

ULUSLARARASI
YUNUS EMRE
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

International Journal of Yunus Emre Social Sciences



HAZİRAN/JUNE 2021

SAYI/ISSUE: 3

ISSN: 2757-5764





İÇİNDEKİLER

JENERİK

EDİTÖRDEN

MAKALELER

Prof. Dr. Hüseyin ÖZTÜRK-Doç. Dr. Cengiz ÖZMEN

**NURETTİN TOPÇU'DA MAARİF METAFİZİK KÜLTÜR VE MEDENİYET
KAVRAMLARI..... 1-8**

Dr. Öğr. Üyesi Ali Kemal ŞAŞ-Şenol AYDIN (Yüksek Lisans Öğrencisi)

TERCEME-İ KİYÂFET-NÂME'NİN SES, ŞEKİL VE İMLA ÖZELLİKLERİ9-19

Öğr. Gör. Dr. Ceren KABADAYI

**RÂFİ'U'L-GUBÛŞ FÎ FEZÂ'İLİ'L-HUBÛŞ ADLI ESERDE CÜMLE TÜRLERİ
ÜZERİNE20-28**

Uz. Gökçen KARAKOÇ ALTINTAŞ

ÇOCUK KELİMESİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR.....29-36

Aslı KUŞKAPAN (Yüksek Lisans Öğrencisi)

**KARL RAIMUND POPPER'İN PLATON, HEGEL VE MARX'IN TARİHSİCİ
TUTUMLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....37-48**

Oğuzhan HANURUCU (Yüksek Lisans Öğrencisi)

POLİTİK FELSEFENİN AHLAKİLİĞİ ÜZERİNE.....49-59

Süheyla TUNÇ (Yüksek Lisans Öğrencisi)

**RABGŪZİ’NİN KISASŪ’L ENBİYĀ ADLI ESERİNDE FİİLİMSİLERLE BİRLİKTE
İSİM ÇEKİM EKLERİNİN KULLANIMI.....60-80**

Zeynep AKYEL (Doktora Öğrencisi)

**YŪNUS EMRE’NİN “GEL GÖR BENİ AŞK NEYLEDİ” ŞİİRİNİN ONTOLOJİK
METOTLA ANALİZİ.....81-93**

YAYIN DEĞERLENDİRME

Hüseyin ODABAŞI (Yüksek Lisans Öğrencisi)

MEKTUPLARLA YUNUS EMRE.....94-95



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)
Doç. 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. Ali YILDIRIM (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Nadir İLHAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ (Maltepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet DOĞAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih KOYUNCU (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan ŞENER (Fırat 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. 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 Yeşilyurt (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Zahir KIZMAZ (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali YİĞİT (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan ŞENER (Fırat Üniversitesi)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

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. 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)

Doç. Dr. Ahmet DOĞAN (Kırşehir Ahi Evran 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. Hasan ŞENER (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Doç. Dr. Yunus KAPLAN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halil Sercan KOŞİK (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sagıp ATLI (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat ŞİMŞEK (Gaziantep Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih KAYA (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih ÖZEK (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin ÇALDAK (Bingöl Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ULUCAN (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ŞENEL (Ardahan Üniversitesi)
Doç. Dr. Serdar BULUT (Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Kemal ŞAŞ (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gül Nihal KUL (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ER (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Murat BAYRAM (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BİNGÖL (Erzurum Teknik 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

A S O S
indeks



INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L



EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

İlme hizmet amacıyla 2020 yılında yayın hayatına başlayan *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*'nin yeni sayısı ile huzurunuzdayız. *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. Bu minvalde dergimizin üçüncü sayısında Türk Dili alanından dört; Felsefe alanından üç ve Eski Türk Edebiyatı alanından bir olmak üzere toplam sekiz makale ve bir yayın değerlendirme yazısı bulunmaktadır.

Gerek makale göndererek gerekse hakemlik yaparak destek veren bütün araştırmacılara teşekkür ediyoruz. Dünyamızın salgınlardan, felaketlerden uzak olduğu güzel günlerde, sağlık içinde, yeni, özgün ve bilimsel yazılar içeren yeni sayılarda buluşmak temennimizdir.

Selam ve saygılarımızla...

Prof. Dr. Nadir İLHAN

NURETTİN TOPÇU'DA MAARİF, METAFİZİK, KÜLTÜR VE MEDENİYET KAVRAMLARI

NURETTİN TOPÇU'S EDUCATION, METAPHYSIC, CULTURE AND CIVILIZATION NOTIONS

Prof. Dr. Hüseyin ÖZTÜRK

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

huseyinozturk46@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3019-8954

Doç. Dr. Cengiz ÖZMEN

Kahramanmaraş Sütçü İmam

Üniversitesi

Eğitim Fakültesi

Temel Eğitim Bölümü

cengizozmen001@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5014-1299

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

07.06.2021

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

29.06.2021

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2021

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Öztürk, Hüseyin-Özmen, Cengiz

(2021). "Nurettin Topçu'da Maarif,

Metafizik, Kültür ve Medeniyet

Kavramları", *Uluslararası Yunus Emre*

Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 3, s. 1-8.

Citation: Öztürk, Hüseyin-Özmen,

Cengiz (2021). "Nurettin Topçu's

Education, Metaphysic, Culture And

Civilization Notions", *International*

Journal of Yunus Emre Social

Sciences, Issue: 3, pp. 1-8.

Özet

Nurettin Topçu, 1909'da İstanbul Süleymaniye'de doğmuştur. Baba tarafından Erzurumludur. Türkçe öğretmeni Nafiz Bey kendisine Mehmet Âkif sevgisini kazandırmıştır. Felsefeye olan merakı ise İstanbul Erkek Lisesinde okurken oluşmuştur.

Yurt dışında okumak için girdiği imtihanı kazanarak; 1928 yılında Fransa'ya gitmiştir. Felsefe tahsilini Strasburg'da, doktorasını Sorbonne'da tamamlamıştır. "İsyan Ahlakı ve Uysallık- Conformisme et Révolte" adlı tezi jüri üyeleri tarafından en başarılı tez seçilmiştir. Bu yüzden Sorbonne Üniversitesinin gönderinde 24 saat Türk bayrağını dalgalandırmıştır.

Burada kal teklifini kabul etmeyen Nurettin Topçu, 1934 yılında Türkiye'ye dönmüş, fakat İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümüne Felsefe doçenti olmasına rağmen atanmamıştır. Liselerde felsefe öğretmenliği yaparak; çalışmalarını sürdürmüştür. 1939 yılından itibaren yayınlamaya başladığı "Hareket Dergisi", çeşitli gazete, dergideki yazıları ve kitapları ile bir ekol oluşturmuştur.

Türkiye'nin Maarif Davası, Kültür ve Medeniyet, Yarınki Türkiye ve İsyan Ahlakı önemli eserlerinden bazılarıdır. Biz bu makalemizde; maarif metafizik, kültür ve medeniyet kavramlarını ele alıp; bir ülke için önemine işaret etmeye çalışıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Maarif, Metafizik, Kültür ve Medeniyet.

Abstract

Nurettin Topçu was born in Suleymaniye, Istanbul in 1909. He is from Erzurum on his father's side. His Turkish teacher Nafiz Bey won him the love of Mehmet Akif. His interest in philosophy arose while he was studying at Istanbul Erkek High School.

By winning the exam to study abroad; He went to France in 1928. He completed his philosophy education in Strasburg and his doctorate at the Sorbonne. His thesis named "Rebellion Ethics and Compliance- Conformisme et Révolte" was chosen as the most successful thesis by the jury members. That's why he waved the Turkish flag for 24 hours on the post of Sorbonne University.

Nurettin Topçu, who did not accept the offer to stay in France, returned to Turkey in 1934, but was not appointed to the Department of Philosophy at Istanbul University, although he was an associate professor of philosophy. By teaching philosophy in high schools; continued his work. The Movement Magazine, which he started to publish in 1939, his articles in various newspapers and magazines and the books he wrote made him a cult.

Turkey's Education Case, Culture and Civilization, Tomorrow's Turkey and Rebellion Ethics are some of his important works. We in this article; By addressing the concepts of education, metaphysics, culture and civilization; We are trying to point out its importance for a country.

Keywords: Education, Metaphysics, Culture and Civilization.

Giriş

Nurettin Topçu, 1909'da İstanbul'un Süleymaniye semtinde doğmuştur. Topçu'nun babası Erzurum'da Topçuzâdeler olarak tanınan bir aileye mensuptur. Annesi ise bugün Kemaliye olarak bilinen Erzincan'ın Eğin ilçesindedir. Büyük Reşid Paşa Numune Mektebi'nden 1922'de mezun olmadan önce Türkçe hocası Nafiz Efendi tarafından kendisine Mehmet Akif sevgisi verildi. Ardından tahsiline Vefa İdadisi ve İstanbul Erkek Lisesinde devam etti. Felsefeye olan merakı, bu dönemde, yani lise yıllarında başladı. Girdiği sınavdan başarılı olarak; 1928'de Fransa'ya gitti ve 1934 yılına kadar altı yıl orada kaldı. Burada kendisinden çok etkilendiği ve uzun süre dost olarak kalacağı hareket felsefesinin kurucusu Maurice Blondel ile tanıştı (Kara, 2016: 9).

Sorbonne'da hazırladığı *Conformisme et Révolte* adlı doktora tezi Jüri tarafından en başarılı tez seçilerek kendisine altın bir saat, ABD veya Kuzey Avrupa'ya gemiyle seyahat teklif edildiğinde o, bunları kabul etmeyerek Sorbonne Üniversitesinin gönderinde yirmi dört saat Türk bayrağının dalgalanmasını istedi. Böylece örnek olarak aldığı büyük şair gibi hakiki bir vatansever olduğunu ispatlamış oldu (Işık, 2019). Kendisine Fransa'da kalması için yapılan teklifleri geri çevirerek 1934 yılında yurda döndü ve aynı yıl Fransızca eğitim yapan Beyoğlu'ndaki Galatasaray Lisesinde felsefe öğretmeni olarak göreve başladı. (Kara, 2016: 11).

Bergson üzerine yaptığı doçentlik tezine rağmen İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümüne alınmadı. Fakat bir ara, H. Z. Ülken'in kürsüsünde ahlak derslerine girdi. 1974 yılında yaş hattından emekli, bundan bir yıl sonra da rahmetli oldu. Nurettin Topçu, altmışaltı yıllık hayatına; yirmi üç kitabın yanında, çıkardığı; *Düşünen Adam*, *Hareket*, *Komünizmle Mücadele Dergileri* ve *Türk Yurdu*, *Sebilürreşad*, *Bizim Türkiye*, *Şule* ve *Büyük Doğu* dergilerinde yüzlerce makalesi yayımlandı. Akşam, Yeni İstanbul, Hürsöz, Yeni İstiklal ve Son Havadis gazetelerinde günlük yazıları çıktı. Fikir ve Sanatta Hareket dergisinde Hareket imzalı başyazı yazdı ve bir kısım yazılarında Osman Asyalı ve Nizam Ahmet takma isimlerini kullandı (Kara, 2016: 18-23).

Fikri Oluşumu

Nurettin Topçu çocukluk yıllarını yaşadığı, Osmanlı'nın bunalımlı son zamanları ve eskiye ait ne varsa ortadan kaldırılması, Batıdan gelen bütün değerlerin ise sorgusuzca kabul edilmesi gerektiği düşüncesinin hâkim olduğu erken dönem Cumhuriyet aydınının fikir çalkantıları arasında belirtilen düşüncelere kafa yormuş bir aydındır. Bu dönemin parolasını; Tek Parti iktidarının Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in "Sen Ol Çocuğum" şiirinde ifade ettiği "*Eskiye unut, yeni yolu tut, Türklüğe umut sen ol çocuğum*" şeklinde mısralara yansıdığını görüyoruz. Her eski, eski olduğu için atılamayacağı gibi; her yeni de yeni olduğu için alınmaz.

Topçu, hayatının ilerleyen yıllarında vatan mefhumunun içine İslam'ı ve onun tesiriyle ortaya çıkmış Türk harsını yerleştiren Anadoluçuluk hareketine mensup bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadoluçuluk, I. Cihan harbinde birçok cephede başarı kazanmasına rağmen müttefikleriyle birlikte yenilerek parçalanan Osmanlı İmparatorluğundan bize kalan Anadolu coğrafyasını merkeze yerleştirerek ortaya çıkan yeni bir kimlik edinme ve siyasi bir akım süreci olarak benimsenen bir yönelim, bir eylem tarzı, olarak görülebilir (Öztürk-Çetin, 2016: 208).

İslamî değerleri, milliyetçiliğin kaidelerine uyarlama ve bunların karışımından bir ideal oluşturma çabaları, milliyetçiliği çağdaşlaşmanın yanında etkinleştirmiş ve bunun neticelerinden biri de Anadoluçuluk adıyla kendini göstermiştir (Kayışlı, 2012). Nurettin Topçu'nun bu düşünce çerçevesini dikkate almadan onun maarif, metafizik, kültür ve medeniyetle ilgili düşüncelerini anlamak ve anlamlandırmak neredeyse imkânsızdır. Zira Topçu'ya göre eğitim, vatan mefhumunda şahsiyet kazanan Anadolu'nun kurtuluşu için bir reçetedir (Çağan, 2016: 176).

Batıda 18. Yüzyıldan beri gelişmeye yüz tutmuş materyalist ve pozitivist felsefi hareketlerin

karşısında insanoğlunun kurtuluşunu ahlaki değerlerle insani değerlerin yerleşmesinde gören hareket felsefesinin; Topçu'nun benimsediği temel felsefe olduğu söylenebilir. 1939'da çıkarmaya başladığı dergiye "Hareket" ismini vermesinin sebebi de budur. Bundan dolayı Topçu, hareket felsefesi ekolüne mensup bir mütefekkindir. Hareket ya da diğer adıyla Aksiyon felsefesi, Fransız filozofu Maurice Blondel (1861-1949) tarafından oluşturulmuş çağdaş bir felsefi akımdır (Kök, 1995). Nurettin Topçu, din esasında mistiktir, ilahi varlığa duyular veya akılla değil, ancak kalp ve irade ile kavuşulabilir diyen Blondel'in, bu düşüncesinden oldukça etkilenmiştir. Bu bakımdan Topçu'nun; İslamî fikirlerinde pek mühim bir kavram olarak karşımıza çıkan hikmet mefhumunun felsefedeki karşılığını Blondel'de bulmuştur.

Eğitimde felsefi olarak idealizmden yana olan Topçu'nun zihnindeki olması gereken insan tipi, idealizmin değerlere bağlı insan tipiyle örtüşmektedir. İdealizme göre; değer eğitimi, çocukların, değer ifade eden tutum ve davranış ile insan modellerini misal alarak; onların tarzının benimsenmesi ve devamı amacını taşımaktadır. Bütün bunlardan anlaşıldığı gibi; Topçu, materyalist ve materyalist dünyanın taarruzlarına, ruhsal değerlerin membaı olarak kabul ettiği metafizik ve mistik, yani tasavvuf esaslarına bağlı hikmet kavramıyla cevap vermeye çalışır (Kayışlı, 2012).

Eğitim, cemiyetin gençlerini, kendi hayatlarına aktarılan kültürel değerlere yönelik olarak; evvelden belirlenen amaçlar doğrultusunda değiştirme ve dönüştürme çabasıdır (Cevzci, 2010: 165). Eğitim felsefesi ise; eğitimin doğası, hedefleri ve araçları ile ilgilenen, eğitim kavramının yapısı ve özellikleri üzerinde duran felsefi bir alan veya felsefenin eğitime tatbik edilen dalıdır. Eğitim felsefesi, eğitimi ilmi hakikatlere dayanarak, mantıklı bir şekilde ve herhangi bir önyargı olmaksızın ele alıp hesaba çeken, irdeleyen ve sorgulayan, bir felsefe alanıdır (Erdem, 2012: 231).

Bu durumda eğitim felsefesi, eğitimin rotasını çizen, amaçları ve hedefleri biçimlendiren ve eğitim uygulamalarına rehber olan disiplindir. Bu açıdan eğitim felsefesi, eğitimin uygulamalarını devamlı olarak eleştirel yaklaşımla değerlendirmek, uygulamaların yaslandığı teorik esasları incelemek ve eğitim uygulamaları için ülkenin ihtiyaçları, gerçekleri, toplum ve insan kültürünün niteliğiyle alakalı tutarlı bir eğitim görüşü ortaya çıkarmak durumundadır (Turgut, 1989: 20). Bu olmadığı takdirde o cemiyetin bir eğitim felsefesinden söz etmek mümkün değildir.

Maarif

Nurettin Topçu, maarif konusundaki düşüncelerini; başta Hareket Dergisi olmak üzere; yazı yazdığı dergi ve verdiği konferanslarında ifade ettiği görüşlerini; Maarif Davamız adı altında kitaplaştırdığı eserinde ortaya koymaktadır. Kitabın önsözünde; Türk milletinin üç asırdan beri geçirdiği buhranlarının sebebinin eğitim ve kültür alanında aranmasının icap ettiğini belirterek bunun maarif işi olduğunu ve nesillerin kurtuluşunun ancak eğitimin yükselmesiyle mümkün olacağını söyler (Topçu, 2016: 29). Maarifin de ancak ilkokuldan başlayarak üniversiteye kadar bütün basamaklarda milletin bin yıllık iradesiyle; bin dört yüzyıllık millet şahsiyeti yaşatılırsa " bize ait olabileceğini söyler (Topçu, 2016: 37).

Nurettin Topçu, maarifimizin içinde bulunduğu durumu; maarifimizin önceleri Fransız, İngiliz Alman maarifine sığındığını, şimdide ise Amerikan maarifine teslim olduğunu belirterek anlatmaktadır (Güneş, 2016: 99). Bu müstemlekeci anlayıştan kurtulmanın yolunun; kendi kültür ve inanç değerlerimiz doğrultusunda yetiştirilecek muallimler sayesinde mümkün olabileceğini; muallimin en büyük sorumluluk sahibi kişi olduğunu (Topçu, 2016: 37) belirtir. Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere; Topçu'nun maarif anlayışında; eğitim felsefesi, maarifin hedefi ve bunu uygulayacak muallimin bu doğrultuda yetiştirilmesi gerektiği anlaşılmalıdır.

Metafizik

Grekçe bir kelime olan metafizik, "meta ta fizika" fizik ötesi manasına gelir. Bu kelimenin

Arapçası mabadü't-tabia'dır. Varlığın özü ve anlamı üzerine düşünceleri kapsar (Akarsu, 1979: Daha dar anlamda metafizik, ontoloji yahut Aristoteles'in prote philosophia (ilk felsefe) adını verdiği ve her şeyin ilkelerini araştıran felsefe dalıdır (Bolay, 1987: 173).

Metafizik, olayların mahiyetine inmek, Allah'ın varlığını, özünü kavramak ister. Bu ise varlığın ana ve ilk nedenlerini araştırmak demektir. Nitekim Aristoteles, felsefeyi ilk nedenlerin bilimi olarak tanımlamıştır. 17. Yüzyılda metafiziğin gelişimi, yeniçağ rasyonalizminin kurucusu Descartes'la gerçekleşmiştir. Kant'a göre; metafizik ise; bilginin a priori şartlarını belirlemeye çalışan felsefe dalıdır (Öztürk-Demir, 2017: 236).

Metafizik, varlığın özüne ve ötesine işleyerek, bilime ufuk açar. Hadiseler, yalnız fizik düzenle ve matematiksel kavramlarla açıklanan bir sahaya indirgenemez. Bu bakımdan hakikate dayanan, Tevhit akidesine bağlı bir metafizik mutlaka gereklidir. İnsanoğlu, kâinat hakkında tefekkür etmekten, zaman ve mekân, madde ve ruh, hayat ve kader, insanlığın nihayeti ve iyiliğin temeli, tüm hakikatlerin sebebi olan Allah'ı düşünmeden edemez. Bu konuya işaret eden Voltaire şöyle diyor. "*L'univers m'embrasse et je ne puis songer que cette horloge existe et n'ait point d'orloger*" Kâinat beni şaşırtıyor, bu saatin olup da saatçinin asla mevcut olmadığını, aklım bir türlü almıyor (Öztürk-Demir, 2017: 237)).

Nurettin Topçu'ya göre; metafizik, bir insanın ve onun içinde yaşadığı toplumun dünya görüşüdür. Yaşam savaşında her yana yayılan iradesinin sistematik bir ifadesidir (Topçu, 2005: 58). Topçu'ya göre; bizim eşya ve hadiselerle bakış açımızın ifadesi, bizim felsefemizin bir tezahürüdür (Topçu, 1999: 59). Kur'an Allah'ın kelamı, felsefe ise; onu anlama ufkumuzdur. Felsefesiz yaşayan kalp, onu anlamaktan uzaklaşır ve perişan olur (Topçu, 1999: 55; Bakış, 2017: 314). Topçu'da metafizik; aklın, evrene açılması, kâinatı bütün halinde kavrama azim ve kararlılığıdır. Bütünün özelliklerini, parçalarda bulmak mümkün değildir. Evrenin dışındaki hayat ve bütünde bulunan ruh, ortadan kaldırılırsa; felsefenin esasını oluşturan metafizik ortadan kalkarsa; akıl çaresizleşir. Onun için metafiziksiz bir hayat, aklı inkâr edip; sade duyularla hayat sürdürmeye rıza göstermektir (Topçu, 1998b: 49). Bu da bizim ufkumuzun ve bilgilerimizin sınırlarını daraltır.

Kültür ve Medeniyet Kavramları

Müşahhas bir varlık olan cemiyeti diğer cemiyetlerden ayıran bir kısım değerlerinin var olduğunu ve bu değerlerin tamamına kültür adı verildiğini biliyoruz (Öztürk, 2005: 70). Toplum hayatının en önemli unsurlarından biri olan din, her ne kadar ilahi kaynaklı olsa da, kültürün bir parçası haline gelmiştir ve dini bir toplumun değeri olmaktan çıkarırsanız o toplumun kültüründen geriye fazla bir şey kalmaz. Nurettin Topçu'nun deyiimiyle; milletin harsını yoğuracak olan felsefenin hamurunda din vardır. Bu konuya temas eden Britanyalı antropolog Eliot; *Hars, bir cemiyette dinin vücut bulmuş halidir demektedir*. Bu sözü biraz sert bulanların mevcut olabileceğini söyleyen Eliot, kültür ve din arasındaki ilişkiyi ifade edebilecek daha münasip bir söz bulamadığını söyleyerek, İseviliği kaldırdığınızda Batı harsı diye bir harstan bahsedemeyeceğimizi beyan etmektedir (Eliot, 1981: 134).

Eliot, devamla şöyle söylüyor. Din farklı kültürel yapıya sahip cemiyetlerin benzer özelliklere sahip olmalarını sağlayan egemen güçtür. Avrupa'yı bugünkü duruma getiren hepsinde ortak olan Hıristiyan geleneginden bahsediyorum. Hristiyanlık Avrupa yasalarının kök salmasına ortam hazırlamıştı. Düşüncemizin tamamı İsevilik çerçevesinde bir mana kazanmaktadır. Avrupalı herhangi bir insan, Hıristiyanlığın doğru bir din olmadığını düşünebilir. Ancak onun ifade ettiği, ürettiği ve yaptığı her şey, Hıristiyanlık ananesinden ortaya çıkar ve anlamını da Hıristiyanlık harsından alır. Avrupa harsının, Hıristiyanlık sona erince yaşayamayacağına inanıyorum. Buna yalnızca İsevi olduğumdan değil, ayrıca toplumsal biyoloji çalıştığım için de inanıyorum. Şayet Hıristiyanlık ortadan

kalkarsa kültürümüzün tamamı da sona erecektir. Sonra yeniden en başından başlamak mecburiyetindeyiz. Sizin için hazır bir esvap gibi, bir hazır hars yoktur. Yününden kıyafet yapacağınız bir koyunu besleyebilmek için ektiğiniz otların yeşermesini beklemek mecburiyetindediniz (Eliot, 1981: 135).

Eliot'un bu görüşünü haklı ve tutarlı buluyoruz. Yakın zamanda dünyamızda gelişen bazı trajik olaylar, Eliot'ın bu görüşünü doğrulamaktadır. 1980'li yılların başında; Bulgaristan'da Jivkof yönetiminin Türk azınlığa yaptığı asimilasyon, Yugoslavya'nın dağılma sürecinde Boşnakların, bugün ise Arakan Müslümanlarının katledilmesinin altında yatan gerçek hep sahip oldukları inanç değerleri değil mi?

Bugünkü Batı medeniyetini oluşturan üç temel değerden biri Hıristiyan ruhçuluğudur. Aynı şekilde İslâm medeniyetinin temelini de Müslümanlık oluşturmaktadır. Batı medeniyeti içerisinde; bir Alman, bir Fransız, bir İngiliz, bir İtalyan kültüründen söz edilebileceği gibi; aynı şekilde İslâm medeniyeti içerisinde de bir Arap, bir Fars ve bir Türk kültüründen söz edilebilir. Aynı medeniyet içerisinde yer alan kültürler, birbirlerine daha yakındır ve benzer özellikler taşırlar (Öztürk, 2005: 76).

Kültür ve Medeniyetimizin Temelleri

Bin yıldan fazla bir süredir Müslüman olan Türk ulusunun kültürü, İslam medeniyetinin etkisiyle şekillenmiştir. Bundan dolayı okullarımız, gençlerimizi Türk-İslam kültürünü en güzel bir şekilde yaşatacak şekilde eğitmeli, öğretimde ise bugün teknik alanda dünyadaki en ileri ülkeler örnek alınmalıdır. Dün en gelişmiş ülkeler Batı idi bugün Japonya ve Çin, Güney Kore sayılabilir. Ancak bunlar taklit edilerek değil oluşturulacak Türk modeline hizmet edecek şekilde olmalıdır.

Mensubu olduğu medeniyetin etkisiyle oluşmuş milli kültüründen beslenmeyen bir milletin felsefesi veya dünya görüşleri yoktur (Öztürk, 1998: 79). Bunu biraz açarak şöyle söyleyebiliriz. Dünya görüşü; bir ferdin ya da bir cemiyetin; evren, Allah, gelecek ve insanlık gibi konularda sahip olduğu; düşünceler, inançlar, değerler ve tavırların bütünü; bizi çevreleyen yeryüzü ve içerisinde yaşadığımız cemiyetle alakalı; siyasi, felsefi, ilmi ve estetik fikirlerin toplamıdır (Cevizci, 2010: 159). Felsefe ise insanın dünya görüşüdür. Her cemiyetin dünya görüşü farklıdır. Değerli düşünür Nurettin Topçu'nun ifadesiyle; felsefe bir millette irade olarak ortaya çıkar ve o milletin tarihine yön verir. Ahlakçı ve dindar, hayat adamı ve sanatkâr, asker ve diplomat hepsi filozofun kalbinde birleşirler. Felsefesi olan bir milletin kalbi, imanı olan bir cemiyetin de felsefesi mevcuttur (Topçu, 1970: 11).

Türk milleti, Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde İslâm medeniyetinin önderiydiler. Ancak 16. asırdan sonra Batı karşısında; önce duraklamaya, sonra gerilemeye başlamışlardır. Bu gerilemenin sebepleri çeşitlidir. Ancak bize göre; en önemli sebeplerden biri 17. Yüzyılda yaşamış olan Kâtip Çelebi'nin, Keşfü'z-Zunûn adlı eserinde söylediği gibidir. O bu konuda; Felsefe ile hikmetin öğretimi İstanbul fethedildikten sonra Osmanlı İmparatorluğunun ortalarına kadar yararlıdır. Bu yüzyıllarda insanın haysiyeti, akıl ve nakil ilimlerindeki öğrenimi ve elde ettiği malumatla eşdeğerdir. Onların çağında hikmeti ve şeriatı nefsinde cem eden büyük ilim adamları vardı. Bunlar; Kadızâde Rumî, Şemseddin Fenarî, Hocazade, Ali Kuşçu, Mirim Çelebi Fazıl İbn Müveyyed, İbn Kemal ve Kınalızâde gibilerdir. Onların sonuncusu Kınalızâde Ali Efendi'dir. Gerileme dönemi başlayınca bir kısım müftülerin felsefeyi öğretimden çıkarıp yerine ekmel ve hidâye derslerini koyunca bilim rüzgârı esmedi ve ilim eksik kaldı demektedir (Kâtip Çelebi, 1971: 930). Kâtip Çelebi, konu ile ilgili olarak bir başka eseri Mizanü'l-Hak da ise; Osmanlı Devleti'nin başından Kanunî S. Süleyman Han zamanına kadar şeriat ve hikmet ilimlerini kendilerinde toplayan muhakkikler şöhretliyidiler. Fatih Sultan Mehmed Han Semâniye medreselerini yapıp, usulüne uygun olarak ders yapılınsın, diye vakfiyesine kayıt koydu ve şerh-i mevâkif ve haşiye-i tecrit derslerini müfredata yerleştirdi. Sonra gelenler bu dersler felsefedendir diyerek kaldırdılar yerine ekmel ve hidâye derslerini okutmasını uygun buldular diyor (Kâtip Çelebi, 2018). Aynı konuda benzer bir düşünceye sahip olan ünlü tarihçi

İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı isimli eserinde (1965: 67); Medreselerin bozulmasında, düşünceyi harekete geçirecek olan kelâm, felsefe ve matematik gibi akli bilimlerden vaz geçilerek bunların yerine naklî ilimlerim konulmasının birinci derecede etken olduğunu söylemektedir.

Tanzimat ve Meşrutiyet zamanlarında bu durum tartışılmış, bazı yenileşme hareketleriyle Batı ile aramızdaki fark kapatılmaya çalışılmıştır. Ancak farkın, kapanması bir yana, doğal olarak gittikçe artmıştır. Cumhuriyet devrinde, en azından bazı dönemlerde; kendi değerlerimiz reddedilerek; Batıyı her şey ile taklit edilmeye çalışılmıştır. Bu hal, bizi Batı kültür emperyalizminin kucağına itmiş ve Türk toplumunda bir kimlik buhranına sebep olmuştur. Peki Türk kimdir, Doğuya mı Batıya mı ait? Kendi değerlerini inkâr eden bir cemiyetin bir eğitim felsefesi olabilir mi? Felsefesi olmayan uluslar, büyük medeniyetler kurarak dünyada söz sahibi olabilir mi?

Bu noktaya işaret eden, Doç. Dr. Nurettin Topçu; milletimizin üç yüzyıldan beri geçirmekte olduğu bunalımların nedeni ve kaynağını, kültür ve maarif sahasında aranmalıyız demektedir (Topçu, 1997: 17). Gerçek şudur ki, millet bünyesindeki devrimler mektepte başlar ve her milletin kendine has mektebi vardır. Millî mektep, zihniyet ve örfleriyle, metotları ve müfredatıyla, eğitim ilkeleri ve psikolojik temelleriyle ve hatta binasının yapısıyla kendini başka milletlerin mektebinden ayırır. Bizde zamanında medrese millî bir mektepti. X. Asırda Büyük Selçuklu Devletinin Başkenti Bağdat'ta kurulan Nizamiye Medresesinde okutulan hukuk, kelâm, tasavvuf ve felsefe dersleri İslâm dünyasının evrensel kültürünü oluşturuyordu. Bu üniversitenin başında Gazalî gibi bir düşünür vardı.

Bağdat üniversitesinde evrensel bir değere ulaştırılmış İslâmî eğitim, XVII. Asırda içtihat kapısının kapatılmasıyla ruhsal feyzini yitirerek; Aristo mantığının kısır döngüsü içerisinde bunalıp kalmıştır. Bundan sonra medrese, İslâm kültürünün esasını anlamayarak kıyas mantığının kavram tekrarları içinde bocalayıp durmuştur. İslâm tefekküründen dışlanan felsefe ile birlikte toplumsal tefekkürün temel taşı olan tarih bilinci ve sanatta esas unsur olan hayal gücünün yapıcı aşkı, medresenin suçladığı, hatta tanımadığı değer halini almıştır (Topçu, 1997: 27). Medrese duvarları arasında, ne Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerimin âlemlere taşan ruhundan bir felsefe meydana getirildi, ne de sadece kılıçlarının sesleri ile övülen Fatih'lerin, Yavuz'ların ve Kanunî'lerin Kur'an'a dem tutan ruh ve ilham dolu maceralarının manası anlaşıldı (Topçu, 1997: 37). İşte bugünkü ruhsuzluğumuzun sebebi budur ve gençlerimizdeki ruh eksikliği, duygu ve vicdan hastalığı, metafizik kudret ve ilhama sahip olamayışımızdan ileri gelmektedir.

Tartışma ve Sonuç

Nurettin Topçu'nun çocukluk yılları; I. Dünya savaşına, gençlik döneminin ise Kurtuluş savaşına denk gelmiştir. Bu rastlantı, her iki savaşın izlerini, savaşların doğurduğu psikolojiyi iliklerine kadar yaşamasına nede olmuştur. Bu durum Nurettin Topçu'nun çocukluk yıllarındaki düşünce yapısının oluşumunu önemli ölçüde etkilemiştir. Topçu, daha sonraki yıllarda bu ortamın etkisiyle olsa gerek; vatan mefhumunun içine İslam ve onun hamurunda yoğrulmuş Türk kültürünü yerleştirmiş olan, Anadolu hareketinin öncülerinden biri olmuştur.

Şimdiye değin Kur'an'ın ve İslâm'ın felsefesinin yapılamamış olduğu, hatta zaman zaman yok sayıldığı düşünülüyüncüde; neden bu kadar geri kaldığımız kolaylıkla anlaşılacaktır. Topçu'ya göre; felsefe kültürü, mektebin temelidir. Platon'un kurduğu akademinin kapısına “matematik bilmeyen içeri girmesin” diye yazdırmıştı. Bugün ise mektebin kapısına; “felsefesi olmayan milletin mektebi olamaz” diye yazmak icap etmektedir. Millî mektebimiz ne medrese, ya da çeşitli unsurların bir karışımı olan günümüz mektebidir. Müslüman Türk'ün mektebi, metafizik, ahlâk ve maarif ilkelerini, Kur'an'dan alarak Anadolu insanının ruhuna serpen ve bununla kalmayıp, insanlık tarihinin üç bin yıllık kültür ağacında olgunlaşmış meyvelerini toplayacak; evrensel bir ruh ve ahlâk okulu olacaktır

(Topçu, 1997: 13).

Topçu'ya göre; her büyük medeniyet, insanlık için yeni bir felsefe getirmiştir. İnsanı insan yapan en esaslı unsur akl-ı selim düşüncesidir. İlkçağlardaki Çin medeniyeti Konfüçyüs'ün ortaya attığı hikmet esaslarına dayanıyordu. Hind'in ruhu Buda'nın ruhu ile doludur. Antik Yunan medeniyeti felsefe yani hikmet aşkı ile bina edilmiştir. Batının Ortaçağı, Hristiyanlığın eseridir. Yeniçağ, varlığın esasını tefekkürde arayan Descartes'in rasyonalizmi ve Kant'ın Kritisizmi ile açıldı (Topçu, 1997: 36).

Fakat bugün Batı kültürünün ana merkezi, hikmet, sanat ya da edebiyat değildir. Kimyayı ve fiziği kendine hizmetçi yapan tekniktir. Batı dünyası, Nurettin Topçu'nun dediği gibi öz kültürünün kaynağını oluşturan Antik Yunan felsefesinin büyük ustası Sokrates'in, felsefeyi fizikten ahlâka yükseltmesine karşılık, çağımızın insani rotasını ahlâktan fiziğe doğru döndürmüş bulunuyor. II. Cihan harbinden beri Batı maarifi, başlangıçtaki ruh ve ahlâktan tamamen ayrılarak endüstrinin emrine amade olmuştur Oswald Spengler'in de (1978: 67) belirttiği gibi; bu durum Batının istikbaldeki çöküşüne işaret etmektedir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia (1979). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akşit, Necmi (2009). Educational Reform in Turkey, *International Journal of Educational Development*, 27(2), 129-137
- Bakış, Rıza (2017). *Nurettin Topçu'nun Felsefe ve Metafizik Tasavvuru*, Beytulhikme Philosophy Circle Phil, 7(I), s. 311-333.
- Bolay, Süleyman Hayri (1987). *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, B. IV, Ankara: Akçağ Yayınları
- Çağan, Kenan (2016). Nurettin Topçu'da Anadoluçuluk ya da Türk-İslam Milliyetçiliği, *40 Yıl Sonra Nurettin Topçu*, Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği
- Cevizci, Ahmet (2010). *Eğitim Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.
- Kâtip Çelebi (1979). *Keşfü'z- Zunûn*, (Haz. Ş. Yaltkaya- K. R. Bilge), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
- Kâtip Çelebi (2018). *Mizânü'l- Hak fi İhtiyarü'l- Ehak*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Eliot, Thomas Stearns (1981). *Kültür Üzerine Düşünceler*, (Çev. S. Kantarcıoğlu), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Erdem, Hüsamedin (2012). *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya: Hü-Er Yayınları.
- Güneş, Gökhan (2016). Türkiye'nin Maarif Davası Üzerine, *Türkiye Eğitim Dergisi*, C. I, S.1, s. 98-102.
- Kısakürek, Necip Fazıl (1968). *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Küçükömer, İdris (1969). *Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Ant Yayınları.
- Meriç, Cemil (1978). *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Öztürk, Hüseyin (1998). *Eğitim Felsefesi*, Ankara: Reyhan Yayıncılık.
- Öztürk, Hüseyin (2005). *Sosyolojik Yansımalar*, Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Öztürk, Hüseyin-Demir, Necati (2017). *Felsefi Propedotik*, Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Spengler, Oswald (1978). *Batının Çöküşü*, (Çev. N. Sengebli), İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Tahir, Kemal (1967). *Devlet Ana*, İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2005). *Ahlak Nizamı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (1998). *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (1997). *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (1999). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Turgut, İhsan (1991). *Eğitim Üzerine Felsefi Bir Deneme*, İzmir: Bilgeyan Yayınları
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1965). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1967). *İslam Felsefesi (Kaynaklar)*, Ankara: Selçuk Yayınları.

TERCEME-İ KIYÂFET-NÂME'NİN SES, ŞEKİL VE İMLA ÖZELLİKLERİ PHONETIC, MORPHOLOGY AND ORTHOGRAPHY FEATURES OF TERCEME-I KIYÂFET- NÂME

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

Şenol AYDIN

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Yüksek Lisans Öğrencisi

senolaydin40@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5041-8945

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

15.06.2021

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

29.06.2021

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2021

Araştırma Makalesi

Research Article

Atf: Şaş, Ali Kemal-Aydın Şenol (2021). "Terceme-i Kıyâfet-nâme'nin Ses, Şekil ve İmla Özellikleri", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 3, s. 9-19.

Citation: Şaş, Ali Kemal-Aydın, Şenol (2021). "Phonetic, Morphology and Orthography Features of Terceme-i Kıyâfet-nâme", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, Issue: 3, s. 9-19.

Özet

Türkçe, tarihin farklı dönemlerinde değişik coğrafyalarda medeniyetler inşa etmiş köklü bir dildir. Dünyanın farklı bölgelerinde kültür, edebiyat ve bilim dili olarak kullanılan Türkçenin en çok gelişme gösterdiği yerlerin başında Anadolu gelmektedir. Anadolu'da 11. yüzyıldan itibaren Oğuz lehçesine dayalı olarak oluşturulan yazı diliyle çok zengin bir kültür, edebiyat ve bilim külliyesi oluşturulmuştur. Dönemin başında daha ziyade tercüme eserler ortaya konulurken zamanla orijinal eserler de kaleme alınmıştır. Oğuz Türkçesinin ikinci dönemi olarak kabul edilen Osmalı Türkçesi Dönemi'nde de sayısız tercüme ve telif eser ortaya konmuştur. Bu eserlerin içerisinde kıyâfetnamelerin önemli bir yeri vardır.

Kıyâfet; el, ayak, göz, kulak gibi uzuvlarından ve dış görünüşünden hareketle insanın iç dünyasını, karakterini anlamaya çalışan bilim dalıdır. Kıyâfetname ise dış görünüşünden yola çıkarak insanın iç dünyasına ve ahlak anlayışına dair hükümler çıkarmayı öğreten manzum ya da mensur eserdir.

Türkler, İslâmiyet'i kabul ettikten sonra kıyâfet ilmine ilgi duymuş, hayatın pek çok alanında bu ilimden faydalanmıştır. Özellikle yöneticilerin memur ve asker seçiminde kıyâfet ilminin verilerine riayet etmesi telif ve tercüme pek çok kıyâfetnamenin kaleme alınmasını sağlamıştır.

Osmanlı Dönemi kıyâfetnameleri geniş halk kitlelerine hitaben, bilgi vermek amacıyla düzenledikleri için nispeten sade bir dille kaleme alınmışlardır. Sanat kaygısı taşımayan bu eserler yazıldıkları dönemin dil ve imla özelliklerini çok iyi yansıtmaktadır. Bu çalışmada öncelikle Osmanlı Dönemi kıyâfetnameleri hakkında bilgi verilmiş ardından yazıldığı dönemin dil ve imla özelliklerini çok iyi yansıtan *Terceme-i Kıyâfet-nâme* adlı eserin ses ve şekil bilgisi ile imla özellikleri ortaya konmuştur. Çalışma sırasında elde edilen dil ve imla verileri dönemin ölçünlü diliyle karşılaştırılmış ve farklı olan unsurlar belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: kıyâfetname, Terceme-i Kıyâfet-nâme, ses bilgisi, şekil bilgisi, imla.

Abstract

The science of kıyâfet is a branch of science that tries to understand the inner world and character of a person from the appearance of limbs such as height, skin, eyes and hands. Scientific kıyâfet is the knowledge of making judgements from person's face and outer appearance about his inner qualities, and his inner life.

After accepting Islam, Turks were interested in scientific kıyâfet and abided by the rules set out by this science in many areas of their life. In the state administration, when it was necessary to provide personnel to the palace, they paid attention to the physical appearance while choosing slaves and concubines. The interest of the palace in this matter caused the kıyâfetname to be written.

In this study, the work named *Terceme-i Kıyâfet-nâme*, which was copied by Seyyid Salih in the 19th century, will be introduced and the data obtained about the grammatical elements that are encountered in the text and dominant in the period will be presented. Since the copying date of the text coincides with the last period of Classical Ottoman Turkish, traces of the Turkish used in that period will be sought.

Keywords: kıyâfetname, Terceme-i Kıyâfet-nâme, phonetic, morphology, orthography.

Giriş

Kıyafet; el, ayak, göz, kulak gibi uzuvlarından ve dış görünüşünden hareketle insanın iç dünyasını, karakterini anlamaya çalışan bilim dalıdır. Kıyafetname ise dış görünüşünden yola çıkarak insanın iç dünyasına ve ahlak anlayışına dair hükümler çıkarmayı öğreten manzum ya da mensur eserdir.

Arapça *kıyafet* sözcüğünün olasılık, görünüm, tarz, şekil, heyet, suret; iz sürmek, izinden gitmek, izlemek, birinin izinden gitmek, peşi sıra gitmek, birini taklit etmek gibi manaları vardır. Arabistan'da ayak izlerinden anlamlar çıkaran ve insanlar arasındaki benzerliklerden hareketle onların akrabalık durumunu belirlemeye çalışan insanlar vardır (Mengi, 1978: 300). *Kaif* denen bu kişilerin tecrübeleriyle farklı medeniyetlere mensup bilginlerin ortaya koyduğu bilimsel birikimden oluştuğu düşünülen kıyafet ilmi, zamanla bir bilim dalı olarak kabul edilmiştir (Yerdelen, 1988: 44).

Kıyafet ilmi, ilm-i firasetle bağlantılıdır. Firaset, zeyreklik yani zeki ve anlayışlı olmak demektir. İlm-i firaset, ilm-i kıyafetten daha kapsamlı bir bilim dalı olarak görülmüş; kıyafet ilmi, ilm-i firasetin alt dalı olarak ele alınmıştır. Kıyafet ilminde sadece dış görünüme bakarak hüküm çıkarılırken firaset ilminde anlayış, kavrayış ve içinde bulunulan hâle uygun olarak karar vermek gerekli görülmüştür (Çavuşoğlu, 2004: 15-26). Günümüze kadar yazılan kıyafetnamelerin çok önemli bir kısmı insanın suretinden, siretini anlama gayesi ile yazılmıştır.

İslami sahada yazılmış kıyafetnamelerin önemli bir kısmında kıyafet ilminin dinî dayanakları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu amaçla bazı ayet ve hadislere atıfta bulunulmuştur. Özellikle Bakara suresinin 273. ayeti¹, Fetih suresinin 29. ayeti² ve Muhammed suresinin 30. ayetiyle³ bazı hadisler⁴ bu tür eserlerde sıkça zikredilmiştir.

1. Kıyafetname Türünün Tarihi

Uzuvlarına bakarak insan karakterinin temel hususiyetlerinin anlaşılabilirliği fikri çok eskiye dayanmaktadır. Mısır, Yunan, İran, Roma ve Hint medeniyetlerinde kıyafet ilmi ile ilgilenen âlimlerin varlığı bilinmektedir. Bu bilim dalıyla ilk ilgilenen kişi Hipokrat'tır. Hipokrat bu bilimi teşhis ve tedavi amacıyla kullanmış ve insanları fiziki durumlarına göre sınıflandırmıştır. Hipokrat'tan sonra Eflâtun, Galen, İladus ve Aristo gibi filozofların da bu konuyla ilgilendiği bilinmektedir. Aristoteles'in yazdığı düşünülen ve Yuhanna b. Bitrik tarafından Arapçaya tercüme edilen *Kitâbü's-Siyâse fi Tedbiri'r-Riyâse (Sırrü'l-Esrâr)* adlı eser İslam toplumunun firaset ve kıyafet anlayışını derinden etkilemiştir (Mengi, 2002: 513).

Bilindiği kadarıyla, Araplar arasında ilk kıyafetname yazarı, eseri günümüze ulaşmayan İmam Şâfiî'dir. İmam Şâfiî'den sonra Yakup bin İshak, Aristo'nun *Siyâset-nâme'sini Risaletü'n-fi'l-Firâse* adıyla Arapçaya çevirmiştir. Yuhanna b. Bitrik'in yukarıda zikredilen çevirisinde ve Razi'nin *el-Mansuri* adlı eserinde ilm-i firasete yer verdiği bilinmektedir. İbn-i Sina'nın günümüze ulaşmayan bir risalesinde kıyafet ilminden bahsettiği, Katip Çelebi tarafından bildirilmektedir. İbn-i Sina'nın çağdaşı olan Ebu Sehl Mesihî'nin ilm-i firasetten bahseden bir eser yazdığını, Gevrekzâde'nin *Kıyafet-nâme'sinden* öğrenmekteyiz. Ebu Kasım Abdulkerim ibni Havazin Kuşeyri de *Etvâr-ı Selâtini'l-Müslimîn* adlı eserinde firaset konusuna yer vermiştir. Diğer taraftan Fahreddin Râzi'nin *Kitâbu'l-Firâset'i* ve Muhyiddin Arâbi'nin *et-Tedbirâtu İlâhiyye fi İslâhi'l-Memleketi'l-İnsâniye* adlı eseri sonraki dönemlerde yazılmış kıyafetnamelere kaynak teşkil etmiştir. (Yılmaz, 2012: 131-132).

¹ “تَعْرِفَهُمْ بِسِيمَاهُمْ” Bakara, 2/29.

² “... سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ” Fetih, 48/29.

³ “...كُشْكُوسُ كُتُوبِكَ مِنْ أَمْرِ الْكَلْبِ” Muhammed, 47/30.

⁴ “مُؤْمِنٌ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ تَعَالَى” “Mü'min, Allah'ın nuruyla bakar.” (Aclunî, Keşfu'l-Hafâ, I, s. 42).

Farslar da tıpkı Türkler gibi bu ilmi Arap mütercim ve müelliflerin eserlerinden öğrenmiştir. Kemaleddin Abdürrezzak Kaşânî'nin günümüze ulaşamamış eseri, Derviş Abdurrahman Mîrek'in *Tuhfetü'l-Fakir*'i, Seyyid Ali Hemedani'nin *Zahiretü'l-Mülük*'u, Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin firsatten de bahseden *Ahlâk-ı Muhsinî*'si Fars diliyle yazılmış önemli kıyâfetnamelerdendir (Yerdelen, 1988: 53-54).

1.1. Osmanlı Dönemi Kıyâfetnameleri

Türkler, İslâmiyet'i kabul ettikten sonra ilm-i kıyâfete ilgi duymuş, hayatın pek çok alanında bu bilimden faydalanmıştır. Tıp ve siyasetin yanında saraya eleman alımı, köle ve cariye seçiminde de kıyâfet ilminin verilerinden faydalanmıştır. Yöneticilerin bu konuya ilgi duyması telif ve tercüme pek çok kıyâfetnamenin kaleme alınmasına zemin hazırlamıştır.

Osmanlı Dönemi kıyâfetnameleri geniş halk kitlelerine hitaben, bilgi vermek amacıyla düzenlendikleri için nispeten sade bir dille kaleme alınmıştır. Sanat kaygısı taşımayan bu eserler yazıldıkları dönemin dil ve imla özelliklerini çok iyi yansıtmaktadır. Yer yer tıpla da ilişkilendirilen kıyâfetnamelerde, fizyonomi ve psikolojiye ait pek çok terimi görmek mümkündür.

Türkler, kıyâfet ilminin fizyoloji ve psikoloji ile ilgili kısımları üzerinde yoğunlaşmıştır (Banarlı, 1998: 476). Kıyâfet ilmi “kıyâfetü'l-isr” ve “kıyâfetü'l-beşer” olarak iki ana başlık altında incelenmiştir. Kıyâfetü'l-isr, kişinin ayak izlerinden hareketle yaşı, cinsiyeti ve fizikî özelliklerinin belirlenmesidir. Kıyâfetü'l-insâniyye veya kıyâfetü'l-ebdân olarak da bilinen kıyâfetü'l-beşer ise fizikî özelliklerden hareketle kişinin karakteri ve soyunun belirlenmesidir. Osmanlı Dönemi kıyâfetnameleri içerikleri açısından ele alındığında ilm-i sîmâ, ilm-i hutut, ilm-i kef, ilm-i ihtilâc, ilm-i iyafe, ilm-i riyaka ile benzerlikler göstermektedir (Mengi, 2002: 513).

