezeli yani ölümsüzdür. Yunus, olanca günahı, hatası ve yüz karasıyla, varlığı ezelî ve ebedî olan Allah’ına kavuşmak istemektedir.

Yogıdı bu bârigâh varıdı ol pâdişâh
Âh bu ‘ışk elinden âh derd oldı dermân bana (Tatçı, 2014: 256)

Evvel yir gök yogıdı varıdı ‘ışk bünyâdı (Tatçı, 2014: 427)

‘İşkdur ‘âşıklar dermânı ‘ışkdan hâsıldur murâdı (Tatçı, 2014: 288)

İy pâdişâh-ı Lem-yezeli kıldum yönüm senden yana
İş bu yüzüm karasıyla vasl isterem senden yana (Tatçı, 2014: 257)

Sevgiliye ait bir özellik, bir bakış vs. âşık için sarhoşluk nedeni olup âşık bunları düşündükçe kendinden geçmektedir (Pala, 2004: 37). Yunus’u aşka düşüren Allah’ın niteliği karşısında akıllar mat olmakta, dil O’nun tarifini bir türlü yapamamaktadır. Buna sebep, maşuk olan Allah’ın bin bir türlü isimle her bir zerrede kendini göstermesidir. Deryada katreyi, katrede deryayı gören âşığın aklı başından gitmekte; bu ilahî sır karşısında âşığın gönlü hayretler içinde kalmaktadır. Bu nedenle Yunus, “ ‘Âkilisen gelüp bana niteliğün sorma anun / Niçe nişân eydibilem misli yog anun bî-nazîr” (Tatçı, 2014: 284) demekte, bir misli

daha olmayan maşukunu anlatmanın zor olduğunu ifade etmektedir.

Niçe eyde bile dil niteligün
Dile getirmege bin bir adun var (Tatçı, 2014: 280)

'Akıllar mât olur niteligünden
Ki bir zerrede bin bin 'ibretün var (Tatçı, 2014: 280)

Zihî deryâ ki katreden görindi
Ne deryâdur ne katredür gör indi

'Aceb katre ki deryâ anda mahfi
Bu mahfi sırrı sen senden sor indi (Tatçı, 2014: 540)

Cân gönül hayrân kalupdur ma'şûka
Ma'şûkıla sürerem devrânımı (Tatçı, 2014: 525)

Kendüye hayrân eylemiş ezel ebed dost bunları (Tatçı, 2014: 544)

Yunus'un canına aşktan beşaret düştükten sonra Yunus her şeyde maşuku olan Allah'ı görmektedir. Yunus'a göre, gören de görünen de gösteren de; söyleyen de söylenen de işiten de; gelen de giden de götüren de Allah'ın ta kendisidir. O Allah ki öldüren de O'dur dirilten de. Var olan her şeyin Yunus'u Allah'a götürmesi varlığı ihata etmiş olan bir maşuk tasavvuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, Yunus'taki vahdet-i vücud anlayışının yansıması olarak görülmektedir.

Sensin bu gözümde gören sensin dilümde söyleyen
Sensin beni var eyleyen sensin hemîn öndin sona (Tatçı, 2014: 257)

Diyen ol işiden ol gören ol gösteren ol
Her sözi söyleyen ol sûret cân menzildir (Tatçı, 2014: 264)

Her gelen oldur giden ol görünen oldur gören ol
Ulvî vü süflî cümleten oldur ger bana görine (Tatçı, 2014: 257)

Her kancaru bakarısam oldur gözüme görünen (Tatçı, 2014: 498)
Öldüren ol dirgüren ol Yûnus imdi Hakk'ıla ol (Tatçı, 2014:323)

Yunus, müştakı olduğu Allah'ın nerede olduğunu soranlara, "Sen neredeysen O da orada, nereye bakarsan O'nu görürsün." demekte ancak bunu gerçekleştirebilmek için zahir gözüyle değil bâtın gözüyle bakmak gerektiğini bildirmektedir. Bâtın gözü hakikat gözü olup âşık ile maşuk arasındaki sır perdelerini ortadan kaldırmaktadır. Baş gözü ise bu sırta yaban

kalmakta, dost yüzünden nikabı indirip maddi engelleri aradan kaldırmaya muktedir olamamaktadır.