Bilindiği kadarıyla içerisinde ilm-i kıyâfetle ilgili bilgiler barındıran ilk Türkçe eser Bedr-i Dilşad Bin Muhammed Oruç' un Sultan II. Murad'a ithafen yazdığı *Murad-nâme* isimli mesnevidir. Esasen tam bir kıyâfetname olmayan bu eserin 34 ve 40. bablarında ilm-i kıyâfete değinilmiştir (Ceyhan, 1994: 131-136). Diğer taraftan Fatih Sultan Mehmed devri vezirlerinden Mahmud Paşa'nın muhasibi Sarıca Kemal tarafından kaleme alınan ve günümüze ulaşmayan *Selatin-nâme* isimli eserde de kıyâfet ilmi ile ilgili bilgiler bulunduğu bilinmektedir. Bilinen ilk müstakil Türkçe kıyâfetname ise Akşemseddinzade Hamdullah Hamdi'nin 15. yüzyılda kaleme aldığı manzum *Kıyâfet-nâme*'sidir (Çelebioğlu, 1998: 231).

Ayrıca Firdevs-i Rumi'nin *Firâset-nâme*'si, Sivrihisarlı Şaban'ın Damat İbrahim Paşa'nın emriyle yazdığı *Kıyâfet-nâme*'si, Bayramiyye meşayihinden İlyas ibni İsa-yı Saruhanî'nin *Kıyâfet-nâme*'si, Abdülmecid ibni Şeyh Nasuh'un manzum *Kıyâfet-nâme*'si, Mustafa ibni Evrenos'un *Kıyâfet-nâme*'si, Bali-zâde Mustafa Efendi'nin 1575'te tamamlayıp III. Murad'a ithaf ettiği *Kıyâfet-nâme*'si, Nesimi'nin *Kıyâfetü'l-Firâse*'si, Niğdeli Visali'nin 1595'te Sultan III. Mehmed'e ithaf ettiği *Vesiletü'l-İrfân*'ı, *Kıyâfetü'l-İnsâniyye fî Şemâli'l-Osmâniyye*'si, Şeyh Ömer Halveti'nin 1602 tarihli manzum tercümesi, Ömer Fani Efendi'nin *Kıyâfet-nâme*'si, Azmi Pir Mehmed'in *Enîsü'l-Ârifîn* adlı eserinin içerisindeki *Der-Firâset* bölümü, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifet-nâme* içinde yer alan *Kıyâfet-nâme*'si, Mustafa Hami Paşa'nın *Fenn-i Kıyâfet*'i, Hafız Hasan Gevrekzâde'nin *Risâle-i Kıyâfet-nâme*'si, Avanzâde Mehmed Süleyman'ın *Ulûm-ı Hafiyeden Musavver ve Mükemmel Kıyâfet-nâme*'si, Tahir Ömerzâde Yusuf Halis'in *Kıyâfet-nâme-i Cedîde*'si, Ömer b. Es-Seyyid Halil'in *Zübdetü'l-İrfân fî Alâmâtî'l-Ebdân*'ı, Hüseyin Şâkir'in *Ferâsetü'l-Hikemiye fî Kıyâfetü'l-İnsâniyye*'si ve Cacermi Bedrüddin'in *İhtilâc-nâme*'si Osmanlı Türkçesi ile yazılmış önemli kıyâfetnamelerdendir (Çavuşoğlu, 2004: 42-43; Koyuncu, 2019: 503-504; Yerdelen, 1988: 59).

2. Terceme-i Kıyâfet-nâme

2.1. Eserin Adı

Eserin sadece bir nüshası tespit edilebilmiştir. Bu nüshada eserin adıyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece 1b sayfasında eser için “risâle” ifadesi kullanılmıştır. Eserde bu konuyla

ilgili başka bir bilgi bulunmamasına rağmen www.yazmalar.gov.tr’de eserin adının *Terceme-i Kıyâfet-nâme* olduğu belirtilmiştir.

2.2. Eserin Özellikleri

Terceme-i Kıyâfet-nâme, Hicri 1220, Miladi 1805/1806 tarihinde istinsah edilmiştir. Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış olan eser, Millî Kütüphanenin Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’nda 06 Mil Yz A 3074 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

43 varaktan ibaret olan eser, 174x120-115x68 mm. ölçülerindedir. Eserin her sayfasında ortalama 13 satır mevcuttur. Krem rengi kartal filigranlı bir kağıda rik’a yazı türü ile yazılmıştır. Matlab ve söz başları kırmızı, mihrabiye ve cetveller yaldızlıdır. Mıkblebli ebru kâğıt kaplı mukavva bir cilt içerisindedir. 1a’da es-Seyyid Şeyh Ali’ye ait mühür; 21a, 30a, 34b ve 39a’da avuç içini gösteren dört resim vardır.

Adından da anlaşılacağı üzere tercüme bir eser olan *Terceme-i Kıyâfet-nâme*, metinde açık olarak belirtilmese de, Muhammed bin Ebi Bekr bin Ebû Tâlib El-Ensârî tarafından kaleme alınan *Kitabü’l-Âdab ve’s-Siyâse fi İlmi’n-Nazari ve ve’l-Firâse* adlı eserden Türkçeye tercüme edilmiştir. Eserin Şaban-ı Sivrihisari tarafından Türkçeye aktarılan *Kıyâfet-nâme* adlı eser ile benzer yönleri olduğu görülmektedir (Bozkurt, 2008: 146).

2.3. Eserin Yazılış Sebebi

Eser, okuyanların kıyafet ve firaset ilminde bilgi sahibi olması amacıyla kaleme alınmıştır. Bu durum eserin 1b sayfasında şu şekilde anlatılmaktadır: “... bil ki ‘ilim risâlelerinden bu risâleyi Türkîye tercüme eyledim tâ kim sen dahı bu ‘ilm-i kıyâfet ve firâsetinde bu risâle sebebiyle mâhir ve hâzîk olasın ...”

2.4. Eserin Bölümleri

Eser iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, bir mukaddime, baştan ayağa kadar insan uzuvlarının özelliklerinden bahseden bir bâb ve 29 fasıldan meydana gelmektedir. İkinci bölümde ise elin vasıflarının açıklandığı müstakil bir mukaddimeyle altı bâb bulunmaktadır.

2.5. Eserin Müellifi veya Müstensihi

Eldeki tek nüshada eserin yazarı hakkında bir açıklama bulunmamaktadır. Sadece yazmanın son sayfasında Seyyid Salih ifadesi yer almaktadır. Bu sebeple olsa gerek www.yazmalar.gov.tr’de eserin müstensihinin Seyyid Salih olduğu belirtilmiştir. Ancak şu ana kadar yapılan araştırmalarda Seyyid Salih hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Diğer taraftan Seyyid Salih’in eserin müellifi mi yoksa müstensihi mi olduğu bilinmemektedir. Eserin müellif hattı olup olmadığına dair de bir bilgimiz yoktur. Müellif ya da müstensihin eseri kaleme alırken günlük konuşma dilini kullanması, imla hususunda titizlik göstermemesi, Arapça çoğul anlamlı sözcüklere Türkçe çokluk ekini getirmesi iyi bir eğitim almadığı zannına sebep olmaktadır. Ancak eser, klişeleşmiş imlanın sebep olduğu olumsuzlukları bir nebze de olsa azaltabilen eli öpülesice kişilerin yanlışları (Tulum, 2011: 163) olarak değerlendirebilecek pek çok özelliğe sahiptir.

3. *Terceme-i Kıyâfet-nâme*’nin Dil Özellikleri

Terceme-i Kıyâfet-nâme, Osmanlı Dönemi’nde kaleme alınmış diğer kıyafetnameler gibi genellikle halkın anlayabileceği sade bir dille yazılmıştır. Kıyafet ilmiyle ilgili bazı Arapça ve Farsça terimlerin kullanılması eserin dilini ağırlaştırmamıştır. Bu durumun temel sebebi eserin müellifinin metni tercüme ederken edebî gaye gütmemesidir. Diğer taraftan eserde, yazıldığı dönemin dil özelliklerinden ayrışan pek çok unsur bulunmaktadır.

3.1. *Terceme-i Kıyâfet-nâme*’nin Ses ve Şekil Bilgisi Özellikleri

3.1.1. Eski Türkçeden beri Türkçe kelimelerde sağlam bir şekilde görülen kalınlık-incelik

uyumu *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de de hemen hemen tamdır. Öyle ki Türkiye Türkçesinde uyuma girmeyen hangi, dahi ve kardeş gibi sözcüklerle +ki biçim biriminin de uyuma girdiği görülmektedir:

یاننده غي	yanında+gı	[20b/6]
قنغي	kanı	[20a/2]
دخي	dahı	[5a/6]
قرنداشي	karındaşı	[30b/11]

3.1.2. Alıntı kelimelerin Türkçenin söyleyiş özelliklerini kazanması oldukça uzun sürmüştür (Tulum, 2011: 183). *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de, Türkiye Türkçesinde kalın sıradan ünlülerle seslendirdiğimiz bazı alıntı kelimelerin ince sıradan ekler olarak kalınlık-incelik uyumunun dışına çıktığı görülmüştür:

شادلكه	şādlice	[11a/1]
طبيعتسزلكه	tabî'atsizlige	[13b/7]
غصه سزلكه	ğuşsasizlige	[15a/9]
ضعيفلكه	za'ıfligine	[26a/3]
خسته لكي	hasteligi	[27a/2]

3.1.3. *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de, az da olsa, kalınlık-incelik uyumuna uyan ve uymayan yapıların bir arada kullanıldığı görülmektedir. Duman, Osmanlı Türkçesindeki bu tür kullanımların alt ağız gruplarının etkisiyle ortaya çıkmış olabileceği kanaatindedir (2008: 11):

باهادرلكه	bahadirlige	[14b/8]	بهادرليغه	bahadurlığa	[10a/2]
-----------	-------------	---------	-----------	-------------	---------

3.1.4. *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de -dilk sıfat-fiil eki kalın sıradan fiil tabanlarına hem kalın hem de ince sıradan ünlülerle eklenmek suretiyle yer yer düzlük-yuvarlaklık uyumunu bozmuştur. Bu durum Eski Anadolu Türkçesinin etkisi olarak değerlendirilebilir (Develi, 1995: 84):

اولديغنه	oldığına	[27b/6]	معلوم اولديكي	ma'lüm oldigi	[13a/5]
اوتورديغي	oturduğu	[12b/2]	دورديكي	durdigi	[22b/1]

3.1.5. Düzlük-yuvarlaklık uyumu Türkçenin tarihî dönemlerinde pek düzenli değildir (Timurtaş, 1977: 27). Türkiye Türkçesinde nispeten sistematik bir hâl alan düzlük-yuvarlaklık uyumu Osmanlı Türkçesi Dönemi'nde oluşmaya başlamıştır (Banguoğlu, 2019: 88; Ergin, 2009: 72). 18. yüzyılın başlarında sistematik bir hâl almaya başlayan uyumun 18. yüzyılın sonlarında sağlam temellere oturmaya başladığı düşünülmektedir (Gümüşkılıç, 1992: 266) *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de de kelime tabanında düzlük-yuvarlaklık uyumu yer yer ikili görünüş arz etmektedir. Uyuma giren kelimelerle uyumun dışında kalan kelimelerin bir arada kullanılması hem Eski Anadolu Türkçesinin hem de alt ağız gruplarının etkisini göstermektedir:

دلولكه	delülige	[10a/10]	دلليكه	delilige	[24a/6]
يوقارو	yukaru	[40b/5]	يوقاريسي	yukarısı	[16a/1]
صارويه	şaruya	[10a/12]	صاري	şarı	[10a/10]
كندو	kendü	[8a/3]	كندي	kendi	[5a/3]
يوغونلقده	yoğunlukda	[11a/2]	يوغينليغه	yoğunlığa	[10a/5]
ديو	diyü	[2a/10]	ديه	diye	[24b/7]

3.1.6. İkili kullanımların yanında daima düzlük-yuvarlaklık uyumu dışında kalan kelimeler de vardır. Bu durum Eski Anadolu Türkçesindeki yuvarlaklaşma eğiliminin devam ettiğinin göstergesidir:

دلوك	delük	[13a/12]
تموردين	temürden	[28b/11]
يلدوزي	yılduzı	[28b/12]

كرو gerü [35b/9]

3.1.7. *Terceme-i Kiyâfet-nâme* harekesiz bir hatla kaleme alındığı için imla gereği ünlü bulundurmayan eklerin düzlük-yuvarlaklık uyumunu belirlemek oldukça güçtür. Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'nde düz ve yuvarlak ünlülü şekline rastlanan -Up türetimsel biçim birimiyle Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'nde daima yuvarlak ünlü ile bulunan -sUn çekimsel biçim birimi (Develi, 1995: 117; Mansuroğlu, 1998: 252) daima yuvarlak ünlüyle kullanılmıştır:

ألوب alup [17a/12]
 ايدوب idüp [18b/8]
 ايتسون itsün [19a/13]
 كلمسون gelmesün [29b/6]

3.1.8. Eserde, -cI, -IcI türetimsel biçim birimleri ile -dI ve -I çekimsel biçim birimlerinin daima düz ünlüyle kullanıldığı tespit edilmiştir:

يالانجي yalancı [35b/3]
 يرتيجي yırtıcı [6a/1]
 بکجي bakıcı [11b/13]
 اولدي oldı [7b/7]
 قلدیلر kıldılar [8a/9]
 امامي imāmı [4b/9]

3.1.9. Eserde, -II ve -dUk türetimsel biçim birimlerinin düz ünlülü tabanlara hem düz hem de yuvarlak ünlülü şekilleriyle eklendiği tespit edilmiştir:

دواتلو devletli [33b/4] دواتلي devletli [37a/2]
 ياشدوغي yaşadığı [23a/7] قاقديغي kaçtığı [23a/8]

3.1.10. Türkçede süreksiz tonsuz ünsüzlerle biten sözcüklere ünlü ile başlayan biçim birimler geldiğinde bu ünlüler tonlulaşır (Kiremit, 2002: 26). *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de k ünsüzünün iki kez bu kuralın dışına çıkarak tonlulaştığı görülmektedir:

اولمغدر olmağdır [9a/10]
 المغلق olmağlık [22a/3]

3.1.11. Türkçede *e* ile *i* arası bir ses olan kapalı *e*'nin varlığı uzun süreden beri tartışılmaktadır (Argunşah, 2010: 47). Bu tartışmaların temel sebebi tarihî metinlerde kapalı *e* ses birimini gösterecek bir işaretin bulunmayışıdır (Duman, 2008: 43). Türklerin İslamiyet'i kabul ettikten sonra kullanmaya başladığı Arap alfabesinde de kapalı *e* ses birimini gösterecek özel bir harf veya işaretin olmaması bu ses birimin tespitini hayli zorlaştırmaktadır. Bazı araştırmacılar harekeli metinlerdeki üstünlü elif (أ) veya üstünlü y (ي) harflerini kapalı *e* olarak kabul etmişlerdir (Kocaoğlu, 2003: 267; Korkmaz, 2017: 77). Harekesiz bir metin olan *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de kapalı *e*'nin tespit edilmesi çok zordur. Ancak tarihî metinlerde kapalı *e* sesini barındırdığı düşünülen kelimelerin metindeki imlalarında *i* sesinin ağırlıkta olduğu görülmektedir:

vir- (12 defa) ver- (hiç kullanılmamış)
 di- (13 defa) de- (1 defa)

3.1.12. Arap alfabesinde karşılığı olmayan *p* sesi, Osmanlı Türkçesi metinlerinde çoğu zaman *b* (ب) harfi ile ifade edilmiştir. Bu durum Arap harfli metinlerde *p* > *b* başkalaşması hakkında katı bir açıklama yapmayı zorlaştırmaktadır (İlhan, 2009: 36; Tulum, 1991: 26). Dönemin diğer eserlerinde olduğu *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de de *p* ve *b* sesleri yer yer nöbetleşe kullanılmıştır:

برمق barmaq [16b/3] پرمق parmaq [17a/3]

3.1.13. Batı Türkçesinde sözcük başında bulunan d'ler, Eski Türkçede genellikle t/t biçimindeydi (Ergin, 2009: 91). Eski Türkçe döneminin sonundan itibaren görülen t- > d- gelişmesi Eski Anadolu Türkçesi döneminde karışık bir hâl almış, bu durum günümüze kadar devam etmiştir (Duman, 1995:102). *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de t ve d sesleri genellikle nöbetleşe kullanılmıştır:

طرنق	tırnaq	[17a/5]	درنق	dırnaq	[16b/4]
طوقنمیه	toqınmayalar	[36b/1]	دوقندیغی	doqındığı	[28a/5]
طوستلری	toştları	[41a/10]	دوستلرینه	dostlarına	[41a/10]
طوره	tura	[41a/10]	دورمغه	durmağa	[25a/10]
طومرمز	turmaz	[19a/10]	دوردیکی	durdığı	[22b/1]

3.1.14. Eski Türkçede belirtme hâli için +Ig, +nI ve +n olmak üzere üç çeşit biçim birimi kullanılmıştır. Bunlardan +Ig biçim birimi zaman içerisinde g sesinin düşmesiyle Batı Türkçesinde +I hâlini almıştır. Eski Anadolu Türkçesinde bu eklerin tamamının kullanıldığı görülür (Özkan, 2000: 115). Osmanlı Türkçesinin ilk dönemlerinde de varlığını sürdüren bu eklerden +I ve +n'nın *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de daima düz ünlüyle kullanıldığı görülmüştür:

امامي	imām+ı	[4b/9]
دييني	dibi+n+i	[24b/11]
کندويي	kendü+y+i	[35b/2]
ملتین	millet+i+n	[3a/9]
احوالین	aḥvāl+i+n	[3b/2]
الین	el+i+n	[19a/5]
ادلرین	adlar+ı+n	[20a/6]

3.1.15. Günümüz Türkçesinde istek eki olarak adlandırılan -A biçim birimi Eski Türkçedeki -gAy/-gA şeklinden gelişmiştir (Gabain, 2003: 81). Eski Türkçe devresinde gelecek zaman eki olan -gAy/-gA biçim birimi Eski Anadolu Türkçesi döneminde hem fonetik hem de semantik değişime uğramıştır. Bu dönemde -A şeklini alan biçim birim gelecek zaman, geniş zaman, emir, şart, gereklilik, ve istek görevleriyle kullanılmıştır (Özkan, 2000: 139). -A biçim biriminin *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de aşağıdaki görevlerde kullanıldığı tespit edilmiştir:

3.1.15.1. Geniş Zaman Görevinde:

... hîç nâzîr gelmiş ve gelecek olmaya	[3a/13]
... hîç kimesneye ḥayrı olmaya	[12a/3]

3.1.15.2. Emir Görevinde:

... her meseleyi edillesiyle bileler	[9b/4]
... buña göre kıyās idesin	[26b/13]

3.1.15.3. Şart Görevinde:

... eger görüp setr idesin şol aşl-ı 'uḳûbet ideyin diyü tehdîd iderlerdi	[2a/9]
... gök gözli küçük ve ditrer ola ḥayâ'suzlığa (...) delîldür	[11b/3]

3.1.15.4. Gereklilik Görevinde:

... âdemüḡ eyüsi ve yaramazı biline	[6b/7]
... nâ-ehl olan kimesneye taḳdir-i terbiyet olına	[8b/6]

3.1.15.5. İstek Görevinde:

... bu 'ilm ile 'amel ideler her kişiye asân ola	[7a/9-10]
... ne olaydı anadan toḡmayaydum	[24b/6-7]

3.1.16. Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'nde ortaya çıkan -AcAk biçim birimi başlangıçta sıfat-fiil olarak kullanılmıştır (Korkmaz, 2005: 11). Zaman içerisinde belirli gelecek zaman anlamı kazanan -AcAk biçim birimi *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de daima belirli gelecek zaman görevinde kullanılmıştır:

gelecekdür [2a/3]

aşılacakdur [26b/8]

3.1.17. *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de gereklilik kipi için -mAlI, -mAk gerek ve -A yapıları kullanılmıştır.

şadâkat ehli üzere dimeli [5b/8]

hazer itmek gerekdir [5b/3]

âdemün eyüsi ve yaramazı biline [6b/7]

3.1.18. Türkiye Türkçesinde -AyIm şeklini almış olan birinci tekil şahıs emir biçim birimi *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de -AyIn şeklindedir:

a'tâ ideyin [2a/9]

'ukûbet ideyin [2a/10]

3.1.19. *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de Eski Türkçede ve Eski Anadolu Türkçesinde ikinci şahıslar için kullanılan -gIl biçim birimine (Korkmaz, 2017: 138) rastlanmamış, ikinci şahıs emir kipi eksiz olarak kullanılmıştır:

bil [1b/3]

3.1.20. -mAkIlık türetimsel biçim birimi, -mAk türetimsel biçim biriminin genişlemiş şeklidir (Bayraktar, 2004: 9). Türkiye Türkçesinde kullanımdan düşmüş olan -mAkIlık türetimsel biçim biriminin *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de kullanıldığı tespit edilmiştir:

bilmeklik [2b/1]

urmaklığa [10b/8]

olmaklığa [25b/13]

3.1.21. 17. yüzyıldan itibaren Arap harfli metinlerde görülmeyen -gAn türetimsel biçim biriminin (Kartallıoğlu, 2011: 564) *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de kullanıldığı tespit edilmiştir:

ditregen [12a/12]

yürügen [15b/13]

3.1.22. *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de günümüz Türkçesinde kullanımdan düşmüş olan -ICAK ve -DUkDA biçim birimlerinin örneklerine rastlanmıştır:

halk idicek [6b/1]

koyıcağ [12a/2]

aya kışa oldukça [16b/11]

murâd oldukça [21b/10]

3.2. *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'nin İmla Özellikleri

Harekesiz rik'a hatla kaleme alınmış olan *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de yazıldığı dönemin imla kurallarıyla bağdaşmayan pek çok özellik bulunmaktadır. Bu farklılıkların temel sebeplerinden biri müstensihin yaşadığı bölgenin ağız özelliklerini metne aktarmasıdır.

3.2.1. Eski Uygur yazısı imla özelliklerinin Eski Anadolu Türkçesinde bir süre devam ettiği bilinmektedir. Bu imla geleneğinin kalın ve ince sıradan s ünsüzlerini aynı işaretle göstermesi sebebiyle Arap harfli metinlerde kalın sıradan s ile yazılması gereken bazı kelimelerin ince sıradan s ile yazıldığı görülmüştür (Mansuroğlu, 1998: 249). *Terceme-i Kiyâfet-nâme*'de “saç” kelimesinin hem kalın hem de ince sıradan s ile yazıldığı tespit edilmiştir:

صاچ saç [10a/2] ساچ saç [10a/4]

3.2.2. Metinde bildirme ve belirtme biçim birimlerinin ikili, ilgi biçim biriminin ise üçlü imlasına rastlanmıştır:

شاهددير şahiddir [4a/6] ديمشدر dimişdir [5b/1]

صورتك şüretin [4b/11] ملتین milletin [3a/9]

قشلاړوك	kuşların	[6a/1]	قلبك	kalbin	[16b/10]
خطك	hattın	[26b/9]	خطيك	hattın	[24b/1]

3.2.3. Metinde, belirtme hâli için kullanılan +n biçim birimi, bir ağız özelliği olarak +n ile de yazılmıştır:

شريعتك	şeri'at+ın	[3a/8]
كيفيتك	keyfiyet+ın	[3a/9]
دلالتك	delâletler+ın	[20a/10]

3.2.4. *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de müellif veya müstensih'in ağız özelliği olarak düşünülebilecek kullanımlar da mevcuttur:

آشغه	aşağa	[18a/3]
صا	şa(ğ)	[20b/6]
سكسان	seksan	[22a/11]
يريشسه	yirişse	[22b/9]
دق	dağ	[25b/3]
دوكنه	düküne	[28b/7]
يوخسه	yoğsa	[33a/2]
يخسوللرده	yoğsullarda	[40b/8]

3.2.5. *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de sözcük içindeki a sesi için ^۱ (elif) yerine ^۰ (he) harfinin kullanıldığı örnek de mevcuttur:

اوه جق	uvacuk	[13b/10]
--------	--------	----------

3.2.6. Metinde Türkçe sözcüklerin farklı imlalarına rastlanmıştır. Bu durum müstensih'in ağız özelliklerinin metne yansımaları olarak düşünülebilir:

كيك	giğ	[10b/1]	كينلگي	ginligi	[13a/12]
يومشوق	yumşak	[15a/7]	يوموشوق	yumuşak	[10a/2]
يوغينليغه	yoğunlığa	[10a/5]	يوغونلقده	yoğunlukda	[11a/2]
ايرشسه	irişse	[28a/6]	يرشسه	yirişse	[22b/9]
ايولك	eyülik	[13b/1]	ايلىك	eylik	[33b/1]
ديه	diye	[24b/7]	ديو	diyü	[2a/10]
دك	dek	[29a/7]	دق	dağ	[25b/3]
آشغه	aşağa	[18a/3]	اشاغا	aşağa	[35b/10]

3.2.7. Metinde “a” sesi için bazı sözcüklerde medli elif kullanılması imla tutarsızlığına sebep olmuştur:

ألوب	alup	[17a/12]	المنك	almanığ	[32b/1]
------	------	----------	-------	---------	---------

3.2.8. Metinde Türkçeye yabancı dillerden girmiş sözcüklerin imlasında farklılık tespit edilmiştir:

آدمينك	âdeminüñ	[5a/10]	ادمى	âdemi	[12a/9]
اما	ammā	[29a/1]	اما	amā	[29b/3]
شادلغه	şādılığa	[17b/12]	شادلغنه	şāzılığına	[14b/10]

3.2.9. *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de bazı biçim birimlerin farklı imlaları tespit edilmiştir:

بونجلاين	buncılayın	[3a/3]	بونجلاين	buncılayın	[27a/12]
ايتديكمز	itdigimüz	[17a/7]	اولدردكنه	öldürdigine	[41b/2]
خطك	hattın	[26b/9]	خطيك	hattın	[24b/1]
اولديغي	oldığı	[4a/4]	اولديكي	oldigi	[13a/5]

Sonuç

Terceme-i Kıyâfet-nâme, 17. yüzyılın ölçünlü dilinden hem ses hem şekil hem de imla yönünden farklılıklar göstermektedir. Eserde, aynı sözcüğün kalınlık-incelik uyumuna uyan ve uymayan formlarının yan yan kullanılması alt ağız gruplarının etkisini göstermektedir. Bazı alıntı sözcüklere gelen biçim birimlerinin yer yer düzlük-yuvarlaklık uyumunun dışına çıkması söz konusu sözcüklerin Türkçenin söyleyiş özelliklerini henüz tam olarak kazanmadığını ortaya koymaktadır. Eserde düzlük yuvarlaklık uyumuna giren sözcüklerle bu uyumun dışında kalan sözcüklerin bir arada kullanılması Eski Anadolu Türkçesi etkisinin devam ettiğini düşündürmektedir. Ayrıca eserde istek eki olarak adlandırılan -A biçim biriminin geniş bir kullanım alanına sahip olması da bu düşünceyi desteklemektedir. Diğer taraftan Eski Anadolu Türkçesinin sonlarında etkisini kaybettiği düşünülen Uygur imla özelliklerinin 19. yüzyılın başlarında istinsah edilmiş olan *Terceme-i Kıyâfet-nâme*'de görülmesi oldukça ilginçtir.

Kaynakça

- Argunşah, Mustafa (2010). Harezmi Dönemi Metinlerinde e/i Sorunu, *Dil Araştırmaları*, S. 6, s. 47-60.
- Banarlı, Nihat Sami (1998). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Banguoğlu, Tahsin, (2019). *Türkçenin Grameri*, Ankara: TDK Yayınları.
- Bayraktar, Nesrin (2004) *Türkçede Fiilimsiler*, Ankara: TDK Yayınları.
- Bozkurt, Kenan (2008). *Kıyâfet İlmî Türk Edebiyatında Kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Ceyhan, Adem (1994) *Bedr-i Dilşâd'ın Murâd-nâme'si*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çavuşoğlu, Ali (2004), *Kıyâfetnameler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çelebioğlu, Âmil (1998) “*Kıyâfe(t) İlmî ve Akşemseddinzade Hamdullah Hamdi ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kıyâfetnameleri*”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: MEB Yayınları
- Duman, Musa (1995). *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri*, Ankara: TDK Yayınları.
- Duman, Musa (2008). *Klâsik Osmanlı Türkçesi Döneminde i/e Meselesine Dair, Eski Türkiye Türkçesinden Osmanlı Türkçesine Makaleler*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Develi, Hayati (1995). *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ergin, Muharrem (2009). *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gabain, A. Von (2003). *Eski Türkçenin Grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gümüşkılıç, Mehmet (1992). *Viguerin Elemens de la Language Turque (Türk Dilinin Unsurları) Adlı Eserinin Ses Uyumları bakımından İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- İlhan, Nadir (2009). *Hazâ'inus-Sa'âdât*. Malatya: Öz Serhat Yayınları.
- Kartallıoğlu, Yavuz (2011). *Klasik Osmanlı Türkçesinde Eklerin Ses Düzeni*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kiremit, Mehmet (2002). *Türk Dili Ses ve Şekil Bilgisi*, Ankara: Sistem Yayınları.
- Kocaoğlu, Timur (2003). Tarihî Türk Lehçeleri Metinlerinin Transkripsiyonlanmasında Kapalı é/i Meselesi, *Türk Kültürü* Sayı: 483-484. s. 266-281.

- Korkmaz, Zeynep (2005). “*Türkçede -acak/-ecek Gelecek Zaman Ekinin Yapısı Üzerine*” *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, 1. Cilt, Ankara: TDK Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep (2017). *Marzubân-nâme Tercümesi Destûr-i Şâhi*, Ankara: TDK Yayınları.
- Koyuncu, Fatih (2019). *Enîsü'l-Ârifîn*, İstanbul: TYEKB Yayınları.
- Mansuroğlu, Mecdut (1998). *Tarihî Türk Şiveleri*, (çev.: Mehmet Akalın) Ankara: TKAE Yayınları.
- Mengi, Mine (1978). Kıyafetnameler Üzerine, *TDAY, Belleten*, Ankara, s. 299-309.
- Mengi, Mine (2002). Kıyafetname, *TDV İslam Ansiklopedisi*. C 25, s. 513-514, İstanbul: TDV Yayınları.
- Özkan, Mustafa (2000). *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, İstanbul: Filiz Yayınları.
- Timurtaş, Faruk Kadri (1977). *Eski Türkiye Türkçesi XV. Yüzyıl Gramer-Metin-Sözlük*, İstanbul: İÜEF Yayınları.
- Tulum, Mertol (1991). “*Alfabe ve Eski Alfabemiz Üzerine*”, *Dil ve Alfabe Üzerine Görüşler*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- Tulum, Mertol (2011). *XVII. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*, Ankara: TDK Yayınları.
- Yerdelen, Cevat (1988). *Türk Edebiyatındaki Kıyafetnameler ve Niğdeli Visali'nin Vesiletü'l İrfan Adlı Kıyafet-nâmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Yılmaz, Ayşe (2012). Kıyafet İlmiyle Oluşturulan Eserler ve Bu Eserlerden Seçilmiş Örnekler, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/1: 129-139.

RÂFÎ'U'L-GUBÛŞ FÎ FEZÂ'İLİ'L-HUBÛŞ ADLI ESERDE CÜMLE TÜRLERİ ÜZERİNE*

TYPES ON SENTENCE IN WORK "RÂFÎ'U'L-GUBÛŞ FÎ FEZÂ'İLİ'L-HUBÛŞ

Öğr. Gör. Dr. Ceren KABADAYI

Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi
Şarkiyat Fakültesi
Türksoy Bölümü
cerenoguz09@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6626-2009

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date
12.05.2021

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date
04.06.2021

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date
30.06.2021

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Kabadayı, Ceren (2021).
"Râfi'ü'l-Gubûş fi Fezâ'ili'l-Hubûş
Adlı Eserde Cümle Türleri Üzerine",
*Uluslararası Yunus Emre Sosyal
Bilimler Dergisi*, Sayı: 3, s. 20-28.

Citation: Kabadayı, Ceren (2021).
"Types of Sentence in Work
Râfi'ü'l-Gubûş fi Fezâ'ili'l-Hubûş",
*International Journal of Yunus Emre
Social Sciences*, Issue: 3, pp. 20-28.

Özet

Bu çalışmada incelemekte olduğumuz metin 17. yy'ın ilk çeyreğine ait, Osmanlı Türkçesinin dil özelliklerini gösteren ve Afrikalıları hakkındaki bazı düşüncelere cevap verme ihtiyacına binaen Ali b. Abdurrauf el-Habeşî tarafından kaleme alınmış bir yazma eserdir. Elimizde tek nüshası bulunan eser, 240 varaktan oluşmakta ve her sayfasında 17 satır bulunmakta olup süslü ve yer yer secili cümle yapıları ihtiva etmektedir. Basit cümlelerle birlikte birbirine bağlaçlarla bağlanmış cümleler de oldukça fazla sayıdadır. Metinde cümlelerin bir diğer bağlanma şekli ise ortak cümle ögeleri, ortak şahıs/kip ekleri ile anlam ilişkisidir. Ayrıca her ne kadar çok iyi bir eğitim almış olsa da müellifin ana dilinin Türkçe olmamasının izleri de cümle yapılarında yer yer hissedilmektedir.

Makale, söz konusu eserin cümle türlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda yüklem türüne göre, yüklem yerine göre ve anlamına göre cümlelerin yanı sıra cümlelerin bağlanma şekilleri de incelenecektir. Hacimli bir metin olması sebebiyle çalışma esnasında metnin başından, ortasından ve sonundan olmak üzere üç eşit parçadan bir inceleme alanı oluşturularak buradan elde edilen 721 cümle üzerinden incelemeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Türkçesi, 17. yy, söz dizimi, cümle türleri.

Abstract

The text in this study belongs to the first quarter of the 17th century, showing the linguistic characteristics of Ottoman Turkish and due to the need to respond to some thoughts about Africans, Ali b. The manuscript was written by Abdurrauf el-Habeşî. The work, which is a single copy, consists of 240 sheets and has 17 lines on each page, and includes ornamented and partly selected sentence structures. Along with simple sentences, sentences linked with conjunctions are also quite numerous. Another way of connecting sentences is the meaning relationship with common person/mood suffixes and common sentence items. In addition, although he has received a very good education, the traces of the author's non-Turkish language can be felt in sentence structures.

The research is aimed at identifying sentence types of the work. In this article will be examined sentences according to the type, the place and meaning of the predicate, and the way sentences are connected as well. Since this is a lengthy text, the research area will be created from three equal parts, from the beginning, to the middle and the end of the text, and more than 721 sentences from his text will be examined.

Keywords: Ottoman Turkish, 17th century, syntax, sentence types.

*Bu makale, Prof. Dr. Nadir İlhan danışmanlığında, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde savunulan Ali b. 'Abd er-Ra'ûf el-Habeşî - Râfi'ü'l-Gubûş fi Fezâ'ili'l-Hubûş (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Eserin müellifi kendisini Ali b. Abdurrauf el-Habeşi olarak tanıtsa da ulaşılabilen tarih kaynaklarında farklı isimlerle karşılaşılmaktadır. Bu isimlerden biri de Molla Ali'dir. Molla Ali'nin Râfi'ü'l-Gubûş fi Fezâ'ili'l-Hubûş adlı bu yazma eseri, müellif hattı olup eserin bilinen başka bir nüshası bulunmamaktadır. Eserin yazılış tarihi 1612 (H/1021) olarak belirtilmiştir. Eser aynı zamanda müellife ait, bilinen tek eserdir. Metin, 17. yüzyıl Osmanlı Türkçesinin dil özelliklerini gösteren, özellikle dönemler boyunca Osmanlı sarayının her zaman en mahrem bölümü olan harem mensupları olmuş Afrikalılar hakkında kaleme alınmış önemli bir el yazmasıdır.

Çalışmamıza konu olan metnin öncelikle Osmanlı Türkçesinin nesir dilinde gittikçe ağırlaştığı ancak Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerinin de henüz tam olarak kaybolmadığı bir geçiş dönemi ürünü olması münasebetiyle, dil hususiyetleri ve söz varlığı bakımlarından alan çalışmalarına katkı sağlayacağını, dönemin dil incelemelerine kaynak olacak bir eser niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.

Molla Ali'den bahsetmeden önce kısaca Dârüssaâde ağası Habeşi Mehmet Ağa'ya değinmek gerekir.¹ Çünkü Molla Ali'nin hayatına yön veren en önemli olay, belki de kendisi gibi bir Afrikalı olan Dârüssaâde ağası Mehmet Ağa'nın yanına verilmesidir. Bu durum, Molla Ali'nin ilerleyen zamanlarda devlet kademelerinde çeşitli görevlere getirilmesine vesile olacaktır (Tezcan, 2012: 96).

Kaynaklarda yer alan bilgiler arasında Molla Ali'nin kaç yaşında köle edildiği yer olmadığı için Türkçeyi kaç yaşında öğrendiği de bilinmemektedir. Her ne kadar eserini kaleme aldığı dili sonradan öğrenmiş olsa da müellifin dile hâkimiyeti hususunda ikinci bir veri daha bulunmaktadır. Bu da dönemin önemli müderrislerinden çok iyi bir eğitim alarak Süleymaniye Medresesi gibi önemli bir medresede müderrislik yapmış olmasıdır. Molla Ali söz konusu eserini kariyerinin ileri zamanlarında, Süleymaniye Medresesi'nde görev yaptığı yıllarda yazmıştır (Kabadayı, 2020: 5). Buradan hareketle müellifin kendi dilindeki bazı gramer hususiyetlerini metne yansıttığını ileri sürmek ve bazı özne yüklem uyumsuzluklarının çoğunlukla sistemli olarak tekrar etmesini bu durumla ilişkilendirmek mümkündür.

Bu ifadeyi örneklendirmek gerekirse çokluk eki almamış ancak çokluk anlamı Arapça ifadelerle karşılanmış topluluk isimlerinin özne olduğu cümlelerde Türkçenin yapısında yer alan özne yüklem uyumu kuralına aykırı olarak çoğul yüklemelerin kullanılmış olmasından bahsedilebilir. Netice olarak bunu düşündüren, müellifin ana dili olan Amharcanın bir Sami dili olması ve muhtemelen kendi dilindeki bu yapıyı Türkçeye yansıtmış olduğu görülmüştür.

‘ulemā bunı gördiler 71a/9

halk aña cefā iderler 73b/9

eger beni cemā'at melāmetidüp utandurmaya lardı 181a/8

bunlardan toğan evlād kerīm olurlar 182b/5

Ancak aynı sözcüklerin özne olarak kullanıldığı bazı cümlelerde ise bu durumun aksine tekil yüklem tercih edilmiştir.

toğurdukları evlād kerīm olur 183a/2

ve ba'zı şu'arā dahı dimişdür 198a/16

Buna benzer bir kullanım da sözcük öbekleri düzeyinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada, cümle bakımından karşılaşılan sistemli durum görülmemektedir. Metinde 25 kere bir sıfat

¹ Habeşi Mehmet Ağa, kendisine verilen yetkilerden faydalanarak Dârüssaâde ağalığı görevinin Bâbüssaâde ağalığından ayrılmasını sağlamış ve Bâbüssaâde ağalarının idaresinde olan Haremeyn evkafı nezareti görevini üstlenerek sarayda üstün bir duruma gelmiş, 1590 yılında vefat edene kadar da bu görevini devam ettirmiştir (Altındağ, 1994: 2).

tamlamasının tamlayanı olarak kullanılan “birkaç” sözcüğü ile birlikte iki yerde tamlanan çokluk eki almıştır: *birkaç hâşşiyetler* 34a/10, *birkaç Habeşiler* 97b/12.

Metin süslü ve yer yer secili cümle yapıları ihtiva etmektedir. Nesir şeklinde kaleme alınmış olsa da eserin belli bölümlerinde Arpça beyitlere rastlanmakta ve bu şiirlerin Türkçeye çevirileri yine nesir şeklinde görülmektedir.

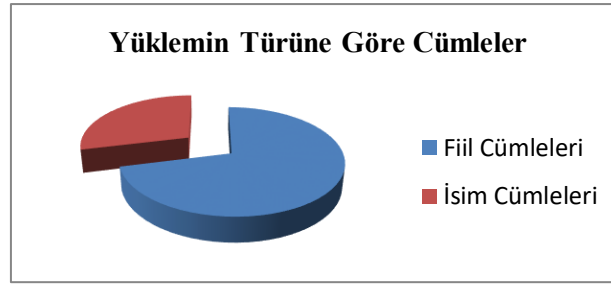
Basit cümlelerle birlikte, birbirine bağlaçlarla bağlanmış cümleler de oldukça fazla sayıdadır. Cümlelerin diğer bağlanma yolları ise ortak cümle ögeleri, ortak şahıs/kip ekleri ile anlam ilişkisidir.

Çalışmada metin sentaks bakımından incelenirken bölüm; Leyla Karahan’ın tasnifi² temel alınarak *yüklem türüne göre cümleler*, *yüklem yerine göre cümleler*, *anlamına göre cümleler* ile *cümlelerin bağlanma şekilleri* başlıkları altında incelenmiştir.

1. Râfi’u'l-Gubûş Fî Fezâ’ili'l-Hubûş’ta Cümle Türleri

1.1. Yüklem Türüne Göre Cümleler³

Fiil Cümleleri	İsim Cümleleri
513	208
%71,15	%28,85



1.1.1. Fiil Cümleleri

Yüklemi bir çekimli fiil veya birleşik fiil olan cümlelerdir. Kip ve şahıs bildiren bütün fiiller yargı taşır (Karahan, 2010: 96). Her türlü hareket, iş, oluş yani yapma ve olmalar, fiil cümleleri ile bildirilir. Bu sebeple fiil cümleleri isim cümlelerine göre daha çok kullanılır (Karaağaç, 2012: 243). Metinde emir kipi teklik 2. şahıs çekimi kimi zaman eksiz olmakla birlikte fiil cümleleri daima ekli yapılardır.

- *ve kiminüñ dağı haberi bize vâşıl olmamışdur* 73b/14
- *ol iki güzel civân dağı bile yanınca binüp göreler* 90b/8
- *görün Mekkede Habeş müslümânlarından kim var ise bunun mîrâşını anlara virün didi* 149a/9

1.1.2. İsim Cümleleri

Yüklemi bir isim ya da isim grubu olan cümlelerdir. İsim ve isim grupları “i-” ek fiili ile görülen geçmiş zaman ve öğrenilen geçmiş zaman kipinde çekime girerek yüklem görevi yaparlar. İsim cümlelerinde kip eki taşımayan yüklem, geniş zaman kipindedir (Karahan, 2010: 96). *İ-* fiilinin bir kısmı ek hâlinde olan, bir kısmı da çok defa eklenen şekillerinden ibaret bulunan bildirme unsuru bu cümlelerde bazen kullanılmayabilir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki bir fiil unsuru ihtiva etmesi

² Detaylı bilgi için bk. Karahan, L. (2010). *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

³ Bu başlık altındaki sayısal verilere metnin başı, ortası ve sonundan olmak üzere belirlenen 30 varaklık üç eşit bölümden elde edilen 721 cümle üzerinde yapılan inceleme ile ulaşılmıştır.

itibarıyla süphesiz isim cümlesi de bir fiil cümlesinden başka bir şey değildir. Onun için isim cümlelerini fiil cümlelerinden büsbütün ayrı tutmamak, bunların fiil cümlelerinin hususî bir şekli olduğunu unutmamak gerekir (Ergin, 2009: 403).

- *ol şehriñ on iki biñ kapısı vardır içi tolı adamdur* 62b/12
- *ol yerde ‘âdet imiş* 135a/4
- *‘aşk ve muhabbet benim şanımdandır* 170b/2

1.2. Yüklemin Yerine Göre Cümleler

Kurallı Cümleler	Devrik Cümleler	Eksiltili Cümleler
714	5	2
%99	%0,7	%0,3



1.2.1. Kurallı (Düz) Cümleler

Türkçe söz diziminin karakteristik özelliği cümlenin ana ögesi olan yüklem sonda bulunmasıdır. Yüklemi sonda bulunan cümleler kurallı (düz) cümlelerdir (Karahan, 2010: 100).

İncelediğimiz metinde yüklem çoğunlukla cümlenin sonunda yer almaktadır.

- *anuçün anlarıñ kiminün levni beyâz ve kiminin levni dağı buğday renginde oldı* 23a/3
- *ve dağı düşinde gördüğim güneşün iki boynuzına yapışur* 59a/7
- *bir gün yine ol siyâh tağdan odun getirirken bir yerde rāhat olmağičün bir miğdār oturdı* 197a/2

1.2.2. Devrik Cümleler

Metindeki cümlelerin çok büyük bir bölümünde yüklem sonda yer almaktadır. Yüklem sonda yer almadığı devrik cümleler ise şöyle örneklendirilebilir:

- *Habeşileri hicv mi idersin ey aşlı köylükte olan fellâh* 43a/5
- *ya‘ni ben ol maħbübeyi sevdim siyâh çerde ve fitneci olduğu hâlde* 166a/1
- *ol cāriye şalınur ve dıtrir idi üzerinde meyvesi olan budağ gibi* 172a/11

1.2.3. Eksiltili Cümleler

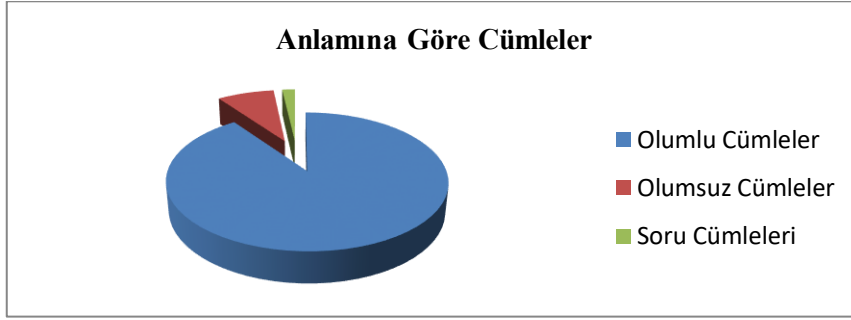
Genellikle sözlü dil kullanımında yer alan ve bazı öğeleri eksiltilerek söylenip anlamı dinleyenin anlayışına bırakılan ve yüklemi kullanılmadan yargı bildiren cümlelerdir. Bu cümleler yüzey yapıda birer cümle olmaktan uzak oldukları hâlde, sözlü dil öğelerinin yardımı ile derin yapıda yargı bildiren birer cümle olarak algılanırlar (Karaağaç, 2012: 242).

- *biri şehvet-i dünyâ ve biri şehvet-i âhîret* 87a/11

1.3. Anlamına Göre Cümleler

Olumlu Cümleler	Olumsuz Cümleler	Soru Cümleleri
650	58	13

%90,15	%8,05	%1,8
--------	-------	------



1.3.1. Olumlu Cümleler

Yargının gerçekleştiğini anlatan, yüklemi yapma, yapıma ve olma bildiren cümlelerdir (Karahan 2010: 103).

İsim cümlelerinde isim +dUr bildirme eki veya “var” sözcüğü ile yüklem yapılmıştır. Fiil cümlelerinde ise zaman, kip ve şahıs ekleri kullanılmış, emir kipi teklik 2. şahısta kimi zaman ek kullanılmamıştır.

- *bu sebebden anlaruñ levnleri müteğayyir olup siyāh renk olmışlardur* 23a/7
- *anlar benüm hāşş kullarımdur* 87b/1
- *anlara söz söyledüñiz zamānda luṭf ile ve yumışakluḡ ile söyleñ* 201a/13

1.3.2. Olumsuz Cümleler

Yargının gerçekleşmediğini anlatan; yapmama, yapılmama, olmama bildiren cümlelerdir. Cümlelerde anlam -mA olumsuzluk eki, “değil”, “ne... ne...” edatları ve “yok” ismi ile olumsuz yapılır (Karahan, 2010: 104).

-mA, Türkçenin bilinen ilk metinlerinden günümüze kadar yüklem olan çekimli fiillerle beraber kullanılan olumsuzluk ekidir. Fiil kök ve gövdelerinden sonra gelip onların manalarını olumsuzluk yönünde genişleten -mA eki olumsuz fiil cümleleri oluşturulurken kullanılmaktadır (İlhan - Kabadayı, 2017: 56). Fiil cümlelerinde -mA eki ile sağlanan olumsuzluk anlamı, isim cümlelerinde “yok” ve “değil” ile karşılanır.⁴

- *ve daḡı bir Habeşī bir beyāz ḡātunı taşarruf eylese ve yāḡūd bir beyāz kimse bir Habeşiyeyi taşarruf eylese bu ikisinden hāşıl olan evlāduñ levnleri beyāz ve yāḡūd siyāh olmaz* 26b/10
- *ya‘ni ehl-i cennetüñ yüzlerinde aşlā kıl yoḡdur* 80b/9
- *andan özge kimse kıyāmeti keşf itmege kādır degüldür* 95a/12

1.3.3. Soru Cümleleri

Soru yoluyla bilgi almayı amaçlayan cümleler, soru cümleleridir. Soru anlamı cümleye soru eki *mI*, soru sıfatları, soru zamirleri, soru zarfları ve soru edatları ile kazandırılır (Karahan, 2010: 107).

Soru ekleri ile kurulan soru cümleleri şu şekildedir:

- *Rabbüñ didüñin ben miyin yoḡsa ḡayrı mıdur* 47b/7
- *yā sen peygamberden bunı işitmedüñ mi* 84b/10
- *ol ḡadd-i ḡarīr midür yoḡsa yaḡacıḡ mıdur yoḡsa ḡıra mensüb yumışakluḡ mıdur* 172b/16

⁴ Detaylı bilgi için bk. İlhan Nadir, Kabadayı Ceren (2017), *Türk Dilinde Olumsuzluk*, Kesit Yay., İstanbul.