İy dün ü gün Hak isteyen bilmez misin Hak kandadır
Her kandasam anda hâzır kanda bakarsam andadır (Tatçı, 2014: 285)

Bâtın gözidür dost gören zâhir gözi yabandadır (Tatçı, 2014: 285)

Yunus, soran ve sorgulayan bir insandır. Kişinin, “Kimim, nerden geldim, nereye gideceğim?” minvalindeki soruların cevabını araması elzemdir. Bu, kişinin varlık sebebinin ve vazifelerinin ne olduğunu öğrenmesi, sorumluluk alması açısından önemlidir. Yunus bu sorgulamaya kendinden, kendi özünden başladığını, gönül şehrine girip aşk ile seyredirken bir iz bulduğunu, içsel bir yolculuk sonucu bulduğu bu izin sahibinin yine kendisini meftun eden Allah olduğunu bildirmektedir.

Girdüm gönül şehrine taldum anun bahrine
‘Işkıla seyr iderken iz buldum cân içinde (Tatçı, 2014: 462)

İy ‘ışk delüsi olan ne kaldun perâkende
Ol seni delü kılan yine sendedür sende (Tatçı, 2014: 480)

Yunus’a göre maşuku aramak için pek uzağa gitmeye gerek yoktur. Zira eserin sahibi eserinin dışında değildir. Bu birliğe ulaşmak için kişinin kendisi üzerinde tefekkür etmesi (Evat, 2021: 89) gerekmektedir. Hakk’ın varlığı vücut şehrinde, gönül denilen duraktadır. O, bu şehrin sultanıdır; tahtını gönül evine kurmuştur. Tasavvufî anlayışa göre gönül Hakk’ın tecelli mahallidir. Vücut şehrine girip can gözüyle gönül evine bakabilen âşıklar, sultanının yüzünü görecektir. Burada, Yaradan’ın kendisinde tecelli ettiğini bildiren Yunus’un ruhi bir olgunluğa ulaştığı, kâmil bir insan olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Yaban yolın gözetme yol evde taşra gitme
Cân yolu cân içinde cân râzını cân tuyar (Tatçı, 2014: 274)

Bu vücudum şehrine bir dem giresüm gelür
İçindeki sultânun yüzün göresüm gelür (Tatçı, 2014: 278)

İstemegil Hak’ı ırak gönüldedür Hak’a turak
Sen senligün elden bırak tenden içerü cândadır (Tatçı, 2014: 284)

Hak cihâna toludur kimsene Hakk’ı bilmez
Anı sen senden iste o senden ayru olmaz (Tatçı, 2014: 317)

Ma’sûk bizümledür bile ayru degül kıldan kıla

Uzak sefer bizden kala dostı yakın buldum ahî (Tatçı, 2014: 511)

Senünle birliğüm senden ırılmaz

Hayât senünledür sensüz dirilmez (Tatçı, 2014: 320)

Ne gördüysen kamu Hak cümle vücûdda bulduk (Tatçı, 2014: 338)

Allah kendisinin olan her şeye aşk vermiştir. Yaratılmış olan her şeyde aşkın varlığı söz konusudur. Allah insanoğluna da ulu nazarla bakmış, ona ulu hil'at giydirmiş ve ulu heceyle seslenmiştir. Bu nedenle, Allah kime aşk vermişse Allah'ın varlığı ondadır.

Allah benüm dedüğine virmişdür 'ışk varlığını

Kime bir zerre 'ışk vire Çalap varlığı andadır (Tatçı, 2014: 292)

Yunus, Allah ile tanışıklığının ezeli olduğunu bildirmekte; henüz yer ile gök yaratılmadan hatta bundan öncesinde levh-i kalem dahi yazılmadan, ilk insan olan Âdem'in adının bile anılmadığı zamanlarda Yaradan ile beraber olduğunu söylemektedir. Âdem varlığın özü ve hülasası olup yerin de göğün de her ikisi arasındaki başkaca varlıkların da yaratılma sebebidir (Türer, 2015: 209). Yunus'un Allah ile birlikteliği bundan da öncesine dayanmaktadır.