Ne, nice, kim, neden gibi soru sözcükleri ile kurulan soru cümleleri ise şu şekildedir:

- *lâkin herc deyü buyurduğunuz nedür* 95a/16
- *ve anlaruñ içinde nice ‘adl eyleyem ve kaçkı hilm ile anlaruñ hilâf ve cefâlarına şabr ve taħammül eyleyem* 60b/6
- *yâ Tağrı düşmânları siz Allâhuñ kullarına böyle cefâ ve ‘azâb itmek neden* 89a/16
- *bu cizileruñ sebebi nedür ve sırrı nedür ve bunı kim peydâ itmişdür* 229b/3

1.4. Cümlelerin Bağlanma Şekilleri

1.4.1. Bağlama Edatı ile Bağlanan Cümleler

Bağlama edatlarının bağımsız unsurlara sahip bir temel cümleyi yapısal bağımsızlığı ile anlamsal olarak başka bir cümleye bağlama amacıyla kullanıldığı durumlarda ortaya çıkan cümle yapısıdır. Başka bir deyişle bir cümledeki anlamı başka bir cümledeki anlamla genişletmek için kullanılan bağlaçlarla birbirine bağlanmış cümle yapılarıdır (Delice, 2012: 168).

Metinde bağlama edatları cümle kuruluşlarında sıkça tercih edilirken en çok kullanılanlar “ve” ve “ki” bağlaçları olmuştur.

- *bu cemâ‘at kaçtı bahâdurlardur ve her işde muğaddimlerdür ve ziyâde ikdâm şâhibleridür* 173a/10
- *resül‘ullâh ‘aleyhi ve’s-sellem buyururlar ki bu kararlar cinsinden hizmetkârlar idinüñ zîrâ bunlardan üç kimse ehl-i cennetüñ sâdâtındandır* 39b/8

Ki bağlama edatının yanında *ki*’li şekle sahip çok sayıda cümle başı edatı da metinde yer almaktadır. Burada örnekleyebileceğimiz bağlaçlar kullanım sıklığına göre *nitekim*, *çünkü*, *hâl bu ki*, *şöyle ki*, *katâ ki* şeklinde sıralanabilir:

- *nitekim* şâ‘ir bu beytde zıkr olunan nükteye işâret idüp bu tâ‘ifenüñ vaşfinda dimişdür 95b/10
- *çünkü* ‘ulemâ bunı gördiler istiğrâb idüp Hızıra taħsîn itdiler 71a/9
- *bir kişi bir hizmetkâra bir nesne isnâd idüp şetm eylese hâl bu ki ol kul ol töhmetden biri olsa yevm-i kıyâmetde ol kişiye hadd-i kîdet ururlar gerek* 204a/16
- *şöyle ki maraźına şifâ ve derdüñe devâ kimden hâşıl oldı deyü ‘azâb eyledi ol kimse dağı nâçâr olup oğlana delâlet eyledi* 47b/1
- *katâ ki pâdişâh oğlanı şâğ sâlim gördi diledi ki helâk eylemege bir tedbîr dağı eyleye* 48a/17

Yukarıda sıralananların dışında hem tek kelime olarak hem de *ki*’li şekilleri ile kullanılan bağlaçlar da mevcuttur. Bu bağlaçlar kullanım sıklıklarına göre *zîrâ* / *zîrâ ki*, *egerçi* / *egerçi ki*, *güyâ* / *güyâ ki*, *meğr* / *meğr ki*, *mâdâm* / *mâdâm ki* şeklindedir:

- *yâ Zülkarneyn sizüñ ‘ibâdetüñüz ferîştelerüñ ‘ibâdeti kaçında hiç ‘ibâdet degüldür zîrâ ki gökde ba‘zî melâ‘ike vardur ki kaç‘imdir* 67a/5
- *güyâ ki ol câriye gözün kaçarında olan şüret-i insândur ya‘ni göz bebegidür* 198a/11
- *egerçi ki şüretâ andan çekildi ammâ ki kaçalbi tamâm anuñla idi* 194b/16
- *illâ meğr ki Allâh te‘âlâya ‘işyân teklif ideler ey oğul halefe va‘az ve naşîhat eyleyüp kendü nefsüñ unutma* 56b/10
- *mâdâm ki bu mektûblar Habeş halkı arasında ola bu tâ‘ife dâ‘im hayrda ve eyülikde olalar* 130a/12

Metinde sıklıkla görülen bağlama edatlarından biri olan *kaçan* bağlacı kimi zaman tek başına kullanılırken kimi zaman *kaçan ki* veya *kaçan kim* şekillerinde de görülmektedir. Bu tür cümleler de

çeviri metinler yoluyla Türkçede yaygınlaşmıştır (Önler, 2007: 6). Özellikle *kaçan* bağlama edatının yalnız kullanıldığı cümlelerde “kaçan +sA” yapısı çokça görülmektedir:

- ve *kaçan* görse ki bir kavm dâll oturup fişk ve fücür iderler anlaru meclisinden hâzer idüp oturma 56a/12
- *kaçan ki* cennete gireler hūr u ğilmān ve rıdvān ve melā'ike bunları karşılayup ellerinde gümüşden ibriklar ve hülleler ve esbāb-ı ziyetler ile gelüp ve cenāb-ı kebriyādan hıttā gele 90a/1
- *kaçan kim* hâzet-i 'Ömer rağıya 'llāhu 'anh devrinde ümmehātü'l-mü'mininden Zeyneb bint Cahş rağıya 'llāhu 'anha vefāt eyledi halk anuñ dağı cenāzesine hâzır olmağ istediler 136a/1

Kaçan bağlacı gibi zamana ilişkin bir anlam taşıyan diğer bağlaçlar ise “ondan sonra, daha sonra” anlamındaki **ba'dehū** ve “ne vakit ki, ...-dığı zaman” anlamındaki **vaktā ki** bağlaçlarıdır.

- *çünkü lođmān nübüvvet ile hikmet beyninde tahyir olunup hikmeti ihtiyar etdi ba'dehū lođmāna nevm galebe idüp bir miđdar istirāhat etdi* 52a/16
- **vaktā ki** Zülkarneyn ol iki tađuñ arasına sedd çekdi anlar taşrada kaldılar 64b/11

Metinde kullanılan bir diğer bağlama edatı türü *ne... ne..., gerek... gerek... ve gah... gah...* şeklinde tekrar eden iki kelimedenden oluşurlardır:

- ve dağı bu söyledüñin söze ne bizüm meyl ve muhabetimiz vardur ve ne aña ri'āyet ve ta'zīm iderüz 43a/14
- *gerek kendü kulı gerek beregünüñ kulı ola* 204b/1
- *kaçan sen elüñ uzatsañ anuñ izārın çözmege izār gāh olur taşradan bürüncek çār ma'nāsına olur ve gāh peştemāl ma'nāsına olur* 209a/3

Metinde sıkça kullanılan diğer bağlaçlar ise kullanım sıklığına göre *ya'ni, pes, lākin, ammā, yāhūd, hattā* şeklinde sıralanabilir:

- *zīrā anuñ taşrası ile içerişi berāberdür ya'ni* gövdesinde kara ve kalbi de karadur 195a/11
- **pes** bu mertebeye beni gözitmişdi ve lākin bir kavme yetişdiler 82a/1
- **lākin** bu kararlar ta'ifesi cami'ā-yı Habeş pādişāhınuñ emrine muṭī' ve münkād ola gelmişlerdür 20a/3
- **lākin** şer murādıdur **ammā** rızası degüldür 37b/1
- *ya'ni* secde iderdi demek ister **yāhūd** murād gerçekden nīze bir kimsenüñ öñinde zāhir olup aña sanclasa ol kimse nice düşerse bu mađbūbeler dađı nīze-veş kāmetherin halka 'arż itdükleri mađalde görenler ta'n-ı ma'nevī ile mecrūh olup bī-ihtiyar yakıluñ mađlūb olurlar demek 207b/13
- *yanlarında iki güzel yüzlü civānlar hâzır olmuş göreler hattā* kendüler ata binüp cennet içinde gezmek isteyücek ol iki güzel civān dağı bile yanınca binüp göreler 90b/6

Bunların yanı sıra *kezālik* ve *keennehu* gibi sınırlı sayıda kullanılan bağlaçlar da vardır:

- *birinüz āhır üzerine neseb ile tefāhūr idüp ululanmađuñ vechi yokdur ve kezālik* hüsni-şekille tefāhūr 29b/5
- ve biri dağı yā-yı mütekellimdür **keennehu** gizlü yerinden su'āl idicek nedür murāduñ cinsüm mi şorarsın yoksa fercüm mi şorarsın dimiş ola 172a/5

1.4.2. Ortak Cümle Ögeleri ile Bağlanan Cümleler

Cümle yapılarında karşımıza çıkan bağlanma şekillerinden biri de ortak ögelerin kullanılmasıdır. Art arda sıralanan cümleler arasındaki anlam ilişkisi, ortak cümle ögeleri ile de

sağlanabilir. Bağlantıyı, gerektiğinde başka unsurlar destekler, pekiştirir (Karahan, 2010: 91).

- *ve gözümün yaşı incelür ammâ kesilmez ya'ni fırtmaz akar* 165b/16
- *anuçün bu levn şâhibine 'Acemler kendü gün dirler ve Türkide buğday eplü dirler* 167b/11
- *ya'ni bu levnde olan câriyeye meylüm ziyâdedür ve gâlibdür* 169a/9

1.4.3. Ortak Kip/Şahıs Ekleri ile Bağlanan Cümleler

Cümleler arasındaki anlam ilişkisini sağlamada ortak kip/şahıs eklerinin de rolü vardır. Bu ekler her cümlede tekrarlanabilir. Ancak tekrardan gerektiğince kaçmak üzere bu eklerin bir kısmı son cümleye kaydırılabilir (Karahan, 2010: 92). Metinde bu yapıdaki cümlelerin zaman, kip ve şahıs eklerinden ziyade isim cümlelerinde bildirme ekinin ortak kullanılmasıyla oluştuğu görülmektedir.

- *Habeş tâ'ifesinin bir mücib naz-ı şeref-i levnleri sâ'ir muhâlif olup bu levn ma'hûd üzre olduğunun sebab ve hikmetidür* 19a/7
- *vasatdan tecävüz dâ'ire-i inşâfdan dür ve hâricdür* 25b/11
- *bu taşdan alan pişmân ve almayan pişmândur* 72a/1

1.4.4. Anlam İlişkisi ile Bağlanan Cümleler

Bir metin, art arda sıralanan ve aralarında çeşitli anlam ilişkileri bulunan cümlelerden meydana gelir. Cümleler arasındaki bu ilişkiler sadece bağlama edatları, ortak cümle öğeleri, ortak kip/şahıs ekleri ile sağlanmaz; şahıs, zaman, mekân, nesne ve harekete ait kavramlarda karşılaştırma, açıklama, büyüklük-küçüklük, azlık-çokluk, genellik-özellik vb. bakımlardan sıralama, dereceleme; zıt veya benzer kelimelerle oluşturulan anlam paralelizmi, aynı kavram alanına giren kelimeler, iyelik ekleri ve genel olarak bazı içerik özellikleri de cümleler arasındaki anlam ilişkisini sağlamada yeterli olabilmektedir (Karahan, 2010: 94).

- *er ölür adı kalur* 13a/14
- *ya'ni cehennem ol yüzlerinin derilerin şoyar derisiz yüz kalur* 29b/10
- *Habeşileri dilinden kov ve yüri şâğhğa geç git* 42b/10

Sonuç

Râfi'ü'l-Gubûş fî Fezâ'ilî'l-Hubûş adlı eserde yer alan cümleler öncelikle yüklem türüne göre, yüklem yerine göre, anlamlarına göre ve bağlanma şekillerine göre olmak üzere dört ana başlık altında incelenmiştir.

Yüklem türüne göre fiil cümleleri, isim cümlelerine göre sayıca ağırlıktadır. Metnin genel cümle yapısıyla ilgili fikir vermesi bakımından baştan, ortadan ve sondan eşit şekilde belirlenen bölümlerden elde edilerek incelenen cümlelerin %71,15'lik kısmının fiil cümlesi, %28,85'lik kısmının ise isim cümlesi olduğu tespit edilmiştir.

Yüklem yerine göre cümleler de aynı yöntemle incelenerek metinde yer alan cümlelerin çok büyük bir bölümünün kurallı olduğu tespit edilmiştir. Buna göre metinde %99 kurallı cümle, %0,7 devrik cümle ve %0,3 eksilteli cümle yer almaktadır. Tespit edilen devrik cümlelerin tamamına yakınının nesir olarak kaleme alınmış metnin içinde yer alan nazım bölümlerinde görüldüğü dikkat çekmektedir.

Anlamına göre cümlelere bakıldığında ise ağırlıklı kullanımın olumlu cümlelerde olduğu görülmekte ve bunu sırasıyla olumsuz cümleler ve soru cümleleri takip etmektedir. Buna göre dağılım %90,15 olumlu, %8,05 olumsuz cümle ve %1,8 soru cümlesi şeklindedir.

Eserin söz dizimi açısından incelenmesinde esas alınan dördüncü başlık ise cümlelerin bağlanma şekilleridir. Metinde, gerek Türkçe kökenli olsun gerekse Arapça ve Farsçadan alıntı olsun, çok sayıda bağlama edatının kullanıldığı görülmektedir. Bunların yanı sıra ortak cümle öğeleriyle,

ortak şahıs/kip ekleriyle ve anlam ilişkileri ile bağlanmış cümleler de örneklendirilmiştir.

Râfi'ü'l-Gubûş fi Fezâ'ili'l-Hubûş adlı eserde az sayıdaki bazı kullanımlarda müellifin ana diline ait dil özelliklerini eserine yansıttığı düşünülmektedir. Bu istisnaî durumların dışında genel olarak metinde tespit edilen cümle türlerinin Türkçenin söz dizimine uygun olarak kaleme alındığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ali bin 'Abdu'r-ra'ûf el-Habeşi, *Râfi'ü'l-Gubûş fi Fezâ'ili'l-Hubûş*, 1621.
- Altındağ, Ülkü (1994). *Dârüssaâde Maddesi*, İslam Ansiklopedisi içinde (9. Cilt, s. 1-3). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Delice, Hacı İbrahim (2012). *Türkçe Söz Dizimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ergin, Muharrem (2009). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- İlhan, Nadir - Kabadayı, Ceren (2017). *Türk Dilinde Olumsuzluk*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Kabadayı, Ceren (2020). *Alî b. 'abd er-ra'ûf el-habeşî Râfi'u'l-gubûş fi Fezâ'ili'l-hubûş (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Karaağaç, Günay (2012). *Türkçenin Söz Dizimi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karahan, Leylâ (2010). *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Önler, Zafer (2007). *Tarihsel Metinlerde Kim ve Kaçan Kim Bağlaçlı Cümle Türü*. Uluslar arası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi, İstanbul 27-28 Ağustos 2007.
- Tezcan, Baki (2012). *Karanlığı Dağıtmak: Molla Ali'nin Yaşamı ve Eserleri Işığında 17. Yüzyıl Başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda 'İrk' Siyaseti*. Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu Norman Itzkowitz Armağanı, Der. Baki Tezcan - Karl K. Barbır, Z. N. Yelçe (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 91-116.

'ÇOCUK' KELİMESİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

RESEARCH ON THE WORD 'CHILD'

Uz. Gökçen KARAKOÇ
ALTINTAŞ

Şanlıurfa Buhara Anadolu Lisesi
Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni

gkcnkrkc@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3419-5232

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

02.03.2021

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

29.06.2021

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2021

Araştırma Makalesi

Research Article

Atf: Karakoç Altıntaş, Gökçen (2021). "Çocuk' Kelimesi Üzerine Araştırmalar", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 3, s. 29-36.

Citation: Karakoç Altıntaş, Gökçen (2021). "Research on the Word 'Child'", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, Issue: 3, pp. 29-36.

Özet

Kelimelerin köklerini, geçirdiği evreleri araştıran etimoloji; kelimelerin ait olduğu dilin, gelişim sürecine ve tarihine ışık tutar. Bir kelimenin etimolojisinin sağlıklı bir biçimde yapılabilmesi için semantik, morfolojik ve fonetik kıstaslar, tarihi kıstaslarla da desteklenmelidir. Bu çalışmada Türkiye'de her gün en az birkaç kez kullanılan, 'küçük yaştaki oğlan veya kız' anlamına gelen *çocuk* kelimesi incelenmiştir. Sözcük, etimolojik sözlüklerde "domuz yavrusu" olarak geçer. Evlatlarına verdiği değerle bilinen Türklerin, bilhassa İslamiyet'in kabulünden sonra murdar buldukları domuzla çocuklarına hitap etmesi son derece şaşırtıcıdır. Bu çalışmada; Orhun Abideleri, Kutadgu Bilig, Dîvânü Lugâti't-Türk, Dîvân-ı Hikmet gibi önemli edebî eserlerimizdeki çocuk kelimesi yerine kullanılan kelimeler incelenmiştir. İnceleme sırasında *çocuk* kelimesinin ilk kez Dîvânü Lugâti't-Türk'te geçtiği ve anlamının "domuz yavrusu" olarak verildiği görülür. Önemli edebî eserlerimiz incelendikten sonra Çağdaş Türk Lehçelerinde çocuk kelimesi yerine kullanılan kelimeler araştırılmıştır. Çağdaş Türk Lehçelerinde *çocuk* yerine *açı*, *bala*, *pala*, *ogo*, *oğlan*, *yaş* gibi kelimelerin kullanıldığı görülür. Türkiye Türkçesi ağızlarında *çocuk* anlamında kullanılan diğer sözcükler Derleme Sözlüğü'nde taranmıştır. Etimoloji ile ilgilenen birçok araştırmacı, Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lügati't-Türk'teki kelimeyle açıklamasını baz alarak kelimenin domuz yavrusu anlamında olduğunu kabullenir. Bazı araştırmacılar ise çocuk kelimesinin domuz yavrusuyla alakasının olamayacağı düşüncesiyle bu kelimenin Türkçe bir kelime olduğunu düşünür ve kelimenin kökenine dair farklı fikirler beyan eder.

Anahtar Kelimeler: Çocuk, Kelime, Anadolu Ağızları, Köken Bilgisi, Eski Türkçe eserler, Çağdaş Türk Lehçeleri.

Abstract

Etymology investigating the roots and stages of words; sheds light on the development process and history of the language to which the words belong. Semantic, morphological, and phonetic criteria should be supported with historical criteria to make a healthy etymology of a word. In this study, we used at least several times every day in Turkey, 'underage boy or girl' word, which means the child is examined. The word is referred to as "piglet" in etymological dictionaries. It is extremely surprising that Turks, who are known for their value to their children, address their children with pigs, which they find impure, especially after the adoption of Islam. In this study; The words used in place of the word child in our important literary works such as Orhun Inscriptions, Kutadgu Bilig, Divanü Lügati't-Türk, Divan-ı Hikmet were examined. During the examination, it is seen that the word child is mentioned for the first time in Divanü Lügati't-Türk and its meaning is given as "piglet". After examining our important literary works, the words used instead of the word child in Contemporary Turkish Dialects were investigated.

It is seen that words such as aghi, honey, pala, ogo, boy, and age are used instead of child in Modern Turkish Dialects. Other words used in the meaning of child in Turkey Turkish dialects were scanned in the Derleme Sözlüğü. Many researchers who are interested in etymology accept that the word means piglet, based on Kaşgarlı Mahmud's explanation in Divanü Lügati't-Turk. Some researchers, on the other hand, think that the word child cannot have anything to do with piglets and that this word is a Turkish word and express different opinions about the origin of the word.

Keywords: Child, Word, Anatolian Dialect, Etymology, Old Turkish Works, Contemporary Turkish Dialects.

Giriş

Çocuk kelimesi, Türkiye Türkçesinde çok sık kullanılan kelimelerden biridir. Kelimenin anlamları *Türkçe Sözlük*'te şöyle verilir: 1. Küçük yaştaki oğlan veya kız. 2. Soy bakımından oğul veya kız, evlat: 3. Bebeklik ile erginlik arasındaki gelişme döneminde bulunan oğlan veya kız, uşak. 4. Genç erkek. 5. *meç*. Büyükler arasında daha az yaşlı olan kişi...(TDK, 2011: 556). Kubbealtı Lügatinde ise "*Büyüyünceye kadar olan devresinde insana verilen isim, insan yavrusu.*"(Ayverdi, 2006: 592) açıklaması verilir. Kısacası çocuk, bebeklik dönemi ile ergenlik dönemi arasında bulunan insandır.

Çocuk kelimesinin güncel sözlüklerin dışında etimolojik sözlüklerde "domuz yavrusu" anlamına geldiğinin öğrenilmesi, araştırmanın hareket noktası olmuştur. Bu doğrultuda Clauson'un *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth- Century Turkish*, Hasan Eren'in *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, İsmet Zeki Eyuboğlu'nun *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sevan Nişanyan'ın *Sözlerin Soyağacı. Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü* ve Andreas Tietze'nin *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati* adlı eserleri tarandı. Bunlar dışında *çocuk* kelimesinin geçebileceği düşünülen bazı önemli eserlerimiz incelendi. Bu eserler; Orhun Abideleri, Kutadgu Bilig, Dîvânu Lugâti't-Türk, Atebetü'l-Hakâyık ve Divân-ı Hikmet'tir. Tarihi metinler incelendikten sonra Çağdaş Türk Lehçelerinde *çocuk* ve *çocuk* anlamında kullanılan diğer kelimeler araştırılmıştır. Derleme Sözlüğü'nden yola çıkarak *çocuk* kelimesi yerine Türkiye Türkçesi ağızlarında kullanılan diğer sözcükler derlendi. Çalışmamızda kelimenin kökeniyle ilgili fikir beyan eden birçok araştırmacının görüşüne de yer verilmiştir.

1. Tarihi Türk Lehçelerinde Çocuk

Türkçenin bilinen en eski yazılı eseri olan Köktürk Abidelerinde *çocuk* kelimesi geçmez. *Çocuk* anlamına gelen *oğul*, *taygun* ve *oğul* sözcüğünün çokluk halleri olan *oğlan* ve *oğlit* sözcükleri şu şekilde geçer:

"Ulayı ini yigünüm oğlanım biriki oğuşum budunum biriye şadpıt begler" (Ergin:2013, 34).
Igar oğlanıngızda taygunuñuzda yigdi igidür ertigiz (Ergin: 2013, 62). Tabgaç budunka beglik urı oğln kul boldı. (Ergin: 2013, 42) Anda kisre inişi kağan bolmuş erinç, oğlitı kağan bolmuş erinç..." (Ergin: 2013, 40)

Uygur Türkçesinde *çocuk* anlamına gelen *oğlan kız* ve *oğul kız* (Ölmez, 2017:279) ikilemeleriyle karşılaşılır. Karahanlı Türkçesinde *erkek çocuk* için *er*, *er oğul*, *ulıç*, *püser*, *urı oğlan*, *urı oğil*, *uşak oğlan* sözcükleri kullanılır. Karahanlı Türkçesinin bilinen ilk büyük eseri olan Kutadgu Bilig'de *çocuk* ve *bala* kelimeleri geçmez. 28 yerde *oğlan* kelimesi, 56 yerde *kız* kelimesi, 82 yerde *oğul* kelimesi geçer. *Çocuk* sözcüğü, karşımıza ilk olarak Türkçenin bilinen ilk sözlüğü Dîvânu Lugâti't-Türk'te çıkar. "*Çocuk; her şeyin yavrusu, domuz yavrusu.*" (Ercilasun, 2014: 164) açıklaması verilir. Edip Ahmed Yükneki'nin Atebetü'l-Hakâyık adlı eserinde *çocuk* kelimesi geçmediği gibi *çocuk* anlamında kullanılan hiçbir kelime de geçmez. Hoca Ahmed Yesevî'nin şiirlerinin toplandığı "Dîvân-ı Hikmet"te *çocuk* anlamına gelen *küdek* kelimesinin kullanıldığı bir dörtlüğe rastlanır.

"Ağzın açıl ey küdek, emânetin bireyin/ Mezesini yutmadım aç ağzına salayın/Hak resulni buyruğın ümmet bolsam kılavın/Arslan Babam sözlerin işitiñiz teberrük" Ağzını aç ey çocuk, emanetini vereyim/Lezzetini tatmadım ağ ağzına salayım/Hak resulün emrini, ümmet isem kılavım/Arslan Babam sözlerini işitin teberrük" (Ercilasun, 2001:341).

Harezmi Türkçesinde *çocuk* için *oğul uşak* (Toprak, 2005: 283) ikilemesine rastlanır. Yine Harezmi Türkçesinde *erkek oğlan*, *erkek oğul* kelimeleri *erkek çocuk* manasında kullanılırken *kız çocuk* için *ayāl*, *bint*, *duhter*, *kız ayāl*, *kız oğlan*, *tişi*, *urağut* sözcükleri kullanılır. Kıpçak Türkçesinde *erkek*

çocuk manasında *eren*, *ğulam*; Eski Anadolu Türkçesinde *sabi* kullanılır. Eski Anadolu Türkçesinde *kız çocuk* için *beg oğlanı*, *benât*, *sabiyye* kelimeleri kullanılır (Güngör, 2016: 108). Çağatay Türkçesinde *erkek çocuk* için *kiçik oğlan* kelime grubu kullanılır. Görüldüğü kadarıyla *çocuk*, tarihî lehçelerde *çocuk* anlamında kullanılması durumunda rastlanan bir kelime değildir. Dîvânu Lugâti't-Türk 'te karşılaştığımız *çocuk* ise bugün kullanılan anlamında değil *domuz yavrusu* manasındadır.

2. Çağdaş Türk Lehçelerinde Çocuk

Dîvânu Lugâti't-Türk'te, "*kuş yavrusu genel olarak hayvan yavrusu*" (Ercilasun, 2014: 403-313) olarak açıklanmış *bala* kelimesi bugünkü lehçelerde daha çok *çocuk* kelimesinin yerine kullanılır. Bazı lehçelerde ise "oğul" anlamında da kullanılır. Altay, Azerbaycan, Başkurt, Karaçay, Karakalpak, Karaim ve Kumuk Türkleri *balayı* kullanır. Kumukçada *çocuk* için *yaş* da kullanılır. Bu lehçelerin yanı sıra Kazak, Kırgız, Özbek, Nogay, Tatar ve Yeni Uygur lehçelerinde *bala* kelimesi kullanılır. Özbekler, Farsların etkisiyle *ferzend-forzond* sözcüğünü kullanırlar (Lii, 1999:80). Türkmencede sondaki *a* vokali uzar ve *çocuk* kelimesi *balâ* olarak karşılık bulur. Çulımea, Salarca, Şorca ve Hakasçada *pala* şekli vardır. Türkiye Türkçesine en uzak lehçelerden olan Çuvaşçada *çocuk* kelimesi yerine *açi* kullanılır. Dolgancada ve Yakutçada *ogo* denilirken Gagavuzcada *çocuk* sözcüğü yerine *oğlan* sözcüğü kullanılır (Lii, 1999:203). Görüldüğü gibi Çağdaş Türk lehçelerinde *çocuk* yerine daha çok *bala* kelimesi kullanılır. *Çocuk*, Tarihi ve Çağdaş Türk lehçeleri arasında insan yavrusu anlamıyla yalnız Türkiye Türkçesinde ve Kırım Türkçesinde kullanılmaktadır (Çağatay, 1977:1).

3. Derleme Sözlüğünde Çocuk Anlamına Gelen Kelimeler

Derleme Sözlüğünde *çocuk* anlamına gelen çeşitli kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimelerden *çocuk* gibi genel olarak kullanılanlar olduğu gibi özel manada kullanılan kelimelere de tesadüf edilir. Genel olarak *çocuk* anlamına gelenlere örnek olarak *balaca*, *barak*, *bark*, *bebük*, *beçin*, *bellim*, *borancık*, *bota*, *böbük*, *bubu*, *cabar*, *ceber*, *ceme*, *cıbag*, *cıbar*, *cıbrga*, *cıba*, *cıbag*, *cölepe*, *cığıltı*, *çamrak*, *çeluk*, *çemente*, *çol*, *çukuldak*, *dadat*, *devşek*, *dindili*, *doman*, *engil*, *gahel*, *göbelek*, *güdümen*, *kıranlık*, *kırbanak*, *mancirik*, *uşak*, *pövek* (Güngör, 2016: 486- 975) verilebilir. Çocukluğun özel bir dönemini ya da cinsiyet olarak ayrışan tarafını ifade eden kelimeler de vardır. Bunlardan *çağa*, yeni doğmuş daha tüyü bitmemiş (DS: 1965:786) anlamında kullanılırken *bebey*, 40 günlük çocuk, bebe demektir (DS, 1968: 591). *Bebek* kelimesi, Çorum yöresinde *çocuk* ve *evlat* anlamlarına da gelir. Özellikle Ankara yöresinde kullanılan *bebenin*, *bebe belik*, *bebe benik* (Güngör, 2016: 501) gibi ikileme olarak da kullanılabildiği görülür. *Çoluk çocuk* anlamında kullanılan diğer ikilemeler şu şekildedir: *barkıl çarkıl*, *barıl çarkıl*, *belik bebek*, *celik cücük*, *cellik cücük*, *cello cillo*, *çağa cücük*, *çağa çoluğ*, *çallak cullak*, *çar çarmak*, *çıba çoluk*, *çor çocuk*, *dana doluh*, *hır hızan*, *oğlan uşak*, *uşak devşek* (Güngör, 2016: 976). İstanbul yöresinde *çocuk* yerine *çala* kelimesi de kullanılır. İzmir Bergama'da *çocuk* yerine *çoçka* denilmesi şaşırtıcıdır. Çünkü aynı kelime Silifke yöresinde *domuz* manasındadır. Konya yöresinde küçük kız çocuğu için *bal* denilir (DS, 1968: 495). Çağdaş Türk lehçelerinde *çocuk* demek olan *bala*, ağızlarda şişman gürbüz çocuk manasında kullanılır (DS, 1968:496). Balıkesir yöresinde kullanılan *dada*, bir aylıktan iki yaşına kadar olan çocuk manasındadır. *Dadaş* ise aynı yaşta olan küçük çocuklar demektir (Lii, 1999: 154). Kastamonu, Çorum ve Ankara yörelerinde kullanılan *gobel* erkek çocuk anlamındadır. Hulki Aktunç'un Türkçenin Büyük Argo Sözlüğü'nde geçen *şopar* da çocuk manasındadır (Aktunç, 1998:269).

Türkçe Sözlük'te *kız*, dişi çocuk diye geçer, *oğlan* ise erkek çocuk (TDK: 2011, 1789) manasındadır. Oğlan, Tarihi Türk lehçelerinde evlat demek olan *oğulun* çokluk eki almış şeklidir. Dîvânu Lugâti't-Türk 'te "*oğlan*, oğul/oğul, evlat" (Ercilasun, 2014: 35) olarak geçer. Ancak günümüzde erkek çocuk anlamına gelir. Oğlan sözcüğü, Uygurcada da oğul(lar); çocuk(1ar), oğlan(lar) anlamında kullanılmıştır (Lii, 1999: 198). Atebetü'l- Hakâyık üzerine çalışan Serkan Çakmak, "*Yarattı Uğanım tünüñ kündüzüñ/ Ötüp bir birige yörür öñ soña*" beyitinden hareketle *uğan*

kelimesinin anlamını; Allah, Hâlık olarak verdikten sonra ‘...sâ’ir Türkçelerde oğul, oğlan, olan, çocuk, mahlûk; oğlak keçi yavrusu’ adı geçen kelimelerin aynı kökten gelebileceği ihtimali üzerinde durur (Çakmak, 2009:144). Erkek çocuk için Zonguldak’ın Ereğli ilçesinde *bozak*, kelimesi kullanılırken aynı ilin Devrek ilçesinde *bozak* domuz yavrusu olarak kullanılır (DS 1965: 748). Bu bakımdan *bozak* kelimesi de *çocuk* kelimesi gibidir. Özellikle Karadeniz yöresinde kullanılan *uşak* da çocuk anlamına gelir. Divânu Lugâti’t- Türk’te *uşak* kelimesi, "*Nesnelerin küçüğü için uşak neng denir. Bu yüzden küçük çocuklara uşak oğlan denir.*" (Ercilasun, 2014: 31) açıklamasında karşımıza çıkmaktadır.

Çocuk kelimesinin yanı sıra Türkiye Türkçesi ağızlarında tespit edilebilen *çocuk* anlamında kullanılan sözcükler görüldüğü üzere bir hayli fazladır ancak ağızlarda bunca sözcük varken domuz yavrusu manasındaki bu kelimenin bu kadar yaygın olması düşündürücü durumdur.

4. Çocuk Kelimesinin Kökeni

Çocuk kelimesinin kökeni için Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth- Century Turkish*’te "Yavru domuz, süt domuzu" (Clauson, 1972: 468), Andreas Tietze *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*’nde "Domuz yavrusu halk dilinde oğlan çocuk" (Tietze, 2002: 525), Sevan Nişanyan *Sözlerin Soyağacı. Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*’nde "Domuz yavrusu, her şeyin küçüğü" (Nişanyan, 2007: 105) açıklamalarına yer verir. *Çocuk* kelimesinin günümüz Türkçesine göre biraz ters olduğunu ifade eden Eyüboğlu, günümüzde kötülen domuzun Müslüman olmayan Türkistan Türklerinde bu olumsuz nitelikleri taşımamasından, Türklerde "Tunguz yılı/ domuz yılı" diye bir yıl adının da var olduğundan bahseder. Bunun yanı sıra Anadolu’da Denizli ilinin adının Tunguzlu-Tonguzlu > Denizli şeklinde değişmesi sonucu "domuzu çok olan yer" olduğunu belirtir. Eyüboğlu, "Şemsettin Sami bu sözcüğün ".. aslı *çucüktür*" der. Ahmet Vefik ise "aslı *cuçuk*" diyerek "*cüçük/cucuk*" bölümünde "körpe, tatlı , soganın göbeği, körpe yavru... der" bilgilerini verir. Bu iki dilcinin açıklamalarını güvenilir bulmayan Eyüboğlu, çocukla domuz yavrusu arasında kurulan bağlantının bağlantıları olduğunu düşünür. Kırgız Türkçesindeki *çoçko(domuz)*, Anadolu halk ağzındaki çokça benzerliğine dikkat çeker (Eyüboğlu, 2004:149). Başka bir yoruma daha başvuran Eyüboğlu, *çocukun çoc* kökü ile "çoğ, cog, çok" arasında ğ/c dönüşmesine dayanan bir bağlantı kurar. Eyüboğlu’na göre sözcüğün sonundaki "uk" ektir. Kök, çokluk artış bildiren "çoğ" dur. Bu "çoğ" ise "çoc" biçimine dönüşünce (çoç/çoc) ortaya *çoğ-uk çoğuk* çıkar, bu da "çok olan" demektir. Böyle bir sonuca varılınca *çocukun* toplumsal durumunda, nicelik bakımından, büyüklere oranla önemli bir artış oranının bulunması doğal karşılar. Ayrıca yaşlılara, evlilik çağındaki gençlere oranla çocukların çokluğunu vurgulayan "çoğuk/çocuk" sözcüğünün bu şekilde geliştiğini ifade eder.

Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*’nde domuz yavrusuna verilen çocuk adının Türkçede küçük yaştaki oğlan veya kız anlamını almasını tabii bulur.

"Dilimizde buna benzer birçok örnek vardır. Mesela '*çocuk*' olarak kullanılan *bala* sözü Orta Türkçede '*kuş ve hayvan yavrusu*' anlamına gelir." (Eren, 1999: 96-97). Eren; Türkçede çoluk çocuk ve çocuk mocuk gibi birtakım ikiz sözlerin de kullanıldığını, ağızlarda *domuz yavrusu* olarak kullanılan *mocuk* biçiminin düşündürücü olduğunu ifade eder (Eren, 1999: 97). Görüldüğü gibi Hasan Eren, *çocuk* kelimesinin domuz anlamında olmasını normal karşılar.

Adamoviç, domuz yavrusunun *çocuk* anlamına dönüşmesi tezini kabul etmez. Semantik bir gelişim için etnografik desteği az bulur. İslamiyet’ten önce domuzla kıymet vermeyen ve İslamiyet’in kabulünden sonra da vermemiş olan bir milletin evlatlarına domuz yavrusu anlamlı bir sözcüğü kullanmayacağını düşünür. Domuz yetiştiren halklar bile ‘domuz yavrusu’ kavramını olumlu anlamda kullanmayıp aksine bu sözcükle mecazen ‘kirli veya düzenli olmayan bir *çocuk*’u kastettikleri hususuna da dikkat çeker (Adamoviç, 2008: 10). Adamoviç, *çocuk* sözcüğünün ortaya çıkışını ğ’nin

sürtünmesini yitirmesine ve rastlantı sonucu Doğu Türkçesindeki *çoçuk* sözcüğü ile fonetik benzerlik göstermesine bağlar. Bugün kullandığımız *çocuk* sözcüğünü Türkiye Türkçesi ağızlarındaki *çağa* sözü ile +CUk küçültme ekinin kaynaşması sonucunda ortaya çıktığı yorumunda bulunur. Adamoviç, ağızlardaki *çağa* sözcüğünün küçültme eki olarak geçirdiği fonetik değişikliği şöyle gösterir: "...*çağacak* → *çağcık* → *çawcık* → *çowcuk* → *çöcuk* → *çocuk*." (Adamoviç, 2008: 11).

Türkiye Türkçesindeki küçültme eklerinden olan +CUk , eklendiği sözcüklere pekiştirme, sevgi, şefkat ve acıma gibi anlamlar yükler. Adamoviç'in *çocuk* sözcüğünü *çağa* sözü ile +CUk küçültme ekinin kaynaşması sonucunda ortaya çıktığı yorumu isimlerin ve sıfatların küçültme şekilleri çok defa sevgi bildirmek için kullanılması (Kononov, 1968, 81) düşüncesiyle paraleldir. Ancak +CUk eki Eski Türkçede yoktu, ekin +cAk ekinden türemiş olduğu düşünülmektedir (Miandoab, 2018: 225). Dolayısıyla *çocuk* kelimesi için bu kadar uzun süreli bir morfolojik değişiklik olması Adamoviç'in teziyle çelişir. Adamoviç'in tezini morfolojik, fonetik ve semantik açıdan eleştiren Stachowski Adamoviç'in tespitleri arasında çelişen yargılara değinir. Adamoviç'in makalesinin aynı sayfasında geçen şu iki ifadeye dikkat çeken Stachowski bu çelişkileri şöyle örnekler:

"ğ'nin w'ye dönüştüğü ağızlarda çova, çoa, çoğa, çoğ gibi dudaksız ünlü kaynaşmaları görülmektedir [...] Kaynaşmalardan biri -cuk küçültme ekiyle birlikte çocuk "çocuk" sözcüğünü vermektedir. Çocuk "çocuk" sözcüğünün fonetik gelişimi prensipte şöyle tasavvur edilebilir: çağacak → çağcık → çawcık → çowcuk → çöcuk → çocuk (Ad.: 11) Bu alıntının ilk bölümü, çocuk sözcüğü için *çova+cuk (ve benzeri) biçiminde bir köken teklif etmektedir. Alıntının son bölümü (ilk bölümden hemen sonraki) ise, aynı sözcük için *çağa şeklinde bir kökün küçültme eki almış *çağacak biçimini teklif etmektedir. Bu varsayımsal biçimlerin hiçbiri çacuk ya da çoluk biçimlerini açıklamamaktadır. Bunun yanında, çoğa ve çoğ ses varyantlarının varlığı, alıntının son bölümünde ileri sürülen aksine ğ> w ses değişimi olmaksızın da yuvarlak kök ünlüsünün ortaya çıkabileceğini göstermektedir (Stachowski 2009:128)."

Stachowski Türkiye Türkçesi ağızlarında *çoçka* sözcüğünün *domuz* anlamına geldiğini, Azerbaycan Türkçesinde ve Bergama yöresinde *çoçkanın* "bebek, çocuk" anlamlarına gelmesini, diğer taraftan Osmanlı Türkçesindeki "çocuk" ve Çağatay Türkçesindeki *çoçuk* "domuz yavrusu" sözcüklerinin tamamen ilişkisiz olamayacağını belirtir. Kısacası, Adamoviç'in tezini semantik açıdan da eksik bulur.

Hakan Aydemir, *çocuk* kelimesinin kökeninin Karaçay-Malkar Türkçesinde yaşayan çak- 'yeşermek, filizlenmek, artmak' demek olan eylem kökünden geldiğini düşünür. Çalışmasının sonunda çak- eylemini Ana Türkçeden başlatır ve bu eylemden çocuk kelimesine giden bir teze yer verir (Aydemir, 2018: 15). Ana Türkçenin belirli hipotezlere dayanarak oluşturulmuş tahmini bir dil olduğu bilinmektedir. Tezinde çak- fiilinin Ana Türkçede de kullanılıyormuş gibi göstermesi bize Aydemir'in itirazını Adamoviç'in itirazı ile örtüştürür. Aslında itirazı, Türklerin Müslüman olduktan sonra *çocuk* kelimesinin kullanılmaması gerektiği ve *çocuk* kelimesinin domuz yavrusu anlamına gelemeyeceği düşüncesidir. Aydemir'in bu görüşü bilimsel olmaktan uzaktır. Türklerin Müslüman olduktan sonra da doğada en çok karşılaştıkları hayvanların başında yaban domuzu gelir. Domuzun yavrusuna *mozak* gibi çeşitli isimlerin verilmesi bu durumun göstergesidir.

Sonuç

Bebeklik dönemi ile ergenlik dönemi arasında bulunan insan demek olan *çocuk* ile çocuk anlamında kullanılan diğer kelimeler önemli edebî eserlerimizden tarandı. Görüldüğü kadarıyla *çocuk*, tarihî metinlerde çok fazla rastlanan bir kelime değildir. Dîvânü Lugâti't-Türk'te ilk kez karşılaşılan *çocuk* ise domuz yavrusu manasındadır. Araştırmada, Çağdaş Türk lehçelerinde *çocuk* yerine kullanılan kelimeler tarandı. Lehçelerimizde daha çok *bala* kelimesinin kullanıldığı tespit edildi. *Çocuk* kelimesinin yanı sıra Anadolu ağızlarında kullanılan *çocuk* manasına gelen sözcükler tespit edildiği gibi bir hayli fazladır.

Çocuk kelimesinin kökeni için Dîvânü Lugâti't-Türk'ten hareketle birçok araştırmacı domuz yavrusu açıklamasında bulunur. Bazı araştırmacılar ise bilhassa İslamiyet'in kabulünden sonra domuzla değer vermeyen Türklerin evlatlarına domuz yavrusu anlamlı bir sözcük ile hitap edemeyeceğini düşünür. Adamoviç, bugün kullandığımız *çocuk* kelimesinin Türkiye Türkçesi ağzlarında görülen *çağa* sözü ile +CUk küçültme ekinin kaynaşması sonucunda ortaya çıktığı yorumunda bulunur. Adamoviç gibi *çocuk* kelimesinin domuz yavrusuyla alakalı olmadığını düşünen Aydemir de *çocuk* kelimesinin Karaçay-Malkar Türkçesinde yaşayan *çak-* fiilinden geldiğini düşünür.

Dilin canlı bir varlık olduğu ve tabiattaki her şey gibi değişebilir olduğu bilinmektedir. Bu değişimin, sessel olabileceği gibi anlamsal da olabileceği bilinmektedir. Anlam değişmesi; dile getirdiği kavramda bir daralma, bir genişleme belirmesi ya da aynı sözcüğün bir zaman sonra başka bir kavramı anlatır duruma gelmesidir. Her dilde görülen bu değişimler kimi araştırmacılara göre gösteren (ya da gösterge) değişmesi olarak nitelenir (Aksan, 2006: 88). Anlam değişmeleri, çağrışımların değişmesidir (Eker, 2016:405). Kelimelerin anlamları daralıp genişleyebileceği gibi zamanla çağrışımı olumlu ya da olumsuz hâle de gelebilir. Çağrışımın olumlu hâle gelmesi anlam iyileşmesi olarak adlandırılır. Anlam iyileşmesi ve anlam kötüleşmesi kavramlarını Ali Özkul, *Türkçe Sözlük'te Anlam İyileşmesi ve Anlam Kötüleşmesi* adlı yüksek lisans tezinde incelemiştir. Anlam iyileşmesine uğrayan sözcükleri, incelediği çalışmalardan hareketle şu şekilde sıralamıştır: *adamcıl, aşakla-, çalış, damarsız, emek, gürbüzlük, kara, kına-, kıyak, küven-(g-), levent, sitem, tosun, yaman, yavuz (yavuz), yum (yom)*. Sıralan örneklerden yavuz kelimesi art zamanlı olarak incelendiğinde eskiden kötü, fena, hırsız anlamlarına gelirken günümüzde yiğit, kahraman gibi anlamlara gelir. Emek sözcüğü eskiden eziyet, zahmet (Eker, 2006:409) anlamlarında kullanılırken günümüzde uzun ve yorucu, özenli çalışma anlamında kullanılır. Emine Atmaca, *Eski Oğuz Türkçesinden Türkiye Türkçesine Söz Varlığındaki Değişmeler ve Anlam Olayları* adlı doktora tezinde anlam iyileşmesine uğrayan sözcükleri sıralarken *çocuk* kelimesine de yer verir (Atmaca, 2011: 1517).

Araştırmamızda görüldüğü gibi *çocuk* kelimesi 11. yüzyılda yalnızca domuz yavrusu anlamında kullanılmaktaydı. Türklerin İslamiyet'i kabul etmesi sonrası domuzun olumsuz bir çağrışım yapması dolayısıyla *çocuk* kelimesi, artık domuz yavrusu anlamında değil küçük yaştaki oğlan ve kız anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Özetle *çocuk* kelimesi, anlam değişmesine özelde ise anlam iyileşmesine uğrayan kelimelerden bir tanesidir.

Kaynakça

- Adamović, Milan- Merhan, Aziz (Erişim tarihi: 19.01.2021). Türkçedeki Çocuk Sözü Gerçekten 'Domuz Yavrusu' Mu Demek?, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbilig/issue/52798/697155>, Türkbitig, Yıl 2008, S. 15, s.3-7.
- Aksan, Doğan (2006). *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara: Engin Yayınevi.
- Aksan, Doğan (2004). *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: TDK Yayınları.
- Aktunç, Hulki (1998). *Türkçenin Büyük Argo Sözlüğü*, İstanbul: YKY.
- Atmaca, Emine (2011). *Eski Oğuz Türkçesinden Türkiye Türkçesine Söz varlığındaki Değişmeler ve Anlam Olayları*, Doktora Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydemir, Hakan (2018). "Çocuk" Sözcüğünün Etimolojisi Üzerine. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (12), s. 1-18.
- Ayverdi, İlhan (2006). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lugati)*, Cilt 1 (A-G), İstanbul:

Kubbealtı Neşriyatı Yayıncılık.

- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth- Century Turkish*, Oxford At the Clarendon Pres.
- Çağatay, Saadet (Erişim tarihi: 19.01.2021). Türkçede Çocuk Kavramı, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/630517>, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, C. 25, Sayı 1977 s.1-16.
- Çakmak, Serkan (2019). *Atebetü'l-Hakâyık (İnceleme- Tenkitli Metin- Tıpkıbasım)*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 115.
- Demirci, Kerim (2013). *Türkoloji İçin Dilbilim*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Dilçin, Cem (2009). *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara: TDK.
- Eker, Süer (2016). *Çağdaş Türk Dili*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet -Akkoyunlu, Ziyat (2014). *Kâşgarlı Mahmud – Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş- MetinÇeviri-Notlar-Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, Hasan (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara.
- Ergin, Muharrem (2013). *Orhun Âbideleri*. 47. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki (2004). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Güngör, Okan Celal (2016). *Türkçede Çocukla İlgili Söz Varlığı*, Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kononov, Andrey Nikolayevič (Erişim tarihi: 02.05.2021). İsimlerin ve Sıfatların Küçültme Şekilleri ve Söz Yapımı. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/belleten/issue/38320/443661>, Türk Dili ve Araştırmaları Yıllığı Belleten, Yıl 1968, C. 16, s. 81-88.
- Lii, Yong Song (1999). *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, Çev: Mehmet Ölmez. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Miandoab, Nasrin Zabeti (Erişim tarihi: 01.05.2021). Türk dilinde küçültme kavramı ve küçültme ekleri: (modern Oğuz lehçeleri ile karşılaştırmalı bir inceleme). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkoloji/issue/43307/526628>, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, 2018.
- Nişanyan, Sevan (2007). *Sözlerin Soyağacı. Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Ölmez, Mehmet (Erişim tarihi: 29.06.2021). Eski Uygurca İkillemeler Üzerine, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/belleten/issue/36565/415085>, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, Yıl 2017, C. 65, Sayı 2, s. 243 – 311.
- Özkul, Ali (2016). *Türkçe Sözlük'te Anlam İyileşmesi ve Anlam Kötüleşmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sakaoğlu, Saim (2000). *Türk Ad Bilimi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Stachowski, Marek (2009). Yeniden Türkçe Çocuk Sözcüğünün Kökeni Üzerine, *Türkbilig*, 2009/17: 124-132. (Çeviren: Faruk Gökçe).
- Toprak, Funda (Erişim tarihi: 29.06.2021). Harezmi Türkçesinde İkillemeler, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/egetid/issue/34467/380879>, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, Yıl 2005, C. 5, S. 2, s. 277 – 292.
- Tietze, Andre (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati. C. 1(A-E)*. İstanbul: Simurg Yayınları.

- TDK (1968). *Türkiye'de Halk Dilinden Derleme Sözlüğü. 2 (B)*. Ankara.
- TDK (1968). *Türkiye'de Halk Dilinden Derleme Sözlüğü. 3 (C-Ç)*. Ankara.
- TDK (1968). *Türkiye'de Halk Dilinden Derleme Sözlüğü. 11 (U)*. Ankara.
- TDK (1965). *Türkiye'de Halk Dilinden Derleme Sözlüğü. 2 (B)*. Ankara.