Ezelî bilişidük birliğe bitmiş idük

Sen bu sûrete bakma vücûd cân vi'asıdır (Tatçı, 2014: 270)

Evvel dahı bu 'akl u cân seninleyidi asl-ı kân (Tatçı, 2014: 253)

Yire bünyâd urulmadın yir gök melâ'ik tolmadın

Levh ü kalem çalınmadın mülk-i yaradandaydum (Tatçı, 2014: 364)

Ben bu sûretten ilerü adum Yûnus degül iken

Ben olıdum ol ben idüm bu 'ışkı sunandaydum (Tatçı, 2014: 365)

Ben bu cihâna gelmedin sultân-ı cihândaydum

Sözi gerçek hükmi revân ol hükmi-i sultândaydum (Tatçı, 2014: 366)

Dostıla sohbetdeydüm içerü halvetdeydüm

Âdem niçe nesnedür hiç dahı anılmazdan (Tatçı, 2014: 413)

Bir Hak âşığı olan Yunus dünyada kendini gurbette saymakta ve garip hissetmektedir. Yunus'u bu duyguya sevk eden şey ezelden beri "bir" olarak dem sürdüğü maşukundan ayrı düşmüş olmasıdır. Bu ayrılık Yunus'taki dirliği bitme noktasına getirmektedir. Yunus, Kadım olan Allah'ın onun bu hâlini göreceğini ummaktadır.

Varlığum hep ol ilde ben bunda garîb geldüm

Andan ayru diriligüm dirlik degül durur benüm (Tatçı, 2014: 381)

Kadîm odur görür beni ben ölüyem görimezem (Tatçı, 2014: 367)

Âşığın dirliği maşuk ile birliktelikle mümkündür. Ancak maşuka kavuşmak için aşk cefasını çekmek, bu uğurda varını yoğunu tüketmek gerekmektedir. Zira aşk denilen derdin devası dosttadır. Dost aşk derdine öyle bir çare olur ki yokları bile var eyler.

Yûnus derdile girüben ‘ışkun yolında dem-be-dem

Varlığın yoga sayıban ma‘şûka intizâr durur (Tatçı, 2014: 290) Sultânıla bilişen yog iken vara benzer (Tatçı, 2014: 295)

Yunus âlemlerin padişahını olan Allah’ın kimseyi mahrum bırakmayacağını, âşıkların bütün ihtiyaçlarının maşuk katında giderileceğini, kavuşma iştiyakı giderilen âşıkların bayram edeceğini bildirmektedir.

‘Âşık ma‘şûkına irdi uş yine bayrâm eyler (Tatçı, 2014: 299)

Cümle ‘âşıklar hâceti ma‘şûkı katında biter (Tatçı, 2014: 301)

Ol pâdişâh dergâhında kimseyi mahrum eylemez (Tatçı, 2014: 321)

Yunus’a göre maşukun yüzünü görmek öyle kolay değildir. O’nun yüzünü gören kişi yanıp kül olmaktadır. Yunus bunu ayne’l-yakin gerçekleştirmiş fakat Mecnun’a dönmüş, hakka’l-yakin gerçekleştirdiğinde ise onunla “birlik” olmuştur. Maşukun ayne’l-yakin müşahedesi delile ihtiyaç duymadan idrak ile keşfederek görmeyi, hakka’l-yakin müşahedesi ise Hakk’ın isim ve sıfatlarında fâni olup hâl bakımından Hak ile baki olmayı (Türer, 2015: 215) ifade etmektedir ki bu Yunus’un âşık-maşuk ikiliğini ortadan kaldırdığını, maşuk ile cem olup yolculuğunu mutlak varlıkta tamamladığını göstermektedir.

Ma‘şûk yüzün gören kişi gerek yana vü dükene (Tatçı, 2014: 454)

Ayne’l-yakîn görüpdür Yûnus Mecnûn olupdur

Bir ile bir olupdur Hakke’l-yakîn içinde (Tatçı, 2014: 463)

Bu durumda, Yunus’a göre aşk da âşık da maşuk da aslında Allah’ın kendisidir. Aşk olan Allah, aynı zamanda âşık ve maşuk olmasıyla, gördüğümüz varlığı yaratmıştır. Yani, görünen Yaradan’ın aşkından başka bir şey değildir. Bütün varlık özünü bu aşktan almakta, varlıkların özü Yaratıcı aşkın kendisi olmaktadır (Bayrakdar, 1991: 25). Kişi bu aşktan yoksun olamaz çünkü özünde bu vardır. Gerçek mutluluk ancak kendisi aşk olan Allah’ın varlığında sükûn bulmakla, O’nda fena olmakla mümkündür. Bu fânilik, Allah’ın yeryüzüne gönderip tekrar kendisine döndürdüğü canlar için bakılık demektir. İnsanı yücelten ve onu aslına, Yaratıcı’sına eriştiren ilahî aşktır. Allah’ın ilahî nuru bir insanın gönlüne düşmeyince o insan gerçek âşık olamaz (İdrisî, 1991: 274). Bu ilahî aşk bütün yaratılmışların olduğu gibi Yunus’un varlığında da mevcuttur. Yunus, bu nedenle, sonsuz bir aşk arayışını, Allah’a kavuşma ve hasreti bitirme isteğini dillendirmektedir. Yunus’un ilahî aşkı kendi özünde

başlamaktadır. Bu öz, âlemin olduğu gibi Yunus'un da yaratılma sebebidir. Yunus'un bütün varı bu sebepten ibarettir; bunun dışında ne canı ne sermayesi ne de bir şeyi vardır.

Asılda 'âşık u ma'sûk u 'ışk bir

Bu birden gerçi kim yüz bin görindi (Tatçı, 2014: 541)

Biz sevdük 'âşık olduk sevildük ma'suk olduk

Her dem yini dirlikde sizden kim usanası (Tatçı, 2014: 521)

Sermâyemüz bir cânıdı anı dahı aldı bu 'ışk

Ne sermâye var ne dükkân bâzâra neye varayın (Tatçı, 2014: 435)

Ben 'ışksuzın olımazam 'ışk olıcak ben ölmezem

'İşkdur hayâtum hâsılı 'ışkdan gayrısın bilmezem (Tatçı, 2014: 383)

Sonuç

Anadolu İslam tasavvufunun mimarı olan Yunus Emre'nin, Divan'ının yekûnuna yakın bir kısmında terennüm ettiği aşk ilahî aşktır. Yunus aşkı ilahî bir buyruk olarak görmekte, peygamber kelamı olarak zikretmektedir. Bu ilahî buyruk bezm-i eleste bütün ruhlara bildirilmiştir. Ona göre, hayvanat ve nebatat bu aşkla tasavvur olunmuş, insan yapısı bu aşkla tasarlanmıştır. Kâmil insan bu tasarımın sahibi olan Allah'ı bilmekte, her türlü yolu O'na yormakta, O'ndan başkasına kalbinde yer vermemektedir. Yunus'un insana, eşyaya ve tabiata olan sevgisi varlığı ezeli ve ebedî olandan, Allah aşkından ileri gelmektedir.

Yunus Emre'deki bu aşk, âşık ve maşuk tasavvuru varlığa "vahdet-i vücüt" nazarıyla bakmasından ileri gelmektedir. Tanrı'yı tanımayı ve bilmeyi aşk yoluyla gerçekleştirmek isteyen bu görüşe göre vücut birdir ve o da Hakk'ın vücududur. Yani yaratılmış her şey O'ndan bir parçadır; Hakk'ın varlığı ile onun dışındakilerin varlığı birliktelik sergilemektedir. Şu hâlde, O'na duyulan aşk, varlığa duyulan aşktır; varlığa duyulan aşk, aslında O'na duyulan aşktır. Diğer bir deyişle, Tanrı'ya âşık olmak, yarattıklarına da âşık olmayı; yaratılmışa âşık olmak, Tanrı'ya da âşık olmayı göstermektedir.

Aşkın eleste bezmi dahi belirmeden yaratılıp ruhlara üflendiğini, kendisindeki aşkın bu nedenle ezeli ve ebedî olduğunu söyleyen Yunus'ta aşk, varlık sebebi olarak görülmektedir. Diğer taraftan âşığın gözünde ne dünya ne de ukba; ne cennet sevdası ne de cehennem korkusu olmadığını bildirmesi de maşuk olan Allah'a olan aşkın yaşamsal boyutunu göstermektedir.

Yaratılıştaki büyük sırrı idrak etmiş olan Yunus, bir insan-ı kâmil olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre aşk ilim değil idrak işidir. İdrak etmek, insani bir vasıftır; insan dışındaki varlıklarda bulunmaz. Bu, insan ruhunun yüceliğindedir. Maşukun insana duyduğu bu derin muhabbetin vesilesi olan bu yüceliği görebilmek baş gözüyle değil, ancak kalp gözüyle mümkün olmaktadır. Yunus'un eşyaya, tabiata ve kendi özüne yaptığı tahkiki bir

yolculuğun neticesi olarak her şeyde aşkı bulması ondaki aşk anlayışının taklidi değil tahkiki olduğunu göstermektedir.

Yunus, aşk ile tanışık olmanın âşık için yeterli olmayacağını; aşkla ve âşıkla dost olarak yol tutmak gerektiğini de belirtmektedir. Bu yolda türlü ezaların, cefaların olması âşığı varacağı yerden alıkoymamakta aksine aşkın derecesini artırmaktadır. Gerçek aşk bu şekilde kendini göstermektedir.