KARL RAIMUND POPPER'İN PLATON, HEGEL VE MARX'IN TARİHSİCİ TUTUMLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

KARL RAIMUND POPPER'S VIEWS ABOUT PLATON, HEGEL AND MARX'S HISTORICAL ATTITUDE

Aslı KUŞKAPAN

Bingöl Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Öğrencisi

kuskapanasli@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0020-6992

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

11.06.2021

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

28.06.2021

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2021

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Kuşkapan, Aslı (2021). "Karl Raimund Popper'in Platon, Hegel ve Marx'ın Tarihsicî Tutumları ile İlgili Görüşleri", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 3, s. 37-48.

Citation: Kuşkapan, Aslı (2021). "Karl Raimund Popper's Views About Platon, Hegel And Marx's Historical Attitude", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, Issue: 3, s. 37-48.

Özet

Popper'in, 'Açık Toplum ve Düşmanları' adlı eserinde Platon, Hegel ve Marx'ı eleştirirken onların tarihsicilik tutumlarını ele aldığını görmekteyiz. Popper bunu yaparken Platon'dan yola çıkıp onun devlet tasarımında eşitlik adalet, kölelik kavramlarına ve ırkçı (öjenik) unsurlara nasıl yer verdiğine değinir. Ayrıca Hegel'e aynı çerçeveden bakarak Alman felsefesinde nasıl yer ettiğine, monarşizmin Hegel penceresinden görünen yüzüne, özgürlük ve eşitlik kavramlarının totaliterliğe doğru nasıl yol aldığına olan bakış açısını gözler önüne serer. Marx'ta ise sınıflar arasındaki ekonomik güç farkının insanların geleceğine nasıl etki ettiğine, Marx'a göre niçin tam olarak özgür sayılamayacağımıza değinir. Sınıflar arası çatışmanın Marx için önemini ve bu çatışmanın nereye doğru yol alacağını aktarır. Nihayetinde kapitalizmden sonra sosyalizm ve komünizme geçişin Marx anlayışındaki sürecini eleştirir. Onların ideolojilerinin tarihsicî ve dolayısıyla totaliter olma özelliklerinin sürecine değinir. Bundan dolayı bu çalışmada önce tarihsicilik kavramından bahsedip Platon, Hegel ve Marx'ın tarihsicî ideolojileri hakkında bilgiler vereceğiz ve Popper'in bu tarihsicî ideolojiler hakkındaki fikirlerine değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tarihsicilik, Popper, Platon, Hegel, Marx.

Abstract

While criticizing Plato, Hegel and Marx in Popper's *The Open Society and Its Enemies*, we see that she discussed their historicist attitudes. In doing this, Popper starts from Plato and touches on how he includes the concepts of equality, justice, slavery and racist (eugenic) elements in the state design. In addition, by looking at Hegel from the same framework, it reveals the perspective on how it took place in German philosophy, the face of monarchism visible through the Hegelian window, how the concepts of freedom and equality moved towards totalitarianism. In Marx, he refers to how the difference in economic power between classes affects the future of people and why we cannot be considered completely free according to Marx. It conveys the importance of class conflict for Marx and where it will go. Ultimately, he criticizes the process of transition to socialism and communism in Marx's understanding after capitalism. It refers to the process of their ideologies being historical and thus totalitarian. Therefore, in this study, we will focus on Popper's ideas by first talking about the concept of historicism and giving information about the historicist ideologies of Plato, Hegel and Marx.

Keywords: Historicism, Popper, Platon, Hegel, Marx.

Giriş

Tarihsicilik kavramını anlayabilmek için öncelikle onun ‘tarihselcilik’ ile ayrıldığı noktaya bakmak gerekmektedir. Bu ayrım kavramların sonlarında bulunan eklerin onlara kattığı anlamda kendini gösterir. “İzm” ve “isizm” soneklerinin farklı anlamlara geldiğini söyleyen Doğan Özlem, ikinci ekin içerisinde daha fazla aşırılık ve kötuleyici bir anlamı taşıdığına vurgu yapmıştır. Türkçeye çevrilirken “izm” “cilik”, “isizm” ise “sicilik” diye çevrilmiştir. Bu yüzden “historizm” kavramının tarihselciliğe, “historisizm” kavramının ise tarihsiciliğe karşılık geldiği düşünülmektedir. “Alman ilahiyatçı Ernst Troeltsch tarihselciği, kötü tarihselcilik ve iyi tarihselcilik olarak ikiye ayırır” (Bakış ve Alsancak, 2016: 96). İyi tarihselcilik her tarihsel dönemin kendi değerlerine, kültürüne, sosyoekonomik yapısına göre değerlendirilmesini ve tarihsel yorumunun buna göre yapılmasını kasteder. Popper *‘Tarihselciliğin Sefaletinde’*, eğer bir grubun şimdiki halini anlamak ve açıklamak istiyorsak ya da onun gelecekte nasıl bir gelişim göstereceğini önceden görmek istiyorsak, onun tarihini, geleneklerini ve kurumlarını incelememiz gerektiğinin Tarihselcilik olduğuna değinmiştir. (Popper, 1998: 37). Kötü tarihselcilik ise tam da Popper’in bahsettiği tarihsicilik tanımının kendisidir.

Popper’e göre tarihsicilik; gelecekte olan gelişme ve değişimleri önceden tahmin etme ve böylece siyasal aktivitelerin hangisinin başarı sağlayıp hangisinin sağlamadığını söyleyebilme olarak kısaca tanımlanabilir. Yani tarih belli tarihsel yasalar tarafından yönetiliyorsa şayet bu, insanın kaderi hakkında öngörüye sahip olmamızı sağlayabilir. Popper’in bunu daha iyi anlamlandırmak için *‘Açık Toplum ve Düşmanları’* adlı eserinde “Seçilmiş Halk Öğretisi” örneğini verdiğini görüyoruz. Bu öğretilere göre Tanrı’nın kendi iradesini dünya üzerinde devam ettirmek için bir halkı seçtiği ve yeryüzünün de bu halka kalacağı düşünülmektedir. Burada tarihsel gelişim yasasının yapıcı unsuru Tanrı’dır ve toplumsal yaşayış kabile çağından peyda olmuştur. Bu yüzden bu teoride kabilecilik üzerinde önemle durulur. Popper, kabileciliği tarihsiciliğin ilkel boyutu olarak, faşizm ve Marxçı tarih felsefesini de tarihsiciliğin modern boyutu olarak görür. Birinde seçilmiş ırk diğeri seçilmiş sınıf vardır ve bu kabilecilik anlayışı totaliterliğin dayanak noktasını oluşturur.

Popper’a göre totaliterlik de faşizm, komünizm ve kapalı toplumda olduğu gibi gücünü tarihsicilikten alır. Çünkü gelecekte ne olabileceğini kestirmek tüm anarşik hareketlerin önüne geçmek anlamına gelecektir. Bu da totaliter rejimin kaynağıdır. Özellikle Platon’un tüm felsefesine hâkim olan öjenizm ve Hegel’in de aynı Platon gibi devleti bireyin üzerinde görmesi Popper’ın bu bağlamda eleştirdiği nokta olmuştur. Marksizm’in kapitalist düzenin önünde sonunda sosyalist düzeni getireceği kehanetinin aslında tarihsicilikte kesinliğe vurgu yaptığını düşünür ve “Marx’ın kapitalizm dediği şey dünyada asla olmadı ona benzer bir şey bile” diyerek bu savı yanıtlar (Popper, 2006: 226). Hegel’in Tanrı’ya tapar gibi devlete tapmalıyız tezi, Marx’ın insanlık tarihinin maddi ilişkiler temeline dayandığı iddiası da Popper tarafından tarihsicilik adı altında eleştirilmiştir (Kabakçı, 2019: 196).

1. Tarihsici Kehanette Platon’un Öjenik Totaliterliği

Platon’un yaşadığı dönem siyasi açıdan çekişmelerin ve iktidar savaşlarının yaşandığı bir dönemdi. Hatta Yunanlıların kabile hayatı dağılmış ve tiranlık dönemi baş göstermişti. Sonrasında demokrasi yeniden sağlandı ancak Platon’un hocası Sokrates ölümüne mahkûm edildi. Platon da kendini tehlikede hissedince Atina’yı bir süreliğine terk etti. Geri döndükten sonra ise kurduğu okul ile birlikte ideal devlet biçimlerine, egemenliğe, eğitime, düzen ve birliğe karşı olan düşüncelerini daha da derinleştirdi. Onun tarihsel gelişim yasasına göre “bütün toplumsal değişim, bozulma ya da çürüme yahut soysuzlaşmadır” (Popper, 2020: 48). Platon bu yasayı yaratılmış ya da kurumlar gibi türetilmiş her şey için geçerli sayar. Akış halinde olan her şey değişime uğradığı için çürür.

Ancak *Devlet Adamı* adlı diyalogunda Altın Çağ’dan bahseder. Buna göre Zeus’un babası Kronos tarafından yönetilen dünyada insanların daha mutlu olduğunu ama Zeus tarafından yenilgiye uğra

tıldıktan sonra bozulma ve çürümenin giderek arttığını ve bunun da mutsuzluğu beraberinde getirdiğini dile getirmiştir. Tanrı'nın düzenin başına tekrar geçeceği zaman bu bozulma ve çürümenin düzelmeye başlayacağını, çünkü Tanrıya ne kadar yaklaşırsa düzelmeye de o kadar yaklaşılabileceğini aktarmıştır. Bunu diyalogda geçen şu cümlelerden de anlayabiliriz:

“Yabancı- ... O zamanlar bütün evrenin gidişini tanrı düzenledi. Aralarında zorbalık, birbirinin başını yemek, savaş, kavga gibi durumlar olmazdı...O zamanlar tanrı kendisi insanların çobanydı, onları yönetirdi; tıpkı şimdi öbür varlıklara oranla insanın tanrısal bir varlık olduğu, daha aşağı türden hayvanları yönettiği gibi...çünkü bütün insanlar topraktan doğuyor, geçmişi hiç hatırlamıyorlardı. Bununla birlikte toprak onlara bol bol ürün veriyordu. İnsanlar yetiştirmeden, ağaçlarda meyveler ve bütün öbür bitkiler kendiliklerinden yetişiyordu. İnsanlar çoğu zaman açık havada, çıplak yaşıyorlardı; mevsimler gayet yumuşaktı, insanların yatakları da yoktu; bol yetişen otlardan oluşan yumuşak yığınlar üstünde yatarlardı. Kronos'un zamanında insan hayatı işte böyleydi, Sokrates. Zeus'un yönetiminde olduğu söylenen bugünkü hayatımızın ne olduğunu kendi görgünle biliyorsun. Bu ikisinden hangisinin daha mutlu bir hayat olduğunu söyler misin, söyleyebilir misin?” (Platon, 1998: 19)

Platon'un bu çürüme ve bozulma dediği şey bir bakıma soysuzlaşmadır ve aynı zamanda manevi soysuzlaşmayı da içinde barındırır. Manevi soysuzlaşma da ırk soysuzlaşmasına dayanır. Yani hepsinin kökeninde ırkın bozulması yatar. O yüzden siyaset felsefesini oluştururken daha çok öjenik bir tavır takınmıştır. Platon'un Tanrı'ya yaklaşmak diye bahsettiği durumda iki önemli noktayı kastettiğini görüyoruz. Biri tarihsel yönelimin bozulmaya doğru gitmesi ve bunun durdurulması gerektiği diğeri de siyasal anlamda değişimleri durdurarak bozulmayı da durdurabilme. Zaten Platon'un amacı da bozulma ve değişime uğramamış dolayısıyla da soysuzlaşmamış ve kötülüklerden arınık bir devlet kurmaktır. Ona göre bu en iyi ve yetkin devlettir. Altın Çağın devletidir. Peki bu devlete nasıl ulaşacağız? Platon'a göre bu devleti ancak durdurulmuş devleti bulana kadar geriye doğru gidersek bulabiliriz.

Popper'a göre Platon Herakleitos'un düşüncesinden kurtulmak istemektedir. Çünkü Platon'a göre akış halinde olan şeyler hakkında kesin bilgilerimizin olması mümkün olmayacağından onlar aldattıcıdır. Siyaset alanı için de durum böyledir. Siyaset alanında da sabit kurumlar ve yöneticiler olmayacağına göre yani devlet, egemenlik ve otorite gibi kavramların içeriği, tanımı ve kapsamı her zamanda ve her anlayışta değiştiği için siyaset sorunlarını tartışmanın pek mümkün olmayacağı görüşündedir.

Platon için bir şeyin değişmesi o şeyin başına gelen en büyük kötülüktür. Değiştikçe özünü kaybeder. Bu siyasal kurumlar için, insanlar için, daha doğrusu nesnelere dünyasındaki her şey için geçerli bir durumdur. O yüzden durulma onlar için en iyi şeydir. Her değişimi durdurarak gelecekte oluşabilecek karışıklık ve kaos durumlarını engelleme düşüncesi onun tarihsicilik anlayışı ile hareket ettiğini gösterir.

Kriton diyalogunda, “o halde bilmeyen insanların lafını dinlersek sağlığınıza dikkat ettiğimizde iyileşen dikkat etmediğimizde hastalanan şeyi yıkmış oluruz. O şey de yıkılınca biz yaşayabilir miyiz? Bozulmuş bir bedenle yaşanabilir mi?” diyerek bu bozulmanın aslında insan zihinlerinden başlayıp bedene hatta nihayetinde kurumlara ve dünyaya yayılacağını ve böylece değişimin sonucunun da kötü olacağını dile getirmiştir (Platon, 2017: 48). Bu öyle bir bozulma ki, ona göre “hayvanların en yükseği olan erkek-insan, Tanrı'lar tarafından türetilmiştir; öteki türler bir bozulma ve soysuzlaşma süreciyle ondan inerler bazı erkekler -korkak ve rezil olanları- kadın olmuştur” (Popper, 2020: 65). Bu sözleri dile getirip *Timaios*'dan devam eder “dünyaya gelen insanlardan kötülük yapanlar ya da korkak olanlar ikinci doğuşlarında kadın oldular” (Platon, 2018: 114). Platon'a göre bu değişim ve dönüşümler beraberinde insan toplumunun tarihsel soysuzlaşmasını getirmiştir. Popper, Platon'un tarihsici tavrını, değişimin kötü ve boşuna bir şey olduğunu düşündüğü için eleştirir.

Platon bu teoriyi önemli gördüğü dört çeşit devlet yönetiminden bahsederken de aktarmıştır.

Bunlar Timokrazi, Oligarşi, Demokrasi ve Tiranlıktır. Bu sıra ile birinden diğerine geçiş durumunun söz konusu olduğunu dile getirir. Hatta bunu *Devlet* diyalogunda da aktarmıştır. Pazardan satın alınan köleler sahipleri ile eşit duruma geldikleri zaman nerede köleliğe dair bir durum görseler buna kızıp tepki göstermeye başlarlar. Zenginler ve yoksul köleler arasındaki fark kapanmaya başladı mı ortaya sınıf çatışması çıkar. İşte bu sırada kendine bir ordu kurmayı başaran halkın gözünde kahraman gibi olur. Çok geçmeden de halk bu sefer onun kölesi haline gelir onun için savaşır. Böylece yeni bir Tiran ortaya çıkar ve en kötü yönetim şekline geçilmiş olur.

Platon'a göre herhangi bir toplum düzeninin değişmesi yönetici sınıfın içinden kaynaklanır. Çünkü bu sınıf kendi içinde birliksizlik yaşar. Bu birliksizlik sınıf savaşlarını ve başkaldırığı getirir ki bu da Platon'un sosyoloji yasasıdır. Platon açısından bu birliksizliğin giderilmesi değişimin durdurulması için önemlidir. Popper, Platon'un bir köle devleti olan Sparta'nın atasını kurma düşüncesinde olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Çünkü Platon için en iyi devlet en katı sınıf ayırımına dayanan devlettir. Kastlar katı ve geçişe izin vermeyecek biçimde ayrılmalıdır. Önemli olan, kimsenin başkaldırmaması için yönetici sınıfın birlik içinde olmasıdır ve kimsenin düzeni bozmaya kalkmamasıdır. Böylece sınıf savaşı da olmayacaktır. Yöneticilerin kendi içindeki birliği sağlamanın yolunu da ekonomik çıkarların yok edilmesinde bulur. Bunun için de başvurduğu yol aslında komünizmdir. Sparta'da değerli madenlere sahip olmanın yasaklandığı gibi her çeşit mülkiyet ortak sayılmalıdır hatta çocuk ve kadınlar da. *Yasalar*'da bunu şöyle dile getirir:

“Dostların malı aslında ortaktır. Bu ister bugün bir yerlerde görülsün ister ileride bir gün ortaya çıksın-yani kadınların, çocukların ve bütün malların ortak olması-, özel mülkiyet denen şey her yerde insan yaşamından her yolla silinecek, doğal olarak kişisel olan şeyler bile bir biçimde elden geldiğince ortak kılınmaya çalışılacak” (Platon, 2007: 202).

İşte bu, ailenin kolektif bir hal almasına yol açıp herkesin birbirine tek bir ailedenmiş gibi bakmasına, devletin adeta büyük bir aile halini almasına, özel yemeklerin yasaklanmasına, yemeklerin ortak sofrada yenilmesine ne çok zengin ne çok fakir olunmasına kadar varan bir düzen oluşturacaktır. Böylece ekonomik çıkarlar yok edilmiş olacaktır. İşte bu komünizm kokan hatta doğrudan komünizm diye niteleyebileceğimiz sistem, Platon'a göre yönetici sınıfın birliğini sağlayacaktır. Bu anlatılanları Belçikalı çizer Pierre Culliford'un 1958'de yazdığı çizgi roman ve animasyon dizisi olan 1981'de de televizyonlarda gösterime giren “*Şirinler*” adlı çizgi filmde de net olarak görebiliriz.

Platon'a göre yönetilenlerin aşağılık bir ırk olduğunu ne kadar kabul edersek yöneticiler o kadar güçlü olur. Çünkü yönetenler hem ırk ve eğitim açısından hem de değer olarak çok üstündür. Popper burada Platon'a karşı çıkar çünkü ona göre kişisel üstünlük siyasal ayrıcalık hakkına sahip olmayı gerektirmez. Bu yüzden de Popper, Platon'un burada totaliterliğe vurgu yaptığını söylemektedir.

Popper, Sokrates'in ruhun bedenden daha önemli olduğunu söylemesi noktasına vurgu yapar. Yani var olan normlar insan için konulmuştur ve buna uymak sadece kendi elimizdedir, sorumluluğu bize aittir. Tıpkı otoritenin Sokrates'i yargılaması ve onun da yasaları anlaşma olarak kabul edip karşı çıkmaması gibi.

“Sokrates: Bundan sonra kanunlar şöyle diyebilirler; Yaptığın iş bizimle vardığın anlaşmanın dışına çıkmak, verdiğin sözü tutmamak değil de başka nedir Sokrates? Bizler seni zorlamadık, kandırmadık, hemen karar ver demedik. Düşünmek için yetmiş senen vardı... Şimdi aramızdaki anlaşmayı bozup hainlik mi yapacaksın? Bize kalırsa bundan vazgeç Sokrates” (Platon, 2017: 57).

Platon insan doğasında var olan sınırlılıkların insanın kendi kendine yetemeyeceğine neden olduğunu düşünür. İnsan eksik, yitimli bir varlıktır. “Çünkü insan olmakla yitimli olmak aynı şeydir” (Akdeniz, 2013: 55). Yaşadığı müddetçe bu eksikliğini giderme çabasındadır. Bu yüzden başkalarıyla yaşamak zorundadır. En azından kirli işlerini, pis işlerini başkalarına gördürür. Özellikle beden işlerini

başkalarına yaptırır. Devlet öyle değildir, o yetkindir ve bireyden üstündür. Yani insanlar kendi kendilerine yetmez ve bu yüzden bir araya gelip yetkin olanı yani devleti kurarlar. Popper'in en çok karşı çıktığı şeylerden biri de bu olmuştur. Çünkü ona göre devlet bireyin üzerinde olmamalıdır. Tarih büyük ve sonunun ne zaman geleceğini bilemeyeceğimiz bir süreçtir ve bireyler bu sürecin en önemli parçalarıdır. Popper, Platon'un bireylerin araç olduğu bir düzen inşa etmeye çalıştığını vurgulayarak onun ideolojisini de bu yönde gerçekleştirdiğini düşünür. Öyle ki Platon'a göre devlet yasalar için insanları inandırma ya da zorlama yoluna gidebilir. Çünkü insanlar bütün (devlet) için yaratılmıştır. "Sizler bütün için yaratıldınız, bütün, sizler için değil" (Popper, 2020: 100).

Peki yönetici sınıf nasıl bozulmadan kalacak? Platon bunun ırkını saf tutmasıyla mümkün olduğunu söyler. İşte burada en önemli kavramlardan birinin ortaya çıkmaktadır: eugenik/öjenik (ırkların ıslahı). Yani ona göre insanlar yanlış biçimde birleştirilirse doğacak çocukların doğası da yanlış olacaktır. Bu yüzden de çocuklar babalarının doğalarında olmayan iktidarı devralmak isteyeceklerdir. Böylece de altınla gümüş, demirle tunç karışmış olduğundan bir düzensizlik hatta çatışmanın doğması kaçınılmaz olacaktır. İşte bu ırk soysuzlaşması da yönetici sınıftaki birliksizliğe sebep olur. Bu yüzden ona göre herkes kendi doğasına uygun olan işle uğraşmalıdır. İşçi bir kimsenin savaşıcı sınıfa girmesi şehrin çökmesi demektir. Çünkü bu bir değişikliktir ve kastlar arası geçiştir. Platon bunun ideal devletin yapısına uygun olmadığını düşünür.

Bundan dolayı her türlü değişimi durdurmak için tek yolun doğaya dönmek olduğunu söyler. Bu da ilkel devlet demektir. Yani bu devlet ona göre bilgili ve az sayıda olanların bilgisizler yığını yönettiği kabile zamanda var olan devlettir. Tabii bu Platon'un penceresinden görünen kısımdır. Ancak kabilecilerin penceresinden bakılınca yönetilenler bilgisiz bir yığın olmayabilir. Belki de onlar kendini bilgili zannedenlerin aslında kabuğuna çekilmiş ve etrafını taşlarla örmüş bir "Papalagi" olduğunu düşünüyorlardır. Erich Scheurmann'ın, "Göğü Delen Adam" adlı yapıtında bir kabile reisinin gözünden modern yaşamı tarif ediliş biçimini aktarırken şu sözlere rastlıyoruz:

"Papalagi, tıpkı bir midye gibi, sert bir kabuğun içinde oturur. Bir çiyen gibi taşların arasında yaşar. Çok sayıda gözü olan delik sandığı andırır... Çünkü her aiga(aile) bu taş sandığın ya alt tarafında ya üst tarafında ya ortalarında, sağında ya da solunda belli bir bölümü kendine ayırmıştır. Bir aiga diğerlerinin ne yaptığını bilmez. Çok zaman birbirlerinin adlarını bile bilmezler. Giriş deliğinde karşılaştıklarında ya istemsizce selamlaşırlar ya da düşman böcekler gibi mırıldanırlar" (Scheurmann, 2018: 28).

Platon'un eğitimde, yönetimde, dinde her türlü yeniliğin yasaklanması gerektiğini ve devletin kendi kendine yetmesinin önemli olduğuna vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Hatta ona göre, sınıflar birbirine karışırsa adaletsizlik ve anarşi peyda olacaktır. O yüzden her sınıf sadece kendi üzerine düşeni yapmalıdır. Ancak böyle adil kalınabilir. Yani "yönetici yönetir, işçi çalışır, köle de köleliğini yaparsa devlet adildir" (Popper, 2020: 110). Popper'in karşı çıktığı bu sınıf üstünlüğünün adalet sayılması fikri, totaliterliğe giden yolda yardımcı bir durumdur.

Peki, insanlar niye anarşiye karşı bir devlet kurumu altında olmak isterler, özgürlükler korunsun diye mi? Özgürlüklerin korunması için devleti kim yönetmelidir? Platon buna, en iyilerin en bilgilerin yönetmesinin uygun olduğu cevabını verir. Peki bu en iyi kimdir? Doğasında yöneticilik var diye her kişi, iyi yöneten olabilir mi? Popper bu soruyu: "siyasal kurumları nasıl örgütleyelim ki kötü ya da yeteneksiz yöneticilerin çok fazla zarar vermeleri önlenebilsin?" şeklinde sormuştur (Popper, 2020: 136). Belki de bu soru şöyle değiştirilebilir: Kendimizi erdem öğeleriyle nasıl donatıp örgütleyelim ki bu bizim kötü yönetici olmamızı ve kurumlara zarar vermemizi engellesin? Çünkü iktidara sahip olan kendi çıkarına göre davranabilir. Hatta bu bir Tiran bile olabilir. Bu yüzden kurumları düzeltmenin yolu önce kendimizi düzeltmekten geçer. Platon eğitimin görevinin geleceğin yöneticilerini yetiştirmek ve seçmek olduğunu düşünür. Sokrates'e göre de devleti bilgililer yönetmeliydi ancak aynı zamanda onlar ahlaki açıdan da akli başında olmalıydı. Bilgi öğretilir ama erdem öğretilir mi? Platon bunu *Diyaloglar* 'da ele almış ve konuşmacı Sokrates önce erdem öğretileceğinden yola

çıkmiş sonra erdemın bilgi olmadığını ve öğretilmeyeceği sonucuna varmıştır. “Erdem ne tabiat vergisidir ne de öğrenilebilir. Erdem ona sahip olanlara bir Tanrı vergisidir” (Platon, 2010: 187). O halde yöneticiler de kendi eksikliklerinin farkında olmalılar bilmeye ve öğrenmeye istekli olmalılardır. Bundan dolayı Popper Sokrates’le Platon’un burada farklılaştığını düşünür. Platon’un yöneticileri bilginin sahibi iken Sokrates’in yöneticileri bilgiye her zaman açıktır ve bilgiyi elde etme çabası içindedirler.

Platon’un bu otoriteci tutumunu eğitim felsefesinde de görmekteyiz. Çünkü o, eğitimde bir doktrini zihinlere kazıma peşindedir. Bu da *İdealist Eğitim Felsefesi*’nin kökenidir. Platon’un bu tutumu özellikle eğitimde ‘*Daimicilik*’ ve ‘*Esasicilik*’ akımlarına kaynaklık etmiştir. Yani eski bilgilerin yeni kuşaklara aktarılması ve böylece kuşaklararası çatışmayı önleme, kültürel mirasın korunması, temel kültürel değerleri kaybetmeme, sağlam karakterli ve doğru insanlar yetiştirme, akıllı üstün zekalı elit seçkin bireyler yaratma, ezber yapma, çocukların oyunlarını bile düzene sokma gibi uygulamaları onun eğitim anlayışında çok net görmekteyiz. Bu uygulamalarla Platon’un amacının değişmeyen tek tip bireyler yetiştirerek kültürel gecikme oluşturmak ve değişime kapalı bir toplum ortaya koymak olduğu söylenebilir.

Popper, Platon’un düşünme gücünden özellikle de felsefi düşünüşten korktuğunu dile getirir. Bu yüzden de Platon, küçük yaşta çocukları baskılayarak insanları tek tip bir düzene sokar, yaşlanınca da zaten bağımsız düşünemeyeceklerinden onların gençlere sadece kolektif bilinci aktaracaklarını düşünür.

Platon’a göre devleti en bilge olanlar yönetmelidir. O halde biz kime en bilge, kime gerçek filozof diyeceğiz? Burada Platon “gerçeği sevene” diye cevap verir ancak bu cevap Popper’i tatmin etmez. Çünkü Platon yöneticilerin şehrin yararı için yalan söyleyebileceğini ve onların böyle bir ayrımcılığa sahip olmaları gerektiğini düşünür. Bu durum yönetimin yetkinliğini artırır. Böylece sınıflar birbirine karışacak fırsatı bulamaz. “Tanrı yönetme yeteneği olanların hamuruna altın koymuştur, yardımcılara gümüş, köylülere ve öteki üretici sınıflara da demir ve bakır” (Popper, 2020: 153). İşte bu Platon’un ırkçı tavrını ortaya koyar ve ırkların karışmasına asla izin vermez. Çünkü bu eşit ve adil olmaz. Platon felsefesinde öjenizm kendini iyiden iyiye gösterir. Böylece Popper’in Platon’u totaliter olarak nitelemesinin bir sebebi daha ortaya çıkmış olur. Platon, *Devlet ve Yasalar*’da madenlerin karışımından doğacak çocukların alt tabakaya itileceğini söyler. Çünkü melezler devletin yıkımına yol açar. Başa hamurunda yöneticilik olmayan, uygunsuz kişiler gelebilir. Irk saf tutulmalıdır. Bunu Antik Yunan’a gitmeden daha yakın tarihten de anımsayabiliriz. Bunun için Adolf Hitler’in saf, arı ırk yaratma çabasını hatırlamıza getirmemiz yeterli olacaktır.

Platon’a göre kendi yerini koruyan insan bundan mutluluk duyacağı için anarşiye sebep olmayacaktır. Bu da nihayetinde devletin mutlu olmasını yani kolektif mutluluğu getirecektir. Demek ki önemli olan devletin mutluluğu ve refahıdır. İşte bu yüzden Popper’a göre Platon bireyi devletin mutluluğu ve düzeni açısından bir araç olarak görür.

Kolektif dediğimiz zaman akla ilk kabile toplumlarının yaşama şekilleri gelmektedir. Kabilecilik değişime kapalı toplumlardır ya da değişim nadiren görülür ya da değişim tüm kültürü kökünden sarsacak şekilde olmaz. Kabilecilerin ortak değerleri ve değişmez göreneklere vardır. Bir arada yaşamaları, ortak kaderi paylaşmaları, ortak sevinçlerinin olması, tehlikeleri ortak göğüslemeleri, onların kapalı toplum olduğuna işaret eder. Scheurmann, “*Göğü Delen Adam*’da, “oysa Samoa’nın delikanlıları, şarkı söyleyerek giderler kulkas tarlalarına, genç kızlar şarkı söyleyerek yıkarlar ırmakta başörtülerini” satırlarında bu toplum tarzını ortaya koymuştur (Scheurmann, 2018: 78). Bir kabile hayatının bir arada yaşaması dolayısıyla ortaya çıkan ortak mutluluk ve ortak çalışma durumunun gözler önüne serildiği bu örnekteki gibi kabileciler ortak kaderi paylaşırken değişime kapalıdır. Bu kapalılıktan da gayet hoşnut olabileceklerini söyleyebiliriz. Ancak açık toplumlarda

bireyselleşme söz konusu olduğundan ortaklaşa çalışmaktan çok bireyler arası rekabet ön plana çıkar.

Popper açık toplumun yavaş yavaş soyut toplum yoluna gittiğini düşünür. Popper burada insanların hemen hemen hiçbir zaman yüz yüze gelmediği, işlerin ve ilişkilerin makine ya da internet ortamında yürütüldüğü durumların daha soyut bir toplum yapısına neden olduğunu kastetmektedir. Kapalı toplumlarda bulunan kast ve kastlar arası fark o toplumun üyeleri için doğaldır. Fakat kapalı toplum çöküp yavaş yavaş açık topluma geçilmeye başlanınca güvensizlik hissi oluşur. Çünkü kabilenin verdiği güven kaybolmaya başlar. Bu yüzden kabileler genelde denizden uzak ve ticarete kapalı olur. Ancak denizcilik gelişip ticari ilişkiler baş gösterince başka toplumlarla ilişki kurulur ve kabilecilik adına tehlike çanları çalmaya başlar. Yani, “Saflik bir kez yitirilince bir daha kazanılmaz.” (Popper, 2020: 190). Bu yüzden de Platon, bir zamanın Sparta devletinin düşünü kurmaktan hiç vazgeçmemiştir. Bunun nedeni Sparta'nın bazı özelliklerinin onu cezbediyor olmasıdır. Bunlar: kabile kültürünün korunması, insaniyetçi olmamak, ticaret yapmamak, kendi kendine yetmek gibi birtakım özelliklerdir. Fakat Yunan toplumunda durum böyle değildi. Artık denizcilik geliyor ve demokrasi yandaşları ortaya çıkıyordu. Açık toplumun en önemli özellikleri olan hümanizm hareketleri ve bireyselcilik yaygınlaşıyordu.

Popper felsefenin ortaya çıkışını da kapalı toplumun çöküp yerine açık toplumun gelmesine bağlıyor. Platon ise kötülüğün kökünü kapalı toplumun çöküşü olarak görüyor. Hatta Popper Platon'dan almamız gereken dersin, onun bize öğretmeye çalıştığının tam karşısı olmalıdır diyerek siyasal değişimi durdurmanın çözüm olmayacağını ifade etmiştir (Popper, 2020: 205).

2. Tarihsici Kehanette Hegel'in Tapınma Monarşisi

1789 Fransız Devrimi'nden sonra eşitlik, özgürlük,¹ insan hakları, adalet, demokrasi gibi kavramlar irdelenmeye ve toplumsal pratiklerde uygulanmaya başlanmıştır. Adalet ve özgürlük naraları birçok ülkede yeniden yapılanmaya başlamış ve yönetim şekillerinde değişime neden olmuştur. Bu değişim Prusya'da tehlike çanlarının çalmasına sebep olunca yeniden eski gücünü elde etmek isteyen Prusya Hegel'i göreve getirdi. Arkasında Prusya Krallığının otoritesi ve desteği olan Hegel, Alman Felsefesinin en önemli kişisi olarak anılmaya başlandı. O dönemlerde sadece devlet kontrolünde üniversiteler vardı ve o da devletin resmi felsefecisi olmuştu. Hegel de Platon ve Herakleitos'un fikirlerini tekrar gündeme getirmeye ve böylece Prusya Krallığı'nın otoritesini sağlamlaştırmaya çalıştı. Popper, Hegel'in fikirlerinin kabileciliğin Rönesans'ı olduğunu düşünür. Yani Popper'a göre Hegel kabileciliği yeniden doğurtmuş ve bunu Alman monarşisine en uygun hale getirmiştir.

Hegel'in görüşleri Platon'la benzerlik taşır. O da aşırı kolektivist düşüncelere sahiptir ve bireyin her şeyini devlete borçlu olduğunu düşünür. Devlet birey için değil kendisi için vardır. Ona göre Tanrı'nın ilahi varlığı devlete tezahür etmiştir. Bu yüzden de devlet gerçektir ve ne istediğini bilir. Hegel'e göre devlete Tanrı'ya tapar gibi tapmalıyız. İşte bu nokta onun siyaset felsefesinin en önemli kısmıdır. Tarihsici anlayışı da bu noktada karşımıza çıkar. Yani devlet gelecekte herhangi bir sıkıntı ile karşılaşmaması için her türlü önlemi almalıdır. Popper'a göre Platon'la benzerlik arz eden işte bu düşünceleridir. Farklı yönleri ise özellikle kölelik anlayışlarında ortaya çıkmaktadır.

Köle efendi diyalektiğinde Hegel'in insanın kendi öz bilincine varma sürecine değindiğini görürüz. Öz bilinç, insanın kendisinin farkında olmasıyla başlayan bir süreçtir ve bu süreci tetikleyen de onun istekleridir. Bunun neticesinde insan kendisinin tanınmasını ister, başkaları tarafından kabul edilmek ister. Köle efendinin isteklerini yerine getirmekle yükümlüdür. Kölenin öz bilinci zorunlu olarak bunu gerektirdiği için köle efendisini tanımış ve kabul etmiştir. Ancak bu tanıma karşılıklı olmalıdır. Efendi bu karşılığa cevap vermediğinden bu diyalektikte galip olan köle gibi görünmektedir. Çünkü köle hem kendi öz bilincinin gerektirdiği şekilde hareket eden hem de efendisinin öz bilincinin

¹ Eşitlik ve adaletle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: (Bayram, 2017).

farkında olarak zorunlu şekilde onu kabul eden taraftır. Efendi kendi için var olan bilinçtir (Hegel, 1986: 129). Aslında aralarında bir bilinç savaşı vardır ve efendi kölenin öz bilincini tanımadığından köle tam özgür denilemez. Kölenin özgür olması için efendi tarafından kabul edilmesi ve tanınması gerekir. Ancak Platon'dan farklı olarak köle, bu istekleri yerine getirirken bir yandan da kendisini geliştirir, eğitir aynı zamanda çalışır ve çabalar. Çünkü köle bu durumdan kurtulmak için sürekli savaş halindedir ve bu savaş sonrasında efendileşmeye başlayabilir. Yani kastlar Platon'da olduğu gibi sert biçimde ve geçişe izin vermeyecek şekilde ayrılmış değildir. Bu düşünceler hatırlamaya bir Türk Filmini getirmektedir. İhsan Yüce'nin yazıp Atıf Yılmaz'ın yönettiği 1978 yapımı *Kibar Feyzo* adlı filmde sistem eleştirisini çok net görmekteyiz. Feyzo karakterine can veren Kemal Sunal, köyün ağası olan ve marabaları köle olarak kullanan Maho'yu (Şener Şen) sürekli kızdırıp köyden kovulmaktadır. Şehre her gittiğinde yeni şeyler görür. Ağalığın kalktığını, kadınların başlık parası ile bir eşya gibi satılmadıklarını ve insana değer verildiğini görüp öğrenir. Kendi öz bilincinin farkında olarak ve kendisinin varoluşsal anlamda tanınmasını isteyerek köye geri döner. Öğrendiklerini gerek duvarlara yazarak gerekse etrafına anlatarak ağanın baskısına ve otoritesine karşı koymaya çalışır. Fakat efendi yani Maho Ağa, tek taraflı bir bilinç ve karşılıksız bir bilinme durumu içinde kalır. Kölenin (Feyzo) öz bilincini tanımaz. Oysa Feyzo, hem efendisini yani kendi dışındaki bilinci hem de kendi öz bilincini tanıyarak gerçek özgürlüğe yönelmeye adım atar. Bu adım kölenin devrimci hareketi gibidir. Nihayetinde tüm köylüyü arkasına alıp başkaldırarak onu öldürüp bu baskıyı tamamen ortadan kaldırır. Ancak Hegel burada kölenin efendisini öldürmeyip ikisinin de özgürlüklerinin kısıtlanmayacağı, birbirlerini köleleştirmeyecekleri bir tabanda, birbirlerinin var olmalarının zenginlik olarak görülmesi gerektiğine vurgu yapar. Dolayısıyla, efendi ile köle arasındaki farkın ve karşıtlığın ortadan kalktığı anda, artık kölesi olmadığı için efendinin efendi olmaktan çıkacağı ve artık efendisi olmadığı için kölenin de kölelikten kurtulacağı anda, tarih sona erecektir (duracaktır)- ve üstelik, köle diye bir şey olmadığı için köle, efendi haline de gelmeyecektir (Kojève, 2001: 48). Hegel tüm insanlık tarihinin bu köle-efendi diyalektiği üzerine kurulu olduğunu söylemektedir.

Hegel'e göre düşünce ve bilim özgürlüğü ancak devlette ortaya çıkar. Devlet neyin doğru olduğuna kendisi karar verir. Bu yüzden çıkarılan her yasa aslında özgürlüktür. Bütün yasalar akılsal bir ilke ile ortaya konur. Ne kadar yasa varsa o kadar özgürlük vardır. Platon'da da olduğu gibi Hegel'de de eğer özgürlükler yasa ile koruma altına alınmazsa güçlüler zayıfları ezer. Burada karşımıza bir problem çıkmaktadır. O da anayasayı kimin hazırlayacağıdır. Hegel buna "Anayasaları yapmış olan ve yapagelen şey ulusun tarihi ve içindeki ruhtur" diye cevap verir (Popper, 2020: 358). Devleti ve bireyi, tek bir bireyin iradesi korur. İşte bu monarşidir. Ona göre monarşinin anayasası en gelişmiş anayasadır. Bu en gelişmiş monarşi Hegel'e göre Alman monarşisidir ve onu üç ayrı devreye ayırır. Birincisi İstanbul'un fethi sonrası ortaya çıkan monarşi, ikincisi 1517 sonrası ortaya çıkan monarşi, üçüncüsü de 1800-1830 yılları arasındaki monarşidir. İşte bu üçüncü devrede en yüksek özgürlükler vardır. Bu evre, Tanrısal ideanın yerdeki yansıması dediği evredir. Popper'a göre aslında Hegel'in kastettiği Frederich Wilhelm'in Prusya'sıdır. Hegel tapmamız gereken monarşinin bu devre monarşisi olduğunu söyler. Popper burada onun ne kadar özgürlükten bahsetse de Wilhelm'in monarşisine tapma derecesinde bağlı olma anlayışından dolayı onun tutuculuğunu dile getirir. Bunu Popper'ın şu sözlerinden anlayabiliriz: 'Hegel'in nasıl ilerici ve hatta devrimci gibi görünen bir tutumdan kalkarak ve artık okuyucunun iyice aşına olmuş olması gereken o genel diyalektik yöntemi uygulayarak sonunda hayret verecek kadar tutucu bir sonuca ulaşmış olduğunu anlattım' (Popper, 2020: 361). Aynı zamanda burada Hegel'in felsefeyi belli sınırlar içinde tutmaya çalıştığını da görmek durumundayız. "Badiou'ya göre, felsefe Hegel'den beri askıya alınma çarkına girdiyse bunun temel nedeni felsefenin anlatıldığı tarzda kendi koşullarından birinin etkisi altına girmiş olması ve bu koşulların genel birlikle olanaklılıklarını şekillendirmekten onu meneden bilimsel ve tarihsel koşu

llarında dikişlenmesinin ağında tutsak kalmasıdır” (Akan, 2016: 30).

Hegel ulusçuluğu, yani geçmişine ve kendi değerlerine bağlı olmayı, liberal ve yayılcı eğilimlere karşı koruma amacındaydı. İşte bu yüzden ruha çok önem verdi. Ruhunu tek güç olarak kabul etti. Ulusçuluğun korunmasını devletin ve halkın bir ruh taşıyor olmasına bağladı. Yani Hegel'e göre devleti savaşlarda harekete geçiren güç bu ruhtur. Ruh ulusu birleştirir, kader birliği yapmasına vesile olur. O yüzden Hegel'e göre ulusun var olmasındaki en yüksek amaç onun devlet olması ve varlığını bu şekilde sürdürmesidir. Devlet, ulusal kimliğini iyice ortaya koyduktan sonra da dünyaya egemen olmayı amaçlamalıdır. Bu Hegel'in cihan hakimiyeti anlayışıdır.

Ona göre devlet, başka devletlerle ilişki halinde olmalıdır. Devlet bu ilişkileri kurarken onun mutlaka düşmanları da olacaktır. Hatta başka devletlerle bir araya gelerek bir konfederasyon bile kurabilir. Ama yine de devletin düşmanları olmaya devam edecektir ve bu da beraberinde savaşı getirecektir. Savaş sonrasında devletler aralarında anlaşma yapabilir. Ancak ona göre devlet, bu anlaşmaya uymak zorunda değildir. Çünkü Hegel devleti anlaşmaların bile üzerinde görür. Popper'a göre devleti bireyin üzerinde görmesi tıpkı Platon'da olduğu gibi bireyin devletin bekası için bir araç konumunda olması anlamına gelmektedir. Ancak savaş, durumu bir anda tersine çevirebilir. Yani savunma savaşı bir anda fetih savaşına dönebilir. Önemli olan bu savaşta başarılı olup olmamaktır. İşte bütün bu düşünceleri bir araya getirdikten sonra Popper, Hegel'in özgürlükten yola çıkarak totaliterliğe vardığını düşünür.

3. Tarihsici Kehanette Marx'ın Kapital Temelli Sosyalizmi

Popper'e göre Marx birçok konuda gözlerimizi açmış ve bizde farkındalık oluşturmuştur. Popper hem tarih sahnesinde hem de ekonomi ve sosyoloji sahnesinde Marx'ı görmezden gelmenin doğru olmadığını vurgulamıştır. Hatta kendisi Marx ile aynı düşüncelere sahip olmasa bile Hegel ve Platon eleştirisi yaparken Marx etkisinde kaldığını şu sözlerle itiraf etmiştir: “Ben, örneğin Platon'u ve Hegel'i ele alış biçimimin, onun etkisinin damgasını taşıdığımı itiraf etmeye hazırım” (Popper, 2020: 390).

Dünyanın gösterişçiliğine karşı olan Marx, bilginin insanlığın ilerlemesine hizmet eden bir araç olarak kullanılması gerektiği görüşündedir. Çünkü o şimdiye kadar filozofların sadece dünyayı yorumladıklarını ama aslında önemli olanın onu yani dünyayı değiştirmek olduğunu söyler. Ruhbilimsicilik, toplumsal olguların insan doğasından kaynaklandığı görüşüdür. İnsanların dürtüleri, istekleri, korkuları, umutları ve beklentileri vardır. Bunlar toplum hayatının şekillenmesinde çok önemlidir. Yani önermelerin yalnızca önermelere değil de örneğin algısal yaşantılara da dayandırılabilmesi düşüncesidir (Popper, 1998: 118). Marx, ruhbilimsiciliğe karşı çıkmıştır. Çünkü Marx davranışlarımızı açıklarken toplum kurallarını ve toplumun yaşayış biçimini de ele almanın gerektiğini düşünür. Bunu şu sözlerinden anlayabiliriz: “insanın varlığını belirleyen bilinci değildir, tersine bilincini belirleyen toplumsal varlığıdır” (Popper, 2020: 397).

Marx toplumsal olguların tarih açısından açıklanmaları gerektiğine vurgu yapar. Her tarih çağını da daha önceki gelişmelerin bir ürünü olarak anlamaya çalışmamızın önemini dile getirir. Tarihsici anlayışını burada daha net görebiliriz. Ancak durum Popper'a göre böyle değildir. Çünkü tarihin gelecekte bizim karşımıza neler çıkaracağını önceden kestirmek olanaksızdır. Bilgiler değişip gelişebilir dolayısıyla tarihin de nasıl şekilleneceği önceden net bir şekilde kendini belli etmez.

Marx' göre insan metabolizması en az enerjiyi harcayarak, insan doğasına en uygun ve en onurlu koşullar altında kullanılmalı, yani işgücü kısaltılmalıdır. Ancak insan çalışmak durumundadır. Çünkü bizler sadece zihinsel varlıklar değiliz. Yaşamak için birtakım ihtiyaçlarımız vardır. Bu yüzden kendimizi bu ihtiyaçları karşılamak için çalışmaktan alıkoyamayız. Öyleyse Marx'a göre tam olarak özgür sayılmayız. Ona göre “günümüz burjuva üretim ilişkilerinde özgürlükten kastedilen, serbest ticaret, serbest alım satımdır” (Marx ve Engels, 2014: 56).

Marx, yorucu olup insan onurunu zedeleyen tüm koşulları kökten değiştirmemiz gerektiğini söyler. Böylece o koşullar insana daha yaraşır hale gelecektir. Bu da insanların kısmen fakat eşit olarak burjuvazinin esirliğinden kurtulması demek olacaktır. Marx, şartlar insana yaraşır hale geldiğinde hayvansal varoluştan kurtulacağımızı düşünür. Çünkü gerçekten insani koşullar ortaya çıkmış olur. Tersi durumda “ürün üreticinin üzerinde egemen” olacaktır (Popper, 2020: 412). Bu da insan emeğinin umarsızca sömürülmesine yol açacaktır. Bu durum tıpkı kakao üreten ve kakaoya her geçen gün talebin artması ile çocuk işçi sayısının da artış gösterdiği Batı Afrika ülkelerinde olduğu gibidir. Orada hem çocuklar maddi anlamda istismar edilmekte hem de topladıkları kakaonun çikolataya verdiği tadı bile bilmemektedirler. Aynı şekilde anavatanı Brezilya olan ama en çok Vietnam ve Hindistan’da üretilen Kaju bitkisinin hem üretim aşaması hem de üretim şartları oldukça zahmetli ve ağırdır. Hatta üretim esnasında Kajunun tadına bakarken yakalanan işçilerin işten atıldığı söylenmektedir. Bu gibi örneklerde görüldüğü üzere ürün üretici üzerinde daha egemendir. Çünkü bu durumlarda önemli olan, şartlar ne olursa olsun o ürünün üretilip gerekli kapital devletlere satılmasıdır. Marx’a göre bu durum sona erince insan kendi tarihini kendi yazmaya başlayacak ve özgürlük evrenine geçiş yapacaktır.

Marx bu yüzden *Komünist Manifesto* ’da “Bütün ülkelerin işçileri, birleşin” der (Marx ve Engels, 2014: 78). Bu fikrin 1917 Rus Devrimi öncesinde çok etkili olduğunu düşünenler olmuştur. Ancak Lenin, Marx’ın eserlerinde sosyalizmin ekonomi uygulamalarına dair bir şey bulunmadığını söyler ve sosyalizm için yeteri kadar uygarlaşmadıklarını dile getirir. Bu da Marx’ın “Kapitalizm olmadan komünizm olmaz” söylemini ifade eder. Yani ona göre önce kapitalizmin zararları görülüp sonra çözüm olarak komünizme geçilmelidir. Bu da Marx’ın tarihsicilik anlayışının olduğunu gösterir. Çünkü Marx’a göre kapitalizm uygulamalarının insanlar üzerinde yarattığı eşitsizlik, bencillik ve her alandaki fırsatçılık insanların gelecekte zorunlu şekilde sosyalizme geçiş yapacağını gösterir.

Marx sınıflar arası savaşların insanların geleceğini şekillendirmede etkili olduğunu düşünür. Bu yüzden insanların mensup olduğu sınıfların, onların düşünceleri üzerinde etkili olması kaçınılmazdır. Bu da sınıf çıkarını ve sınıf bilincini ortaya koyar. Marx’a göre işçi sınıfı üzerindeki burjuvalar, kendilerini üretimin tüm aşamalarından soyutlayarak pis işlerini başkalarına yaptırır, onları kendi amaçlarına hizmet etme aracı olarak görür. Çünkü “daha büyük bir özgürlüğe varmamızın bedeli, başkalarını köleleştirmek, insanlığı sınıflara ayırmaktır” (Popper, 2020: 418). Bu sınıflar da sürekli bir çatışma halinde olacaklar ve birbirlerine karşı savaşmak durumunda kalacaklardır. Popper’a göre Marx’ın ekonomik yapı dediği işte bu sınıf çatışmasıdır. Marx insanların ekonomik şartlarının düzelmesini toplum düzeninin değişmesine bağlar.

Marx’a göre devlet sınıf üstünlüğünü sağlayan, bir sınıfı başka bir sınıftan üstün tutmayı meşrulaştıran ve bunu sürdüren bir araçtır. O yüzden devlet, özgürlükleri sınırlandırır. Popper bu sınırlamanın olması gerektiğini düşünür. Yani devlet özgürlükleri hem koruma altına almalı hem de buna bir sınırlama getirmelidir. Çünkü Popper’a göre sınırsız özgürlük olursa güçlü olan daha da güçlenir zayıf olan daha çok ezilir ve nihayetinde devlet kendini yok etmiş olur. O yüzden herkes devlet tarafından korunmak durumundadır. Ekonomi açısından da durum böyledir. Çıkarılan yasalarla çalışanların ekonomik şartları düzenlenebilir. Ancak Popper’a göre çok şeyi planlar ve devlete çok yetki verirsek o zaman da özgürlük elden gider. O halde bunun bir sınırı olmalı ve iyi bir plan dahilinde yasalar ortaya konmalıdır. Gerekli durumlar düzenlenmelidir. Bu gerekliliklerden en önemlisi Marx’a göre yöneticilerin güçlerinin artmasını önlemektir. Böylece yapılan düzenlemeler aradaki sınıf farkının ortadan kalmasına ve eşit bir ekonomik hayatın temellerinin oluşmasına yol açabilir. Yani sınıfsız sosyalist bir toplum oluşabilir. Ancak sosyalizme geçişin de önemli aşamaları olacaktır. Öncelikle burjuva sınıfı işçilerin emeğini iyice sömürecek, onlar olabildiğince zenginleşirken işçi sınıfı gitgide temel ihtiyaçlarını bile karşılayamayacak şekilde fakirleşecektir. Sonra

yukarıda bahsettiğimiz gibi işçi sınıf, sınıf bilincine vararak burjuvalar ile çatışmaya başlayacaktır. Son olarak da işçiler burjuvaları yenerek toplumsal bir devrim yaratıp tek bir sınıfın egemenliğini ortaya koyacaklardır. Bu da sınıfsız bir toplumu ortaya koyacaktır. Bu Marx için sosyalizmdir.

Burjuvalar işçilerden sayı olarak az olduğu için proleterlere yani yönetilen işçi sınıfına ihtiyaç duyarlar. Çünkü işlerini yaptırarak bir köle ararlar. Onları sömürdükçe sömürürler. Aynı zamanda burjuvalar işçiler olmadan da yapamazlar. Çünkü işçilerin ortadan kalması demek nihayetinde burjuvanın da ortadan kalkması demek olur. Oysa işçi burjuva gibi değildir. “Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şey yoktur” (Marx ve Engels, 2014: 78). Onlar bir kez sınıf bilincine varıp ayaklandı mı tek şey düşünürler o da burjuvaları ortadan kaldırmaktır. Sadık Şendil’in yazıp Ertem Eğilmez’in yönettiği 1973 tarihli “Oh Olsun” adlı Türk filminde bir fabrikatörün kendi kişisel sorunu nedeniyle bir işçiyi işten çıkarması, diğer fabrika işçilerinin makineleri durdurmasına ve greve gitmesine neden olmuştur. Önce durumu önemsemeyen fabrikatör oğullarının da greve katılması ve makinelerin durması ile üretimin de durduğunu görmüştür. Dolayısıyla işçilerin çalışma koşullarını onların istediği şekilde değiştirip işten çıkardığı işçiyi de tekrar işe almak zorunda kalmıştır. İşte bu örnekte de görüldüğü üzere işçinin ortadan kalkması üretimin ve hizmetlerin durmasına neden olacağı için burjuva bunu göze alacak kadar cesur olamamaktadır.

Marx Sosyalizmin öyle bir anda geleceğini düşünmemektedir. Ona göre bunun bir süresi, sancılı bir dönemi olacaktır. Kapitalizmin kötü yönlerinin fark edilmesinin sancılar yaratacağını ve bu sancıların sosyalizm için gerekli olduğunu ifade eder. Marx bu sancıları en aza indirdiğimiz zaman ise sosyalizmin gelişiminin kolaylaştırılabileceğini düşünmektedir.

Marx’a göre “toplumsal devrim, geniş çapta birleşmiş bir proleterliğin bütün siyasal gücü ele geçirmek amacıyla ve bu amaca varmak için gerekirse şiddete başvurmaktan kaçınmamak ve düşmanların tekrar iktidarı ellerine geçirmek için gösterecekleri her türlü gayrete karşı koymak kararıyla giriştikleri bir etkinliktir (Popper, 2020: 452). Görüldüğü gibi toplumsal devrimin tanımını yaparken bile Marx şiddeti meşrulaştırabileceğimizden bahsetmiştir. Ancak Popper şiddete başvurmanın ancak demokrasi ortaya koyulursa olabileceğini söylemektedir. Yani bir Tiranı öldürüp demokrasiyi ortaya koyuyorsanız şiddete göz yumulabilir ancak sürekli şiddete başvurmak başa yeni Tiranları getirebilecektir.

Marx’ın bu düşüncelerinde onun sınıfsız bir toplum oluşturmak için önce kapitalizmin insanlara verdiği zararın ortaya çıkmasına gerek duyduğunu, sonrasında ise çözüm yolu olarak daha eşitlikçi ve adil olarak gördüğü sosyalizme geçişin sorunları ortadan kaldıracağına olan inancını görmüş olduk.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki Platon iyi bir yönetim şeklinin öncelikle yönetici sınıfın kendi içindeki birliği sağlamasına ve sınıflar arası geçişe asla izin vermeden, herkesin toplumdaki yeri ve konumundan hoşnut olmasına bağlı olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de öjenik kavramına vurgu yaparak devletin yasalarına boyun eğmenin doğru olacağını düşünmüştür. Popper Platon’un ırkı saf tutmak için ortaya koyduğu sınıfsal üstünlük kuramına, sınıf üstünlüğünü adalet ve eşitlik saymasına eleştiriler getirmiştir. Aynı zamanda Popper, Platon’un değişimin bozulma ve çürümeyle eşdeğer olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır. Platon’un eleştirel düşünme gücünden korkuyor olmasına, kapalı ve totaliter toplum yapısının insanlar için en mutlu ve güvenilir yapı olacağı düşüncesine eleştiri getirerek onun tam tersi gibi düşünmemizin daha doğru olacağına vurgu yapmıştır. Popper aynı çerçeveden bakarak Hegel’in de kabilecilik anlayışı ile hareket ettiğine ama buna biraz daha modern bir şekil vermeye çalıştığına değinmiştir. Bunun için de Hegel’in özgürlükten yola çıktığına ancak yine de vardığı sonucun totaliterlik olduğuna dikkati çekmiştir. Aynı zamanda Popper, Hegel’in Alman Monarşisini tapılacak kadar iyi, özgür, eşitlik ve adaletin tam olarak sağlandığı bir yönetim şekli olarak görmesine eleştiriler getirmiştir.

Popper, Marx'ı da aynı ilke çerçevesinde eleştirmiştir. Marx'ı tarih, ekonomi, sosyoloji ve felsefe sahnesinden silmenin imkânsız olduğunu düşünmüş, bu alanlarda araştırma ya da yorum yaparken onu görmezden gelmenin mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Onun sınıfsız bir toplum oluşturma çabasında şiddeti bile hoş görmesine karşı çıkmış, sadece endüstri işçilerinden yola çıkmasını eksik bulmuştur. Rusya'nın teknolojik ve bilimsel gelişmelerinin kendisine dayanmadığını ileri sürmüş ve nihayetinde köklerinde kapitalizmin yattığı bir sosyalizme geçişin tektipleştirilmeye neden olacağını öne sürmüştür.

Popper, görüldüğü üzere tarihsici tavra karşı çıkmıştır. Aynı zamanda Hegel, Platon ve Marx'ın ideolojilerine hem totalitarizm çerçevesinden hem de özgürlük, eşitlik ve adalet kavramları açısından bakmamıza olanak sağlamıştır. Nihayetinde Popper, bu filozofların ortak noktaları olarak gördüğü tarihsicilik anlayışı çerçevesinde onların ideolojik düşüncelerine olan eleştirel görüşlerini ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Akan, Adnan (2016). Alain Badiou: Çağdaş Zamanlarda Felsefe ve İmkânı, *Kilikya Felsefe Dergisi*, S. 3, s. 29-30.
- Akdeniz, Emrah (2013). Platon'da Trajik Varoluş'un Kökensiz Kökeni Olarak Eros, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5(2), s. 45-58.
- Bakış, Rıza.-Alsancak, Eyüp (2016). Karl R. Popper'ın Tarihsicilik Eleştirisi, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20(1), s. 89-116.
- Bayram, Murat (2017). Amerika Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik ve Özgürlük Sorunu John Rawls ve Ronald Dworkin Modeli, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(13), s. 313-322.
- Demir, Ömer (2007). *Bilim Felsefesi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. A. Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları.
- Kabakçı, Sercan (2019). Karl Popper ve Yanlışlamacılığı. Madde, *Diyalektik ve Toplum*, 2(3), s. 187-197.
- Kojeve, Alexandre (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Marx, K.-Engels, Friedrich (2014). *Komünist Manifesto*, (Çev. N. Satlıgan-T. Ağaoğlu) İstanbul: Yordam Kitap.
- Platon. (1998). *Devlet Adamı Diyaloğu*, (Çev. B. Boran-M. Karaaslan) İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi.
- Platon. (2007). *Yasalar*, (Çev. C. Şentuna-S. Babür) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2010). *Diyaloglar*, (Çev. T. Aktürel) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2017). *Kriton Diyaloğu, Bütün Yapıtları-2*, (Çev. F. Akderin) İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2018). *Timaios*, (Çev. F. Akderin) İstanbul: Say Yayınları.
- Popper, Karl Raimund (1998). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (Çev. İ. Aka-İ. Turan,) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Popper, Karl Raimund (1998). *Tarihseciliğin Sefaleti*, (Çev. S. Osman) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Popper, Karl Raimund (2006). *Hayat Problem Çözmektir*, (Çev. A. Nalbant) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Popper, Karl Raimund (2020). *Açık Toplum ve Düşmanları*, Ankara: Liberte Yayınları.
- Scheurmann, Erich (2018). *Göğü Delen Adam*, (Çev. L. Tayla) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Temiz, Semir (2017). Sosyal Bilimlerde Yöntem Problemi: R. Karl Popper Örneği, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(54), s. 653-659.

POLİTİK FELSEFENİN AHLAKİLİĞİ ÜZERİNE ON THE MORALITY OF POLITICAL PHILOSOPHY

Oğuzhan HANURUCU

Bingöl Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Öğrencisi

oguzhan.hanurucu36@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4154-5096

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

11.06.2021

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

25.06.2021

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2021

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Hanurucu, Oğuzhan (2021).

“Politik Felsefenin Ahlakiliği Üzerine”, *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 3, s. 49-59.

Cite as: Hanurucu, Oğuzhan (2021).

“On The Morality of Political Philosophy”, *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, Issue: 3, pp. 49-59.

Özet

Politika ve ahlak arasındaki ilişki geçmişten günümüze kadar gelen bir konu olmuştur. Politika üzerinde düşünce ve fikirlerini beyan eden düşünürler için politika-ahlak ilişkisi kendi arasında farklılıklar göstermektedir. Bu farklılığın sebebi o anki dönemin şartları ve politika üzerine var olan bilgi yoğunluğudur. Aristoteles ve Platon, politika hakkında düşünceleri birbirine yakındır. O dönem politika hakkında sıkı bir görüş ve fikir çok az karşımıza çıkmaktadır. Modern döneme doğru gittiğimiz zaman politika hakkında birçok farklı görüşler ortaya çıkar. Machiavelli, politika ile ahlakın bir arada olmayacağını söyler. Çünkü devleti yöneten hükümdar gerektiğinde halkı kandırabilir onlara yalanda söyleyebilir bu ahlakın temelini uygun olmaz. Ancak ahlakın görüşlerinden uzaklaşmamıştır. Modern felsefeyi savunmuştur. Leo Strauss ise klasik felsefeyi savunmuştur. Çünkü Leo Strauss’a göre teknoloji geliştikçe insanlar yozlaşmaya başlar. İnsanlar yozlaşmaya başladıkları zaman ahlak ve siyasette yozlaşmaya başlar.

Anahtar Kelimeler: Politika, Ahlak, Devlet, Toplum, Birey.

Abstract

The relationship between politics and morality has been a subject from the past to the present. For thinkers who express their thoughts and ideas on politics, the relationship between politics and morality differs among themselves. The reason for this difference is the conditions of the current period and the intensity of knowledge on politics. Aristotle and Plato are close to each other in their thoughts about politics. At that time, we rarely encountered a strict view and opinion about politics. As we move towards the modern period, many different views about politics emerge. Machiavelli says that politics and morality cannot go together. Because the ruler who rules the state can deceive the people when necessary and lie to them, this is not in accordance with the basis of morality. However, he did not stray from the views of morality. He defended modern philosophy. Leo Strauss defended classical philosophy. Because, according to Leo Strauss, as technology develops, people begin to degenerate. When people begin to degenerate, morality and politics begin to degenerate.

Key Words: Politics, Morality, State, Society, Individual.

Giriş

İnsanoğlu varoluşu itibariyle hayatının her alanında politika ile uğraşmıştır. Politika insanoğlunun geçmişten günümüze kadar gelen ve hala varlığını sürdüren bir uğraş alanı olmuştur. Bu uğraş alanı birçok toplumlarda farklı birer yol izlemiştir. Politika sözcüğü Yunanca da polis “devlet” kelimesinden türemiştir. Politika kelime anlamına baktığımız zaman belirli bir amaca ulaşmak için izlenen yol olarak tanımlanır. Bu izlenecek yol belirli bir kişi veya bir topluluk üzerinden ele alınır. Politika ya da siyaset, devlet işlerini düzenlemek ve yürütmek için ön görülen görüş ve fikirlere dir. Bu görüş ve fikirler ele alındığı zaman bir olgunun karşısında lehine veya aleyhine olabilmektedir. Siyaset, Arapça ’da “seyis” at bakıcısı anlamına gelir. Siyasetin bu kökenine baktığımız zaman seyislik yapan yani siyasetçilerin hitap ettikleri kişi ve kişilerin eksik ya da fazla yönlerini terbiye ederek son şeklini vermesidir.

Siyaset, devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayışı temsil eder. Devletin etkinliklerini amaç ve hedeflere yönelik belirli düşüncelerle aktarım durumudur. Siyaset yapan biri karşıdaki kişi veya toplumların duygularını, zaafalarını okşayarak o kişi ve toplumları kendi fikir düşüncelerini benimsetmek ya da kendi safına çekmek için verilen mücadele de diyebiliriz. Siyaset bir taraftan devleti idare etme sanatı diğer yandan toplum ve kişileri çatıştığı konularda uzlaştırma sanatı olarak da bile biliriz. Siyaseti sadece siyasetçiler yapmaz siyaseti herkes yapabilir ancak siyaset yapabilecek bilgi düzeyine ve ilgiye sahip olmak önemlidir.

Siyaseti sadece gelecek konular üzerinden bağdaştırmak yanlış bilhassa eksik olacaktır. Çünkü baktığımız zaman tüm toplumlar içinde insanoğlunun geçmişten gelen bir yaşanmışlığı var ve bu yaşanmışlık üzerinden geleceğe bir pencere açan bir sürü durum vardır. Bu durumlardan birisi de siyasettir. Niccola Machiavelli’nin de dediği gibi geçmiş geleceğe ışık tutar ki bu yüzden siyaset yaparken geçmiş unutmamak gerekir. Siyasal faaliyet veya siyaset kamusal yaşamın nasıl düzenleneceği hakkında bilgi verir. Siyasal faaliyet, toplumsal yaşamın düzenlenmesi ile ilgili bir yol haritası çizen karar verme sürecidir Yukarda da bahsettiğimiz gibi siyaset hem kamu alanında hem de bireysel alanda insanlara yol gösterir ve fikir verir.

“Siyaset, Devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayış şeklinde tanımlanmıştır. Tanımdaki özel oluş, öznel oluşu yani nesnel olmayışı ifade eder. Zira devlete ilişkin görüşler sosyal hayatın spesifik alanlarına hapsolmayıp geneldirler” (Kaya, 2014: 128).

Burada siyasetin özel oluş, görüş olduğunu ifade eder. Siyaset özeldir farklı görüşler ihtiva eder çünkü her insan farklıdır ve bu farklı oluşumda ki insan topluluğuna farklı görüş, düşüncelerle yaklaşılmalıdır.

Geçmişten bugüne bakıldığında zaman birçok devlet ve milletin günümüze kadar geldiğini veya yıkıldığını görürüz. Bu devlet ve milletin günümüze gelinceye kadar birçok siyasi, fikir ve ideolojiye sahip olmuşlardır. Bu fikir ve ideolojiler kimi devlet ve milleti iyi bir yerlere getirmiş kimilerinin yıkılmasına veya gerilemesine sebep olmuştur. Bu yüzden denebilir ki devlet içinde belli siyasi ve ideoloji düşünceler çok önemlidir çünkü devletlerin gelecekleri için bir ışık tutar. Bu ışık sayesinde milletin geleceği teminat altına alınmıştır. Siyaset sadece devlet içinde yapılmaz. Siyaset hayatın hemen hemen her alanında yapılmaktadır. Ancak insanlara en önemli dokunuşların yapıldığı ve milletin geleceğine etki yapıldığı yer devlet içinde olan siyasettir. Siyaset usulüne göre ve yerine göre yapıldığı zaman o vakit milletler ve devletler için faydalı olur. Siyaset özü bakımından toplumsaldır. Çünkü iki faktörü bir araya getirir. Bir yanda devlet, hükümdar, yöneten kısım bir diğer yandan birey, millet yönetilen kısım karşı karşıya getirdiği için toplumsaldır diyebiliriz. Siyaset bir yandan iş birliği diğer yandan çatışmayı doğurabilir. Kolektif karar alır ve uygular. Bu kararlar çatışma yahut uzlaşma

konularını içinde barındırır ve bu konuyu uzlaştırır.

“Siyaset, yaşayan insanlar arasında bir mücadele ve çatışma halidir. İnsanların sosyo-ekonomik durumları gereği farklı fikirleri ve menfaatleri vardır. Aralarındaki farklılıklardan doğan eğilimler ve çatışmalar siyasetin varlık sebebini oluşturur” (Akyüz, 2009: 95).

Tarihten bugüne kadar gelen siyasi rejimlerin kaynağı insanın toplum halinde yaşamasının mümkün olacağı bir kanun ve konun koyucuya ihtiyaç duyar. Bu kanun ve kanun koyucuya ihtiyaç duyan insanlar başkalarına zarar verme eğiliminde olmaları, başkalarının malına, mülküne hatta canına zarar vermeye müsait varlıklardır. Bu yüzden insanlar kendilerini bir duvar arkasına sıkıştırmış devlet olgunun arkasında kendilerini güvence altına almış, insanları koruyacak bir egemen güce ihtiyaç duyarlar. İnsanoğlunun bir güce, korumaya ihtiyaç duymasının sebebi insanoğlu görüş ve fikir bakımından her zaman uzlaşma sağlayamazlar bunun sonucu olarak siyasi bir rejime, görüşe ihtiyaç duyduğu içindir.

“İnsanların sosyo-ekonomik durumları gereği farklı fikirleri ve menfaatleri vardır. Aralarındaki farklılıklardan doğan eğilimler ve çatışmalar siyasetin varlık sebebini oluşturur. Bu çatışma ise iktidar gücüne sahip olabilmek için toplumdaki değerlerin paylaşılması çabasıdır” (Akyüz, 2009: 95).

Siyaset kendine özgü bir dil ile insanların fikirlerini etkilemek fikirleri oluşmamış insanların fikir sahibi olmasını sağlamak ve onları bir arada toplama amacı güder. Bu yaklaşım sayesinde siyaset çözüm sorunu olmaktan çok yönlendirme özelliği ile ortaya çıkar. Siyaset hakkında yapılan tanım ve yorumlar çok fazladır ancak hangisinin doğru olduğu herkesçe farklılık göstermektedir.

Siyaset birçok kurum üzerinde durur ve o kurumları etkiler. Bu kurumlar arasındaki ilişkinin ahlak açısından uygunluğu da önemlidir. Ahlak, Arapçada “huy” anlamına gelen “hulk” sözcüğünün çoğuludur. Ahlak, bir toplum içinde oluşmuş örf, adet, norm ve kuralların oluşturduğu sistem bütünüdür. Ahlak birey ve toplumun doğru ve yanlış davranışlarını belirler. Ahlak, doğru ve iyi davranışların toplum ve bireylerin sistemlerine girip uygun olma durumudur.

“Ahlak yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa ve hikmetli sözlere ve bu sözlerin derlendiği eserlere edep veya adap da denilmiştir” (Çağrı, 1989: 1-9).

Ahlak, siyasetin temel yapı taşıdır. Siyaseti ahlakın içinden ayrı bir yerde tutmak mümkün değildir. Ahlaki temellerden uzakta bir siyaset, ahlaki değer yargılarından uzakta bir siyaset birey ve toplum içinde rüşvet, hırsızlık, yolsuzluk ve daha birçok olumsuz sonuçlar doğurabileceği gibi toplum ve birey yapısında olumsuz sonuçlara da yol açabilecektir. Ahlaki değerlerden uzakta yapılan siyaset toplumun iktidara ve demokrasiye olan güvenini de sarsacaktır. Ahlak, diğer konular üzerinde nelerin yapıp yapılmaması konusunda bizlere bir öngörü veriyorsa, siyaset alanında da eylemin ve davranışların nasıl olacağı olması gerektiği üzerinde kurallar koyar.

“Siyasette ahlak kurallarının işlevi, hizmetin, insanların önüne koyduğu değerlerle birlikte yapılmasını sağlayarak “iyi-kötü”, “doğru-yanlış” şeklindeki ahlaki değerlendirmeleri toplumsal hayatın içine almayı başarmaktır” (Bayrak, 2011:291).

Ahlakın geçerli olmadığı, ahlaki değer ve yargıların kalıcı olmadığı bir siyaset toplumu, iktidarı ve demokrasiyi felakete sürer. Baktığımız zaman ahlaki hayatımızın coğrafyasına yaymış ve hayatımızın her alanına yerleşmiştir. Bu yüzden ki siyaset içinde ahlaki değerlerin olması coğrafyamızı yeşertmeye yeterli olacaktır. Siyasetçilerde de bulunması gereken özelliklere bakıldığında ahlakın doğrudan bağlantılı olduğunu görürüz. Toplum halinde yaşayan insanlar

birbirlerine karşı sorumludurlar. Siyasette bireylere ve topluma karşı sorumludur ve burada siyaset ahlakından söz edebiliriz. Siyaset ahlakı, insanların siyasette nasıl davranması gerektiğini gösterir. Siyaset ahlakı, siyasetin ahlaki yönünü siyasette uyulması gereken ahlaki ilkeleri ve görüşleri ifade eder.

Aristoteles ve Platon Bağlamında Politik Erdemlilik

“Aristoteles, politikaya giriş yaparken ilk önce devletin ne olduğu sorusu ile başlar. Devlet ne şekilde tanımlanmalıdır, diğer topluluklardan nasıl ayırt edilmelidir. Aristoteles’e göre tüm toplulukların tek bir amacı vardır oda en iyi olana ulaşmaktır. Devletinde iyi olanı hedeflemesi gerekir. Devlet denilen bir kurum bir topluluktur ve bu topluluk siyasaldır. Aristoteles’e göre devletin doğal bir gelişim süreci vardır. Devlet bu gelişim süreci içerisinde yapması gereken en iyiye ulaşmak ve erdemi kendisine merkez taşı olarak en değerli yapısında gözetmesi gerekmektedir. Aristoteles’e göre insan doğası gereği politik bir hayvandır. İnsanın politik bir hayvan olmasının sebebi konuşma yeteneğine sahip olmasıdır” (Aristoteles, 2020). İnsanları diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğin düşünme ve konuşma olması insanoğluna önemli sorumluluklar yüklemektedir. İnsan bu sorumluluk bilincinde hareket ederek politik özelliğini ortaya koyar ve bu politik özelliğini ahlaklı bir şekilde ihtiva eder. İnsanları diğer canlılardan ayıran canlı bir dile sahip olmak, toplumu ve bireyi yararlı veya zararlı, doğru veya yanlış olgulara da yöneltebilir.

Aristoteles’in politika eserinde siyaseti farklı oluştururken yaşadığı dönemin siyasal sosyal ve ekonomik sorunlarını ve oluşumlarını göz önünde bulundurmıştır. Bu eserde insanın neden politik bir hayvan olduğunu yani insanın neden siyasi bir varlık olduğunu ele alarak vatandaş kavramı, yasa kavramı, ideal bir devletin nasıl olması gerektiği üzerinde durmuştur. Aristoteles’e göre insanın nihai amacı en yüksek iyiye ulaşmaktır. Bu nihai hedef mutluluktur. İnsan bu hedefine tek başına ulaşamaz. Bunun için bir topluluğun içinde bulunması gerekmektedir. İnsan özünü ancak topluluk içinde çıkarabilir.

“İnsanın kendisini gerçekleştirilmesi ancak toplumsal ve siyasal düzende mümkün olur. Mutlu olma hedefine tek başına erişemeyen insanoğlunun bir araya gelerek kurduğu ortaklık iyi bir amaç için bir araya gelmiş insanlardan oluşan devlettir”
(Kantaracı, 2014: 22).

Aristoteles’e göre bir devlet ne kadar küçük olursa o kadar siyasette etkin olur. Bu yüzden Aristoteles’in insanı politik bir hayvan olarak görmesinin sebebi de budur ki herkesi yönetimde etkin kılmaktır. İnsanın en uygun yönetim şeklinin şehir devleti olduğunu da görmekteyiz. Bu şehir devletleri anayasa ile yapılandırılır. Bu anayasa ile insanlar belirli bir düzene sokulur. Aristoteles insanı politik bir hayvan görmesinin sebebi de burada yatıyor çünkü insanları siyaset alanında etkin kılmak ve devleti en iyi şekilde yönetebilmektir. Aristoteles’e göre devlet denilen şey aslında bir topluluktur ve bu toplulukta siyasaldır. Bu topluluk fikir ve görüşlerini beyan eder ve siyaset ortaya çıkar.

“Aristoteles’e göre etik ve politika insan felsefesinin temelini oluşturan alanda “iyi” düşüncesi vardır. Etik, insan için “iyi” nedir? Veya en “iyi” yaşam nasıl olmalıdır gibi soruları ele alırken, politika ise devlet ve toplum için iyi olanının iyi yaşamının nasıl olduğunu sorar. Aristoteles Nikomakhos ve politika eserinde bu soruların cevabını arar bu yüzden Nikomakhos’u Politika eserinin devamı olarak görür. Ahlak ve politika mutluluğun ne olduğunu ve nasıl gerçekleşeceğini ele alır. Aristoteles ahlakın politikaya bağımlı olmasından çok “politikanın ahlaka tabi olması” düşüncesindedir. Çünkü ahlak politikaya bağımlı olmamalıdır. Ahlak sadece politika ile ilgilenmez ve ona da tabi olamaz” (Aristoteles, 2020).

Devlet kendi kendine yeten bir olgudur. Bu olgu içinde yurttaşları da içine alarak topluluk

oluşturur. Devlet içine bireyleri alarak daha büyük ve kapsamlı bir olguya dönüşür.

“Aynı şekilde devlet için iyiyi araştıran politikada etik’e göre daha kapsamlı olmaktadır” (Arslan, 2016: 238).

Politika birçok birey ve toplumu içinde barındırdığı için etik’e göre daha geniş alana yayılmalıdır. Aristoteles’e göre siyaset sadece insanların birbirlerine zarar vermelerini önlemek için var değerlerdir. Siyaset ahlaki bir erdem olarak insanlara fikir ve görüş bakımından iyi, doğruyu göstermesidir.

“Aristoteles’in temel ahlaki kavramı ‘özgürlük’ değil ‘erdem’ dir. Eşitlik değil liyakattir” (Arslan, 2016: 292).

Aristoteles’in etik öğretisi bir mutluluk ahlakı olduğunu söyleyebiliriz. En yüksek erdem mutluluktur. İnsan mutlu olmak için uğraşır, mutlu olmak için seçim yapar. Erdemli olmak iyiyi kötüyü seçebilmek insanın kendi elindedir. Aristoteles’e göre insanın bir nihai amacı olmalıdır.

“Nitekim o da etiğinde, ahlaki hayatı normatif bir perspektiften ‘insan olmanın anlamı ve amaçları’ yoluyla tanımlanırken, buraya insan doğası üzerine bir analizden hareket ederek varır” (Cevizci , 2018:165).

Burada ki nihai amaçlar kısa vadeli ve basit amaçlar değildir. En önemli nihai amaç mutluluktur. Aristoteles mutluluğu akıl ve erdem bileşenleri ile ele alır. Aristoteles inşaları politik bir hayvan olarak görmesinin sebebi de politika ve ahlak arasındaki ilişkiyi sadece insan canlısının kurabileceğini bildiği için böyle söyler. Ahlak sadece insana özgü bir durumdur ve politika içinde bu ahlakı gösterebilecek bir varlıkta insandır. Aristoteles bir devletin ayakta kalabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için tek bir kavramı öne sürer ki bu kavramda “adalet” tir. Adalet ise en yüksek erdem olarak akla ait olmayıp, ahlaki bir eylemdir.

“Adaleti etik anlamda kendi pratik yaşamında gerçekleştirmiş olan bireylerden oluşan bir toplum da mutlu olacaktır” (Topakkaya , 2014: 178).

Bu bağlamda bakıldığında politika ve ahlak arasında vazgeçilmez birer bağ olduğunu görmekteyiz. Aristoteles bu bakımdan hocası Platon ile farklı düşünmektedir. Siyaset felsefesi bağlamında her ikisinin de ortak olan tek bir yönü vardır oda köleliğin kabulüdür. Platon, siyaset felsefesinde birey ile devlet, inşa ruhu ile politik bir otorite arasında benzerlik kurar. İnsan ruhu ile devlet arasında bir bağın olduğunu, bireyle devlet arasında hiçbir ayrılığın olmadığını savunur.

Devlet bireylerin bir topluluk oluşturması ile var olur. Bu var oluş ile birlikte birey ve toplumda politika meydana gelir.

“Platon’un ahlak anlayışına baktığımız zaman temel olarak mutluluk kavramına dayanır. Ahlak felsefesinin temelinde ‘en yüksek iyi’ ve ‘mutluluk’ problemlerini ele almıştır. Platon’a göre iyi herkes tarafından arzulanan şeydir. Mutluluk ise iyiye sahip olmaktır. İnsanı bu mutluluğa kavuşturacak şey ise erdemdir. Platon’un felsefesinde ahlak ile politika iç içedir” (özdemir, 2019:1)

Bunu Aristoteles’te de görmüştük fikirleri bu yönde aynıdır. Platon mutluluğun elde edilmesindeki tek amaç erdemli olmaktan geçeceğini vurgular. Sokrates gibi erdem ve mutluluğu aynı şey olarak görür. Platon ve Aristoteles’e göre erdem ve mutluluk ancak toplum içinde cereyan eder. Toplumsal bağlamda erdem ve mutluluk, politika ve ideal bir devlet altında mümkündür. Dworkin’e göre ise adalet, ahlak ve politik haklara ilişkin doğruyu ya da en iyi teoriyi bulma meselesidir (Bayram 2015: 67).

Devlet toplumu erdemli ve mutlu kılmak istiyorsa bunun yolu eğitimden geçeceğini gösterir. Bir toplum da düzenli bir eğitim demek, iyi bir politika gütmek demektir. Bu iyi politika sonucunda da ahlak politikanın içine çoktan sızmış olacaktır. Platon’un düşüncelerine baktığımız zaman her kurum ve düşüncesi birbirine ile bağdaşır ve tamamlayıcı özelliği vardır. Eğitim topluma bilgi, bilgelik sağlar bu bilgi ve bilgelik de erdem ve mutluluk sağlar. Platon hocası Sokrates gibi ahlakın temeli bilgiyle özdeş olan erdeme dayanır.

Bu bilgi kişiye mutluluğa götüren kesin bir bilgidir. Sokrates'in savunması adlı eserinde de söylediği gibi bu bilginin özelliği “iyi” ve “güzel” olmasıdır.

“Sokrates’e göre bütün değerler (iyi, doğru, güzel cesaret, erdem, ölçülülük, yücelik, yardımseverlik, yiğitlik, adalet vb.) bilgiyle bağlantılıdır” (Platon, 2016: 17).

Platon'da amaç kendini gerçekleştirmektir. Bu gerçekleştirmeyi de birden fazla davranışla süsler. Bu davranışlar ölçülü olmak, adalet¹, yiğitlik, mutluluk gibi davranışlardır. Kendini bilmeyi amaç edinen insanlarda bu davranışlar zati suretle bulanmaktadır. Platon üç parçalı ruh anlayışında insanlara ahlaki anlatmıştır. Buna göre toplumda üç çeşit insan var der ve bu inşaları kullanarak ahlaki yorumlar. Bazı davranışları insanın vücudunun uvuzlarına benzetmiştir. Hazzın ve acının doğduğu yer; mideye, iyilik, yiğitlik; kalp, Akıl, zihin ; kafaya karşılık gelir. Ruhtaki tüm düşünsel etkinliklerin merkez taşıdır. Platon devleti aynı bir insan gibi tasvir eder. İnsanın ruh ve beden gibi bölmelerine ayırır. İnsan ruhunda ki arzuları; işçilere, sanatkarlara benzetir. Askerleri , koruyucuları; yönetici kesime uygun görür. İnsan bedeninde ayaklara işçiler sanatkarları, gövde asker ve koruyucuları, baş kısmına ise yöneticileri koyar. Platon işçilerin, sanatkarların çalışkan olmasını, asker ve koruyucuların cesur olmasını, yöneticilerin ise adaletli ve ahlaklı olmaları gerektiği söyler. Baktığımız zaman devlet tüm toplumun ortak malı ve yaşam alanıdır. Bu devleti sürdürmek ancak adalet ve ahlakla olur. Devleti yönetenlerde ahlaklı ve adaletli olmalıdır.

Machiavelli’de Ahlakın Dışlanması

Machiavelli'nin politika ve ahlak görüşlerinden veya politika ahlak ilişkisi açısından bir ilişkilendirmeye gidecek olursa ilk olarak Machiavelli'nin o dönemde yaşadığı toplum yapısını incelemek gerekir. “Machiavelli yaşadığı dönemde İtalya siyasi birliğini sağlayamamış ve İtalya yarımadasında beş büyük devlet siyasal egemenliği eline almıştır. Bu devletler; Floransa, Milano, Napoli, Roma ve Venedik'tir. Ayrıca bakacak olursak İtalya dış güçler tarafından tehdit edilmekteydi. Machiavelli siyaseti, din ve ahlaktan açık bir biçimde ayrı tutmuştur. Bunu yaparken de ahlaki değerlerin özünü bozmamıştır. Çünkü Machiavelli siyasete çok önem vermiştir ve hatta kendi duygularını bile bir kenara bırakmıştır. Machiavelli'nin siyaset yaparken ve siyaset konusuna girerken kendi duygularını bir kenara bırakma sebebi daha eşit ve herkese aynı dilde hitap edebilmek için bunu yapmıştır. Eğer duygular siyasetin içine girerse yolsuzluk, adam kayırma, hoşgörüsüzlük sistemli bir şekilde artışa geçer. Machiavelli, Siyasal düşünce tarihinde “amaca ulaşmak için her araç meşrudur.” Görüşü ile ün kazanmıştır. Bu görüşüne baktığımız zaman siyaset için bir gerçeklik belirtir ancak ahlak için çok ters bir düşünce olduğunu görürüz. Çünkü o siyaseti, dinden ve ahlaktan ayrı tutmuştur” (Machiavelli, 2012: 1-6).

Machiavelli devleti maddileştirmiş, siyaseti ahlak ve hukuka bağlamak istememiştir. Siyasal olayları iyi ve kötü diye değerlendirmemiş gerçekliklerinin var olup olmadığını değerlendirmiştir. Machiavelli döneminde patlak veren Rönesans toplum, kültür, sanat, felsefe gibi alanlarda pek çok değişime ve gelişime sebep olmuştur. Machiavelli'de bu değişim ve gelişimi politikada gerçekleştirmiştir.

“Rönesans sadece kültürel, sanatsal ve felsefi bir “yeniden doğuş” olmaktan çıkar, Machiavelli ile birlikte toplumsal ve politik bir “yeniden Doğuş”u da içerir” (Satici, 2015: 114).

Bu yeniden doğuş modern politika ile günümüze kadar gelmiş ve hala varlığını sürdürmektedir. Orta Çağ'ın sonlarına doğru başlayan ve günümüze kadar gelen modern politikadan kopuş Machiavelli ile olmuştur. Orta Çağ'da teolojik ve dogmatik bilgilere dayanan düşünce yapıları özellikle siyaset bilimi din, ahlak gibi konulardan sıyrılmıştır. Machiavelli ahlak ile ilgili görüşlerde Çiçero ve Seneca'nın etkisi altında kaldığı görülmektedir. Çünkü baktığımız zaman Çiçero ve Seneca'da Machiavelli gibi yöneten kişiye öğütler verir, bir devletin nasıl olması gerektiği hakkında

¹ Modern çağda serüveni farklılaşan adalet ilkeleri Jeremy Bentham ile yararcılığın egemenliği adı altında işlenmiştir(Bayram 2017: 315).

bilgilendirir. Klasik siyasal ahlak öğretilerini reddeden Machiavelli Hükümdara, devleti yönetecek kişiye devleti ayakta tutabilmek için gerektiğinde hileye başvurması, yalan söylemesini, bazı zamanlarda da zor kullanmayı tavsiye eder. Bunlar ahlaki açıdan ters düşün davranışlar olsa bile devletin payidarlığı için olması gereken davranışlardır. Bu yüzden Machiavelli'nin siyasetin içinde ahlaki soyutlamasının sebebi de budur. Machiavelli'nin "Amaç" gördüğü her şey ahlaki açıdan doğru olmayabilir. Amaca ulaşmak için her yolu meşru kılmasının dildeki karşılığı;

"Eğer amaçlarımız doğru ise bu amacı gerçekleştirmek için en adi hile ve kaba kuvvete dayanan araçları kullanmamızın dahi meşru olduğudur" (Şahin: 2).

Modern devletlerin yapay bir kurum olduğunu gören Machiavelli siyaset ve ahlakı birbirinden ayırarak siyaseti bağımsızlaştırmıştır. Machiavelli, Ahlakı her ne kadar siyasetten ayrı bir yerde tutsa da ahlakın özünün bozulmaması ve etkinliğini kaybetmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Machiavelliye göre ahlak ve din toplum ve bireylerin bir arada huzurlu ve güvende yaşamaları için devletlerin itinayla üstünde durduğu, sürdürdüğü birer olgudur. Ahlak ve din bir toplumun temelindeki vazgeçilmez en önemli taşıyı oluşturur.

Ahlakın bir toplumdan uzaklaşması demek o toplumun sürdürebilirliğinin sınırlı olduğu anlamına gelmektedir. Bir temelin en önemli parçasının yerine konulması ustanın elinde olacaktır yani yöneticiden, büyüklerden bu parçanın zamanında yerine konulması gerekir. Machiavelli, bir hükümdarın ve cumhuriyetin iktidarlığını sürdürmesini arzu etmesi ahlaktan uzaklaşmaması, dinsel inançlara saygı göstermesi gerekir. Bu konu hakkında bir örnek verecek olursak tarihte ki imparatorluklara bakmamız yeterli olacaktır. İmparatorluk demek çeşitli ırk ve dinleri içinde barındıran devletlerin karşılığıdır. Osmanlı İmparatorluğuna bakacak olursa birçok dinden, ırktan insan vardı feth edilen yerlerde herkesin dinine saygı duyulmuş ve ibadet özgürlüğü getirilmiştir. Bu ibadet özgürlüğü sayesinde uzun yıllar ayakta kalmayı başarmıştır. Machiavelli'de hükümdardan ve devletlerden bunu istiyor. Ancak bardağın diğer tarafına bakacak olursak hükümdar ve devletlerde ahlak ve saygı olacak ancak bunu siyasete aktarmak sıkıntılar doğuracaktır. Machiavelli'ye karşı çıkan insanlar bu yüzden eleştirmişlerdir çünkü onu ahlaksızlıkla, Tanrı tanımamazlıkla suçlamışlardır. Machiavelli ahlakın özünü bozmadan siyasetten sıyırmıştır. Günümüzde de siyaset kelimesinin geçtiği yerde ahlak olgusunu siyasetin yanına getirmekte tereddüt yaşanmaktadır. Machiavelli'de meşru kılınan, "amaç" ve her yola girilip yapılması da "sonuç" olarak karşımıza çıkacaktır ki buda siyaseti yapan kişinin bir amaca ulaşması için en ufak da bir beyaz yalana başvurmasını sonuç olarak görebiliriz. Machiavelli' bu düşüncelere iten asıl sebepler İtalya'nın siyasal etkinliğini eline alamaması ve karanlık diye tabir edilen, kilisenin baskın olduğunu orta çağ dönemidir. Dinin bu kadar insanlar üzerinde baskın olması devleti kötüye sürüklemesine neden olmuştur. Bunu göre Machiavelli'de siyaseti bu yüzden özerk yapmıştır. İtalya o zamanlar dış güçler tarafından baskı altında olduğundan Machiavelli İtalya'nın amaca ulaşması için her yolu denemesi gerektiği kanaatine varmıştır.

"İtalya'yı birliğe ulaştıracak başlıca araç, Machiavelli'ye göre, mutlak monarşidir, yetkisi sınırsız olan bir prensdir. Prens, İtalyan birliğinin sağlanması için adam mı öldürmesi gerekli, öldürecekler; yalan mı söylemesi gerek, söyleyecekler; ahlaka aykırı davranması mı gerekli, davranacaktır. Bir antlaşma mı imzaladı, bu antlaşmaya İtalyan birliğinin sağlanmasına yararlı olduğu sürece uyacak, olmayınca uymayacak, verdiği sözden dönebilecektir. Prens bu yolda bağlayan hiçbir sınıf, hiçbir kurum, hiçbir kimse, hiçbir yasa, hiçbir ilke olmamalıdır" (Yanmaz, 2014: 1).

Machiavelli'ye göre insan doğası gereği bencil, kurnaz ve nankördür. Bu insanın doğasıdır. Hükümdarlar da bu özellikleri taşımalarıdır ki diğer kurnaz olan insanlardan başa çıkabilsin. Bir hükümdar bu davranışları sergileyemese tahtta kalması uzun sürmez. Bir hükümdar merhametli

olmalıdır der Machiavelli ancak bu hükümdar merhametinin yanında sert bir duruşu da olmalı ki insanlar ondan korksun. Bu insan davranışlarını siyaset ile bağdaştırır. Machiavelli insan yüklediği bu kötü özelliklere bakıldığı zaman ahlak ile bir zıtlık içerisinde oldukları işte bir hükümdarın altındaki tahtayı veya belli bir sınır içinde ki toprak parçasını kaybetmemesi için bu siyaset ve ahlak ayrımını yapmalıdır.

Leo Strauss'un Ahlak Üzerine Yorumu

Leo Strauss'un modern felsefeyi eleştirip, klasik felsefeye dönüş yapmasının sebeplerinden biri modernizmin bazı özellikleri ve yarattığı krizdir. Bu modernizm krizi Nietzsche tarafından patlak vermiş, Heidegger ile zirveye ulaşmıştır. Heidegger'e göre bu krizin sebebi insanın doğa üzerinde teknolojik bir üstünlük elde etme çabası ile ortaya çıkar. Leo Strauss'a göre krizin sebebi siyasi ve ahlaki yönedir. Modernite insanın hayatında yenilik ve gelişime yol açtığı için insanları yozlaştırdığını düşünür. Bunun sonucu olarak eski siyasal düşünceler kalmamış ve ahlaka dayalı siyaset ortadan kalkmıştır. Politika felsefesi, Atina'da ortaya çıktığından beri politika felsefesinin anlamı o zamanda aynıdır ve günümüze kadar ki zaman diliminde de anlamı daima açık ve anlamlıdır. Modernite ile birlikte siyasetin yorumu ve düşüncesi Leo Strauss'a göre değişmiştir. Ancak Atina'dan günümüze anlamını korumuştur. Her politik eylemin bir iyi birde kötü düşüncesi olduğunu görmek mümkündür.

“Her politik eylem, kendi içerisinde, iyinin bilgisine, yani iyi yaşamın veya iyi toplumun bilgisine bir yönelmişlik taşır; çünkü tam politik iyi iyi toplumdur” (Leo Strauss, 2017: 41).

Politika felsefesi, politik yaşamla ilgili konuları ele alır. Politik şeyleri iyilik veya adalet konumu ile ölçülmelidir. Politikalar hak ve adalet, eşitlik perspektifinde ele alınmalıdır (Bayram 2017: 318).

“Politik düşünce, böyle olmakla kanı ile bilgi arasında ki ayrıma kayıtsızdır; ama politika felsefesi, politik temeller hakkında ki kanıların yerine bilgiyi geçirme yönünde bilinçli, tutarlı ve kesintisiz çabadır” (Leo Strauss, 2017: 44). Politika felsefesi ile politika teolojisini ayırt etmek gerekir. Politika teolojisi ilahi vahye dayanan politik öğretiyi ve yaptırımları anlamaktayız. Politika felsefesi ise insan zihninin algılayabileceği yani zihnin belirli sınırına kadar, algılayacağı sınıra kadar onlara ulaşmakla sınırlıdır. Her politik eylem iyinin bilgisine iyi yaşamaya ve iyi bir topluma yönelir. Ahlaklı bir politika ve düzenli bir politika ahlaklı, iyi ve iyi toplum demektir.

Politika felsefesi, felsefenin bir alt dalıdır. Politika felsefesi içinde ahlak felsefesini de barındırır. İkisini de birbirleriyle bağdaştıran yönleri olduğunu söyleyebiliriz.

“Ahlâk felsefesi, ahlâkî değerler ve yükümlülükler hakkında oluşan en genel düşüncelerle ilgilidir; siyaset felsefesi ise siyaset ve siyasal düzenin ahlâkî meselelerine bu düşüncelerin uygulanmasıyla ilgilidir” (Gewirth, 2011: 350).

Siyaset felsefesi, siyasal güç ile ortaya ahlaki meseleleri irdeler ve açıklamaya çalışır.

Politika felsefesi, politika teolojisi ile ayırt etmek gerekir. Politika teolojisi ilahi vahye dayanan politik öğretilerdir. Politika felsefesi ise insan zihni için somut olan verileri içinde barındıran, ulaşılabilir olan öğretilerdir. Platon ve Aristoteles'in politika felsefesini klasik politika felsefesi olarak görür. Klasik politika, bir zamanlar insanları iyiye ve ahlaka süreklendi. Buda insanları doğru yola yönlendirir. Klasik politika felsefesi geleneksel olmayan bir felsefedir.

“Bu felsefe, tüm politik geleneklerin sarsılmış olduğu ve bir politika felsefesi geleneğinin henüz varoluşa gelmemiş olduğu o doğurgan ana aittir” (Leo Strauss, 2017: 67).

Politika felsefesinde klasik çözümden bahsetmek mümkündür. Klasik politika filozofları aynı veya benzer düşünceler sahipti. Politik yaşamın temelini erdem oluşturur. Bu erdeme götürecek olan ise aristokratik cumhuriyet veya bir karma rejimdir. Ancak modern zamanlarda politika felsefesinde farklı büyük rejimler ve yönetimler çıkar. Geçmişe baktığımız zaman özellikle sistem filozoflarına bu dönemlerde politika herkes tarafından düşünülecek, fikir yürütülecek bir olgu değildir. Çünkü o zamanlar politika üzerine düşünecek filozofların sayısı yok denecek kadar az olduğunu görmekteyiz. Geleceğe baktığımız zaman düşünen kişi sayısının fazla olması Rönesans ve Reform hareketleri ile düşünce özgürlüğünün insanlara kavuşturulması ile birlikte birçok kişi tarafından politika sorgulanmaya hazır bir olgu haline dönüşmüştür. Modern politika felsefesinin kurucusu Machiavelli'dir. O modern politikaya çığır açmış ve bir kırılma yaratmıştır. "Yeni bir ahlaki kıta" keşfettiğini iddia eder.

"Onun iddiasının iyi bir dayanağı vardır; onun politika öğretisi 'bütün olarak yenidir' dir. Tek sorun, bu yeni kıtanın insanların ikamet etmesine uygun olup olmadığıdır" (Leo Strauss, 2017: 86).

Machiavelli'nin modern politika felsefesine öncülük etmesi ile yeni fikir ve rejimlerinde önü açılmıştır. Bu sebeple bu yeni fikir ve rejimlerin insanlara tanıtılması benimsetilmesi gerekmektedir. Machiavelli bunu yaparken ahlaki bir siyasal alana yer açmak ister. Leo Strauss ise modern politikayı eleştirmesinde ki amaç da gelişen teknoloji ile insanların yozlaştığını düşünür bu yüzden ikisi bu konuda birbirinden ayrılır.