Âşığın tek sermayesi vardır, o da aşktır. Âşığın canı maşuk ile birdir, bu birlikten sonsuzluk doğmakta, ölümsüzlük makamına geçilmektedir. Bu nedenle de Hak âşıklarına ölüm de ölüm endişesi de yoktur. Bu durum Yunus'ta baki dirlik eksenli bir aşk anlayışı olduğunu göstermektedir. Varlığın yaratılış sebebi olarak aşkı gören Yunus, tüm varlığı evrensel bir aşk temeline oturtmaktadır. Yunus'taki bu aşk dinamik bir yapıdadır; kendi deyişimiyle her dem turfandadır. Kimde bu dinamizm var ise onun gövdesi kocalmamakta, aşk ateşinin körüklediği içten bir kuvvetle bütün vücudu hareket etmektedir. Bundan yoksun olanlar ise adım atacak takati kendilerinde bulamamaktadır. Her dem taze olan bir ruh demek, mutmain olmuş bir ruh demektir. Bu, ancak Allah aşkıyla mümkündür. Gerçek aşkı taşıyan bu ruhlar sonsuzluğu yakalamış olmaktadır. Aşkın kendisini ezeli ve ebedi bir değer olarak gören, temellerinin ilahî olduğu fikrine dayanan, tasavvuftaki "birlik" düşüncesiyle hareket eden ve yaratılmış her şeyin aşk ile kaim ve daim olduğunu söyleyen Yunus Emre bu sonsuzluk ruhunu taşıyarak ve terennüm ettiği aşkı yaşayarak Türk kültür ve edebiyatının ölümsüzler kervanına katılmıştır.

Kaynakça

- Bayraktar, Mehmet (1991). Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cebecioglu, Ethem (2014). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, 6. Baskı, Ankara: OTTO Yayınları.
- Demirci, Mehmet (1991). Yunus'ta Aşkın Dinamizmi, Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Devellioğlu, Ferit (2003). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 20. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Diyanet İşleri Başkanlığı(2005). Kuran-ı Kerim Meali, 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Doğan, Ahmet (2009). Büyük Türkçe Sözlük, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Doğan, Ahmet (2013). Yunus Emre Divanı'nda İdeal İnsan, Turkish Studies, C 8, S 13, s. 829-839.
- Emil, Birol (1997). Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler 2, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Evat, Yılmaz (2021). Yunus Emre Divanı'nda Birlik Fikri, Geçmişten Günümüze Yunus Emre, (Editörler: Gencay Zavotçu, Hakan Yalap), s. 84-98, İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- Günay, Umay ve Horata, Osman (2009). Yunus Emre Risâletü'ün-Nushıyye, 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman (2006). Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İdrisî, Habib (1991). Yunus Emre ile Şah İsmail Hatai'de İnsan ve Aşk, Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, S 69, s. 274-275, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- Pala, İskender (2004). Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, 13. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Seccâdî, Seyyid Cafer (2007). Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Tatçı, Mustafa (1997). Edebiyattan İçeri, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tatçı, Mustafa (2014). Yunus Emre Dîvân-ı İlâhiyât, 3. Basım, İstanbul: h Yayınları. Türer, Osman (2015). Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, 3. Baskı, İstanbul: "ataç Yayınları. Türk Dil Kurumu (2005). Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1996). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İlaveli 2.Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Yüksel, Murat (1991). Yunus Emre'de İslâm Tasavvuf ve Ahlâkı, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Matbaacılık.

Phillipson, Robert (1992). *Linguistic Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.

Dr. Öğr. Üyesi Ali Kemal ŞAŞ
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
kemalsas@ahievran.edu.tr
ORCID ID: 0000-0001-6838-3018

Geliş Tarihi

Arrival Date

30.06.2022

Kabul Tarihi

Accepted Date

30.06.2022

Yayın Tarihi

Publication Date

30.06.2022

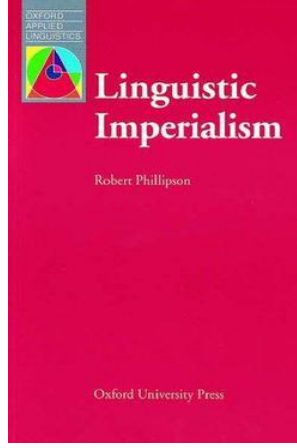
Yayın Değerlendirme

Publication Rating

Atf: Şaş, Ali Kemal (2022).
“Phillipson, Robert (1992). *Linguistic Imperialism*, Oxford: Oxford University Press”, *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, s. 102-105.

Citation: Şaş, Ali Kemal (2022).
“Phillipson, Robert (1992). *Linguistic Imperialism*, Oxford: Oxford University Press”, *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, 5, pp. 102-105.

Dünya çapında etkili kimi organizasyon ve ideolojiler bazı dillerin daha çok tercih edilmesine ve dil hiyerarşisinin üst sıralarına çıkmasına yardımcı olur. Dil emperyalizmi olarak



adlandırılan bu durum temelde bazı dillerin bölgesel veya küresel çapta yaygınlık kazanarak diğer diller üzerinde egemenlik kurmasına işaret eder. Çok katmanlı bir yapıya sahip olan dil emperyalizminin başta siyasi ve askerî kuruluşlar olmak üzere eğitim, kültür, iletişim, teknoloji, ekonomi, medya ve iletişim gibi oldukça farklı alanlarla ilişkisi vardır. Kültür emperyalizminin bir alt dalı olarak değerlendirilen dil emperyalizminin

tarihi, modern manada sömürgeciliğin başlangıcı olarak kabul edilen coğrafi keşiflere kadar uzanır. Avrupalılar, keşfedilen bölgelerde tutunabilmek ve sömürü mekanizmaları geliştirebilmek amacıyla siyasi, askerî, iktisadi ve kültürel organizasyonlar kurdular. Bu organizasyonların verimli işleyebilmesi için yerli halklarla anlaşmayı sağlayacak ortak bir dile ihtiyaç duyuldu. Bu dil hiç şüphesiz üstün, mükemmel ve her türlü ihtiyaca cevap veren Avrupa kökenli dildi. Dil emperyalizmini destekleyen ilk argümanlar genellikle üstün sömürgeci dilin öğrenilmesini sağlamak amacıyla ortaya konmuştur. Bu diller milletlerin sahip olduğu siyasi, askerî ve iktisadi güce bağlı olarak tarih boyunca değişmiştir. Coğrafi keşiflerin başladığı dönemlerde İspanyolca ve Portekizce bu rolü üstlenmişken dünyadaki siyasi ve iktisadi güç odaklarının değişmesiyle Felemenkçe ve Fransızca gibi diller egemen duruma gelmiştir. Son dönemde dünya çapında hegemonya oluşturma kabiliyeti gösteren tek dil ise İngilizcedir.

Dil emperyalizminin tarihi oldukça eskilere gitse de bu alandaki önemli akademik çalışmalar 1950’li yıllara rastlar. İlk çalışmalar genellikle sömürgeleştirilen bölgelerdeki dilsel

değişimleri anlamaya yönelikti (Cesaire, 1950; Fanon, 1952; Whiteley, 1971; Bamgbose, 1976, 1991, 2000; Ngugi, 1986, 1993). Ancak II. Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan köklü değişimlere koşut olarak İngilizcenin küresel çapta yaygınlaşarak dilsel bir hegemonya oluşturmaya çalışmaları, çalışmaların odağını değiştirmiştir. Özellikle 1980’li yılların sonlarından itibaren İngilizcenin diğer dünya dillerine etkilerini inceleyen araştırmalar yoğunlaşmaya başlamıştır (Spencer, 1971; Phillipson, 1992, 2010; Pennycook, 1994, 1998; Swales, 1996; Canagarajah 1999; Ives, 2006).

Dil emperyalizmini konu alan en geniş çalışmalardan biri 1992’de Robert Phillipson tarafından yayımlanan “*Linguistic Imperialism*”dir. Bu eser dil emperyalizmini tanımlaması ve söz konusu alana ait çalışmaların teorik altyapısını oluşturması yönüyle oldukça önemlidir. Phillipson (1992) on ana bölümden oluşan eserinin birinci bölümünde İngilizcenin küresel yayılımı ve baskın bir dil hâline

gelmesini inceler. İngilizcenin özellikle ana dili İngilizce olan büyük devletler tarafından dış politika aracı olarak desteklenip desteklenmediğini anlamaya çalışır. Bu maksatla İngilizcenin küresel boyutta yayılımını tarihî bir perspektiften değerlendirir ve İngilizcenin Kolonyal Dönem'den itibaren sömüren (Kuzey) ve sömürülen (Güney) arasındaki eşitsizliklere katkıda bulunup bulunmadığı sorusuna cevap arar. Artık bir dünya malı olarak kabul gören İngilizcenin ideoloji ve kültür ihracatındaki rolünü irdeler.