Sonuç

Politika, insanlığın geçmişten bugüne kadar uğraş alanı olarak gördüğü bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Politika, devlet işlerin yürütülmesi ve düzenlenmesi için ön görülen görüş ve fikirlerdir. Politika yaşantımızda sıkça kullandığımız bir kelimedir. Hem sosyal hayatımızda hem de gündelik hayatımızda kullandığımız bu kelime davranış biçimi olarak ve devletin amaç, yöntemini belirlemek için de kullanılır. Geçmişten bugüne kadar gelen devlet ve milletlere baktığımız zaman kimilerinin günümüze kadar varlığını sürdürdüğü kimilerinin de tarihten silindiğini görmek mümkündür. Bunun sebeplerinden biride ideal politika düzeninin uygulayıp uygulanmadığıdır. Politika ile ahlak ilişkisi kimi düşünürler için bir arada ele alacağımız iki olgu veya ikisini de birbirinden ayrı düşünen iki olgu olarak ele almaktadırlar. Ahlak insanların toplum içinde eylem, davranış ve birbirleri ile olan ilişkisini düzenlemek için kabul edilmiş norm ve davranışlar bütünüdür. Politika nasıl toplum ile ayrı düşünülüyorsa ahlakta toplum için ayrı düşünülmemektedir. Ancak politika ve ahlak aynı çerçeve içinde düşünmek tartışmalı bir konu olur. Bu makalede bazı düşünürlerin politika ve ahlak arasında nasıl bir ilişki gözettiğini ahlaki politikayla bir mi tutulmalı yoksa ayrı olarak mı alınmalıdır bunun cevabını bulmak için bazı düşünürleri ele aldık.

Aristoteles'e göre insan doğası gereği politik bir hayvandır. (Aristoteles, 2020) İnsanın politik bir hayvan olmasının sebebi konuşma yeteneğine sahip olmasıdır. İnsanları diğer canlılardan ayıran en önemli özellik akıllı birer varlık olmasıdır. İnsan bu akıllı ile düşünür, fikir sahibi olur ve görüşlerini bildirir. İnsan bu sorumluluk bilincinde hareket ederek politik özelliğini ortaya koyar ve bu politik özelliğini ahlaklı bir şekilde ihtiva eder. Aristoteles'e göre insanın nihai amacı en yüksek iyiye ulaşmaktır. Bu nihai hedef mutluluktur. İnsan bu hedefine tek başına ulaşamaz. Bunun için bir topluluğun içinde bulunması gerekmektedir. Bu mutluluğa ulaşmak insanların toplum içinde sergiledikleri davranışlara da bağlıdır. Çünkü bu davranışlardan kasıt ahlaklıdır.

Bir toplumda ahlaki bir düzenin olması demek o toplumda insanların devlet olgusu arkasında kendilerine daha güvenli bir ortamın oluştuğunu da söylemek mümkündür. Bu güvenli ortamın arkasında da her zaman mutluluk eksik olmaz. Aristoteles'e göre etik ve politika insan felsefesinin temelini oluşturan alanda "iyi" düşüncesi vardır. Ahlak ve politika mutluluğun ne olduğunu ve nasıl

gerçekleşeceğini ele alır. Aristoteles ahlakın politikaya bağımlı olmasından çok “politikanın ahlaka tabi olması” düşüncesindedir. Çünkü ahlak politikaya bağımlı olmamalıdır. Platon’un ahlak anlayışına baktığımız zaman temel olarak mutluluk kavramına dayanır. Ahlak felsefesinin temelinde ‘en yüksek iyi’ ve ‘mutluluk’ problemlerini ele almıştır. Platon’a göre iyi herkes tarafından arzulanan şeydir. Mutluluk ise iyiye sahip olmaktır. Platon devleti yönetenlerin adaletli ve ahlaklı olmalarını söyler. Devletin geleceği ve devamı adalet ve ahlak ile olur.

Machiavelli siyaseti din ve ahlaktan ayrı tutar. Ancak ahlakın özünü bozmamıştır. Machiavelli’nin “amaca ulaşmak için her araç meşrudur.” Sözü ile “amaç” olan her şeyin meşru olması baktığımız zaman ahlakı da geri plana iter. Machiavelli’nin hükümdar kitabında da gördüğümüz üzere hükümdara da yüklediği özelliklerin bazılarında devletin ve milletin bekası için bazen bir hükümdarın yalan söylemesi, söz verdiği işi yerine getirememesi, acımasız olması gibi özellikleri yöneticiye yükler. Bu özelliklere bakacak olursak ahlaktan uzakta özelliklerdir. Ancak sözünde de dediği gibi her aracı meşru görmesi devletin ve milletin ilerlemesi için, tarih sayfalarına gömülmemek için yapılması gereken şeylerdir. Bu yüzdendir ki ahlakı siyasetten sıyırmıştır.

Leo Strauss ise modern felsefeyi eleştirip klasik felsefeyi savunmuştur. Klasik felsefeyi desteklemesinin bazı sebepleri de modern felsefenin yarattığı krizdir. Bu kriz Nietzsche ile ortaya çıkmış Heidegger ile ileri gitmiştir. Heidegger’e göre bu kriz modern felsefe ile birlikte gelişen teknolojinin insanlar üzerinde yozlaşmaya götürdüğüdür. Leo Strauss bu krizi ahlakı ve siyasi bir kriz olarak görür. Çünkü teknolojik bir toplumda siyasi ve ahlakı bir krizin olması kaçınılmazdır. Gelişen teknoloji ile yozlaşan toplumda siyasette bozuk olur. Yönetici kesimin bozulması, halka karşı duyarsız ve ahlaksız olması, toplumunda ahlakının zayıf olması demektir.

Machiavelli ahlak dışı bir politika gütmektedir. Machiavelli’de siyaset çok önemi bir yere sahip olmuştur. Öyle ki ahlakı siyasetin dışında tutmayı öngörmüştür. Çünkü siyaset yapacak bir kişi veya bir devlet menfaati ve çıkarları için tüm yola başvurabilirler. Bu yol ahlaklı da olabilir, toplumca hoşnut olmayacak bir davranış bütünü de olabilir. Amca ulaşmak için her yolu meşru kılmasını da siyaset için neler yapılabileceğinden anlayabiliriz. Machiavelli bu yönüyle baktığımız zaman haklı yanlarının olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü siyaset dediğimiz olgu nerede, ne zaman, ne yaşacağı belli olmayan bir durum içine girebilir. Siyaseti eğer ahlak ile bağdaştırırsa Machiavelli siyaset adı altında yapılacak davranışların ahlak dışı olması ihtimali yüksek olacaktır. Aristoteles ise politikayı ahlak içinde görmektedir. Çünkü Aristoteles ahlak denilen olgunun sadece insanlarda var olduğunu ve siyaset denilen olgununda sadece insanlarda var olduğunu düşündüğü için bunların ikisi arasında sıkı bir bağ olduğunu düşünür. Aristoteles’te politika ve ahlak kavramlarının temelini oluşturan iyi düşüncesi vardır ki bu iyi düşünce siyasette ve siyaseti yapacak kişide bulunması gereken bir yeti olmalıdır.

Toparlayacak olursak politika ile ahlak arasındaki ilişkinin yakınlığı ve uzaklığıyla ilgili düşünürlerin görüş ve fikirleri farklılık göstermektedir. Bu düşünürlerin o dönemde ki yaşantılarına ve dönemin şartlarını da ele alacak olursak bu farklılıkların olması mümkündür. Bazı düşünürlerin o dönemdeki siyasi olgu anlayışları halk tarafından henüz bilinmemekte bilinse bile fazla yoruma açık olacak şekilde bilgi barındırmamaktadır. Ancak kimi düşünürlere ve yaşadıkları döneme bakacak olursak birçok kişinin yorumlarına, düşüncelerine, ütopalarına konu olduğunu görmekteyiz.

Kaynakça

Akyüz, Ünal (2009). Siyaset ve Ahlak, *Yasama Dergisi*, S.11, s. 93-129.

Alan Gewirth (2011), Siyaset Felsefesi, (Çev. Ahmet Kesgin), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(52), s.349-379.

- Aristoteles (2020). *Politika*, (Çev. Furkan Akderin), 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles 3*, 5. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a 2*, 5. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bayrak, K., Sabahat, (2011), "Siyaset-Ahlak İlişkisi", *Türk Yurdu*, C. 31, S. 291, s. 141-153.
- Bayram, M. (2017). Amerika Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik ve Özgürlük Sorunu John Rawls ve Ronald Dworkin Modeli" *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED)*, 7(13), 313-322.
- Bayram, M. (2015). Ronald Dworkin'de Adalet Kavramı, *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 1(1), 65-78.
- Cevizci, Ahmet (2018). *Etik Ahlak Felsefesi*, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Çağrı, Mustafa (1989). Ahlak, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.2, s. 1-9, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kantarıcı, Zeynep (2014). En İyi Yönetime Giden Yol: Aristoteles'in Siyaset Felsefesi, *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, s.21-39.
- Leo Strauss (2017). *Politika Felsefesi Nedir?*, (Der. Solmaz Zelyüt), İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Machiavelli, Niccola (2012). *Hükümdar*, (Çev. Selahattin Bağdatlı), İstanbul: Derin Yayınları.
- Platon (2016). *Sokrates'in Savunması*, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Sentez Yayınları.
- Platon (1998). *Yasalar*, (Çev. Candan Şentuna- Saffet Babür), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Satıcı, Murat (2015), Ahlak-Politika İlişkisi Açısında Machiavelli'nin Politika Teorisi, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.20, s. 113-130.
- Topakkaya, Arslan (2014), *Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Ankara: Nobel Yayınları.

RABGŪZİ’NİN KISASŪ’L ENBİYĀ ADLI ESERİNDE FİİLİMSİLERLE BİRLİKTE İSİM ÇEKİM EKLERİNİN KULLANIMI*

THE USE OF NOUN SUFFIXES WITH VERBS IN RABGŪZİ’S KISASŪ’L ENBİYĀ

Süheyla TUNÇ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Yüksek Lisans Öğrencisi

ssuheylas@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9279-1270

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

17.05.2021

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

23.06.2021

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2021

Araştırma Makalesi

Research Article

Atıf: Tunç, Süheyla (2021).

“Rabgūzī’nin Kıyasū’l Enbiyā Adlı

Eserinde Fiilimsilerle Birlikte İsim

Çekim Eklerinin Kullanımı”,

Uluslararası Yunus Emre Sosyal

Bilimler Dergisi, Sayı: 3, s. 60-80.

Citation: Tunç, Süheyla (2021).

“The Use of Noun Suffixes with

Verbs in Rabgūzī’s Kıyasū’l

Enbiyā”, *International Journal of*

Yunus Emre Social Sciences, Issue:

3, pp. 60-80.

Özet

Bu çalışmada Rabgūzī’nin Kıyasū’l-Enbiyā adlı eserinde fiilimsilerle birlikte isim çekim eklerinin kullanımının ortaya konulması amaçlanmıştır. Orta Türkçe döneminde yer alan Harezmi Türkçe’nin önemli eserlerinden biri de Nāsırü’l-dīn bin Burhānū’l-dīn Rabgūzī tarafından yazılan Kıyasū’l-Enbiyā’dır. Fiilimsiler, fiil kök ve gövdelerinden belirli eklerle türetilmekte olup eylem çekimine girmeyen, isim-fiil, sıfat-fiil, zarf-fiil başlıkları altında incelenen dilbilgisel unsurlardır. İsim çekim ekleri, cümle içinde yer alan isimlerin çeşitli durumlarını göstermektedir.

Rabgūzī’nin Kıyasū’l-Enbiyā adlı eserinde fiilimsilerle birlikte isim çekim eklerinin kullanımı belirlenmiştir. İsim çekim eklerinden çokluk eki, iyelik eki, hâl ekleriyle kullanılan örnekler tespit edilmiştir. Hâl eklerinden ilgi hâli eki, yükleme hâli eki, yönelme hâli eki, bulunma hâli eki, ayrılma hâli ekiyle kullanılan örnekler olduğu görülmüştür. İsim-fiil ekleri ve sıfat-fiil eklerinin hâl eklerinin birleşmesiyle oluşan zarf-fiil ekleri tespit edilmiştir. Hâl eklerinin zarf-fiil yapma işlevi görülmüştür.

Fiilimsilerle birlikte isim çekim eklerinin kullanımlarıyla ilgili tespit edilen örnek cümleler verilip, isim çekim eklerinin kullanımı hakkında bilgi verilmiştir. Harezmi Türkçesinin Karahanlı Türkçesi ile Çağatay Türkçesi arasında bir geçiş dönemi olduğu bilinmektedir. Tespit edilen eklerin Batı Türkçesi ve Doğu Türkçesiyle ilgili kullanımları da gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fiilimsiler, Hâl Ekleri, Harezmi Türkçesi, İsim Çekim Ekleri, İyelik Ekleri.

Abstract

In this study, it was aimed to explain the use of noun inflection suffixes together with verbs in Rabgūzī’s Kıyasū’l-Enbiyā. One of the most important works of Khorezmian Turkic Language in the middle Turkish period is Kıyasū’l-Enbiyā, written by Nāsırü’l-dīn bin Burhānū’l-dīn Rabgūzī. Verbs are derived from the roots and stems of the verb with certain suffixes and are grammatical elements that do not fall into the inflection of the action, studied under the headings gerund, participle, gerundium. Noun inflection suffixes show the various states of nouns contained within the sentence.

In Rabgūzī’s Kıyasū’l-Enbiyā, the use of noun inflection suffixes along with verbs was determined. Examples of noun suffixes used with plural, possessive and case suffixes were identified. It has been seen that among the case suffixes, there are examples that are used with the affinity suffix, the loading case suffix, the directional suffix, the present state suffix, the leaving state suffix. Gerundium suffixes formed by combining gerund suffixes and participle suffixes with case suffixes have been identified. The function of case suffixes to make gerundium has been observed.

With the verbs, sample sentences determined about the use of noun inflectional suffixes were given and information was given about the use of noun inflectional suffixes. It is known that Khorezmian Turkic Language has a transition period between Karakhanid Turkish and Chagatai. Uses of the identified suffixes in Western Turkish and Eastern Turkish are also shown.

Keywords: Verbs, Case Suffixes, Khorezmian Turkic Language, Noun Inflection Suffixes, Possessive Suffixes.

*Bu çalışma, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında hazırlanan “Rabgūzī’nin Kıyasū’l Enbiyā Adlı Eserinde Fiilimsiler” başlıklı yüksek lisans tezi çerçevesinde üretilmiştir.

Giriş

Kısasü'l-Enbiyā, Hz. Muhammed başta olmak üzere birçok peygamberin kıssalarının anlatıldığı siyer-i nebevī türünde olan bir eserdir (Ata, 2002: 17). Nāsırü'd-dīn bin Burhānū'd-dīn Rabgūzī tarafından yazılan Kısasü'l-Enbiyā'da 484 mısradan oluşan 43 şiir bulunmaktadır (Ercilasun, 2011: 371). Pek çok yazması bulunan Kısasü'l-Enbiyā üzerinde yapılan kapsamlı çalışmalardan biri Aysu Ata'ya aittir. Hazırlanan yüksek lisans tez çalışmasında kaynak eser olarak Aysu Ata'nın yaptığı iki ciltlik çalışmadan yararlanılmıştır. Kısasü'l-Enbiyā'da fiilimsilerle ilgili ayrıntılı bilgiler tez çalışmasında yer almaktadır. Bu çalışmada fiilimsilerin isim çekim ekleriyle kullanımı konusu üzerinde durulacaktır.

İsim Çekim Ekleri

“Ad çekimi ekleri, cümlede adlar ile fiiller arasındaki geçici anlam bağlarını kurmak üzere adların girdiği durumları karşılayan eklerdir.” (Korkmaz, 2017: 112). Korkmaz, Türkiye Türkçesindeki ad çekim eklerinin yalın durum, ilgi durumu, yükleme durumu, yönelme durumu, bulunma durumu, çıkma durumu, vasıta durumu ve eşitlik durumu olduğunu belirtmiştir (Korkmaz, 2017: 112-113).

Harezmi Türkçesinde isim çekim ekleri üç ana başlık altında incelenmiştir: Çokluk Eki, İyelik Ekleri ve Durum Ekleri. Durum Ekleri; ilgi durumu, yükleme durumu, yönelme durumu, bulunma durumu, ayrılma durumu, araç durumu, eşitlik durumu, yön gösterme durumu ve aitlik eki başlıklarından oluşmaktadır (Argunşah ve Sağol Yüksekaya, 2016: 191-194).

Rabgūzī'nin Kısasü'l-Enbiyā adlı eserinde fiilimsilerle kullanılan isim çekim ekleri; çokluk eki, iyelik ekleri, hâl ekleri olmak üzere üç ana başlığa ayrılmıştır. Hâl ekleri başlığı altında ilgi hâli, yükleme hâli, yönelme hâli, bulunma hâli ve ayrılma hâli olmak üzere beş durum ekinin bulunan örnekleri incelenmiştir.

İsim-Fiillerin İsim Çekim Ekleriyle Kullanılışı

A. İyelik Ekiyle Kullanılışı

a) I. Tekil Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

İsim-fiil eklerinden “-mAk ve -(I)ş” eklerinin I. tekil şahıs iyelik eki olan +(I/U)m ekiyle kullanılan örnekler tespit edilmiştir.

“-mAk” ekinin I. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Uşbu kitmekdin **ölmekimni** tiler erson senā / Men önünde öleyin sen içimni yandurmağıl (50v/11)”

“Ey Dāvūd bilmedün mü ün üküşlüki meniñ **işitmekimni** têmes (136r/3).”

“-(I)ş” ekinin I. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“Ant içti, men bitimedim kimersege bitig bitimedim, **bilişim** ma yok, kulnı Mısrka ıdmışım yok (240r/16-17).”

b) II. Tekil Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

İsim-fiil eklerinden sadece “-mAk” ekinin II. tekil şahıs iyelik eki olan +(I/U)ng ekiyle kullanıldığı örnekler bulunmuştur.

“bözçi aydı: ey şeyh, seniñ **kelmekini** bizge sewünç boldı (18v/3).”

“Yana aymışlar: bu dört kuş **ölmekine** hâcet ne erdi (55r/18-19)?”

c) III. Tekil Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

İsim-fiil eklerinden “-mAk ve -(I)ş” eklerinin III. tekil şahıs iyelik eki olan +(s)I/U ekiyle kulla

nıldığı örnekler tespit edilmiştir.

“-mAk” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“İdrīs kabūl kıldı, ni‘metlerin kördi eṣse çıkarğa unamadı şart<ğa> muhālif **bolma**ğını revā körmedi (20v/8-9).”

“Taķı cevāb: İçi ‘azze ve celle dīdārına tağ **tölenmeki**ge ta‘līķ kıldı (122r/17-18).”

“Aymışlar: ‘İsīğa bir maķāmda turmaķ revā eṣ[mes] erđi, anıñ **yörümekide** ‘illetliglerge menfa‘at bar erđi (171v/1-2).”

“Bu sūre **ayma**ğına sebep ol erđi kim Resūl ‘aleyhi’s-selām bir tünle Mekke içinde yöriyür erđi (208r/10-11).”

“Aymışlar: kim Muḥammedniñ **aşma**ğına münkir bolsa Cebre’lñiñ **eltmeki**ge münkir bolur (218r/20-21).”

“(Iş)” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Ādem Mevlīğa küwendi lā-cerem **yamış**ı Mevlīğa yavuķ boldı (9v/2-3).”

“Resūl ‘aleyhi’s-selāmniñ (...) **téyiş**i bu turur (50r/18-19).”

d) III. Çokluk Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

“-mAk” isim-fiil ekinin III. çokluk şahıs iyelik eki olan +IArI ekiyle kullanıldığı örnekler vardır.

“Su‘āl: **Öltürmekleri** ekidin ḥālī ermes, ya İshāk ya [Ya‘kūb] kanın helāl körmek birle bolğay (70r/13-14).”

“Yétmiş yıl, seksen yıl mü‘minler okıyurlar, uçmağā **kirmeklerige** sebep bolsa ne ‘aceb bolğay (196v/13-14).”

“tiriglikleri ḥaķ sözlemek birle **börmekleri** hediye erđi, dāyim qorķunç içinde erdiler (201r/1-2).”

B. Hâl Ekiyle Kullanılışı

a) Yalın Hâlde Kullanılışı

“-mAk” isim-fiil ekinin yalın hâlde kullanılan örnekleri bulunmuştur.

“Bu şerī‘atde qurbānnı **köyürmek** ḥarām boldı, **yemek** helāl boldı (15r/4).”

“Ol **yügürmek** bu kün ḥācīlarğa sünnet qaldı (48v/10).”

“Yarlıg keldi: ey Ya‘kūb **sorma**ğ sendin **sözlemek** mendin (72v/5-6).”

“Dāvūd şerī‘atinde bir kimerse bir kızını qolar-men tēse özge kimerse ol kızını **kolma**ğ revā yoķ erđi (135v/9-10).”

“Yūnus aydı: ey kāfir meniñ teṣrim altun kümüşdin eṣmes, qamuğniñ **yarlıkama**ğ eṣklik turur (153v/7-8).”

b) Yükleme Hâli Ekiyle Kullanılışı

İsim-fiil eklerinden “-mAk” ekinin “+nI” yükleme hâli ekiyle kullanılan örneklerine ve “-(Iş)” ekinin +I” yükleme hâli ekiyle kullanılan örneklerine ulaşılmıştır.

“Harezmi Türkçesinde kök ve tabanlarda, zamirlerde ve iyelik eklerinde +nI” eki, yükleme hâli eki olarak kullanılmıştır (Sev, 2007: 199).

Kıyasü'l-Enbiyā eserinde yükleme hâli eklerinden “+nI” ekinin “-mAk” isim-fiil ekiyle kullanılan örnekleri tespit edilmiştir.

“İbrāhīm[ğa] ölüğ **tirgüzmekni** kuşlarda körgüzdi, yana ‘Üzeyrğa öz teninde körgüzdi ḥikmet ne

erdi (55v/18-19-20)?"

"Ol hâlde Cebra'îl keldi aydı: Mevî ta'âlâ hîṭâb kıılır: dost dostğa **ulanmaḡnı** unamaz mu bolur (56r/18-19)."

"Ölümnü özleriṅe revâ körmediler yer yüzündin **tarılmaḡnı** revâ körmediler (127r/19-20)."

"İnşâ'a'llâh **témekni** unutdı, ol keçe kamuḡ hatunlarıḡa bardı seksen toḡuzı hāmıle bolmadı birisi hāmıle boldı (145v/14-15),"

"İdiyâ cān **bêrmekni** Muḡammedge āsān kıılı bērgil, tēyür erdi (237v/3-4)."

Harezmi Türkçesinde "nadiren kök ve tabanlarda +I" eki, yükleme hâli eki olarak bulunmaktadır (Sev, 2007: 200).

Kısasü'l-Enbiyā eserinde yükleme hâli eklerinden "+I" ekinin "-(I)ṣ" isim-fiil ekiyle kullanılan tek örneḡi tespit edilmiştir.

"Dāvūdğa barur-men ol şart birle kim tünle **konuṣı** mende bolsun (135r/11-12),"

c) Yönelme Hâli Ekiyle Kullanılması

Harezmi Türkçesinde "-ga / -ge; -ka / -ke; -a / -e" ekleri yönelme hâli ekleri olarak kullanılmıştır (Hacıeminoḡlu, 1997: 62). Kısasü'l-Enbiyā'da "+ḡa, +ge, +ḡa, +ke, +ḡa, +ḡe" yönelme hâli eki olarak kullanılmıştır.

Kısasü'l-Enbiyā eserinde isim-fiil eki olan "-mAkllk" ekinin "+ḡa" yönelme hâli ekiyle kullanılan tek örneḡi tespit edilmiştir.

"ya'nî bizge **ḡawuṣmaḡlıḡḡa** yawuṣtuḡuz, tēyür erdiler (246r/8)."

C. İsim-Fiillerden Türeyen Zarf-Filler

Rabgūzī'nin Kısasü'l-Enbiyā adlı eserinde isim-fiil ekiyle hâl ekinin birleşmesinden oluşan ekler işlev deḡişikliğine uğramakta ve zarf-fiil işleviyle kullanılmaktadır. Bu eserde "-mAkIdn" ve "-mAkGA" eklerinin zarf-fiil işleviyle kullanılan örnekleri tespit edilmiştir.

"-mAk" isim-fiil ekiyle "+GA" yönelme hâli ekinin birleşmesiyle oluşan "-mAkGA" ekinin örnekleri tespit edilmiştir.

"Su'âl: Ādemni uçmaḡğa **kivürmekke** ḡikmet ne erdi (10r/1)?"

"İdi 'azze ve celle yigdeniḡ otını kiterdi kıırımasun tēp, anıḡ üçün kâzirler ton **tökmekge** toḡmaḡ andın kıılurlar ton köymesün tēp (12r/20-21)."

"Ḳābîl Hābîlni **öltürmekiḡe** men sebep erdim (33r/12),"

"Olar êkidin ırak tururlar, anıḡ üçün kim enbiyâ uruḡı erdiler ḡan **tökmekke** nelük oḡradılar (70r/14-15)?"

"Ne kıılayın erkim ḡalmadı yana **almaḡğa** elig bêrmes yaraḡım yoḡ, **yandurmaḡğa** yolum kırmes, hâlim ḡalmadı (77v/21),"

"Biri aydı: devât birle tepere **urmaḡḡa** sen sezāraḡ-ṣen (135v/3-4)."

"-mAk" isim-fiil ekiyle "+dA" bulunma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan "-mAkIdA" ekinin örnekleri tespit edilmiştir. Bu ekle ilgili bulunan örneklerde bulunma hali ekinin sadece -da ve -de şekilleriyle kullanıldığı görülmüştür.

"Su'âl: Ādem ve Havvāni buḡday yıḡaḡıdın **yıḡmaḡda** ne ḡikmet erdi (9v/17-18)?"

"Ba'zilar aymıṣlar: uçmaḡḡa **kirmekde** aṣnu erdi (10r/15),"

"Su'âl: Mekke de taṣ telim erdi, bêṣ taḡdın taṣ **keltürmekde** ne ḡikmet bar erdi (52v/12-13)?"

"Aymıṣlar: Yūsufni zindāḡa **salmaḡda** Zelîḡāniḡ maḡṣūdı ol erdi kim meniḡ sözüm el arası

nda yayıldı, burunğı teg Yūsufnı özge körgüm yok (87r/10-11-12).”

“Su’āl: Mevlī ta‘ālā ayaqçığa şeytān teşvīli birle **unutdurmağda** hikmet ne erdi (89r/8)?”

“-mAk” isim-fiil ekiyle “+dIn” ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-mAkIdIn” ekinin örnekleri tespit edilmiştir.

“Olar kēneşdiler, yüzük bēse-miz kökke aşa bilmegen-miz, kişi **öltürmekdin** uluğ yazuğ yok, hamr içmek sehrek tēp hamr içtiler (21v/11-12-13).”

“öknüp yığlaştılar; hazretde yüzümüz suwı qalmadı tēp Mevlī ‘azze ve celle bizni bēş nersedin yıgmış erdi: kan **tökmekdin**, rüşvet **almağdın** zinā **qılmağdın**, küç **teğürmekdin**, hamr **içmekdin** (21v/20-21-22r/1).”

“Aydılar: Yūsuf atlığ oğlı bar erdi anı yawlağ söwer erdi, ol oğlı gāyib boldı, anıñ üçün **yığlamağdın** közleri körmes boldı tēdiler (93v/19-20-21).”

“Tēgeyler: ta‘ām **yemekdin** elig tartqaylar (202r/13).”

“Bular Mekke arkışın urğalı kelmiş erdiler, arkışını urmağ onay erdi, urmıšta kēdin ğanīmin almağ erdi yana çerig birle **sançışmağdın** katığraq ğanīmin ma yok (221v/1-2).”

“-mAk” isim-fiil ekiyle “dIn” ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-mAkIdIn” ekinin I. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek bulunmaktadır.

“ ‘Amr bini’l-‘Āş bir kün bir qoldaşığa aydı: bu munça māl benim **öğretmekimdin** hāşıl boldı, yarımın maña bērgil, tēdi (233v/19-20).”

Sıfat-Füllerin İsim Çekim Ekleriyle Kullanılışı

A. İyelik Ekiyle Kullanılışı

a) I. Tekil Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Sıfat-fiil eklerinden “-DUK / -mİş / -GAn, -қан, -An / -Ur, -Ar, -r, -(y)Ur / -GU, -qu” eklerinin I. tekil şahıs iyelik ekleriyle yazılmış örnekler tespit edilmiştir.

“-DUK” ekinin I. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Bu **sorduğum** anıñ üçün erdi kim ‘Azīz bilsün kim men aña hıyānet saqınmadım (91v/1-2),”

“Zelīhā aydı: ey Yūsuf men seni imdige teğrū **sewdüğüm** andın erdi kim seniñ körkün cemālin bar erdi, körkügnü söwmek ‘ayb ermes (110r/12-13).”

“**Qıldığum** işlerniñ te’vīli bu turur (131r/2).”

“-mİş” ekinin I. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Üç kün boldı aç-men, közüm yaruğı oğlanımnı yitürüp turur-men, ol açığdın üç kün boldı aş **yemişim** yok (72v/7-8-9).”

“Ekinçi ol erim ğannīn erdi maña yavumas erdi, on sekiz yaşda aña tüşdüm bu künge teğrū er birle kavuşmağ lezzetin **körmişim** yok (110r/13-14-15),”

“Men anadın **toğmışım** teg hem erür-men uşbu kün / İmdige teğrū tenimge teğmedi er lezzeti (110v/4)”

“Ant içti, men bitimedim kimersege bitig bitimedim, bilişim ma yok, qulnı Mısrqa **ıdmışım** yok (240r/16-17),”

“-GAn, -қан, -An” ekinin I. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Ya‘kūb aydı: Yūsuf üçün **yığlağanım** közümni aqartdı (100v/3-4),”

“Aydı: men körer-men kamuğ hālāyık māl tavar mundın [a]lur, men ol mālını qoyup munıñ etekin **tutқанım** andın turur kim kamuğ murādlarım mundın [h]āşıl bolğay dēr-men (110r/3-4-5).”

“Bu du‘âlarım icâbet bolğanınñ belgüsi ol bolsun, meniñ kurbân **kılğanım** beğerlesün (151r/2-3).”

“havdaçka **kirgenimni** kördiler erdi, çıkarımda körmemiş erdiler, men yurtta kaldım (234r/15-16).”

“-Ur, -Ar, -r, -(y)Ur” ekinin I. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“māl ve tavar ve hürmetimni burunkıdın ziyâde kıldı āhiri şen teg **söwerimge** kavuşturdı (110r/7-8),”

“-GU, -ku” ekinin I. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“İmām Muḥammed keldi erse aydı: ey mü'minler imāmı sendin bir mes'ele **sorgum** bar, bu ewge kirgil sorayın tedi (82v/7-8).”

“Aymışlar: Yūsufnı zindānga salmaçda Zelihānñ maqşudı ol erdi kim meniñ sözüm el arasında yayıldı, burunğı teg Yūsufnı özge **körgüm** yok (87r/10-11-12).”

“Kaçan Resül 'aleyhi's-selāmni körse erdi, yer astında bir at asrap turur-men, ol atğa minüp Hındı dirresi birle seni **öldürgüm** turur, tēyür erdi (230v/19-20-21).”

b) II. Tekil Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Sıfat-fiil eklerinden “-DUK / -mİş / -GAn, -қан, -An” eklerinin II. tekil şahıs iyelik ekleriyle yazılmış örnekler tespit edilmiştir.

“-DUK” ekinin II. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Ey kâşkî seniñ birle çıkşa erdim, ne **bolduğunı** öz közüm birle körgey erdim (72r/12-13).”

“Neteg tēse aydılar: biz üstün şen astın bolsañ Teñri-men **tödükñ** yalğan bolmas mu (113r/14-15)?”

“Haç ta‘ālādın nidā kelgey: ey bendem nāme seniñ turur, yazuğ kıldın tağı peşimān bolup āh kıldın, ol āh **tödükñ** üçün kamuğ yazuğnı yarlıkadım tağı ma‘şiyetiniñni tā‘atğa bedel kıldım (191r/18-19-20).”

“-mİş” ekinin II. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Aydı: kirtünür-men, ançası bar meni dostluğğa qabül **kılmışñ** [bar mu?] (54v/21)”

“Sen **aymışñ** ‘örf ve ‘âdet içinde yok (75v/2).”

“Tālūt aydı: mundın burun özünñni hıç **sınamışñ** bar mu (133r/19-20)?”

“Biziñ ḥazretimizde **yazmışñ** bes [ta]mām mu erdi bu pād-şāhlıq merkebinge miner-sen (158r/3-4).”

“-GAn, -қан, -An” ekinin II. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“İbrāhīm bildi kim kâfir aḥmaç turur, aydı: yazuğluğnı ıdmaç tırgüzmek bolmaz kerek erdi kim bu **öltürgeniñni** tırgüzgil tēse aḥmaç kâfir birle ḥüccetleşmekni ḥoş körmedi (40v/1-2-3).”

“Yūsuf aydı: ol **yapқанñ** ne erdi (83r/1)?”

“Resül aydı: ne yigit-şen, nige **kelgeniñni**, kimge **yoluğğanıñni** sen mü aytur-sen ya men ayta bēreyin (204v/9-10).”

c) III. Tekil Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Sıfat-fiil eklerinden “-DUK / -mİş / -Ur, -Ar, -r, -(y)Ur / -mAz, -mAs / -GAn, -қан, -An ve -GU, -ku” eklerinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle oluşan örnekleri tespit edilmiştir.

“-DUK” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Bu kün namāzda yime rükū‘ bir, secde eki **bolduğı** anñ üçün turur (9r/12-13).”

“İsmā‘īl kelmişde bu sözlerni aytu bërdi, İsmā‘īl aydı: ol atam turur, sen anı ağırlamamış-sen ewün eşigin kitergil **tédigi** seni aymış (49r/16-17),”

“Ammā ‘ulemā rahimehumu’ llāh mi‘rācğa barmışı neteg **erdüki** ihtilāf kılmışlar (217v/1-2),”

“Hüseyn kayda **erdükin** bilür erken adın yërde ister erdi (244v/13-14),”

“-mİş” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Beytü’l-Mağdis harāb bolmışda **bolmışın**ğa yığlamış üçün, anı üçün karnı ürün boldı (13v/2-3).”

“Ādemdin tā gāyet hīç zillet **tuymış**ı yok erdi, Cebrā‘īl keldi aydı: ey İbrāhīm Sāreğa aygıl şabr kılsun (48r/3-4).”

“Vehb İbni Münebbih aytur: andın burun soñ ħalāyıkını kimerse **temiş**i yok erdi (136r/5).”

“Kimerse Süleymānñ heybetidin kaşığa kele bilmes erdi, bir yıl tayakğa tayanıp turdı **ölmiş**in kimerse bilmedi (151r/16-17).”

“Ma‘nī tarafidin andağ bolur kim bu dört şahābeni yetmiş eki til birle **ögmüş**i bolğay (202v/8-9).”

“-Ur, -Ar, -r, -(y)Ur” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Ĥatun yime, bolsun, tēdi eri andağ **kılur**ın bildi erse ‘Azāyāğa bardılar (21v/6-7),”

“Oğlanları aydılar: tirig erkenin bilmiş-sen, saña **kağusturur**ın anlamış-sen (101r/8-9).”

“Ādem oğlı **öler**in bilür erken sağınur (131r/4):”

“Bu ol ‘alāmet erdi kim kamuğ tersā ve cühūdlar Resül **çıkarın**ğa muntazır erdiler (183v/15).”

“İblīs aydı: bu kēçe ħazretñiñ muğarrebleri Tihāme tapa **iner**in kördüm Muğammed dünyāğa keldi bolğay barıñ ħaber keltürin, tēdi (184r/8-9).”

“-mAz, -mAs” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Aydı: İlāhī, ol yērni men **bilmez**in kayda turur (13r/18-19)?”

“Ya‘kūb Yūsufnı **ıdmaz**ın bildiler erse Yūsufğa kelip söz bērdiler (69r/6-7),”

“-GAn, -kan, -An” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Cevāb: Ādem odağ bolsa eyegüsi ağırgay erdi ol sebebdin Ĥavvānı düşmān tutğay erdi, eger uğıyur bolsa özindin **yaratılğ**anın bilmes anı sevmegey erdi (7v/8-9).”

“suw üze ördek **yörügen**in körgüzü bērdi, aña oğşayu kimi yüze başladılar (24r/1-2).”

“Zekerıyyā aydı: İđiyā ħatunımda o[ğul] **bolğ**anın maña beğürte bērgil (167v/21-168r/1).”

“Muğammed dānā turur ol **bilgen**in men bilmes-men, kayu işge muñluğ bolsam maña yol körgüzür anıñ sözi birle işim kifāyet bulur (186r/8-9),”

“-GU, -ku” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“‘Ulemālar aymışlar: Kābılñiñ ökünçi Hābılñi öltürmiş üçün ermez erdi, öltürmişine ökünse tevbe kılğay erdi kabül bolmağay erdi, ökünçi ol erdi ölügni yerge **kömgüs**in bilmes erdi, arkasınğa kötürgen üçün ökündi (16r/14-15-16-17).”

“Aydı: bilür erdim maña **kağusturğ**usını ammā kağan **kağusturğ**usın bilmes-men, anı üçün yığlayur-men (101r/10-11).”

“Bu işler kamuğ **bolğ**usı, bolğunı bolmış tutğıl, [kelgü]ni kelmiş bilgil (249r/18-19).”

d) I. Çokluk Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılmışı

Harezmi Türkçesinde birinci çokluk şahıs iyelik eki olarak +(I)mIz, +(U)mUz kullanılmıştır.

Sıfat-fiil eklerinden “-mİş / -Ur, -Ar, -r, -(y)Ur ve -GAn, -kan, -An” eklerinin I. çokluk şahıs iyelik ekiyle oluşan örnekleri tespit edilmiştir.

“-mİş” ekinin I. çokluk şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Aymışlar: ol hâlde Hāmān kıptı Fir‘avn için cevāb aytmağğa oğradı, Mūsī Hāmānga men‘ kıldı: saña **kelmışimiz** yok tek turgıl Fir‘avn cevāb ayt sun tēdi (112r/13-14-15).”

“Biz kendü t̄ā‘ūn **körmüşimiz** yok, ol üç nerse söz ərmes (153r/11).”

“Temişler, koñşılar sorsa özindin yarağsız iş **körmüşimiz** yok, tēdiler (234v/16-17).”

“-Ur, -Ar, -r, -(y)Ur” ekinin I. çokluk şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“Ebū Tālib köz yaşı kılıp aydı: men tün kün bu kağğuda-men, teñ tuşımızın alurğa küçümüz yetmes, teñsizni biz ala bilmes-miz, neteg **kılurumuz** bilmes-miz (186v/5-6).”

“-GAn, -kan, -An” ekinin I. çokluk şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Bir kün Şālih peygamber kelmışde müsülmānlık üze **barğanımız** bilsün, tēp yer yüzinde lā ilāhe illa’llāh tēğüçi kalmadı (34r/17-18-19).”

“Benī İsrā’īl kaçan bularnı işittiler erse aydılar: bularnı kim saklayu bilgey, ol **tapunğanımız** buzağū bizge yēgrek bu ketürgendin tēdiler (119v/5-6).”

“Aydılar: biziñ **yēgenimiz** hikmet tur[ur] tēp Zū’l-Ķarneynni kıızıkladılar (173v/21-174r/1).”

“Tamuğğa **yibergenimiz** köydürmek için ərmes keçürmek için turur (188r/1-2).”

e) II. Çokluk Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Harezmi Türkçesinde ikinci çokluk şahıs iyelik eki olarak +ngİz, +ngUz kullanılmıştır.

Sıfat-fiil eklerinden sadece “-GAn, -kan, -An” ekinin II. çokluk şahıs iyelik ekiyle oluşan örnekleri tespit edilmiştir.

“Andın soñ alarğa aydı: bilmes mü-sen bir sağı buğday kırk altun boldı, bu siziñ **kełtürgenleriñiz** bizge yaramas tēdi (102r/4-5-6).”

“Yana Zū’l-Ķarneyn andın tēpredi maşırık tapa kişi yiberdi, ‘ulemānı meliklerini yığdı su’āl kıldı: sizler kitāb içinde yaş uzunluğğa hīle **tapқанıñız** bar mu, aytñ hīle kılalñ, Mevlīğa muñı bolalñ (176v/3-4-5).”

“Ey mü’minle[r] hīç **işitgeniñiz** bar mu baş uçmağda bolup ayak tamuğda bolğay (200v/10-11).”

“Muhammed cādū turur, yałğançı turur, anı **körmegeniñiz** yahşırağ t[urur] (203v/12).”

f) III. Çokluk Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Sıfat-fiil eki “-mİş ve -GU, -ku” eklerinin III. çokluk şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“-mİş” ekinin III. çokluk şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Cevāb: Ādemni **körmüşleri** yok erdi ammā Cinn bini’l-Cānnı körmüş erdiler, ma’siyetlerin bilür erdiler (5r/10-11).”

“‘Osmān aydı: maña ğavğā kełtürüp kaşd **kılmişleri** kün İdi ‘azze ve celle hazretinde on nerse bar kim maña bērdi (201v/5-6).”

“Hīç vağtde mundağ **emgenmişleri** yok erdi, köñüllerine kirdi (232r/19).”

“-GU, -ku” ekinin III. çokluk şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“**Töşengüleri** kamuğ altundın, yinçüdin, gevherdin kaçan çerig atłansa ellig miñ er kamuğı altun üzengülüg atłanur erdi (124v/2-3).”

B. Hâl Ekiyle Kullanılışı

a) Yalın Hâlde Kullanılışı

“-GAN, -қан, -An / -(I)GII, -(U)GII, -glu / -GU, -қu / -GUÇI, -ICI” sıfat-fiil eklerinin yalın hâlde kullanılan örnekleri tespit edilmiştir.

“-GAN, -қан, -An” sıfat-fiil ekinin yalın hâlde kullanılan örnekleri:

“İdisindin yarlıg keldi; yağılık, düşmānlık **belgürtgen** muvāfıklık ma bergey (25r/5).”

“Aydı: kimerse Yūsuf yalavaç sūnūkin kaydalıkın **bilgen** bar mu (115r/20)?”

“Aymışlar: kitip **ayrılğan** yana körüşür (188r/18-19).”

“Kātıg emgendi, **buluşğan** tapmadı, muñlağalu yer tapmadı (218v/16-17),”

“(I)GII, -(U)GII, -glu” sıfat-fiil ekinin yalın hâlde kullanılan örnekleri:

“Yarlıg keldi: seni yarlıkādım, sendin kēdin **keligli oğlanlar**ı ma mundağ ikrār kılsalar olarnı ma yarlıkağay-men (12v/10-11),”

“Kaçan Ka‘be tamām boldı erse İbrāhīm aydı: İdiyā bizdin qabūl kılgıl **işitigli** sen-sen, **biligli** sen-sen (53r/17-18).”

“Dīn şer‘at **öğrenigli** uçmañnı hem yo[lçısı] (53v/17)”

“Lūt aydı: men sizdin nerse qolmaz-men, maña sevāb **bérigli** tenri turur, eren birle qawuşur-siz qamuğ yolsuzlar-siz (58v/17-18).”

“-GU, -қu” sıfat-fiil ekinin yalın hâlde kullanılan örnekleri:

“Ol **ağulağu** yumşaq etinı yeyürde neteg kınanıp şabr kılduñ (72r/11-12)”

“Zelīhā aydı: ey Yūsuf, seniñ sewüglüküñdin közüm **yıglağu** ağırlıg boldı, kāşkı seni körmegey erdim (80r/16-17).”

“Şāmdın Kūfeka bitig **ıdğu** Başranı Kūfeni saña bērdim (245r/18),”

“-GUÇI, -ICI” sıfat-fiil ekinin yalın hâlde kullanılan örnekleri:

“Ata sewgen atasınga tüş körüp **yordurğuçı** / Ne hased kıldı kör aña ol ögey ağaları (65v/12-13)”

“İlyās aydı: ey fāsıka maña sendin düşmenraq kişi yok, yüzüñni körgüm kelmes ammā meni **ıdğuçı** ıddı kēldim (159r/7-8).”

“Uqlayurda Muştafānı **eltgüçi** men **tēgüçi** / Sidredin ötmişde hayrān qaldı bildi hürmetin (181v/10)”

“Barmakı sindusı birle ay liqāsın **yarğuçı** / Keçmedi Çin Māçin içre özi teg çin **yarğuçı** (181v/19)”

“Cebre‘il Muhammedni **aşdurğuçı** sen erşen mundın üstün nige eltmes-sen (211r/15).”

b) İlgi Hâli Ekiyle Kullanılışı

Harezmi Türkçesinde ilgi hâli eki olarak nadiren +ıñ, +ün eki; kök, tabanlarda ve zamirlerde +nIn, +nUn ekleri kullanılmaktadır.

Sıfat-fiil eklerinden “-mİş ve -GAN, -қан, -An” eklerinin ilgi hâli ekiyle oluşan örnekleri tespit edilmiştir.

“-mİş” sıfat-fiil ekinin +nIn ilgi hâli ekiyle kullanılan örnekleri:

“Ma‘nisi ol bolur, eki **boğuzlanmışnı** oğlı-men (49v/15).”

“Yūsuf aydı: men bilür-men, meni sewer-sen, sewmekniñ ‘alāmeti ol turur kim **sewmışnı** tilekinçe yörise (69r/11-12).”

“-GAn, -kan, -An” sıfat-fiil ekinin +nİn ilgi hâli ekiyle kullanılan örnekleri:

“Körkke **küwengenniñ** bahâsın körgüzdiler (73r/2-3).”

“Buzağuga tapunmağan eki yarım sıbt Hārūn başlap kılıç alıp kelse her kim tizin çöküp kıbleğa karşı olturmasa ya kılıç **urgannıñ** yüzige baksa Teñri la‘neti anıñ üze taķı mengü tamugda ǵalsun (127v/2-3-4).”

“Bu du‘ālarım icābet **bolǵannıñ** belgüsü ol bolsun, meniñ ǵurbān ǵılǵanım beğerlesün (151r/2-3).”

“ǵarabaşları aydılar: ey seyyide-i ‘Arab bizdin nelük kızler-señ a[nıñ] Muḥammed erdükin, bilür-señ anı **sevgeniñ** nişānesi yüzünge belgülig turur (190v/12-13).”

“Ömerge ḥaber ǵıldılar, ‘Alī ot keltürdi ol şehvet suvı **teğenniñ** üstige bastılar (202v/1-2),”

c) Yükleme Hâli Ekiyle Kullanılışı

“-DUK / -mİş / -Ur, -Ar, -r, -(y)Ur / -mAz, -mAs / -GAn, -kan, -An, / -GUǵI, -ICI / -GU, -ǵu” sıfat-fiil eklerinin “+nI” yükleme hâli ekleriyle kullanılan örnekleri tespit edilmiştir.

Yükleme hâli eklerinden “+nI” ekinin sıfat-fiil eki “-DUK” ekiyle kullanılan örnekleri:

“Ey kāşķi seniñ birle çıǵsa erdim, ne **bolduǵuñı** öz közüm birle körgey erdim (72r/12-13).”

“Şiddiǵ aydı: sizge sewüñgü kün turur, men **bildüğüñni** siz bilse erdiñiz sewünmegey erdiñiz (236r/15-16).”

Yükleme hâli eklerinden “+nI” ekinin sıfat-fiil eki “-mİş” ekiyle kullanılan örnekleri:

“Mundağın tegme bir yerde tǵ‘at **ǵılmışını** aǵdurup bu dünyāge ǵıǵardı (4v/2-3),”

“ǵabül [eṭ]mese ayturlar: barǵıl yazıǵa **körmişini** aytu bergeil (22r/19-20).”

“Taķı atañǵa ayǵıl: keçmiş **barmışını** ǵoǵsun, kızını yaraştırurup maña ıǵsun (65r/1-2),”

“Anı saķındım öltürmedim, anda keğin Resül ‘aleyhi’s-selāmǵa keldim aydım, körmişim **işitmişini** aytu berdim (229r/14-15).”

Yükleme hâli eklerinden “+nI” ekinin sıfat-fiil eki “-Ur / -Ar / -r / -(y)Ur” ekiyle kullanılan örnekleri:

“Ebū Ṭālib köz yaşı ǵılıp aydı: men tün kün bu ǵađguda-men, teñ tuşımızını alurǵa küçümüz yetmes, teñsizni biz ala bilmes-miz, neteg **ǵıdurımızını** bilmes-miz (186v/5-6).”

“Ėki bahāǵa **alurnı** bir bahāǵa aldı (189v/13),”

Yükleme hâli eklerinden “+nI” ekinin sıfat-fiil eki “-mAz / -mAs” ekiyle kullanılan tek örnek:

“Loǵmān aydı: köni sözled[im] emānetni ötedim ḥaǵǵa **yaramasını** ǵoydum bu maķāmǵa teğdim (163v/16-17).”

Yükleme hâli eklerinden “+nI” ekinin sıfat-fiil eki “-GAn / -kan / -An” ekiyle kullanılan örnekleri:

“üçünçi zālimler işin **bitürgenlerini**, törtünçi atalar analarınǵa yaman tilin **sözlegenlerini**, beşinçi muḥabbesler kim arıǵsız iş ǵılurlar (41v/14-15-16),”

“**Yoluǵanı** yegeyler, deryā suvın tükete içgeyler (176r/16-17).”

“Resül aydı: ne yigit-señ, nige **keļgenini**, kimge **yoluǵanıñı** sen mü aytur-sen ya men ayta bereyin (204v/9-10).”

“Münācāt: İlāhī kim keļdi kim ǵabül ǵılmadıñ, kim tiledi kim bermedin, kim yalbardı kim icābet ǵılmadıñ, **keļgenini** ǵabül ǵıldın, tilegenge berdin, **yalbarǵanı** yarlıǵadıñ (219r/21-219v/1).”

“Aymışlar: bu kışşalarda sözlegenler üç türlüğ erdiler, biri kâzifler ya'nî yalğan yapğanlar, êkinç hâkîler ya'nî **işitkenni** sözlegenler, üçünçi arıglayu sözlegenler (235r/14-15-16).”

Yükleme hâli eklerinden “+nI” ekinin sıfat-fiil eki “-GUçI / -ICI” ekiyle kullanılan tek örnek:

“ ‘Abdu’llâh bin Ebî Şer‘ka selâm, kaçan Muḥammed bin Ebî Bekr yetse öldürgil, bitigni yırtgıl, Mısrını sen bilgil, bizdin til bolğunça taķı dâd **kolğucını** bizge ıdmağıl (240r/12-13-14).”