Phillipson'a (1992: 23-24) göre İngilizce, "İngiliz sömürgeciliği, uluslararası bağımlılık ile teknoloji, ulaşım, iletişim ve ticaretteki devrimlerin bir sonucu olarak çağdaş dünyada önemli bir ekonomik, politik ve askeri güce sahiptir." Yazar ikinci bölümde İngilizcenin sahip olduğu bu gücü anlatabilmek için merkez ve çevre kavramlarını ortaya atar. Ana dili İngilizce olan İngiltere, ABD, Kanada ve Avustralya gibi ülkeleri "merkez" olarak kabul ederken İngilizceyi ikinci dil olarak kullanan ve okullarında yoğun bir şekilde İngilizce eğitim veren Güney Afrika, Hindistan, Bangladeş ve Filipinler gibi ülkeleri "çevre" olarak değerlendirir. Çevre ülkelerde konuşulan İngilizcenin standart İngilizceden farklılaştığını belirttiğinden sonra bu durumun politik, sosyal ve pedagojik sonuçlarının olacağını belirtir. Ayrıca "merkezde" bulunan ülkelerin İngilizceyi hem ulusal hem de uluslararası düzeyde tek dil olarak desteklediklerine ve bu durumun ayrımcılık, ırkçılık ve kültürel asimilasyon gibi çeşitli istismar alanları oluşturduğuna dikkat çeker.

Üçüncü bölüm terminolojiyle ilgili bir tartışmayla başlar. Yazar, dil emperyalizminin teorik dayanaklarını ortaya koyduktan sonra İngilizceye dayalı dil emperyalizmini tanımlar. İngilizcenin egemenliğinin, İngilizce ve diğer diller arasındaki yapısal ve kültürel eşitsizliklerin kurulması ve sürekli olarak yeniden oluşturulmasıyla ilgili olduğunu öne sürer. Diğer taraftan dil emperyalizminin alt türü olarak değerlendirdiği "dil bilimi" kavramını etraflıca tartışır ve bu kavramı dil emperyalizminin kaynağına yerleştirir (Phillipson, 1992: 47).

Dördüncü bölüm dil emperyalizmine yönelik eski çalışmalarla ilgilidir. Bu bölümde yazar, Fishman'dan (1972) hareketle eski İngiliz sömürgelerindeki dil planlamaları üzerinde durur ve pek çok ülkede neden İngilizcenin tercih edildiğini açıklar. Bölümün sonunda Wardhaugh (1987) ve Calvet'nin (1987) fikirleri eşliğinde "dilsel insan hakları"na değinerek uluslararası sözleşmelerin yerel dilleri korumada yetersiz kaldığını savunur.

Beşinci bölüm sömürgelerin dilsel mirasıyla ilgilidir. Bu bölümde yazar, sömürgecilerin tasarladığı dil politikalarından hareketle İngilizce bilen ve ana dili İngilizce olan seçkinlerin yönetici konumuna getirilmesi ve bu durumun sebep olduğu eşitsizlikler üzerinde durur.

Altıncı bölüm İngiltere ve ABD'nin özellikle II. Dünya Savaşı sonrası dilsel faaliyetlerine odaklanmaktadır. Bu bölümde yazar, İngiltere ve ABD'nin İngilizcenin dünya çapında tanınım yaygınlaşması için ne gibi faaliyetler yürüttüğü üzerinde durur. Bu bağlamda İngilizce öğretiminin İngiliz ve Amerikan çıkarlarını korumadaki rolü üzerinde durur.

Yedinci bölümde yazar, İngilizcenin dünya çapında öğretimi üzerinde durur. İngilizcenin öğretimi için belirlenen temel ilkeleri ve bu ilkelerin ideolojik sonuçlarını belirlemeye çalışır. Bu bağlamda 1961'de Makerere, Uganda'da düzenlenen İkinci Dil Olarak İngilizce Öğretimi Üzerine İngiliz Milletler Topluluğu Konferansı'na (Commonwealth Conference on the Teaching of English as a Second Language) atıfta bulunarak bu toplantıda belirlenen ilkeleri ortaya koyar:

İngilizce en iyi tek dilli olarak öğretilir,
İdeal İngilizce öğretmeni ana dili İngilizce olandır,
İngilizce ne kadar erken öğretilirse sonuçlar o kadar iyi olur,
İngilizce ne kadar yoğun öğretilirse sonuçlar o kadar iyi olur,
Diğer diller çok kullanılırsa öğrenilen İngilizcenin kalitesi düşer.