Yükleme hâli eklerinden “+nI” ekinin sıfat-fiil eki “-GU, -ķu” ekiyle kullanılan örnekleri:

“Kâbîlniñ öwkesi keldi aydı: men Hâbîlni öltüreyin kız yime ḥalîfelik yime maña ḳalsun, tēp Kâbîl Hâbîlni öltürmek[ke] oğradı, neteg **öltürgüni** bilmes erdi (15v/16-17-18).”

“Şis ölmüşde kēdin kimerse şerī‘at sözün ayğucu bolmadı, cümle şerī‘atni ḳoddılar ḳamuğ cāhil boldılar, İdige neteg ‘ibâdet **ḳılgını** bilmediler (19v/6-7-8).”

“Aydı: bilür erdim maña **ķavuşturgusını** ammâ kaçan ḳavuşturgusın bilmes-men, anıñ üçün yığlayur-men (101r/10-11).”

“Mînhâhırķiyâ aydı: Ḥüdâyâ saña **yaırağını** ne bileyin (152r/5).”

Harezmi Türkçesinde “3. teklik ve çokluk şahıs iyelik ekinde ve bu iyelik ekiyle oluşturulmuş zamirlerde +n” eki, yükleme hâli eklerinden biridir (Sev, 2007: 199).

Kıyasü'l-Enbiyâ eserinde “-DUK / -mİş / -Ur, -Ar, -r, -(y)Ur / -mAz, -mAs / -GAn, -ḳan, -An, / -GU, -ķu” sıfat-fiil eklerinin “+n” yükleme hâli ekleriyle kullanılan örnekleri tespit edilmiştir.

Yükleme hâli eklerinden “+n” ekinin sıfat-fiil eki “-DUK” ekiyle kullanılan örnekleri:

“Zelîhâ aydı: ey melik bu künge teğrü Yūsufnıñ zindânda **erdükin** unutmuş-men, yok erse ‘ışķında özümni öltürgey erdim (91r/6-7-8).”

“Oğul ḳayu kız ḳayu **erdükin** bilmek üçün ḳollarığa suw ḳoydurdılar, suwnı az ḳoyğanlarını oğul tēdiler köp ḳoyğanlarını kız tēdiler (149r/4-5-6).”

“Ḳarabaşları aydılar: ey seyyide-i ‘Arab bizdin nelük kızlar-sen a[nıñ] Muḥammed **erdükin**, bilür-sen anı sevgeniñ nişânesi yüzünge belgülüg turur (190v/12-13).”

Yükleme hâli eklerinden “+n” ekinin sıfat-fiil eki “-mİş” ekiyle kullanılan örnekleri:

“Andın soñ emgeklerin aytdı ammâ ḳarındaşları **ḳılmışın** aytmadı atam köñli ḳarındaşlarımdın savumağay tēp (107r/2-3).”

“Kimerse Süleymänniñ heybetidin ḳaşığa kele bilmes erdi, bir yıl tayağķa tayanıp turdı **ölmüşin** kimerse bilmedi (151r/16-17).”

Yükleme hâli eklerinden “+n” ekinin sıfat-fiil eki “-Ur / -Ar / -r / -(y)Ur” ekiyle kullanılan örnekleri:

“Ḥatun yime, bolsun, tēdi eri andağ **ḳıların** bildi erse ‘Azâyāğa bardılar (21v/6-7).”

“Hâcer kelip suw **aḳarın** körüp sewünmişde suw tükenmesün tēp taş ḳumnu teğresine yığdı (48v/15-16).”

“Oğlanları aydılar: tirig erkenin bilmiş-sen, saña **ķavuşturunı** anlamış-sen (101r/8-9).”

“Ādem oğlı **ölerin** bilür erken sağınur (131r/4).”

Yükleme hâli eklerinden “+n” ekinin sıfat-fiil eki “-mAz / -mAs” ekiyle kullanılan tek örnek:

“Ya‘ḳub Yūsufnı **ıdmazın** bildiler erse Yūsufğa kelip söz bērdiler (69r/6-7).”

Yükleme hâli eklerinden “+n” ekinin sıfat-fiil eki “-GAn / -ḳan / -An” ekiyle kullanılan

örnekleri:

“Yana sağımı kaķtı aydı: bu sağım aytur: sizler aranızda bir er bar oķ atsa altı yıgaç yerge barur, **atķanın** yazmas ol kim-dür (104r/7-8)”

“Dāvūd birle ‘Azrā’ıl **sözleşgenlerin** Tebşāna‘ işitür erdi, ‘Azrā’ıl **erkenin** bilmedi (137r/1-2),”

“Zekerıyyā aydı: İdiyā hatunımda o[ğul] **bolğanın** maņa belğürte bērgil (167v/21-168r/1).”

“Hîle kıldılar tınāblar saldılar, biregünü tam başıga mindürdiler, andın narı ne körer-señ haber bērgil tēp, ol tam başıga çıķtı erse **körgeenin** aytmay özin naru saldı (173v/10-11-12).”

“Eymene **körgeenlerin**, hūrlar **keļgenin**, ev saķfi **açılğanın**, bulut kötrüp **eltgenin** ķamuğ aytu bērdi (183v/18-19).”

Yükleme hâli eklerinden “+n” ekinin sıfat-fiil eki “-GU, -ķu” ekiyle kullanılan örnekleri:

“ ‘Ulemālar aymışlar: Kābīlniñ öküñçi Hābīlni öltürmiş üçün ermez erdi, öltürmişine ökünse tevbe kılgay erdi ķabül bolmağay erdi, ökünçi ol erdi ölügni yerge **kömgüsün** bilmes erdi, arķasınga kötürgen üçün ökündi (16r/14-15-16-17).”

“Aydı: bilür erdim maņa kavuşturğusını ammā kaçan **ķavuşturğusın** bilmes-men, anıñ üçün yığlayur-men (101r/10-11).”

d) Yönelme Hâli Ekiyle Kullanılışı

Kısasü'l-Enbiyâ’da “-(I)GII, -(U)GII, -glu ve -GUĀI, -ICI” sıfat-fiil eklerinin “+gA” yönelme hâli ekiyle kullanılan örnekleri tespit edilmiştir.

“-(I)GII, -(U)GII, -glu” ekinin yönelme hâli ekiyle kullanılan tek örnek:

“Hüseyn **keļligilerge** aydı: sen bargıl biz bargay-miz, tēdi (244r/20).”

Sıfat-fiil eklerinden “-GUĀI, -ICI” ekinin yönelme hâli ekiyle kullanılan tek örneği:

“Aymışlar: Yūsufnı Zelīhā takı Mısr halkı yētti yıl unuttılar, yētti yıldın soñ ayakķı Yūsufnı anıñ Reyyānga aydı: seniñ tüşüñni **yorğuçıga** men yol başlağayın, meni aña ibergil tēdi (89v/20-21-90r/1).”

e) Ayrılma Hâli Ekiyle Kullanılışı

Harezmi Türkçesinde ayrılma hâli eki olarak +dIn ve nadiren +dAn eki kullanılmıştır (Sev, 2007: 396).

“-mAzlık, -mAslık” sıfat-fiil ekinin +dIn ayrılma hali eki ile kullanıldığı tek örnek tespit edilmiştir.

“ya‘nī āħir ‘ömrümde **körmeslikdin** korķar-men (81r/6-7).”

C. Çokluk Ekiyle Kullanılışı

İsimlerde çokluk bütün kelimelerde +lAr ekiyle yapılmıştır.

“-GAn, -ķan, -An / -(I)GII, -(U)GII, -glu / -Ur, -Ar, -r, -(y)Ur ve -GUĀI, -ICI” sıfat-fiil eklerinin çoğul eki +lAr ekiyle oluşan örnekleri tespit edilmiştir.

“-GAn, -ķan, -An” ekinin çoğul ekiyle kullanılan örnekleri:

“Sebeb ol erdi kim Ādem yaratılmazda aşnu Ādem oğlanları fesād **ķalğınlar**, ķan **tökkenler** tēp gıybet kıldılar (8v/4-5-6),”

“Aymışlar: Dünyāda **ķalğınlar** kāfirler erdiler, uçmağda **ķalğınlar** mü‘minlerniñ ‘āmları erdiler, uçmağnı unamadın hāzretğa **kelgenler** hās kullar erdi (10v/15-16).”

“üçünçi zālimler işin **bitürgenlerini**, törtünçi atalar analarınga yaman tilin **sözlegenlerini**, beşünçi muħabbesler kim arığsız iş kıllurlar (41v/14-15-16),”

“Hızır deryâlarda yörür, İlyâs şahrâlarda yoldın **azğanlar**ğa yol körgüzü[rler] (160r/11).”

“Ol kün zü’l-fikârını Resûl ana bërmişine **kağğurğanlar** aydı[lar] (223v/19).”

“(I)GII, -(U)GII, -glu” ekinin çoğul ekiyle kullanılan tek örnek:

“Hüseyn **keğlililerge** aydı: sen bargıl biz bargay-miz, tedi (244r/20).”

“-Ur, -Ar, -r, -(y)Ur” ekinin çoğul ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“mu‘allim keğlip anasığa aydı: bu oğluñ bizdin **öğrenürlerdin** ermes, biz mundın öğrenürlerdiniz (172v/14-15).”

“-GUÇI, -ICI” ekinin çoğul ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Ferişteler bu hitâbnı işitdiler erse kağguluğ bolup aydılar: İlahî, yer yüzinde ortak işligler, kan **tökgüçiler** yaratur-sen, biz tesbîh ü tehlîl ü tekaddüs kılğanlardın alıp yer mülkini anlarğa mu bërür-sen (5r/5-6-7-8).”

“Yarlıg keldi: Ey Ādem, uşmağ yaratdım ana **kirgüçiler** ma yaratdım, tamuğ yaratdım ana **kirgüçiler** ma yaratdım, maña şükr kılsunlar tęp (10v/4-5-6).”

“[Ey] müsülmân men-men **tëğüçiler** siz me âhîret Yüsufın tã‘at athıg bahâ bërîp satğın alurda evşâl kılmağ [ağ]rıtnağ, yok erse ekisindin kuruğ qalır-siz (78r/5-6).”

“Ançada Reyyân melikniñ tüşin **yorğuçılar** bilmediler erse aydı (89v/17-18):”

“Aymışlar: ol eki, ton **yuğuçılar** erdi (171v/6).”

D. Sıfat-Fiillerden Türeyen Zarf-Fiiller

“Sıfat-Fiillerden Türeyen Zarf-Fiiller” başlığında yer alan sıfat-fiil ekleriyle “+DA” bulunma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-DUKDA / -GAndA / -mİşDA / -ArDA, -UrDA / -mAzDA, -mAsDA” eklerinin örnekleri tespit edilmiştir.

“-DUK” sıfat-fiil ekiyle “+dA” ekinin birleşmesiyle oluşan “-DUKDA” ekinin iki örneği tespit edilmiştir.

“Hārūn, Yūşa‘, Kellūb tağı adın Benī İsrā‘ıl birle **bar[duğda]** eyvānda ruḥām taşydın but kılıp altın birle bezeklig özi taht üze olturur (125v/8-9).”

“‘Osmānnı öldürgeli **kirdük[te]** men ‘Osmānnı tutğalı oğradım (240v/14-15).”

“-GAn” sıfat-fiil ekiyle “+dA” ekinin birleşmesiyle oluşan “-GAndA” ekinin birçok örneği tespit edilmiştir.

“Ol sebebdin Ādem oğlanları yığaçları **tikgende** yigde yığaçını suwdın iraq tıkdiler suwsuz qalsun tęp (12r/17-18).”

“Su‘āl: burun köz **tüşkende** zarar kılsa, soñ tüşkenge zarar [kılm]as ḥikmet ne erdi (95r/16-17)?”

“Mūsī ‘aşā birle **urğanda** suwlar ayrılıp deryā tüpige kün tüşdi adın tüşmegey (115v/15-16).”

“Sultān sordı: sen tirilgey mü-sen bu kızlar seni kuçup **yatğanda**, ne fāyide bar erdi (165r/8)?”

“Resûl dört **yaşaganda** ‘Abdu’l-Muṭṭalib ağırık yattı, bildi kim ölüm ağırığı turur dünyādın barğu vaqt boldı (185v/11-12-13).”

“-mİş” sıfat-fiil ekiyle “+DA” ekinin birleşmesiyle oluşan “-mİşDA” ekinin birçok örneği tespit edilmiştir.

“Ferişteler **yoluğmışda** Ādem es-selāmün ‘aleyke yā melā’ikete’llāhi tęp selām kıılır erdiler (7r/21-7v/1).”

“Ol öwünni ağzınga saldı, çeynedi boğzınga **tikilmişde** ol ‘ahdni ağıdı, içkerü kirgelü ıdmadı

tıŷgaru ma ıkaru bilmedi (11v/6-7-8),”

“Ba’zilar ayımlar: Nūh könlü **taruķmıŷda** eŷgekke aydı: kirgil ey mel’ün tedi erse İblis-i mel’ün eŷgek kuğrukı birle tutup kimige kirdi (24v/16-17-18).”

“Yana bir cevāb ol turur: mü’minlerka ulaŷı nuŷret erdi ammā kāfirler bilmediler, kāfirler **baŷıķmıŷta** kendü nuŷret turur (227r/17-18),”

“Bu ħarbde islām erigi katıg suwsadılar, közleri **ķararmıŷda** kara tebükni alıp yığlap **ħoŷlanmıŷta** yüzlerini yoķaru kötürüp kökge baķar erdiler (232r/14-15-16),”

“mİŷ+iy.+dA” ekinin III. tekil ŷahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“Ol duman teg köp tümen toğ turğuzup yüz miņ ‘arab / **Kelmiŷinde** bir avu tofraķ atıban tarğuçı (181v/20)”

“-mİŷ+iy.+dA” ekinin III. okluk ŷahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“Teğme **kelmiŷlerinde** Yūsuf olarnı ķonaklatur erdi (102r/6),”

“-Ar, -Ur” sıfat-fiil ekiyle “+DA” ekinin birleŷmesiyle oluŷan “-ArdA, -UrDA” ekinin birok örneği tespit edilmiŷtir.

“Su’āl: Cān **kirürde** bir sā’atde kirdi **ıķarda** emgek birle ıķar, ħikmet ne turur (7r/2-3)?”

“İsmā’İlni İbrāhīm bağlayur erdi bıaķnı **türterde** İsmā’İl küldi (51v/6-7),”

“İsmā’İlni ķurbān **ķılurda** Mevlī ta’ālā nūrlarda bir nūrnı İsmā’İlķa körgüzdi (52r/18),”

“Oğlanımnı **tileyürde** bu yalğanılar meni tutup ağzımğa ķan sürtüp saņa keltürdiler (72v/9-10).”

“Temliħā aydı: ķaar vaķt anda bolur kim ögen birle top **urarda** sarāy tapa **ķelürde** aķrın uralıņ (178r/10-11),”

“-Ar+iy.+dA” ekinin I. tekil ŷahıs iyelik ekiyle kullanılan tek örneği:

“ħavdaķa ķirgenimni kördiler erdi, **ıķarımda** körmemiŷ erdiler, men yurtda ķaldım (234r/15-16).”

“-Ar+iy.+dA” ekinin III. tekil ŷahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“‘Abdu’llāh avğa ıķıp yanıp **ķelürinde** ol adırmı kördi (182v/12),”

“-mAz, -mAs” sıfat-fiil ekiyle “+DA” ekinin birleŷmesiyle oluŷan “-mAzdA, -mAsdA” ekinin birka örneği tespit edilmiŷtir.

“ķızı aydı: at[am] ŷeni öltüreyin tēyü turur, munı bileyin tēseņ ķee yaturda bir ķap alu kirgil, anı körsünler yana **kör[mesde]** ıķıđıl (133v/18-19-20)”

“Unutup ķıldı, ķaŷd ķılmadı tedi, ümmetiniņ **bilmesde** ķılğanın ‘özr aydım (212v/20-21).”

Kısasü'l-Enbiyâ eserinde “-mAzdA, -mAsdA” ekinin “aŷnu” edatıyla kullanılan iki örneği tespit edilmiŷtir.

“Sebeb ol erdi kim Ādem **yaratılmazda** aŷnu Ādem oğlanları fesād ķılğanlar, ķan tökkenler tēp ğıybet ķıldılar (8v/4-5-6),”

“İbrāhīm aydı: bahāsı ol turur, **yemezde** aŷnu bi’smi’llāhi’r-raħmāni’r-rāħim tēñiz (59v/12-13),”

“Sıfat-Fiillerden Türeyen Zarf-Fiiller” baŷlıđında yer alan sıfat-fiil ekleriyle “+dIn” ayrılma hāli ekinin birleŷmesiyle oluŷan “-GAndIn / -mİŷdIn / -ArdIn / -mAzdIn, -mAsdIn” eklerinin örneklere tespit edilmiŷtir.

“-GAN” sıfat-fiil ekiyle “+dIn” ayrılma hāli ekinin birleŷmesiyle oluŷan “-GAndIn” ekinin birka örneği tespit edilmiŷtir.

“Aydılar: saña kelip qol kavuşturun tapuğ **kılğandın** eligler kesgen yègrek (113r/10-11).”

“Benī İsrā’īl kaçan bularnı işittiler erse aydılar: bularnı kim saklayu bilgey, ol tapunğanımız buzağu bizge yègrek bu **ketürğendin** tédiler (119v/5-6).”

“Süleymānı ündep **hātın** kolunğa bérdi erse açmayın okıdı, açıp baqtılar erse Süleymān **oquğandın** bir söz artuğ eksük kəlmedi (136v/7-8).”

“Melik sarāyığa koş sürdi, urluğ saçdı, ol zamān ok ündi, baş tartdı, bişdi, melik **bişğendin** yédi (162r/16-17).”

“-GAndIn” ekinin “soñ ve berü” edatlarıyla kullanıldığı örnekler tespit edilmiştir.

“Yūsuf bir münüşde namāzğa turdı [nam]āz **oquğandın** soñ yıgladı (87r/20-21).”

“Zelīhā Yūsufnı zindānğa **salğandın** soñ zindān eşikige barur erdi (91r/8-9).”

“Aş **yèğendin** soñ aydı: evvel meni kuğuğğa saldılar (96r/14-15).”

“Olar **kitğendin** soñ koynı özge kimersege tapşurdı (133r/3-4).”

“Varaqa aydı: Nāmūs-ı Ekber ‘İsī kök[ke] **uçğandın** soñ kimersege aytmadı (194r/7-8).”

“ ‘Azrā’īl aydı: yā Resūla’llāh men seniñ yastuğunğa **olturğandın** berü İdi ‘azze ve celledin yétmiş yolu fermān yetildi (237v/6-7).”

“-GAndIn” ekinin çoğul ekiyle oluşan örnekleri tespit edilmiştir.

“ ‘Ālem içinde yerinde tağlar, çukurlar, kollar kamuğ tūfān suwı birle inip yul kılğan turur kim tenizlerniñ açığı, sasığı ol tūfānda **ölgenlerdin** turur (26v/7-8-9).”

“A[ydı]: Yüz öwürdüüm ol kimerselerge kim yeti kat yer yeti kat kökni yaratdı, ol [yoldın] müsülmān-men, ortak **tègenlerdin** ermes-men (38v/15-16-17).”

“Süleymān Semdün atlıg dīvge aydı: ‘acāyib **körğenleriñdin** aytgıl (141r/15-16).”

“Eger Yūnus balık qarnında namāz **kılğanlardın**, tesbīh **ayğanlardın** bolmasa erdi kıyāmetğa tegi balık qarnında qalğay erdi (157r/17-18).”

“Aymışlar: nezzāreğa **çıkğanlardın** yétmiş er şeh[īd] boldı (224v/14-15).”

“-gAn+iy.+dIn” ekinin II. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

“Sāre aydı: mendin ermez, seniñ kāfirliğinđim tağı küç **tèğürğeniñdin** turur (46r/5-6).”

“Süleymān Semdün atlıg dīvge aydı: ‘acāyib **körğenleriñdin** aytgıl (141r/15-16).”

“Yana birevni saldılar anı birle ‘ahd kıldılar, **körğeniñdin** bizge haber bėrgil tēp ol hem mindi erse özin naru saldı hīç nime sözlemedi (173v/12-13).”

“-gAn+iy.+dIn” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“Mevlī ta‘ālā til birle **ayğanındın** köñül birle **saķınğanındın** haber bėrdi (85v/9).”

“-mİş” sıfat-fiil ekiyle “+dIn” ayrılma hāli ekinin birleşmesiyle oluşan “-mİşdIn” ekinin birkaç örneği tespit edilmiştir.

“Zelīhā anı körüp tīz ton bağın yazar tēp **söwünmişdin** ew törinde but bar erdi, çadır birle [yaptı] (82v/21).”

“Yūsuf yana yandı Zelīhānıñ içi **örtenmişdin** bu gāzelnı ün tartıp inçıklayu ağardı (83r/13).”

“Qarındaşları ol sözni işitip **sewünmişdin** aydılar: yana bir qarındaşımız bar erdi ol gāyib boldı (94r/6-7).”

“Qarındaşları **uwtanmışdin** bu bahāne tapdılar kim İbn Yāmınnıñ sağı oğurlamağı tañ erse bir tuğğanı oğurlıq kılmış erdi (97v/11-12-13).”

“Sâm aydı: kōpğıl tēp ün işitdim kıyāmet bolmış İsrāfil üni bolğay tēp **korkmışdın** saçım saķalım aķardı (171r/13-14).”

Kısasü'l-Enbiyâ eserinde “-mİşdIn” ekiyle ilgili belirlenen örnekler “soñ ve berü” çekim edatlarıyla kullanılmıştır.

“Topraķdın **yaratılmışdın** berü miñ eki yüz kırk yıl erdi (9r/14-15),”

“Şem‘ün aydı: ol cādū **yemişdın** soñ uzunraķ bolup yoğunaldı mu ya yok mu (112v/21-113r/1)?”

“Aymışlar: Süleymān hüdhüdin **yoķlamışdın** soñ kün ısığında tüş çakı kün tüşdi, susadı (147r/7-8),”

“sekizinçi Qur‘ānnı cem‘ kıldı[m], tokuzunçı islām **keltürmişdın** soñ hemīşe ķul āzād kıldım (201v/9-10),”

“Aydı: İblisge ol hāl **tüşmişdın** berü közümüz yaşı kurumışı yok (209v/7-8).”

“-Ar” sıfat-fiil ekiyle “+dIn” ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-ArdIn” ekinin birkaç örneği tespit edilmiştir.

“Yelge yarlıg boldı İlyās[nıñ] ünin maşrıkdın mağrıbğa tēgürdi, kün **tuğardın** kün batarga tegi ne kim arslan bar erse köz yumup açğunça yığıldılar İlyāsınñ oñ ķolında turdılar (159v/9-10-11).”

“mu‘allim kelip anasığa aydı: bu oğluñ bizdin **öğrenürlerdin** ermes, biz mundın öğrenürlerdiniz (172v/14-15).”

“Kün **tuğardın** kün batarga kāşki tēgse sözlerim / İşitgendin du‘a ķoldum miskīn Nāşır Rabgūzî (249v/15)”

“-mAz, -mAs” sıfat-fiil ekiyle “+dIn” ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-mAzdIn, -mAsdIn” ekinin birkaç örneği tespit edilmiştir.

“Ebū Bekr Resūlniñ dostı erdi, dostlıķın belgürtdi yalavaçlıķ **tēgmesdin**, lā-cerem dünyā ve āhıretde Resūldin ayrılmadı (188v/20-21).”

“Andın soñ Resūl ‘aleyhi’s-selām eki rek‘at namāz kıldı Mekkedin hicret kılıp Medīnege **barmasdin** eki yıl burun, andın soñ mi‘rāc tüninde bu beş vaķt namāz farīza boldı (194v/6-7-8).”

“-mAzdIn” ekiyle tespit edilen örneklerin “burun, oza ve aşnu” çekim edatlarıyla kullanıldığı tespit edilmiştir.

“Şālihğa peygamberlik **kelmesdin** burun biziñ birle butğa tapunğıl (31v/12-13),”

“Bir İbrāhīm-i Ĥalīlni mancınıķğa urup otğa atmışda sidretü’l-müntehidin ķanat tokıp otğa **tüşmezdin** aşnu tutdum (71r/14-15).”

“Ėkinç İbrāhīm İsmā‘ilni ķurbān kılırda bıçaķnı **türtmezdin** burun tutğıl, tēp yarlıg boldı (71r/15-16),”

“Ya‘nī olar bizge **tapunmasdin** burun biz olarğa tapunalıñ, tēp ķeldiler islām keltürdiler (204r/6-7).”

“Müslim bin ‘Aķıl bu çerig **kelmezdin** oza Ĥüseynka bitig ıdımış erdi (245v/1),”

“Mālik bin Ca‘fer anı körüp aydı: ey Ĥüseyn aşuķtuñ āhıret otınğa **ulanmasdin** burun dünyā otın yaķtıñ, tēdi (246r/17-18-19).”

“Sıfat-Fiillerden Türeyen Zarf-Fiiller” başlığında yer alan sıfat-fiil ekleriyle “+dAn” ayrılma hâli ekinin birleşmesinden oluşan “-mİşdAn / -mAzdAn, -mAsdAn” eklerinin örnekleri tespit edilmiştir.

“-mİş” sıfat-fiil ekiyle “+dAn” ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-mİşdAn” ekinin

tek örneği tespit edilmiştir.

“tā [Teñri] **aytmışdan** kedin ol beş yapurgakdan birin keyik yedi yıpar boldı (12v/12-13),”

“-mİş+iy.+dAn” ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

“Aymışlar: ol kün **korkmışından** yüz yolu yazıladı, kırk yolu iç tonın bulğadı (111r/18-19).”

“-mAz, -mAs” sıfat-fiil ekiyle “+dAn” ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-mAzdAn, -mAsdAn” ekinin “burun” ve “aşnu” çekim edatları kullanılan örnekleri tespit edilmiştir.

“İlāhī biz Ādemni **yaratmazdan** aşnu aymadımız mu kim Ādem oğlanları Cin bini’l-Cānn menizlig kan tökgeyler tēp (21r/11-12-13).”

“Yūsuf kuduğ tüpiñe **teğmesden** burun sidretü’l-[müntehīde] Cebrā’ılge yarlıg boldı (70v/9-10):”

“Törtünç Uğud tokuşında seniñ mübārek tişinçe taş teğip kan akmışda yarlıg boldı kan yerge **tüşmezden** burun tutğıl (71r/19-20)”

“Sıfat-Fiillerden Türeyen Zarf-Fiiller” başlığında yer alan sıfat-fiil ekleriyle “ğA” yönelme hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-GAnğA / -mİşğA / -ArGA / -mAsğA / -gUğA” eklerinin örnekleri tespit edilmiştir.

“-GAn” sıfat-fiil ekiyle “+GA” yönelme hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-GAnğA” ekinin örnekleri tespit edilmiştir.

“Su’āl: burun köz tüşkende zarar kılsa, soñ **tüşkenge** zarar [kılm]as hikmet ne erdi (95r/16-17)?”

“Keşilg[en] baş taşt içinde katıg ün birle aydı: anasın **alğanğa** kıızı teğmes (168v/2-3).”

“Mübeşşere aydı: Ĥadīce[ni]ñ ‘ādeti ol turur, sevinçiley **keļgenge** minip keļgen cummāzeni tüzüki birle bērür (190r/15-16),”

“Münācāt: İlāhī kim keļdi kim kabūl kılmadıñ, kim tiledi kim bērmediñ, kim yalbardı kim icābet kılmadıñ, keļgenni kabūl kıldıñ, **tilegenge** bērdiñ, yalbarğannı yarlıkadıñ (219r/21-219v/1).”

“Burunkı bitig teğdi erse bitigni yırttı, ekinçi bitig yetti, burunkı bitig **eltgenge** aymış erdi (231r/10-11):”

“-mİş” sıfat-fiil ekiyle “+GA” yönelme hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-mİşğA” ekinin örnekleri tespit edilmiştir.

“Beytü’l-Mağdis ĥarāb bolmışda **bolmışınğa** yığlamış üçün, anıñ üçün karnı ürün boldı (13v/2-3).”

“Yūsuf kayra yanıp ayakçıga aydı: bargıl melikge ayğıl, men telim yıllar boldı bu zindān ĥalkı birle öğrendim, men **çıkmışınğa** bular yığlaşurlar, men bularnı közi yaşlıg bağı başlıg kıoya bilmen (91v/15-16-17).”

“Hemmām aydı: sen Teñri ‘azze ve celledin **kaçmışğa** oñşay-señ, kitgil meni meşğül kılmagıl (155r/6-7).”

“Mes’ele: kim Resūl ‘aleyhi’s-selām mi’rācına Mekkedin Beytü’l-Mağdisğa bir tün içinde **barmışınğa** münkir bolsa kâfir bolur (216v/20-21).”

“Ol kün zū’l-fiķārnı Resūl anā **bērmışiñe** kađğurğanlar aydı[lar] (223v/19):”

“-Ar” sıfat-fiil ekiyle “+GA” yönelme hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-ArGA” ekinin örnekleri tespit edilmiştir.

“Biregü Resūl ‘aleyhi’s-selāmğa keldi aydı: yā Resūla’llāh meniñ mālım telim boldı, yawlağ emgenür-men ceħd kılr-men kim bolsun tēp, kimersege **bērürge** köñlüm bolmas, neteg kılayın

(18r/9-10-11)?"

"Yana sordı: ne **işlerge** keldiñ (18v/19)?"

"Lūt tañ **atarge** ewdi, tañ kaçan atar (61r/4)?"

"Konaq tüşüp aş yedi, atların **bağlarğa** yeri yok er[di] kurtka aña kağgurup aydı (87v/19-20):"

"Aymışlar: tört ay kaldı, aşılkğa **yeterge** halk açıkıp Yūsufğa yalbaru keldiler (93r/9-10),"

"oğlum öldi oğlanları kaldı, olarnı **bakarğa** küçüm yok (171r/6-7)."

"Muhammed yetimni terbiyet **kılurğa** kıysıñız kabül kılur-siz (185v/16-17)?"

"Olar aydılar: Ançası bar, sen çerig yığıp **añlanurğa** ogradıñ (230r/12-13),"

"-mAs" sıfat-fiil ekiyle "+GA" yönelme hâli ekinin birleşmesiyle oluşan "-mAsğA" ekinin tek örneği tespit edilmiştir.

"Devā yarağan pis ol bolur kim igne sança kan çıkar, devā **yaramasğa** igne sança kan çıkmas (171r/4-5)."

"-gU" sıfat-fiil ekiyle "+GA" yönelme hâli ekinin birleşmesiyle oluşan "-gUğA" ekinin örnekleri tespit edilmiştir.

"Su'âl: İblis mel'un bolmışda kedin uçmağğa **kirgüğe** ne yo[l] bar erdi (9v/14-15)?"

"Kiminiñ kıyrukıñ **tartğuğa** kimersenin kuvveti yetmes erdi, 'Avacnı anı tutmağ için kiwürdi, Mevlî ta'âlâ helâk kılmadı (26r/21-26v/1)."

"İbrâhîmni otğa **atğuğa** keneştiler (40v/13),"

"Dîn şerî'at tütününi añlanıp **köndürgüğe** / Mevlî bërmiş erdi elginde risâlet ta[mğası] (53v/20)"

"Şiddik rażiya'llâhu 'anhu Resûlni kördi **yanğuğa** ogradı (236r/21)."

"-mİş" sıfat-fiil ekiyle "+çA" eşitlik hâli ekinin birleşmesiyle oluşan "-mİşçA" ekinin örnekleri tespit edilmiştir.

"-mİş+iy.+çA" ekinin II. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı tek örnek:

"Yarlıg keldi: ey Muhammed niçe andağ erse **ögmışiñçe** senâ aygıl (212r/6)."

"-mİş+iy.+çA" ekinin III. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanıldığı örnekler:

"Mūsîğa du'â kıldı, bulut ağdı ton edük yağa başladı, tegme biriniñ boyığa lāyık, yaş oğlanga tegi oğlan **ulğarmışiñçe** ton uzayur erdi, ay **eskirmışiñçe** qaranguluk bolsa Mevlî ta'âlâ kökdin bir sıduq yaruk ıdur erdi (118v/15-16-17-18)."

"ol kul kitti erse İlyās yana keldi, kapuğçı açığılandı niçe kavdı erse kitmedi, burunķı kul nelük kitmes-sen? tep köñli **tilemişiñçe** urdı (159r/1-2-3)."

"Selmân Fārisî rażiya'llâhu 'anhu Resûl 'aleyhi's-selāmniñ artında turur erdi, tegme bir oq **kelmişiñçe** özini Resûlka kalkan kılur erdi (223v/20-21),"

"Selmân aytur rażiya'llâhu 'anhu: men ol sâ'at qarım başında erdim tegme meñin **urmişiñçe** nūr öreyür erdi (228r/18-19),"

Zarf-Fiillerin İsim Çekim Ekleriyle Kullanılışı

A. İyelik Ekiyle Kullanılışı

a) I. Tekil Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Zarf-fiil eklerinden "-DI erse" ekinin I. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanılan örnekleri olduğu görülmüştür.

"Selâm saña ey ata, men **kitdim erse** terk rüzgârda seni İdimdin yarlıkatu kılğay-men, anıñ

üçün kim İdi meniñ hâlimni biligli turur (39r/19-20-21).”

“Bu dört kuşnı **tirgüzdüm erse** bu dört hâlâyıkni öltürüp yana tirgüzgümni saķını bilgey-sen, tirgüzmekge kudretim bar (55v/5-6).”

“Ya‘küb yalawaç aydı: ey oğlanlarım siz bilür-siz, men Yüsufsız suwsız balık teğ çalıķ-men, bir sâ‘at serümes-men, sizin birle **ıddım erse** neteg sereyin (68v/11-12-13).”

“Teğme künde eki yolu bu sözni **işitdim erse** uçup hürüsni arslannıñ katıda kondum, yeti miñ yeti yüz cādülükler kördüm (141v/5-6).”

“Eger Mūsī ‘aleyhi’s-selāmni ko[parıp] ayakları höl bolmay Nīl tenizidin **keçürdüm erse** Muştafa‘ ‘aleyhi’s-selāmniñ ümmetlerin ta[muğ]dın ayakları köymeyin keçürgey-men, höl etekleri kurumağay (198v/19-20-21).”

b) II. Tekil Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Zarf-fiil eklerinden “-DI erse” ekinin II. tekil şahıs iyelik ekiyle kullanılan örnekleri olduğu görülmüştür.

“Bu işdin **yıgılmadım erse** seni taşlağay-men, bir ança mendin yırak kitgil tedi (39r/17-18).”

“Aydılar: bizdin adın kimni **sewdün erse** anı kurbān kılğıl (50v/2-3).”

“Ya‘küb aydı: meniñ şerī‘atimde bir sünnetim bar, ol sünnetimni sen çerigin birle **bitürdün erse** kızımni bergey-men tedi (62r/18-19).”

“Ey Zelihā erksiz bolup köñül **aldurım erse** tevbe kılğıl Teñri keçürsün (85r/3-4).”

“Anası Mübeşşere yığlayu kaldı, Teñri ta‘ālā taķdīr kıldı: ey Ya‘küb, şen Beşīrni anasıdın ayırıp **satım erse** men hem Yüsufni sendin ayırıp satķay-men (105r/17-18-19).”

c) I. Çokluk Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Zarf-fiil eklerinden “-DI erse” ekinin I. çokluk şahıs iyelik ekiyle kullanılan örnekleri olduğu görülmüştür.

“Ma‘nisi ol bolur kim Mevlī ta‘ālā yarlıķar: Kaçan Süleymānğa ölüm hükmni **yörütdük erse** anıñ ölümne kimerse yolçılamadı (151r/20-21),”

“Telim hâlâyık yığladılar, aydılar: bunça yolu **öltürdük erse** tirildi ağı içip ölmedi (162v/11-12),”

“Aydılar: butğa tapınur erdük, **öldük erse** Mevlī ‘azze ve celle bizlerni tamuğğa eltte (163r/9),”

“Közi yetken yerde ayaknı koyar erdi, meni aña mindürdi Cebre‘il meniñ birle erdi, evvelgi kat kökge **teğdimiz erse** destür tiledi, kim-şen? tédiler, Cebre‘il aydı: men turur-men (208v/9-10-11).”

“Yetinçi kat kökge **teğdük erse** hemān arıķa kaķuğ açtılar (209r/4),”

d) II. Çokluk Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Zarf-fiil eklerinden “-DI erse” ekinin II. çokluk şahıs iyelik ekiyle kullanılan örnekleri olduğu görülmüştür.

“Mūsī aydı: kabül kılın, **kılmadıñız erse** bu tağ tepenizge tüşer kaķuğnıznı yançar (119v/11).”

“Bardılar erse Hızr İlyās aydılar: ‘āciz **boldu[ñız] erse** bizge kełdiñiz (160v/11-12).”

“**İşittiñiz erse** mü‘minler gümān eylemiş teğ nelük aymadıñız, arığlayu sözlegenlerge sevāb derece berildi (235r/17-18).”

e) III. Çokluk Şahıs İyelik Ekiyle Kullanılışı

Zarf-fiil eklerinden “-DI erse” ekinin III. çokluk şahıs iyelik ekiyle kullanılan örnekleri:

“Anda keğin Cinn bini‘l-Cānnga berdi, yeti miñ yıl taķı olar tutdılar, yazuk ma‘şiyet üküş

kıldılar, **kan töktiler erse** anlardın alıp ferîştelerge bêrdi (5r/2-3),”

“Ferîşteler bu hîţâbnı **iştdiler erse** kağguluğ bolup aydılar: İlâhî, yêr yüzinde ortağ işligler, **kan tökgüçiler** yaratur-sen, biz tesbîh ü tehliî ü tekaddüs kılğanlardın alıp yêr mülkini anlarğa mu bêrür-sen (5r/5-6-7-8).”

“Kaçan Âdemni uçmağğa **kiwür-diler erse** ni‘metlerin, hûrların, kuşûrların kördi, ammâ öziçe menzeyür kimerse yok üçün köñli tölenmedin keyik teğ bolup uşmağ içinde yörüyür erdi (7v/3-4-5).”

“Yünus uluğ oğlın köte[rđi] hatunı kiçig oğlın köterdi, keçege tegrü yöridiler, keçe **uyudılar erse** Mevlî ta‘âlâ bir ferîşte ıd[đı] Yünusnı hatunı tağı oğlanları birle köterdi (152v/12-13-14),”

“Rivâyet kılur Ebû Sa‘îd El-Fârñâni kaçan tevelerge yüklep tañğısız **ıdtılar erse** kuruğ idişler, eški kurımış kaplar tewedin tüşüp kaldı ammâ **yarastılar erse** teweler ürktiler (228r/8-9).”

Sonuç

Harezmi Türkçesi ürünlerinden biri olan Rabgūzî tarafından yazılan Kısasü'l-Enbiyâ eserinde fiilimsiler tespit edilmiş fiilimsilerle ilgili ayrıntılı bilgiye tez çalışmasında yer verilmiştir. Fiilimsilerin isim çekim ekleriyle kullanımı ortaya konulmuştur. Kısasü'l-Enbiyâ eserinin içinde hem Dođu Türkçesine ait özellikler hem de Batı Türkçesine ait özellikler barındırdığı görülmüş ve bu eserin geçiş dönem eseri olduğu anlaşılmaktadır.

“İsim-Fiillerin İsim Çekim Ekleriyle Kullanılışı” ana başlığında 44 örnek cümlede “İyelik Ekiyle Kullanılışı”, “Hâl Ekiyle Kullanılışı” ve “İsim-Fiillerden Türeyen Zarf-Fiiller” olmak üzere üç alt başlıkta incelenmiştir. “-mAk ve -(I)ş” eklerinin I. - II. - III. Tekil ve III. Çokluk iyelik ekleriyle kullanılan örnekleri ortaya konulmuştur. “Hâl Ekiyle Kullanılışı” başlığı altında “-mAk” isim-fiil ekinin yalın hâlde kullanılan örneklerine yer verilmiştir. “-mAk” isim-fiil ekinin “+nI” yükleme hâli ekiyle kullanılan örnekleri, “-(I)ş” isim-fiil ekinin “+I” yükleme hâli ekiyle kullanılan tek örneği tespit edilmiştir. “-mAkIk” isim-fiil ekinin “+ka” yönelme hâli ekiyle kullanılan tek örneği tespit edilmiştir.

“İsim-Fiillerden Türeyen Zarf-Fiiller” başlığı altında “-mAk” isim-fiil ekinin yanına gelen “+GA” yönelme hâli eki, “+dA” bulunma hâli eki ve “+dIn” ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-mAkGA / -mAkDA / -mAkIn” eklerinde hâl eklerinin isim-fiil ekleriyle birleşip işlev değişikliğine uğrayarak zarf-fiil görevinde kullanıldığı görülmüştür.

“Sıfat-Fiillerin İsim Çekim Ekleriyle Kullanılışı” ana başlığında 237 örnek cümlede “İyelik Ekiyle Kullanılışı”, “Hâl Ekiyle Kullanılışı”, “Çokluk Ekiyle Kullanılışı” ve “Sıfat-Fiillerden Türeyen Zarf-Fiiller” olmak üzere dört alt başlıkta incelenmiştir. “-GAN, -kan, -An / -(I)GII, -(U)GII, -glu / -GU, -ku / -GUÇI, -ICI” sıfat-fiil eklerinin yalın hâlde kullanılan örneklerine yer verilmiştir. “-mIş ve -GAN, -kan, -An” sıfat-fiil eklerinin +nIn ilgi hâli ekiyle oluşan örnekleri tespit edilmiştir. “-DUK / -mIş / -Ur, -Ar, -r, -(y)Ur / -mAz, -mAs / -GAN, -kan, -An, / -GUÇI, -ICI / -GU, -ku” sıfat-fiil eklerinin “+nI” yükleme hâli ekleriyle kullanılan örnekleri bulunmuştur. “-DUK / -mIş / -Ur, -Ar, -r, -(y)Ur / -mAz, -mAs / -GAN, -kan, -An, / -GU, -ku” sıfat-fiil eklerinin “+n” yükleme hâli ekleriyle kullanılan örnekleri tespit edilmiştir. “-(I)GII, -(U)GII, -glu ve -GUÇI, -ICI” sıfat-fiil eklerinin “+gA” yönelme hâli ekiyle kullanılan örnekleri tespit edilmiştir. “-mAzIk, -mAsIk” sıfat-fiil ekinin +dIn ayrılma hali eki ile kullanıldığı tek örnek olduğu görülmüştür. “-GAN, -kan, -An / -(I)GII, -(U)GII, -glu / -Ur, -Ar, -r, -(y)Ur ve -GUÇI, -ICI” sıfat-fiil eklerinin çoğul eki “+IAr” ekiyle oluşan örnekleri tespit edilmiştir.

“Sıfat-Fiillerden Türeyen Zarf-Fiiller” sıfat-fiil eklerinin “+DA” bulunma hâli eki, “+dIn” ve “+dAn” ayrılma hâli ekleri, “ğA” yönelme hâli eki, “+çA” eşitlik hâli ekinin birleşmesiyle oluşan ekler işlev değiştirmiş ve zarf-fiil görevinde kullanılmıştır. Sıfat-fiil ekleriyle “+DA” bulunma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-DUKDA / -GAndA / -mIşDA / -ArDA, -UrDA / -mAzDA, -mAsDA” eklerinin örnekleri tespit edilmiştir. Sıfat-fiil ekleriyle “+dIn” ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-GAndIn / -mIşdIn / -ArđIn / -mAzđIn, -mAsđIn” eklerinin örnekleri tespit edilmiştir. Sıfat-fiil

ekleriyle “+dAn” ayrılma hâli ekinin birleşmesinden oluşan “-mİşdAn / -mAzdAn, -mAsdAn” eklerinin örnekleri tespit edilmiştir. Sıfat-fiil ekleriyle “gA” yönelme hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-GAnğA / -mİşğA / -ArGA / -mAsğA / -gUgA” eklerinin örnekleri tespit edilmiştir. “-mİş” sıfat-fiil ekiyle “+çA” eşitlik hâli ekinin birleşmesiyle oluşan “-mİşçA” ekinin örnekleri tespit edilmiştir.

“Zarf-Fiillerin İsim Çekim Ekleriyle Kullanılışı” ana başlığı altında 23 örnek cümlede “İyelik Ekiyle Kullanılışı” alt başlığı yer almıştır. “-DI erse” zarf-fiil ekinin I. ve II. tekil ile I. - II. - III. çokluk şahıs iyelik ekleriyle kullanılan örneklerine yer verilmiştir.

Kıyasü'l-Enbiyâ'da fiilimsilerin isim çekim ekleriyle kullanılan yükleme hâli eklerinin ağırlıklı olarak “+nI” ve “+n” ekleriyle kullanılması, yönelme hâli ekinin “+ğa, +ge, +ka, +ke, +na, +ne” eklerinden oluşması, ayrılma hâli eki olarak “+dın, +dın” ekinin olması gibi özellikler Doğu Türkçesinin özelliklerini yansıtmaktadır.

Kıyasü'l-Enbiyâ'da fiilimsilerin isim çekim ekleriyle kullanılan yükleme hâli ekinin “+I” ekiyle kullanılması, ayrılma hâli eki olarak sadece birkaç cümlede de olsa +dAn ayrılma hâli ekinin kullanılması gibi özellikler Batı Türkçesinin özellikleridir.

Bu çalışmada yer alan fiilimsi örnek cümlelerindeki isim çekim eklerinin sayıları da göz önünde bulundurulduğunda Doğu Türkçesinin özelliklerinin ağır bastığını, az sayıda da olsa Batı Türkçesi özelliklerine de rastlanıldığı tespit edilmiştir. Bu özellikler ve ulaşılan sonuçlara bakıldığında Harezmi Türkçesinin Karahanlı Türkçesiyle Çağatay Türkçesi arasında bir köprü vazifesi gördüğü belirgin şekilde hissedilmektedir.

Kaynakça

- Argunşah Mustafa, Sağol Yüksekaya, Gülten. (2016). *Karahanlıca Harezmi Kıpçakça Dersleri*. (4. Baskı). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ata, Aysu (1997). *Nâsirü'd-dîn bin Burhânü'd-dîn Rabgûzî Kıyasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) 1 Giriş-Metin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, Aysu (2002). *Harezmi - Altın Ordu Türkçesi*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2011). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. (10. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (1997). *Harezmi Türkçesi ve Grameri*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep (2017). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. (5. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sev, Gülsel (2007). *Tarihî Türk Lehçelerinde Hâl Ekleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.

YÛNUS EMRE’NİN “GEL GÖR BENİ AŞK NEYLEDİ” ŞİİRİNİN ONTOLOJİK METOTLA ANALİZİ

ANALYSIS OF YÛNUS EMRE’S POEM “COME AND SEE WHAT LOVE MADE ME” WITH ONTOLOGICAL METHOD

Zeynep AKYEL

Dicle Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Doktora Öğrencisi

akyelzeynep3@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7866-3416

Makale Geliş Tarihi

Article Arrival Date

23.05.2021

Makale Kabul Tarihi

Article Accepted Date

09.06.2021

Makale Yayın Tarihi

Article Publication Date

30.06.2021

Araştırma Makalesi

Research Article

Atf: Akyel, Zeynep (2021). “Yûnus Emre’nin “Gel Gör Beni Aşk Neyledi” Şiirinin Ontolojik Metotla Analizi”, *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 3, s. 81-93.

Citation: Akyel, Zeynep (2021). “Analysis of Yunus Emre’s Poem “Come And See What Love Made Me” With Ontological Method”, *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, Issue: 3, pp. 81-93.

Özet

Duygu, tahayyül ve düşünceleri mücessem hâle getiren sanat mefhumu; yalnızca estetik kaygıyı ilke edinmez aynı zamanda bir ulusun ülkülerini, maddi ve manevi durumunu, toplumsal bünye ve evren görüşünü de açıklar. Sanatın bu çok yönlü niteliği edebiyat, resim, plastik, mimari, müzik gibi alanlarda verilen sanat ürünlerini, görünen ve görünmeyen bütün yönleriyle anlamlandırma ihtiyacını doğuran temel itkilere biri olmuştur. Konuyu, edebî türler içerisinde önemli bir yer tutan şiire indirgediğimizde de aynı yaklaşımın belirgin bir şekilde kendisini gösterdiğini görebilmekteyiz. Nitekim zaman içerisinde şiirin anlamsal derinliğine yönelik geleneksel çözümleme yöntemlerinin yanında; yapısal, göstergebilim, psikanalitik ve ontolojik gibi yeni analiz metotlarının geliştirilmesi, bu motivasyonun açık bir emaresidir.

Bu çalışmanın amacı, Anadolu Türklerinin dinî ve kültürel dehasını temsil eden Yunus Emre’nin “Gel Gör Beni Aşk Neyledi” şiirini, ontolojik tahlil yöntemiyle irdeleyerek, şiirin iç ve dış yapı unsurlarına daha geniş anlamda nüfuz etme imkânı bulabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Edebiyat, Şiir, Ontolojik çözümleme, Yunus Emre.

Abstract

The concept of art that embodies feelings, imagination and thoughts; it not only adopts aesthetic concern as a principle, but also explains a nation's ideals, material and spiritual situation, social structure and view of the universe. This versatile nature of art has been one of the main impulses that led to the need to make sense of art products in fields such as literature, painting, plastic, architecture, and music with all their visible and invisible aspects. When we reduce the subject to poetry, has an important place among literary genres, we can see that the same approach manifests itself clearly. As a matter of fact, besides the traditional analysis methods for the semantic depth of poetry over time; the development of new methods of analysis, such as structuralist, semiotic, psychoanalytic and ontological, is a clear indication of this motivation.

The aim of this study is to find the opportunity to penetrate into the inner and outer structural elements of the poem in a wider sense by examining the poem "Gel Gör Beni Aşk Neyledi", by Yunus Emre, who represents the religious and cultural genius of the Anatolian Turks with the ontological analysis method.

Key Words: Art, Literature, Poetry, Ontological Analysis, Yunus Emre.