Yazar bu bölümü İngilizce öğretiminin üstelendiği yayılmacı rolün etkisiyle ortaya çıkan ideolojik sonuçları belirleyerek bitirir.

Sekizinci bölüm İngilizce öğretme eylemine odaklanır. Yazar bu bölümde İngilizce öğretimini, araştırma ve eğitime 'yardım' olmak üzere iki ana başlık altında ele alır. İngilizcenin farklı sosyal gruplara mensup insanları hiyerarşik bir düzene sokmakta etkili bir araç olduğunu vurgular.

Dokuzuncu bölüm dil emperyalizminin ortaya koyduğu argümanlarla ilgilidir. Yazar bu bölümde Galtung'dan (1980) hareketle içsel, dışsal ve işlevsel olmak üzere üç önemli argümana dikkat çeker:

İçsel argümanlar: İngilizce, zengin ve değişikliklere kolaylıkla adapte olabilen soylu bir dildir.

Dışsal argümanlar: İngilizce, öğretilmesini sağlayacak her türlü unsura (kitap, sözlük, öğretmen vs.) sahiptir.

İşlevsel argümanlar: İngilizce; modernleşmeyi, gelişmeyi ve zenginleşmeyi sağlar.

Son bölüm ise dil emperyalizmi ve İngilizce öğretimiyle ilgilidir. Bu bölümde yazar, küresel çapta uygulanan dil politikalarının ürettiği eşitsizlikler üzerinde durur ve dil biliminin bu eşitsizliklerdeki rolünü ortaya koyar.

İngilizce öğretimiyle emperyalizm arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bu eser başta dil bilimciler olmak üzere sosyal bilimlerle uğraşan pek çok bilim insanına yeni bakış açıları sunmaktadır.

Kaynakça

- Bamgbose, A. (1976). *Introduction: The Changing Role of Mother Tongues in Education*. In: Ayo Bamgbose (ed.), *Mother Tongue Education: The West African Experience*, 9-26. London: Hodder and Stoughton.
- Bamgbose, A. (1991). *Language and The Nation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bamgbose, A. (2000). *Language and Exclusion: The Consequences of Language Policies in Africa*. Münster: Lit Verlag.
- Calvet, L -J. (1987). *La Guerre Des Langues Et Les Politiques Linguistiques*. Paris: Payot
- Canagarajah, A. S. (1999). *Resisting Linguistic Imperialism In English Teaching*. Oxford: Oxford University Press.
- Cesaire, A. (1950). *Discours Sur Le Colonialisme (Essai)*. Paris : Edition Réclame.
- Fanon, F. (1952). *Peau Noire Masques Blancs*. Paris : Le seuil.
- Fishman, J. A. (1972). *Language In Sociocultural Change*. Essays by j. A. Fishman Selected and Introduced by a. S. Dil. Stanford: Stanford University Press.
- Galtung, J. (1980). *The True Worlds. A Transnational Perspective*. New York: The Free Press.
- Ives, P. (2006). 'Global English': Linguistic Imperialism or Practical Lingua Franca? *Studies in Language and Capitalism 1*, 121-141.
- Ngugi wa T. (1986). *Decolonizing The Mind: The Politics of Language in African literature*. London: James Curry.
- Ngugi wa T. (1993). *Moving The Centre: The Struggle For Cultural Freedom*. London: James Curry.
- Pennycook, A. (1994). *The Cultural Politics of English As An International Language*. London: Longman.
- Pennycook, A. (1998). *English and The Discourses Of Colonialism: The Politics Of Language*.

London: Routledge.

Phillipson, R. (1992). *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.

Spencer, J. (1971). *West Africa and The English Language*. In: John Spencer (ed.), *The English language in West Africa*, 1-34. London: Longman.

Swales, J. (1996). English as 'Tyrannosaurus Rex'. *World Englishes*, 16, 373-82.

Whiteley, W. H. (1971). Language Policies of Independent African States, In Thomas Seboek (ed.), *Linguistics in Sub-Saharan Africa*, 548-558, The Hague: Mouton.

Wardhaugh, R. (1987). *Languages in Competition: Dominance, Diversity and Decline*. Oxford: Blackwell.