Giriş

Bir felsefe terimi olup “varlık bilimi” anlamına gelen ontoloji; varlığın ne olduğunu, manasını, doğasını, biçimini ve ilkelerini inceler. Sanat eseri denilen ürünlerin de bünyelerinde bu varlık elemanlarını bulundurmaları, ontolojik inceleme yönteminin bunlara kolaylıkla tatbik edilmesine zemin hazırlamış ve konuyla ilgili başarılı neticelere ulaşılmıştır. Bu minvalde akla gelen ilk isimlerden biri olan felsefeci ve sanat tarihçisi İsmail Tunalı'nın *Sanat Ontolojisi* isimli çalışması, konuyla ilgili temel kaynaklardan biri olarak kabul görmüştür. Tunalı burada; sanat eserlerinde varlık tabakalarından ilk söz eden Polonyalı estetik bilimci Roman Ingarden (1893-1970)'in ve Alman felsefeci Nicolai Hartmann (1882-1950)'in görüşlerinden eklektik bir şekilde faydalanıp kendi görüşlerini de eklemeyerek, edebî metinlerde ontolojik analiz metodunun uygulanabilirliği üzerine yeni bir metot geliştirir. Bu doğrultuda önce edebî metni ses ve anlam şeklinde iki kategoriye, sonrasında ise anlam katmanını kendi içerisinde dört alt tabakaya ayırır. Bu tabakaları kısaca şu şekilde ele almak mümkündür:

Bir edebiyat eserinin ana taşıyıcısı ve ilk katmanı **ses tabakasıdır**. “İlkin biz, fiziksel var olan olarak kelimeleri bir ses tabakası olarak düşünüyoruz. Bu ses tabakası, her kelimenin vazgeçilmez bir elemanıdır. Özellikle edebiyat eserlerinden şiir, lirik şiir söz konusu olunca, bunun önemi büsbütün belirir. Çünkü bir şiir ilk planda tek tek seslerin ritmine dayanır.” (Tunalı, 2014: 112) Harfler, heceler, kelimeler, ölçü, âhenk, redif, kâfiye, mısra ve nazım birimi gibi görülen, duyulan, maddî yapıyla ilgili elemanlar, şiirin ses tabakasını oluşturur. Dolayısıyla ses katmanı, şiirin ontolojik bütünlüğü içerisinde vazgeçilmez bir yere sahiptir.

Her sanat eseri, özünde bir parça anlaşılma ereği taşır. “Ozan şiir yazıyorsa, bunun için uğraşp didiniyorsa, bu şiirin bir süje tarafından okunması içindir. Yani kelimelerin içine koyduğu duyguları, bir başkası tarafından da duyulsun, başkası tarafından da yaşansın diye.” (Tunalı, 2002: 82) İşte bu anlaşılma isteği denilen hadise, şiirin ses boyutundan sonra gelip ikinci tabakayı oluşturan **anlam tabakasıyla** ilgilidir. Görünen ön yapıdan görünmeyen arka yapıya geçişin sağlandığı bu katmanda, kelime ve cümlelerin metin içerisinde yüklendikleri anlam ve bunların bütünleyici rolü üzerinde durulur. Nitekim “Sanatçı, eseriyle bize bir şeyler bildirir; bu bildirdiği şeyleri anlıyorsak, ancak sanat eserinin arka yapısına, derinliğine nüfuz edebiliriz.” (Tunalı, 2014: 95) Anlamsal derinliğine erişilmeyen bir sanat eserinin, özellikle de edebî metinlerin, estetik zevk uyandırması da beklenemez.

Ontolojik analiz içerisinde üçüncü tabakayı oluşturan yapı **nesne (obje) tabakasıdır**. Burada, başvuru söz sanatları, mecazlar, simge ve işaretler incelenerek şiirde tasvir edilen duygu ve olguların, ilk anlamından çoğunlukla uzak duygusal, derin anlamına ulaşılır. Edebî esere anlam ve değer katan da görünenin ardındaki görünmeyen gizli anlamdır. Nesne (obje) tabakası, aynı zamanda önceki bölümlerde yer verilen kelime, cümle, söz sanatları, imge ile sembollerden hareketle kendinden sonra gelen **karakter tabakası** için de bir ön hazırlık niteliğini taşır. Çünkü burada kullanılan imge ve imajlar, şairin zihin dünyasını ve edebî şahsiyetini sunma noktasında önemli birer ipucudur. Öyle ki bazı araştırmacılar, ontolojik çözümleme yöntemini şiire uygularken, nesne (obje) tabakası ile karakter tabakasını, tek başlık altında değerlendirmişlerdir (Bingöl-Ciğa 2014: 283-299).

Ontolojik analiz metodu içerisinde son katman olan **alın yazısı (kader) tabakası** ise şiirde işlenen duygu ve durumların umuma, yani herkese mal edildiği ve insanın çoğunlukla değiştirmeye muktedir olmadığı gerçekleri ifade eden tabakadır.

Yukarıda kısaca değindiğimiz anlam katmanlarını şu şekilde tablo üzerinde somutlaştırabiliriz:

1. DIŞ YAPI (Duyulur Yapı, Dış Yapı, Ses Tabakası, Maddî Tabaka, Görünür Yapı, Real Varlık Alanı, Vonderground)	
Şiirin varlığıyla duyulan, algılanan, görülen maddî yapısına ait olan unsurları içerir. (Harfler, heceler, kelimeler, ölçü, âhenk, redif, kâfiye mısra-beyit yapısı vs.)	2. İÇ YAPI (İç Yapı, İrreal Varlık Alanı, Soyut Yapı, Hintergrund)
	2.1. Semantik (Anlam Birliği) Tabakası 2.1.1. Kelime Semantiği (Cocnitiv) 2.1.2. Cümle Semantiği (Sentaks) 2.2. Nesne (Obje) Tabakası Anlamı ağırlıklı olarak taşıyan kelimeleri verir. 2.3. Karakter Tabakası Şâirin kişiliğini, ruh dünyasını, hayata bakış açısını sunar. 2.4. Alın Yazısı (Kader) Tabakası Karakter tabakasındaki tespit ile tanımlamaların çevre ve bütün insanlık için genelleştirildiği tabakadır.

Tablo1 Ontolojik Analiz Metoduna Göre Şiirin İç ve Dış Yapısı¹

Şiire ontolojik açıdan yaklaşılmaya imkân tanıyan tüm bu bilgilerden hareketle, ontolojik çözümleme yöntemini, Yûnus Emre'nin "Gel Gör Beni Aşk Neyledi" şiirine tatbik edebiliriz.

Yûnus Emre'nin "Gel Gör Beni Aşk Neyledi" Şiirinin Ontolojik Metotla Tahlili Şiir

1. Ben yürürem yane yane
 'Âşk boyadı beni kane
 Ne 'âkilem ne dîvâne
 Gel gör beni 'âşk neyledi

2. Gâh eserem yeller gibi
 Gâh tozaram yollar gibi
 Gâh akaram seller gibi
 Gel gör beni 'âşk neyledi

3. Akarsulayın çağlaram
 Dertli yüreğim dağlaram
 Yârim için ben ağlaram
 Gel gör beni 'âşk neyledi

¹Bu tablo, Yavuz Bayram tarafından 2003 yılında kaleme alınan "Ontolojik Analiz Metodu ve Bir Uygulama" başlıklı makalesinden esinlenilerek oluşturulmuştur.

4. Ya elüm al kaldır beni
Ya vasluna erdir beni
Çok ağladum güldür beni
Gel gör beni ‘âşk neyledi

5. Ben yürürem ilden ile
Şeyh soraram dilden dile
Gurbette hâlüm kim bile
Gel gör beni ‘âşk neyledi

6. Mecnûn oluban yürürem
Dostu düşümde görürem
Uyanur melûl oluram
Gel gör beni ‘âşk neyledi

7. Miskîn Yûnus bîçâreyem
Baştan ayağa yâreyem
Dost elinden âvâreyem
Gel gör beni ‘âşk neyledi (Gölpınarlı, 2020: 266)

1. Şiirin Ön/Dış Yapısı

Ses tabakası da denilen ön/dış yapı; şiirin görünen boyutu, iskeleti olarak düşünülebilir. Harfler, heceler, kelimeler, ölçü, âhenk, redif, kâfiye, nazım birimi gibi unsurlar, bu yapıyı oluşturan temel bileşenlerdir. Söz konusu dış yapı elemanlarını ve bunların şiirin ontolojik bütünlüğü içerisindeki katkısını şu şekilde izah edebiliriz:

Yûnus Emre'nin çalışmamıza konu olan şiirinin nazım birimi dördlük; nazım şekli ise dinî-tasavvufî muhteva taşıyan ve besteye okunan ilâhîdir. Şiirin nazım biçiminin mûsikî ile yakın münasebeti ölçü, âhenk, redif, kâfiye gibi yapı unsurlarına daha mühim bir görev yüklemiştir. Dolayısıyla ses tabakasının, metin içerisindeki en asli öğelerden biri olduğunu söylemek mümkündür.

Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerini taşıyan şiir; oldukça yalın bir ifadeye sahiptir. Sekizli hece ölçüsünün 4+4 ve 5+3 duraklarıyla yazılan manzumenin kafiye örgüsü; aaab / cccb / çççb / dddb / eebb / fffb / gggb şeklinde olup “b” ile işaretlenen dizeler, değişmeden tekrarlanan nakarat dizeleridir. Buna göre, her dördlüğün ilk üç dizesi kendi arasında, son dizeler de birinci dördlüğün son dizesiyle uyaklıdır. Durakların genel itibarıyla dize ortasında olması ise şiire ritim katan önemli bir ses unsurudur.

Şiirde mevcut olan redif, uyak ve diğer ses öğelerine eğildiğimizde, şu şekilde bir şema ile karşılaşırız:

1. dördlükte; **yane, kane, dívâne** kelimelerinde “-ane”ler zengin uyaktır. Buradaki “a” sesleriyle asonans; “y” ünsüzünün tekrarıyla da aliterasyon yapılmıştır.

2. dördlükte; **yeller gibi, yollar gibi, seller gibi** ifadelerinde “-ler gibi” redif; “l” harfleri ise yarım uyaktır. Ayrıca “a” ve “e” ünlülerinin inişli çıkışlı tekrarıyla şiire ritim; “r” harfinin aliterasyonu da hareket ve canlılık kazandırılmıştır. Ayrıca mısra başlarında tekrar edilen “gâh”

zaman zarfı, şiirdeki diğer bir ahenk unsurudur.

3. dördlükte; **çağlaram, dağlaram, ağılaram** kelimelerinde “-ram” redif; “-ağla” ise zengin uyaktır. Bununla birlikte “l”, “r” ve “ğ” harflerinin yoğunluğu da şiirin devinim ve müzikalitesini önemli ölçüde yükseltir.

4. dördlükte; **kaldır beni, erdir beni, güldür beni** sıralı ifadelerinde kullanılan “-dır beni” rediftir.

5. dördlükte; **ile, dile, bile** kelimelerinde “-ile” zengin uyaktır.

6. dördlükte; **yürürem, görürem, oluram** sözcüklerinde “-(ü)rem” rediftir.

7. dördlükte; **bîçâreyem, yâreyem, âvâreyem** kelimelerinde, “-yim” redif; “-âre” ise zengin uyaktır. Aynı zamanda uzun harflerin (î, â) dikkat çekici yoğunluğu, şiire söyleniş sürekliliği kazandırmaktadır.

Her dördlüğün sonunda tekrarlanan “*Gel gör beni ‘âşk neyledi*” dizesi ise nakarat olup dördlükler arasındaki bütünlüğü sağlarken; şiirin ahenk kazanmasındaki en önemli görevlerden birini de yerine getirmektedir.

2. Şiirin İç Yapısı

Birinci Dördlük

بن یوروم یانه یانه	Ben yürürem yane yane
عشق بویادی بنی کانه	‘Âşk boyadı beni kane
نه عاقلم نه دیوانا	Ne ‘âkilem ne dîvâne
کل کور بنی عشق نیلیدی	Gel gör beni ‘âşk neyledi

2.1. Semantik (Anlam Birliği) Tabakası

2.1.1. Kelime Semantiği

‘Âkil: Akıllı.

Dîvâne: Çılgın, deli, mecnun.

2.1.2. Cümle Semantiği

Dördlüğün Kuralı, Düz Cümle Hâli	Dördlüğün Dil İçi Çevirisi
Ben yane yane yürürem; ‘âşk beni kane boyadı. Ne akilem ne dîvâne; gel gör beni ‘âşk neyledi.	Ben yana yana yürürüm; aşk beni kana boyadı. Ne akıllıyım ne (de) deli, gel gör (ki) aşk beni ne hâle getirdi.

2.2. Nesne (Obje) Tabakası

Tasvir edilen kişi, durum ve metaforların şiirde imlediği derin anlamı sunan nesne (obje) tabakasıdır. Şair, bu anlam katmanında, şiirsel gerçeğin ifade aracı olan imge ve sesleri, çeşitli edebî sanatlarla somutlaştırma yoluna gider. Şiirin anahtar objesi ise “âşk”tır. Zira şairin bütün eylemleri gerek sebep gerekse de sonuç itibarıyla bu unsura bağlanır. Diğer objeler, aşk ile ilişkileri çerçevesinde ele alınır. Bu minvalde şiirin birinci dördlüğüne baktığımızda; aşk, yana yana yürümek, kana boyanmak ve divane ifadeleriyle **tenasüp**; akıl-divane sözcükleri arasındaki zıtlıkla da **tezat** sanatına başvurularak anlamsal ilişki bakımından âşiğe ve onun aşk yolundaki türlü hâllerine işaret edilir. Bu metaforik anlatım, aynı zamanda sonraki tabakaların şekillenmesine de zemin hazırlar.

2.3. Karakter Tabakası

İnsani görüş, hakiki seziş, külfetsiz söyleyiş özlü ve emsalsiz duyuş bakımından Türk edebiyatının dehası olan Yûnus Emre'ye göre “hayat, yalnız aşk için, aşk ızdırabını duymak, yanmak, yaralanmak için ve bu aşkın dermanını kendi derdinde bulup seve seve katlanmak yolunda bir geçittir. Yûnus, bu geçitten geçiyordu. Sevdiği, kendi içinde olduğu hâlde, daima uzakta ve gaipte idi. Ona varış yolu büyük güçlüklerle doluydu.” (Banarlı, 2016: 332) Yûnus, çalışmamıza konu olan şiirinin ilk dördünlüğünde; türlü eziyetler çektiğini, kanlara boyanıp hâlden hâle girdiğini ifade eder.

Lirik bir muhtevaya sahip şiirlerde, “Çoğu zaman akıl ve gönül birbirine zıttır. Bu zıtlığın temelinde de şüphesiz aşk vardır. Gönülün akılla uyuşmaması, onun en önemli özelliklerinden biridir. Çünkü gönül, söz dinlemeyen bir çocuk; özgürce uçmak isteyen bir kuştur. Gönülün önemli bir vasfı da deli ve divane oluşudur. Bu yüzden gönül, havailiği, serseriliği, hercailiği ile âşığı temsil etmektedir.” (Ulucan, 2006: 93) Aynı zamanda aşk, gönülde zuhur edip bütün oluşumlarını burada tamamladığından şair, hakiki aşk yolunda akıl ile bütün ilişkisini kopardığını, bu yüzden de akıllı ya da divane olmak gibi bir kaygı taşımadığını belirtir. O, gönül ehlidir ve tek derdi, çok arzuladığı mutlak sevgiliye, yani Allah'a ulaşmaktır.

2.4. Alın Yazısı (Kader) Tabakası

İslâm'ı ve îmânı, Kur'an ile sünnet rehberliğinde ahlâk, rûh ve öz itibarıyla yaşama disiplini olarak da tanımlayabileceğimiz “tasavvufi eğitimin erdirici yollarından biri de seyahattir. Tasavvuf düşüncesinde kişinin durağan ve statik değil dinamik ve hareketli olması önemlidir. (...) Kayıtlardan kurtulmanın, masivadan ilgiyi koparmanın ve ulvi gayelere ram olmanın esası, yol oğlu olabilmektir.” (Öngören, 2020:230) Dolayısıyla yol metaforu, dinî-tasavvufi muhtevaya sahip şiirlerin ortak ögesi olarak işlenmiştir. Bu minvalde, söz konusu bakış açısının hâkim olduğu şiirde öne çıkan ilk unsur, tasavvufi terminolojide, bir tarikatta mürşidin rehberliği ve denetimi altında salikin Hakk'a ulaşmak için yaptığı manevî yolculuk anlamına gelen seyr ü sülûktür. Zira bu inanç sistemine göre insanın dünyadaki görevi, sülûkünü tamamlayıp Allah'a ulaşmak ve onun varlığında yok olmaktır.

İkinci Dörtlük

كاه اسرم يللر كبی	Gâh eserem yeller gibi
كاه توزارم یوللر كبی	Gâh tozaram yollar gibi
كاه چاغلرم صولر كبی	Gâh akaram seller gibi
كل كور بنی عشق نیلدی	Gel gör beni 'âşk neyledi

2.1. Semantik (Anlam Birliği) Tabakası

2.1.1. Kelime Semantiği

Gâh: Zaman, vakit, bazen.

Es(mek): Bir yönden bir yöne doğru hissedilir şekilde hareket etmek.

Yel: Rüzgâr.

Toz(mak): Toz hâlinde savrulmak.

Ak(mak): Bulunduğu yerden daha alçak bir yere doğru gitmek, yukarıdan aşağıya doğru düşmek.

2.1.2. Cümle Semantiği

Dörtlüğün Kuralı, Düz Cümle Hâli	Dörtlüğün Dil İçi Çevirisi
Gâh yeller gibi eserem, gâh yollar gibi tozaram, gâh seller gibi akaram, gel gör beni 'âşk neyledi.	Bazen rüzgâr gibi eserim, bazen yollar gibi toz hâlinde savrulurum, bazen (de) taşkın su gibi akarım, gel gör (ki) aşk beni ne hâle getirdi.

2.2. Nesne (Obj) Tabakası

Şiirin ikinci dörtlüğünün temel objelerini; yel, yol ve sel kelimeleri oluşturur. Âşığın hâli, bu doğa unsurları üzerinden somutlaştırılarak canlı bir tablo şeklinde sunulur. Bu minvalde âşik; rüzgâra, akarsuya ve yere, yani toprağa **teşbih** edilir. Rüzgâr, akarsu ve yer üçlüsü arasında da doğa unsurları olmaları hasebiyle **tenasüp** ilişkisi vardır. Ayrıca esmek, tozmak ve akmak fiillerinin sıralı kullanımı, şiire hareket kazandırmaktadır. İlk dörtlükte, ateşi imleyen yanmak fiili ile birlikte ikinci dörtlükte rüzgâr (hava), yol (toprak) ve su kavramlarına yer verilerek, bütün varlıkların esasını teşkil ettiğine inanılan anâsır-ı erbaa, yani dört temel unsura da işaret edilir.

2.3. Karakter Tabakası

Yûnus Emre'nin şiirlerinde "doğaya ait unsurlar, temelde "aşk" etrafında, bazen aşkı anlatmak bazen de Allah'ın varlığına ve birliğine dair kanıt özelliği taşımak amacıyla kullanılmıştır. Şiirlerinde çevresinden, eşyadan, doğadan ve maddi değerlerden bahsetmekle birlikte o, maddi değerleri hiçbir zaman amaç olarak ele almamıştır. Onun amacı ilahidir." (Tatçı, 2009: 35) Şiirin girişinden itibaren şair, Allah'ı aradığını ve ona kavuşma arzusu taşıdığını belirterek, ömür serüveni içerisindeki bütün eylemlerinin sebebini bu ideale bağlamaktadır. Ayrıca esmek, tozmak ve akmak fiilleri, Yûnus'un coşkun karakteri hakkında önemli ipuçlarını barındırmaları hasebiyle şiirde önemli birer fonksiyon yüklenmektedir.

2.4. Alın Yazısı (Kader) Tabakası

Bir arayış metaforu üzerine kurulan dörtlükte, insanın hakiki aşka ulaşma çabası ifade edilmektedir. Tasavvufi düşünce sisteminde seyr ü sülûk denilen bu manevi yolculuk, "İnsanı hâlden hâle sokar. Kimi alevlenir, yanar, ayaklar altına döşenir. Kimi yok olur, kendini bulamaz; kimi var olur, her şey benim der, davaya dayanamaz, varlık âlemine sığamaz. Ateş olur yakar, su olur akar. Yel olur, eser; gül olur, açılır, solmaz. Saman olur, basılır; hayvan olur kesilir; Mansûr olur asılır." (Gölpınarlı, 2020: 185) Tüm bu oluşumların mutlak kudret sahibi olan Allah'ın inisiyatifinde gerçekleşmesi ise insanın acizliği ve muhtaçlığını imlemektedir. Bu kaçınılmaz gerçek, hakiki aşk yoluna girenlerin ortak kaderi, alın yazısıdır.

Üçüncü Dörtlük

اقر صولین چاغلرم	Akarsulayın çağlaram
درتلی یورکیم داغلام	Dertli yüreğim dağlaram
یارم ایچون بن اغلام	Yârim için ben ağlaram
کل کور بنی عشق نیلیدی	Gel gör beni 'âşk neyledi

2.1. Semantik (Anlam Birliği) Tabakası

2.1.1. Kelime Semantiği

Akarsulayın: Akarsu gibi.

Çağla(mak): Akarken coşkun sesler çıkararak taşıp dökülmek, köpürmek; coşkun bir şekilde ortalığı

kaplamak, coşmak.

Dağla(mak): Vücuda kızgın demirle damga vurmak; büyük üzüntü vermek, acı ve ızdırap çektirmek, yakmak.

Yâr: Sevgili, dost.

2.1.2. Cümle Semantiği

Dörtlüğün Kurallı, Düz Cümle Hâli	Dörtlüğün Dil İçi Çevirisi
Akarsulayın çağlaram, dertli yüreğim dağlaram, yârim için ben ağlaram, gel gör beni ‘âşk neyledi.	Akarsu gibi akıp coşarım, dertli yüreğimi yakıp ızdırap çekerim, sevgilim için gözyaşı dökerim, gel gör (ki) aşk beni ne hâle getirdi.

2.2. Nesne (Obj) Tabakası

Şiirin bu bölümünde; çağlamak, ağlamak ve dağlamak fiilleri hâkim nesnelere. Şair, bu eylemlerle aşkın kaçınılmaz hâllerine işaret eder. Kendisini de akarsuya **teşbih** ederek içinde bulunduğu vaziyeti tabiat unsurları aracılığıyla anlatır. Aynı zamanda dert, ağlamak ve dağlamak terimleri arasında anlam bakımından **tenasüp** ilgisi bulunmaktadır. Bu kelimeler, şiirin hareketli bir manzarayı tasvir eden yapısıyla da bütünlük içerisindedir. Bütün bunlar da şiirin ses ve anlam zeminini zenginleştiren önemli birer yapı ögesi olarak ön plana çıkar.

2.3. Karakter Tabakası

Kaynaklarda hakkında verilen bilgilere göre “Yûnus, çetin bir sülûk devresi geçirmiştir. Zahitlikten arifliğe erişmiş, geçici aşktan gerçek aşka yetişmiş, kendinden geçmiş ve türlü boyalara boyanmış âleminde, kimi sensin demiş yokluğa bürünmüş; kimi benim demiş esmiş, coşmuş, doğmuş, dolunmuş, bütün kâinatı kendinde görmüş, katrede ummanı, zerrede güneşi seyretmiş; renkten renge, hâlden hâle uğramış, erimiş, sızmış, tortudan arınmış, sonra irşat âleminde gönül alçaklığıyla dostları çağırmış, onlara yol göstermiş, onların önüne yol kesilmiş, yürümüş, ulaştırmış; fakat sonunda gerçek varlığa karşı bütün bunların hiçliğini duymuş, duyurmuştur.”(Gölpınarlı, 2020: 354) Şiirin ikinci dörtlüğünde de Allah’a kavuşma arzusuyla yeller gibi esen, yollar gibi tozan, seller gibi çağlayan bu ruhun haykırışlarını duymaktayız. Bu anlamda şair, bütün çabalarına rağmen henüz masivadan sıyrılıp hakiki aşka ulaşamadığını, bunun doğurduğu ızdırapla da durmadan ağladığını ve dertli yüreğini dağlayıp yaktığını ifade eder.

2.4. Alın Yazısı (Kader) Tabakası

Şiirin üçüncü dörtlüğü üç eylem üzerine kurgulanmıştır. Birincisi; âşğın akarsu gibi çağlaması yani içindeki coşkun duyguların etkisiyle kapıldığı cezbe hâli, ikincisi; yârine kavuşamadığı için ağlaması, üçüncüsü ise; aşkın verdiği keder sebebiyle dertli ciğerini dağlamasıdır. Bütün bunlar yine tasavvuf öğretisinin müşterek birer parçası olarak âşğın vaziyetini bildirip belirli bir bütünlük içerisinde sunulur.

Dördüncü Dörtlük

يا الوم ال قالدر بنى	Ya elüm al kaldır beni
يا وصلونه اردير بنى	Ya vaslüne erdir beni
چوق اغلدم كولدر بنى	Çok ağladum güldür beni
كل كور بنى عشق نيلىدى	Gel gör beni ‘âşk neyledi

2.1. Semantik (Anlam Birliği) Tabakası

2.1.1. Kelime Semantiği

Vasıl: Ulaşma, birleşme; kişinin sevdiğine kavuşması, vuslat.

2.1.2. Cümle Semantiği

Dörtlüğün Kurallı, Düz Cümle Hâli	Dörtlüğün Dil İçi Çevirisi
Ya elüm al beni kaldır, ya beni vaslüne erdir. Çok ağladüm beni güldür, gel gör 'âşk beni neyledi.	Ya elimi tutup beni kaldır ya (da) beni sana kavuştur. Çok ağladım beni güldür. Gel gör (ki) aşk beni ne hâle getirdi.

2.2. Nesne (Objekt) Tabakası

Dörtlükte geçen, bir müridin terbiyesine girmek, dervişliğe intisap etmek anlamına gelen *el almak* deyiminiyle birlikte vasluna erdirmek ve güldürmek kavramları, âşğın temenni ifadelerine işaret eder. Çünkü o, maddi hayattaki her şeyden kendisini soyutladığı için tek isteği bir müridin elinden tutup onu kaldırması, hakiki aşk yolunda rehberlik etmesi ve maksat hâsıl olunca da güldürmesi yani mutlu etmesidir. Bununla imlenen asıl mana ise; "Bütün mevcudatın Vücûd-ı Mutlak'ın, yani Allah'ın esma ve sıfatlarından ibaret olduğu nazariyesine dayanan vahdet-i vücût" (Pala, 2020: 469) doktrindir. El almak, vasluna erdirmek ve güldürmek ibareleri de bununla ilintili olarak kullanılmış olup buradaki anlamsal yoğunluk, bu kavramların **tenasübü** üzerine kurulmuştur. Gülmek ile ağlamak fiilleri ise ayrılık ve vuslat **tezadı**ını imleyen objelerdir.

2.3. Karakter Tabakası

Dinî-tasavvufî bağlamda önemli bir yeri olan "Vahdet-i vücüt denen akidenin yaşanmasında ve anlatılmasında, belki en aşırı berraklığa ulaşan Yûnus Emre, derinlik içerisinde yaşadığı bu berraklıkla sonsuzluğun ızdırabını eriten terennümündeki neşvesi ve cemaatin dertlerine deva olmak isteyen ma'şeri hüviyetiyle Anadolu'da İslâm davasının en başta gelen mümessili, sembolü, sancağı ve Anadolu ruhunun hakiki sahibi olmuştur." (Topçu, 2019: 169) Taşdığı inanç biçimini de şiirlerinde adeta ilmek ilmek işleyen Yûnus, burada da Allah'a kavuşma arzusunun kelimesinin anlamsal ahengi içerisinde anlatır. İçinde bulunduğu firkat hâlinin son bulması için, ya elimden tutup bu aşk acısının içinden çıkar ya da beni dünya sürgününden kurtar diye niyazda bulunmaya devam eder. Her iki durumda da Allah'a kavuşma arzusu dile getirilmektedir. Ancak Yûnus'un bu ifadeleri, bir şikâyet etme hâli değil, sevenin sevdiğinden gelen her türlü kedere hikmet gözüyle bakan bilge bir nazarin terennümleridir. Nitekim Yûnus; *Hoştur bana senden gelen/Ya hil'at ü yahut kefen/Ya taze gül yahut diken/Kahrın da hoş lutfun da hoş* dizeleriyle, Allah'tan gelen her türlü şeyi rıza ile karşıladığını, sade ve samimi bir üslupla dile getirmiştir.

2.4. Alın Yazısı (Kader) Tabakası

Vahdet-i vücüt anlayışının egemen olduğu şiirde, bütün arzu ve istekler de buna işaret etmektedir. Allah'a ulaşış onunla bir olma durumu olan vahdetin şartı ise kişinin, bütün maddi varlığından feragat etmesi ve yalnızca arzu edilen mutlak sevgiliye yönelmesidir. İstenilen birliktelik ancak bu şekilde mümkün olabilir. Fakat dünyevi hayat içerisinde böyle bir durum söz konusu olmadığından, vuslatı arzulayan müştak için bulunduğu dünya dert, keder ve ızdırıp mekânına dönüşür. Bu yüzden de vuslata ermek için bir an önce içinde bulunduğu maddi yaşayıştan kurtulmak, ölmeden önce ölmek ister. Bütün çaba ve haykırışları da bunun içindir.

Beşinci Dörtlük

بن یوریرم ایلدن ایله	Ben yürürem ilden ile
شیخ صورارم دلدن دله	Şeyh soraram dilden dile
غربته حالیم کیم بیله	Gurbette hâlüm kim bile
کل کور بنی عشق نیلدی	Gel gör beni ‘âşk neyledi

2.1. Semantik (Anlam Birliği) Tabakası

2.1.1. Kelime Semantiği

İl: Ülke, yurt, memleket, diyar.

Şeyh: Taliplere rehberlik edip onları tarikat usullerine göre irşat etmek ehliyetine sahip kâmil insan.

Dil: Lisan; gönül, yürek.

Gurbet: Yabancı memleket, yad el.

2.1.2. Cümle Semantiği

Dörtlüğün Kurallı, Düz Cümle Hâli	Dörtlüğün Dil İçi Çevirisi
Ben ilden ile yürürem, dilden dile şeyh soraram. Gurbette hâlüm kim bile, gel gör ‘âşk beni neyledi.	Ben diyardan diyara yürürüm, dilden dile şeyh sorarım, gurbette hâlimi kim bilir? Gel gör (ki) aşk beni ne hâle getirdi.

2.2. Nesne(Obje) Tabakası

Dörtlüğün hâkim objeleri; “gurbet, yürüme ve şeyh sormak” ifadeleridir. Şair buradaki derin anlam boyutunu simgesel nitelik taşıyan bu sözcüklerle dile getirir. Nitekim tasavvuf yoluna giren âşık, öncelikle evini, yurdunu terk edip gurbete düşer. Gittiği yerde de kâmil insan olma noktasında kendisine rehberlik edecek bir şeyhe ihtiyaç duyar. İl (el) ve gurbet kelimeleri arasında mekânsal anlam bağlamında; şeyh, aşk ve gurbet unsurları arasında ise tasavvuf terimleri olmaları hasebiyle **tenasüp** ilgisi bulunmaktadır. “Gurbette hâlüm kim bile” ifadesiyle, aslında kimsenin hâlini bilmediğini belirten şair, dikkat çekmek ve söze çarpıcılık kazandırmak için **istifham** sanatına başvurmuştur.

2.3. Karakter Tabakası

“Yûnus, İslâmi gözle tasavvufî, insani gözle ise felsefi bir şairdir. Yani kâinat karşısında duyan, düşünen, arayan, bulmak için çırpınan bir insandır.” (Kocatürk, 2016: 156) Dördüncü dörtlükte de bu dünyayı gurbet olarak niteler ve Allah’a ulaşmak için ilden ile yürüdüğünü ifade eder. Dolayısıyla da “yol” mefhumu etrafında teşekkül eden dörtlükte, şairin tasavvuf yoluna girdiği ve bunun için kendisine bir mürşit aradığı ifade edilir. Bu da oldukça sade bir dil fakat derin bir duygusal yoğunluk içerisinde sunulur. Yûnus’un, geniş halk kitlelerince sevilip anlaşılmasında da tasavvufî inanca kazandırdığı bu samimi, özgün ve yalın sanat anlayışının payı büyüktür.

2.4. Alın Yazısı (Kader) Tabakası

Tasavvuf anlayışına göre âşığın en büyük arzusu mutlak sevgili olan Allah’a kavuşmaktır. Bunun için de birtakım ritüelleri yerine getirmesi lazım gelir. Bu minvalde, şiirin bu bölümünde belirtildiği üzere, ilk olarak diyar diyar gezip “İsteklilere rehberlik etme ve onları irşat etme ehliyetine ve liyâkatına sahip olan kâmil insan, rehber, mürşit” (Karaman vd., 2006: 619) olarak tanımlayabileceğimiz bir şeyhe intisap etmesi gerekir. Nitekim insan, niyetlendiği bu zorlu ve hassas

yolda tek başına yürüyebilecek güç ve iradeye sahip değildir. Bunun için de her daim kâmil bir kimsenin aracılığına muhtaçtır.

Altıncı Dörtlük

مجنون اولوبن يورورم	Mecnûn oluban yürürem
دوستی دوشمده کورورم	Dostu düşümde görürem
اویانور ملول اولورم	Uyanur melûl oluram
کل کور بنی عشق نیلدی	Gel gör beni 'âşk neyledi

2.1. Semantik (Anlam Birliği) Tabakası

2.1.1. Kelime Semantiği

Mecnûn: Deli, dîvâne; aşk yüzünden akli başından gitmiş kimse.

Dost: Sevgili, yâr.

Düş: Rüya, hayal.

Melûl: Boynu bükük, mahzun.

2.1.2. Cümle Semantiği

Dörtlüğün Kurallı, Düz Cümle Hâli	Dörtlüğün Dil İçi Çevirisi
Mecnun oluban yürürem, düşümde dostu görürem, uyanır melûl oluram, gel gör 'âşk beni neyledi.	(Ben) Mecnun olup yürürüm, rüyamda sevgiliyi görürüm, uyandığımda üzülp mahzun olurum, gel gör (ki) aşk beni ne hâle getirdi.

2.2. Nesne (Obj) Tabakası

Tasavvufi bir çerçevede şekillenen şiirin bu bölümü; mecnun, dost (sevgili), aşk ve melul mefhumlarının **tenasübü** üzerine kuruludur. Nitekim hakiki aşka düşen bir kimse, yaşadığı duyguların yoğun tahakkümü altında adeta mecnun olur, yollara düşer ve hayalinde, düşünde hep sevgiliyi görür. Ancak ona kavuşması da mümkün değildir. Bu yüzden âşığı her daim boynu bükük, hüznü de ziyadedir. Bununla Yûnus kendini, aşk yolunun mecnunu (delisi) olarak nitelendirirken aynı zamanda Leyla ile Mecnûn hikâyesinin erkek kahramanı Mecnûn'a **benzeterek** söz konusu hikâyeye de **telmihte** bulunur. Ayrıca yürümek, görmek ve olmak eylemleri, tasavvuf öğretisinde, sırasıyla aramak, bulmak ve olgunlaşmak (olmak) durumuna atıfta bulunmaları noktasında önemli birer anlam taşıyıcıdır.

2.3. Karakter Tabakası

Şiirin önceki bölümlerinde hâkim olan tasavvufi anlayışın metaforlarla anlatılması durumuna burada da devam edilir. Söz gelimi, dörtlükte geçen düş metaforu, organizmanın dış dünyadan gelen uyarıları fizyolojik ve geçici olarak idrak edememesi durumu olan uyku hâli değil, kişinin yoğun duyguların tesirinde daldığı cezbe hâlini imlemektedir. Şair, ancak bu hayal âleminde sevgiliyi görebilir. Uyandığında, yani gerçek dünyanın dışında kalan iç âleminden maddi dünyaya döndüğünde, sevgilinin yüzünü yitirir ve bu gerçek, onu derin bir teessür hâline sürükleyip mecnuna döndürür.

2.4. Alın Yazısı (Kader) Tabakası

Aşk metaforu etrafında şekillenen şiirin altıncı dörtlüğünde, dert, eziyet ve ayrılık mekânı olarak kabul edilen dünyaya gelen insanın makûs kaderi üzerinde durulur. Hakiki aşka gönül veren âşıklar, ayrı

düştükleri vuslat âlemine ve sevgiliye özlem duymaktadırlar. Bu uğurda mecnuna dönmüşlerdir. Fakat sevgiliyi görebilmek mümkün değildir. Bu yüzden âşık, her daim derin bir çaresizlik ve keder içerisindeydir.

Yedinci Dörtlük

مسكين يونس بيچاره يم	Miskin Yûnus bîçâreyem
باشدن اياغه يارهيم	Başdan ayağa yâreyem
دوست النندن اوارهيم	Dost elinden âvâreyem
كل كور بنى عشق نيلدى	Gel gör beni ‘âşk neyledi

2.1. Semantik (Anlam Birliği) Tabakası

2.1.1. Kelime Semantiği

Miskîn: Aciz, zavallı; tasavvuf anlayışında derviş, kul, fakir kimse.

Bîçâre: Çaresiz, aciz, zavallı.

Yâre: Yara.

El: Yabancı, başkaları; ülke, yurt, memleket, diyar.

Âvâre: Başboş, düzensiz; (bir yer veya kişiden) uzak kalmak.

2.1.2. Cümle Semantiği

Dörtlüğün Kurallı, Düz Cümle Hâli	Dörtlüğün Dil İçi Çevirisi
Miskin Yûnus bîçâreyem, baştan ayağa yâreyem, dost elinden âvâreyem. Gel gör ‘âşk beni neyledi.	Derviş Yûnus çaresizim, baştan ayağa yaralıyım. Sevgilinin diyarından uzağım, gel gör (ki) âşk beni ne hâle getirdi.

2.2. Nesne (Objekt) Tabakası

Anlamsal yoğunluğun kendisini belirgin bir şekilde hissettirdiği şiirin son dörtlüğü; miskin, biçare, yare ve avare sözcüklerinin **tenasüp** ilişkisi üzerine kurulmuştur. Bunlar aşka düşen âşığın içerisinde bulunduğu müşkül hâli simgeleyen sözcüklerdir. Çünkü âşık; sevgilinin diyarından uzaktır, bu yüzden de baştan ayağa yara içindedir ve bu hâliyle derviş olmuştur. “Miskin Yûnus” nitelemesiyle kendisini dervişe **benzet**en şair; bu ifadeyle **tecrit** sanatına da başvurmuştur.

2.3. Karakter Tabakası

Şiirin bir ayrılık metaforu üzerine inşa edilen son dörtlüğünde, mutlak sevgiliden uzak olan dervişin, yani âşığın bu ayrılığın derin tesiriyle düştüğü hâl dile getirilmektedir. Ancak “Yûnus’un dervişlik dediği insanlıktır, olgunluktur. Miskinlik ve miskin, gönül alçaklığıdır; gönlü alçak, kendini herkesten aşağı gören, ululanmayan, “il arpa, biz saman; il yahşı, biz yaman” diyen kişidir.” (Gölpınarlı, 2020: 286) Dolayısıyla Yûnus, miskin nitelemesiyle; Allah karşısında aczini, yokluğunu ve ona her daim muhtaç olduğunu ifade etmeye çalışır. Yoksa elbette ki o, uzun yıllar odun taşıma işiyle mükellef tutulduğu tarikata tek bir eğri odun dahi girmesine izin vermeyecek doğruluğa ve gayrete sahiptir. Bununla birlikte, farklı memleketleri gezip şiirleriyle insanları hak yoluna irşat etmiş, vazifesini yerine getirmiş ve böylece halkın gönlünde büyük bir yer edinerek çağlar üstü bir kişilik kazanmıştır.

2.4. Alın Yazısı (Kader) Tabakası

Hakiki aşkın insan ruhu üzerindeki derin tesiri sebebiyle insanın içinde bulunduğu dünyaya ait olamama, bir gurbetlik duygusuna kapılma ve maveraya özlem hâli, âdeta evrenselleşen bir ortak yazgı şeklinde, şiirinin son dörtlüğünde de kendisini geniş ölçüde hissettirmektedir.

Sonuç

Ontolojik bir metodolojinin, edebî metne uygulanabilirliği üzerine yoğunlaştığımız çalışmada, Yûnus Emre'nin "Gel Gör Beni Aşk Neyledi" şiirini incelemeye aldık. Anadolu'da tasavvuf geleneğinin sürdürülmesine önemli katkılar sağlayan Yûnus Emre'nin, en muhtasar ifadeyle, şeyh bulmak ve tarikat yoluna intisap etmek için yaşadığı deneyimlerinden hareketle bir arayış metaforu etrafında şekillendirdiği şiiri, tasavvuf öğretisinde müridin çıktığı seyr ü sülûk ve bu süreçte yaşadığı ruh hâli üzerine kurgulanmıştır.

Şiirin ontolojik çözümleme basamaklarını oluşturan ses tabakasıyla harf, hece, kelime, redif, ölçü gibi unsurların metin içerisindeki ritminin güçlü bir şekilde yakalanabileceği; anlam tabakasıyla, kelime ve cümlelerin imlediği derin ve büyüklük anlam dünyasının kapılarının aralanabileceği; nesne (obje) tabakasıyla, şiirin en asli unsurlarından olan imge ve mecazların görünenin ardındaki görünmeyen anlamına ulaşılabilmesi; karakter tabakasıyla şairin, zihin dünyası ve edebî şahsiyetiyle şiire nasıl ve ne ölçüde dâhil olduğu gözlemlenebilmektedir. Son basamak olan alın yazısı (kader) tabakasıyla da şairden hareketle umuma hitap eden olgulara ve insanın alinyazısı gerçeğine ulaşılabilir. Netice itibarıyla de şiire kolaylıkla uygulayabileceğimiz ontolojik çözümleme metodunun, şiirin bütün katmanlarına nüfuz etme noktasında kayda değer şekilde katkı sağladığı söylenebilir.

Kaynakça

- Banarlı, Nihat Sami (2016). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 12. Baskı, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bayram, Yavuz (2003). "Ontolojik Analiz Metodu ve Bir Uygulama", *Yom Sanat*, S.:12, (Mayıs-Haziran) s.12-15.
- Bingöl, Ulaş ve Cığa, Özkan (2014). "Ontolojik Metin Tahlili ve Şeyh Gâlib'in Bir Gazelinin Ontolojik Tahlili", *Türk Araştırmaları Dergisi*, C. 9, S.9, s. 283-299.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (2020). *Yûnus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karaman, F., Karagöz, İ., Paçacı, İ., Canbulat, M., Gelişgen, A., ve Ural, İ., (2006). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (2016). *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
- Öngören, Reşat (2020). *Tasavvuf El Kitabı*, (Ed. Kadir Özköse) 7. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Pala, İskender (2020). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 31. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Tatçı, Mustafa (2009). *Yine Geldi Aşk Elçisi*, İstanbul: H Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2019). *İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf*, 15. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tunalı, İsmail (2002). *Estetik*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tunalı, İsmail (2014). *Sanat Ontolojisi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Ulucan, Mehmet (2006). "Nedim'in Bir Gazelinin Şerhi ve Yapısal Açısından İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 16, S. 1, s. 89-107.

Akar, Metin (2020). Mektuplarla Yunus Emre, Konya: Palet Yayınları, 176 s.

Hüseyin ODABAŞI

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi
huseyinodabasi96@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-0510-168X

Geliş Tarihi

Arrival Date
06.06.2021

Kabul Tarihi

Accepted Date
29.06.2021

Yayın Tarihi

Publication Date
30.06.2021

Yayın Değerlendirme
Publication Rating

Atıf: Odabaşı, Hüseyin (2021). "Akar, Metin (2020). Mektuplarla Yunus Emre, Konya: Palet Yayınları, 176 s.", Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 3, s. 94-95.

Citation: Odabaşı, Hüseyin (2021). "Akar, Metin (2020). Mektuplarla Yunus Emre, Konya: Palet Yayınları, 176 s.", *International Journal of Yunus Emre Social Sciences*, Issue: 3, pp. 94-95.

Bütün bir Türk Edebiyatı göz önüne alınarak birkaç şair sayılacak olsa, ilk sıralarda zikredilecek isimlerden biri de muhakkak ki Yunus Emre olacaktır. Onu yalnızca tasavvufi Türk edebiyatı kategorisi içinde değerlendirmek, halk ya da divan şairi kalıbına sığdırmak abesle iştigaldir. Metin Akar'ın deyimiyle o, "Olsa olsa halkın şairidir". Yüzylerce yıl öteden terennüm eden ve can kulağına işleyen sesiyle kuşkusuz ebediyete dek yankılanmaya devam edecektir.



Hoşgörünün, sevginin ve aşkın şairi Yunus Emre ilgili başta Fuad Köprülü'nün "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" isimli kıymetli ve mufassal çalışması olmak üzere Abdülbaki Gölpınarlı, Abdurrahman Güzel, Beşir Ayvazoğlu, İskender Pala ve Mustafa Tatcı gibi daha pek çok araştırmacı tarafından sayısız eser ve bildiri kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de Prof. Dr. Metin Akar'ın edebiyat âleminin istifadesine sunduğu "Mektuplarla Yunus Emre" isimli eseridir.

Mektuplarla Yunus Emre, Metin Akar tarafından 2020 yılında yayımlanmıştır. Kapak tasarımıyla kitabın ismi arasındaki tenasüp ilk bakışta göze çarpmaktadır. 21.5 x 13.5 cm ölçülerine sahip olan eser, 176 sayfadan oluşmaktadır. Eserin içeriğini 30 Kasım 1990'dan başlayıp 1 Mart 1991 yılına kadar kaleme alınmış 25 adet mektup teşkil etmektedir. Mektuplar, değinilen konuya uygun olarak seçilmiş Yunus Emre dizeleriyle başlayıp hemen hepsinde şerh niteliğinde açıklamalarla birlikte Yunus'un şiirlerinden örnek parçaları ihtiva etmektedir.

Mektupların muhatabı olan "Abdurrahman" isimli doktora öğrencisinin, Metin Akar'dan Yunus Emre hakkında bilgi edinme isteği üzerine yazışmaların başladığı, yazarın ilk mektuptaki

ifadelerinden anlaşılmaktadır. Abdurrahman ile Metin Akar arasındaki muhabbetin sıcak havası, mektuplara da samimi bir üslup olarak yansımıştır. Okuyucu kitap boyunca öğrenci Abdurrahman konumunda bulunduğu için Metin Akar ile karşılıklı mektuplaşıyor muş hissiyatına kapılmaktadır. Mektupların yazılma amacı Yunus Emre'yi ve onun edebi kişiliğini ortaya koymak olduğundan yazışmalarda, tarafların özel hayatından neredeyse hiç bahsedilmemiştir.

İlk mektuptaki giriş faslından sonra ikinci mektup, Yunus'un efsanelere dayanan hayatı; üçüncü mektup, bilindiği kadarıyla gerçek yaşamı; dördüncü mektup, yaşadığı coğrafyadaki dönemin siyasi ve kültürel durumunun izahı; beşinci mektup, Yunus'un kişiliğine ve edebiyatına akseden dış etkiler; altıncı mektup, Yunus Emre'nin ölüm teması hakkında tasavvuf öncesi ve sonrası düşününde ortaya

çıkan değişimin mukayesesi; *yedinci mektup*, tasavvufun ana prensiplerinin analizi (Ölmeden evvel ölmek, vahdet-i vücud, gafletten uyanma, seyr ü süluk); *sekizinci mektup*, tasavvufta mürşidin/erin konumu; *dokuzuncu mektup*, dervişin üstlendiği rol; *onuncu mektup*, ilim-irfân ve âlim-ârif kavramları üzerinden ilmin asıl gayesi; *on birinci mektup*, şeriat-tarîkat-hakikat ve mârifet hususiyetleri özelinde Yunus'un tutumu; *on ikinci mektup*, Yunus Emre'nin insana bakışı; *on üçüncü mektup*, aşk ve âşık; *on dördüncü mektup*, âşıkın ana arzusu olan Tanrı yüzünü görme isteği ve Yunus'un cezbe halinde söylediği sözlerin tahlili; *on beşinci mektup*, tasavvuf ehlinin Yaradan'ın tecelligâhı olarak nitelendirdiği insan gönlüne biçilen değer; *on altıncı mektup*, Yunus Emre'nin eleştirel ve melametî şiirleri; *on yedinci mektup*, Yunus'un tasavvufî mertebelere temayülünden önce yazdığı zahirî boyuttaki şiirleri; *on sekizinci mektup*, Miraç kandili vesilesiyle miraç hadisesi ve Yunus'un miraciyyesi; *on dokuzuncu mektup*, tasavvufun devir nazariyesi ve tecelli inancı; *yirminci mektup*, Yunus Emre'nin didaktik yönü; *yirmi birinci mektup*, Yunus'un muhtelif konulardaki şiirleri; *yirmi ikinci mektup*, mutasavvıfların benliğinden geçişleri ve yoklukta varlık bulmaları, Yunus'un yüksek derinlikteki şiirleri; *yirmi üçüncü mektup*, Yunus'un söze attığı değer; *yirmi dördüncü mektup*, Yunus Emre'nin edebi şahsiyeti ve eserleri; *son mektup* ise, Yunus Emre'nin genel değerlendirmesine ayrılmıştır.

Nitekim, Yunus'u geniş bir perspektifle inceleyen ve şiirlerini adeta satır satır tahlil eden yazar, onu tanımak isteyenlere yahut tanıdığını zannedenlere karşı oldukça kapsayıcı bir manzara çizmiştir. Yunus'u okumanın ve anlamının kolay olduğu görüşüne sahip olan herkesin Mektuplarla Yunus Emre kitabını bitirip Yunus'un şiirlerini tekrar gözden geçirmelerini tavsiye eder, bu meyanda Yunus Emre hakkında böyle değerli bir eseri okuyucuların istifadesine sunduğu için Metin Akar'a şükranlarımızı sunarız.

Beşe bu kuş dilidir, bunu Süleymân bilir...